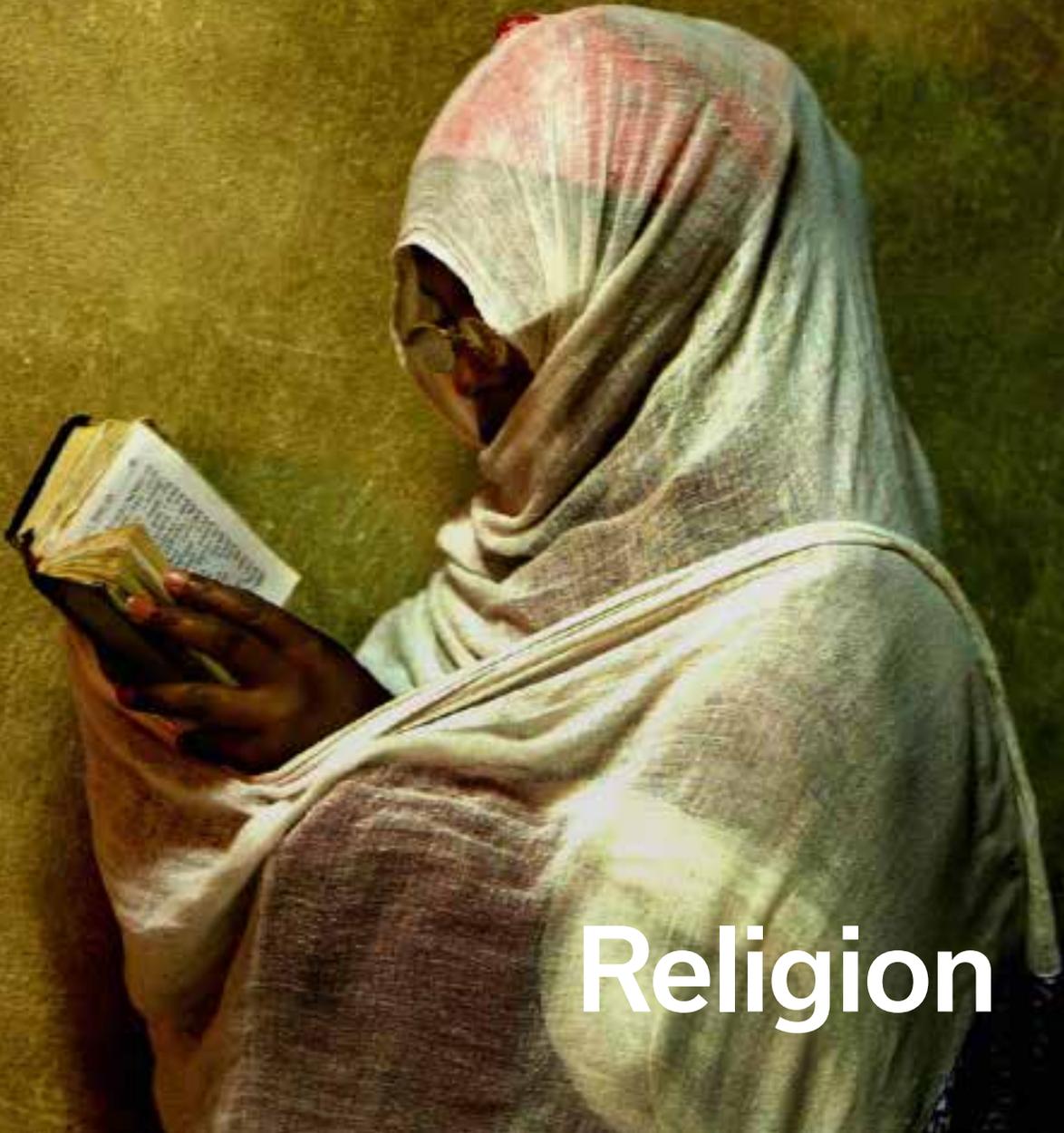

AUSLANDSINFORMATIONEN



Religion

AUSLANDSINFORMATIONEN

4 | 2017

Liebe Leserinnen und Leser,

die Ankündigung von US-Präsident Donald Trump, Jerusalem als Israels Hauptstadt anzuerkennen, und die anschließenden Reaktionen von Seiten verschiedener politischer und religiöser Gruppen haben eines erneut gezeigt: die beiden Sphären – Politik und Religion – sind von jeher eng miteinander verwoben, und zwar nicht nur im Christentum, sondern auch im Islam, dem Judentum und anderen Religionen. Politisches Handeln ganz ohne religiöse Dimension und Religion ohne das Politische sind auch im 21. Jahrhundert vielerorts schwer vorstellbar.

Auf eine bewegte Geschichte hinsichtlich der politischen Beeinflussung ihres Glaubens blicken die Muslime in Bosnien-Herzegowina zurück, denen es gelungen ist, ihre religiöse Identität in verschiedenen politischen Systemen trotz mitunter widrigster Umstände zu bewahren, wie Dževada Šuško in ihrem Beitrag zu berichten weiß.

Im überwiegend muslimischen Senegal ist die Trennung von Staat und Religion zwar ebenfalls ein Verfassungsprinzip. Gleichwohl offenbart das lokale religiöse Führungspersonal der Marabuts einen zunehmenden politischen Gestaltungswillen. Welche Rolle den Sufi-Bruderschaften zukommt und was das mit dem gewachsenen Einfluss islamistischer Gruppierungen zu tun hat, analysiert Thomas Volk in seinem Beitrag.

Politisch stärker Position beziehen auch einige der evangelikalen Kirchen in Lateinamerika, deren Anhängerschaft in den letzten Jahrzehnten um rund 15 Prozent zugenommen hat. Die stark zersplitterten Bewegungen haben bisher zwar keine gemeinsame, länderübergreifende politische Agenda entwickelt. Angesichts der demografischen Entwicklung dürfte das evangelikale Wählerpotenzial – und damit auch dessen Gehör in der Politik – in Zukunft dennoch weiter zunehmen, wie José Luis Pérez Guadalupe und Sebastian Grundberger in ihrem Beitrag ausführen.

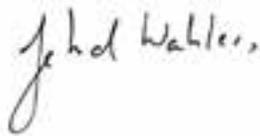
Der Blick nach Asien zeigt den erheblichen Einfluss von Religion in rechtlichen, sozialen und politischen Belangen. Dian A. H. Shah geht in ihrem Beitrag der Frage nach, wie Religion, Gesetzgebung und politisches Kalkül in ihrer Gesamtheit zusammenwirken und in welchem Ausmaß insbesondere religiös-populistische Elemente Politik beeinflussen.

Schließlich macht Otmar Oehring am Beispiel der Verfolgung von Christen im Irak durch den sogenannten Islamischen Staat (IS) deutlich, welche menschenverachtenden Folgen die politische Auslegung fundamentalistischer religiöser Ideologien auch heute noch haben kann. Die Gräueltaten des IS haben den Exodus der irakischen Christen entscheidend befördert. Zwar sind christliche Siedlungsorte in der Ninive-Ebene inzwischen vom IS befreit, dennoch droht nach wie vor ein vollständiges Ende christlicher Präsenz im Irak.

Gerade vor dem Hintergrund kriegerischer Konflikte und gewaltvoller Unterdrückung kann die Bedeutung von Religionsfreiheit gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. So hat Bundeskanzlerin Angela Merkel anlässlich des 500. Jahrestags der Reformation erneut darauf hingewiesen, dass die Bewahrung religiöser Freiheitsrechte überall auf der Welt eine zentrale Aufgabe ist, bei der politische und religiöse Autoritäten gemeinsam gefordert sind. Die Konrad-Adenauer-Stiftung wird ihr internationales Engagement für den Religionsdialog und ihren Einsatz für die Religionsfreiheit als grundlegendes Menschenrecht auch in Zukunft entschieden fortsetzen.

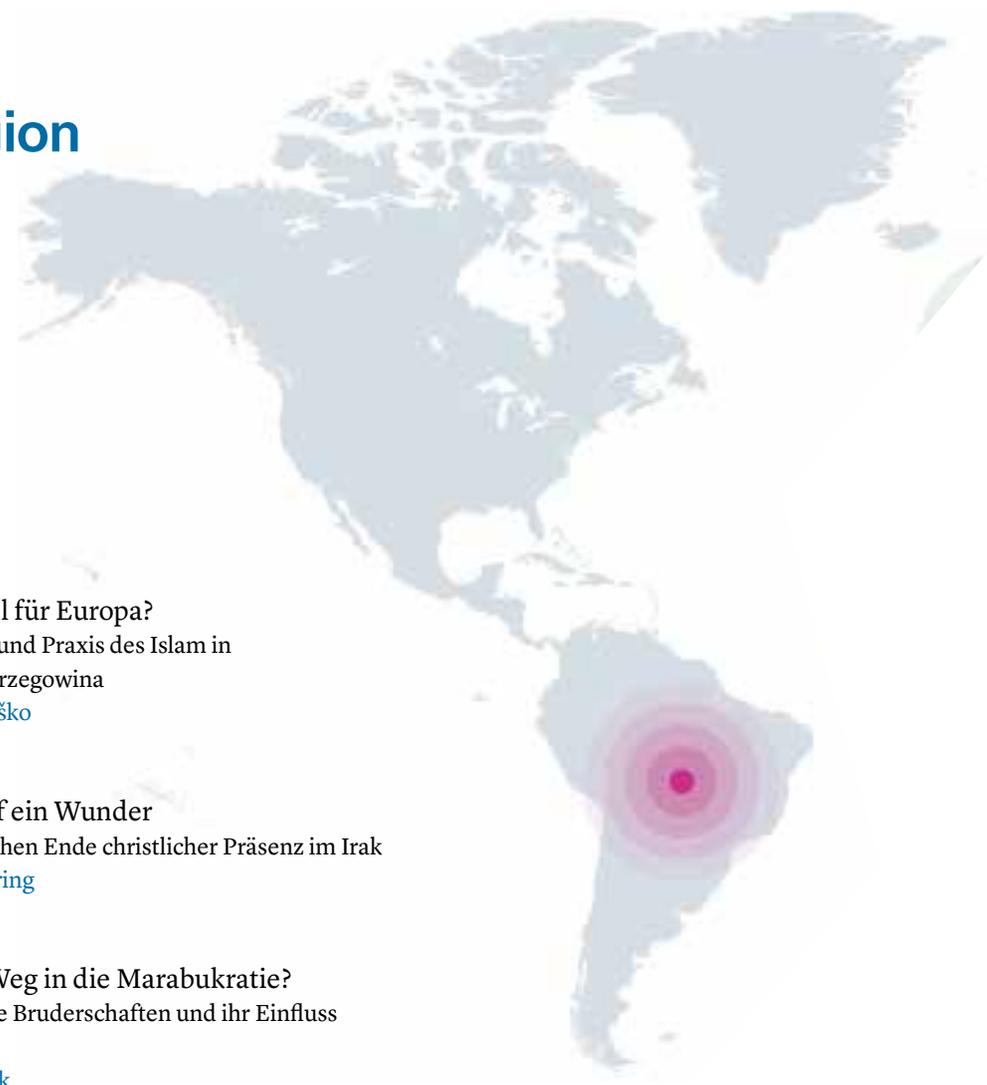
Ich wünsche Ihnen eine anregende Lektüre.

Ihr



Dr. Gerhard Wahlers ist Herausgeber der Auslandsinformationen (Ai), stellvertretender Generalsekretär und Leiter der Hauptabteilung Europäische und Internationale Zusammenarbeit der Konrad-Adenauer-Stiftung (gerhard.wahlers@kas.de).

Religion

- 
- 6 ●
Ein Modell für Europa?
Geschichte und Praxis des Islam in
Bosnien-Herzegowina
[Dževada Šuško](#)
- 22 ●
Hoffen auf ein Wunder
Zum möglichen Ende christlicher Präsenz im Irak
[Otmar Oehring](#)
- 32 ●
Auf dem Weg in die Marabukratie?
Muslimische Bruderschaften und ihr Einfluss
in Senegal
[Thomas Volk](#)
- 46 ●
Zwischen Gott und Kaiser
Zum politischen Einfluss evangelikaler Kirchen
in Lateinamerika
[José Luis Pérez Guadalupe](#) / [Sebastian Grundberger](#)
- 56 ●
Gesetzgebung, Religion und soziale
Spaltung in Asien: Zusammenhänge
und Herausforderungen
[Dian A. H. Shah](#)



WEITERE THEMEN

68 ●
Scheiternder Staat
Libyen als überregionale Sicherheitsbedrohung
[Canan Atilgan / Veronika Ertl / Simon Engelkes](#)

84 ●
So nah und doch so fern
Das Vereinigte Königreich nach dem
Brexit-Referendum
[Hans-Hartwig Blomeier](#)



Quelle: © Dado Ruvic, Reuters.

[Religion](#)

Ein Modell für Europa?

Geschichte und Praxis des Islam in Bosnien-Herzegowina

Dževada Šuško

Bosnien-Herzegowina blickt auf eine bewegte Geschichte mit gesellschaftlichen Umwälzungen und kriegerischen Auseinandersetzungen zurück. Insbesondere die bosnischen Muslime waren dabei häufig die Leidtragenden. Vor diesem Hintergrund ist es eher überraschend, dass sich der bosnische Islam durch ein verhältnismäßig hohes Maß an Weltoffenheit und Liberalität auszeichnet. In dieser Hinsicht könnte er möglicherweise sogar als Modell für einen Islam europäischer Prägung dienen.

Im Fall der Muslime in Bosnien-Herzegowina¹ kann von einem „Islam europäischer Prägung“ gesprochen werden. Hierunter ist zu verstehen, dass das Islamverständnis der Bosniaken² auf Liberalität, Friedensbereitschaft, Versöhnung und Weltoffenheit fußt. Die Islamische Gemeinschaft, das repräsentative Organ der Muslime in Bosnien und den von ihnen besiedelten Diasporagebieten, vollzieht ihr religiöses Leben seit 135 Jahren im Einklang mit der herrschenden Rechtsordnung, steht eindeutig für die Trennung von Staat und Religion, finanziert sich aus eigenen Mitteln, ist wirtschaftlich und organisatorisch unabhängig, bietet angesichts diverser Kontrollmechanismen ein hohes Maß an Transparenz, organisiert sich nach demokratischen Prinzipien und bejaht die pluralistische demokratische Staatsordnung. Zudem betont sie stets die europäische Identität der Bosniaken, wozu auch die auf der eigenen Erfahrung beruhende Akzeptanz des Zusammenlebens mit anderen Religionen gehört.³

Der vorliegende Artikel versucht zunächst, einige das Verhältnis der Bosniaken zur Religion bis heute mitprägende Besonderheiten, Entwicklungen und Merkmale der Geschichte Bosniens und der Bosniaken aufzuzeigen mit dem Ziel, diese Bewertung näher zu erläutern. Ein Überblick über die Geschichte der islamischen Institutionen, des islamischen Denkens und der islamischen Alltagspraxis in Bosnien seit 1878 schließt sich daran an. Die Darstellung einiger neuerer Einflüsse auf die Lehre des Islam sowie der aktuellen Lage der Islamischen Gemeinschaft runden den Beitrag ab.

Die Bosniaken und die Religion: Historische Besonderheiten und ihre Nachwirkungen

Im Mittelalter stellte Bosnien bereits ein etabliertes Königreich dar, so heiratete etwa eine der Prinzessinnen aus der Familie Kotroman einen südwestdeutschen Grafen und kaiserlichen Berater am Hofe Karls IV.⁴ Der Bezug auf das mittelalterliche Königreich hat seit der Habsburgerzeit (1878 bis 1918) bei den Bosniaken einen hohen Symbolwert, wie das 1992 gewählte Staatswappen zeigt – ein Aspekt bosniakischen Geschichtsbewusstseins, der in deutlichem Kontrast zum hegemonialen Diskurs im arabischen Raum und in der Türkei steht.

Die Entwicklung dieser regionalen Identität wurde unter anderem dadurch gefördert, dass „Bosnien“ auch unter der Herrschaft der Osmanen (1463 bis 1878) als Verwaltungseinheit erhalten blieb. So stehen auch die Übertritte zum Islam in offensichtlichem Zusammenhang mit dem Bestehen einer vorreformatorischen „Bosnischen Kirche“ und deren Verfolgung durch die Päpste – Resultat nicht zuletzt einer typisch europäischen Krisenkonstellation. Ein möglicher Zwangscharakter der Islamisierung scheint jedenfalls auch mit Blick auf die Balkanländer (Serbien, Griechenland) eher zweifelhaft. Vielmehr entwickelte sich Bosnien als westlichste Provinz des Osmanischen Reiches zu einem durch konfessionelle Vielfalt – Katholizismus, Orthodoxie, Islam und Judentum – geprägten Land.

Bosnische Muslime machten Karriere im politischen und militärischen Apparat des Osmanischen Reiches und leisteten damit einen entscheidenden Beitrag zur Stärkung des Ansehens und zur Förderung der Entwicklung ihres Landes. In der Endphase des Osmanischen Reiches begünstigte die starke Stellung der militärischen Befehlshaber in den Grenzprovinzen separatistische Tendenzen, so etwa die Autonomiebewegung des Husein-Kapetan Gradaščević – des bis heute populären „Drachen von Bosnien“ – in den 1830er Jahren.

Die österreichisch-ungarische Okkupation führte in Bosnien zu einer Orientierung an Mitteleuropa und einer Abkehr vom Osmanischen Reich.

Nachdem Aufstände in Serbien und Montenegro 1876 die orientalische Krise ausgelöst hatten, einigten sich die europäischen Mächte im Sommer 1878 auf dem Berliner Kongress darauf, diesen die Unabhängigkeit zu gewähren, wobei Bosnien selbst jedoch künftig von Österreich-Ungarn verwaltet werden sollte. Obwohl diese Okkupation von den Muslimen als „Schock“ empfunden wurde, blieben diese mehrheitlich in der Heimat und begannen sich in dem neuen politischen System einzurichten. Für vier Jahrzehnte (1878 bis 1918) gehörte das Land nun zu Mitteleuropa, Modernisierungsprozesse in Gesellschaft, Wirtschaft, Infrastruktur und Schulwesen setzten ein und auch die bosnischen Muslime lösten sich allmählich vom Osmanischen Reich, um sich in Richtung Mitteleuropa zu orientieren. Dies beeinflusste etwa den Lebensstil, die Kleidung und die Hochschulausbildung, jedoch auch die Deutung, die Praxis sowie die Lehre des Islam selbst. Der Habsburger Monarchie gelang es, die Loyalität der Bosniaken zu gewinnen, Voraussetzung dafür waren jedoch die Sicherung der Religionsfreiheit sowie ein Eingehen auf die religiösen Bedürfnisse der

Betroffenen, beispielsweise beim Militär. So etwa definierte das Wehrgesetz von 1882 die Rechte und religiösen Freiheiten ganz explizit und detailliert: Muslime durften im Dienst ihre obligatorischen Tagesgebete sowie das Freitagsgebet verrichten und hatten Anspruch auf eine separate, Schweinefleisch und Schweinefett vermeidende Küche. Darüber hinaus wurden Imame eingestellt sowie mit dem Abhalten von Freitags- und



Feiertagsgebeten betraut.⁵ Im Ersten Weltkrieg wurde die Identifikation der Bosniaken mit der Habsburger Monarchie unter Beweis gestellt, galten doch die Angehörigen der Eliteeinheit des Bosniaken-Regiments als „Österreichs tapferste Söhne“.⁶

Das Attentat des serbischen Nationalisten Gavrilo Princip auf den Thronfolger Franz Ferdinand

und seine Gattin Sophie 1914 galt in Österreich-Ungarn als radikaler Ausdruck eines Beharrens auf den territorialen Forderungen Serbiens. Als Bosnien und die Herzegowina dann 1918 an das von Belgrad geführte „Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen“ (SHS) angeschlossen wurden, ignorierte dieses die Bosniaken bereits im Namen „programmatisch“; eine umgehend implementierte „Agrarreform“ ruinierte die



„Rückkehr des Völkermords“: Das Massaker von Srebrenica gilt als schwerstes Kriegsverbrechen auf europäischem Boden seit dem Zweiten Weltkrieg. Quelle: © Damir Sagolj, Reuters.

Landeigentümer. In diesem, mit den meisten Nachbarländern im Übrigen verfeindeten Staat wurden behördliche Schikanen als zur Tagesordnung gehörend empfunden.⁷ Die Bosniaken strebten nach Eigenorganisation, um die territoriale Integrität ihrer Heimat Bosnien sowie ihre religiöse Identität im Rahmen der Islamischen Glaubensgemeinschaft zu erhalten. Der Name „Jugoslawien“ geht auf die Einführung der Diktatur 1929 zurück, auf die eine administrative Neueinteilung folgte, welche Bosnien dann auch als interne Verwaltungseinheit zerschlug. Der Zweite Weltkrieg „bescherte“ vor allem der bosniakischen Bevölkerung in Ost-Bosnien Massenexekutionen und Vertreibungen durch „königstreue“ serbische, *Tschetniks* genannte Militäreinheiten.⁸ Insgesamt betrug der Anteil der zivilen Opfer in Bosnien acht bis zehn Prozent. Nach dem Sieg der kommunistischen Partisanen unter Josip Broz Tito folgte die Entfernung von Nicht-Kommunisten aus Ämtern und Funktionen: Mit einer aggressiven Atheisierungspolitik und Repressionen wurden Gläubige und Dissidenten bekämpft. Einige Gesetze und Verordnungen richteten sich dabei unmittelbar gegen die Muslime – zu nennen wären etwa das Verschleierungsverbot, die Verstaatlichung von Eigentum der Islamischen Glaubensgemeinschaft, die Schließung islamischer Schulen und Sufi-Orden sowie das Verbot religiöser Literatur. Bosniaken waren gerade in jenen städtischen Mittelschichten stark vertreten, welche nach 1945 ein soziales Feindbild darstellten, das nicht in die kommunistische Gesellschaft passte und unter anderem geprägt war von selbständigen Handwerkern und Händlern sowie Angehörigen des konservativen Bildungsbürgertums. Die Islamische Gemeinschaft wurde unter staatliche Kontrolle gestellt, ihr Eigentum – Moscheen, Schulen, Immobilien – großenteils verstaatlicht und ihr Personal häufig vom Geheimdienst gelenkt. Andererseits hat der Sozialismus zur Industrialisierung und Urbanisierung beigetragen. Grundschulziehung für Mädchen war obligatorisch und Frauen waren präsenter auf dem Arbeitsmarkt. Das Regime versuchte, die Muslime im Rahmen der blockfreien Politik für ihre außenpolitischen Ziele gegenüber sozialistischen Diktaturen in der

arabischen Welt – etwa Ägypten, Libyen, Syrien und Irak – zu instrumentalisieren.⁹ Mit Hilfe eines mächtigen Geheimdienstes und durch Indoktrinierung eroberte die kommunistische Ideologie den öffentlichen Raum und drang bis ins Privatleben vor. Religiöses Leben zog sich vielfach in den privaten Bereich zurück, für einige Jahrzehnte spielte sich das Glaubensleben vieler Muslime quasi unter einer Glasglocke ab. In dieser Zeit lernten die Bosniaken, die eigenen Kräfte zu mobilisieren und eine ihnen gemäße eigene bosnische Les- und Lebensart von Theologie zu forcieren. Durch offenen oder informellen Druck im Kontext breiterer gesellschaftlicher Transformationsprozesse wurde in der Folgezeit eine Säkularisierung erzwungen und vorangetrieben. Der Religionssoziologe Dino Abazović stellte in einer Umfrage unter 600 Bosniaken fest, dass 60 Prozent von ihnen bevorzugten, Religion als private Angelegenheit zu behandeln. Nur eine Minderheit verrichtete die fünf täglichen Gebete.¹⁰

Wegen der Repressalien durch die kommunistische Diktatur fand religiöses Leben in dieser Zeit vor allem im Privaten statt.

Nach der Pensionierung von Geheimdienstchef Aleksandar Ranković 1966 kam es zu einem politischen Öffnungsprozess, der bis in die 1970er Jahre währte: Moscheen konnten errichtet werden, die islamische Mädchenschule wurde wiedereröffnet, islamische Bücher durften wieder gedruckt werden, Auslandsstudien unter anderem in Kairo wurden genehmigt und anderes mehr. 1968 wurden zudem die Bosniaken als gleichberechtigte Nation anerkannt, allerdings unter der irreführenden Bezeichnung „Muslime im nationalen Sinne“. Titos Tod 1980 brachte eine erneute Verschärfung der Repressionen mit sich. Die Verurteilung von 13 Intellektuellen, darunter Alija Izetbegovic, in einem inszenierten Prozess 1983 sollte der Einschüchterung dienen, offenbarte jedoch eher die Irrationalität des Regimes auf internationaler Bühne.

Der 1986 zum Parteichef in Serbien avancierte Slobodan Milošević strebte nach einer Rezentralisierung Jugoslawiens. Die Parteiorganisationen in Slowenien und Kroatien wehrten sich und nach der Wende 1990 sprach sich die Bevölkerung dieser Republiken in jeweiligen Referenden mit absoluter Mehrheit für einen Austritt aus Jugoslawien aus. Als 1992 Bosnien diesem Modell folgte, reagierte das Belgrader Regime mit dem brutalen Einsatz der Jugoslawischen Volksarmee, die sich dadurch der Teilnahme an dieser Vernichtungspolitik schuldig machte: Auch wenn dies primär ein Krieg um Territorium war, stellte er ebenso einen Vernichtungskrieg gegen die Zivilbevölkerung, gegen islamische Kulturgüter und gegen die Architektur, allen voran Moscheen, dar. Brachiale Gesten wie das Einschneiden von Kreuzen auf der Haut von Gefangenen führte bei vielen Bosniaken zu der Annahme, sie würden lediglich wegen ihres religiösen Hintergrunds angegriffen – wiewohl sie mehrheitlich kaum eine tägliche Religionspraxis pflegten, sondern den Islam allenfalls nach der Devise „belonging rather than believing“ lebten.¹¹ Abgesehen vom Krieg selbst mit all seinen Begleiterscheinungen scheint die Wirkung solcher – wenngleich paradoxer – Zuschreibungen bis in die Gegenwart hinein ein wachsendes Interesse an der eigenen Herkunft bewirkt zu haben.

Im Sommer 1992 sprach der amerikanische Journalist und Träger des Pulitzer-Preises Roy Gutman bereits von einer Rückkehr des Völkermords auf europäischen Boden. Zwischenzeitlich entdeckte Massengräber bestätigen die Massaker an der Zivilbevölkerung, die kollektive Hinrichtung von Srebrenica stellte nur einen der Höhepunkte dieser Kriegsverbrechen dar. Vertreibungen und Deportationen in Konzentrations- und Vergewaltigungslager waren seit Frühjahr 1992 an der Tagesordnung. Zudem war vom Sicherheitsrat ein Waffenembargo gegen Bosnien verhängt worden. Als 1993 Tuđman und Milošević einen Pakt schlossen mit dem Ziel, Bosnien zwischen Kroatien und Serbien aufzuteilen, wurden die Bosniaken von beiden Seiten angegriffen, obwohl in der bosnischen Armee auch zahlreiche bosnische Serben und Kroaten für die Unabhängigkeit des Landes und

für territoriale Integrität kämpften.¹² Dem Iran hoch anzurechnen ist, dass er das Waffenembargo unterlief. Hervorzuheben ist, dass die Waffenlieferungen in Abstimmung mit den USA erfolgten. Auch Deutschland, damals im „kritischen Dialog“ mit Teheran stehend, „ignorierte“, so der damalige Bundeskanzler Helmut Kohl, ab 1994 das Embargo.

Europäisch geprägt: Der von den Bosniaken praktizierte Islam

Bosniaken sind autochthone europäische Muslime, die nicht nur geografisch, sondern auch historisch und kulturell zu Europa gehören. Der Islam in Bosnien wurzelt in der sunnitischen Tradition, der hanefitischen Rechtsschule und der Maturidi-Theologie, wobei diverse Sufi-Orden eine mystische Interpretation des Islam vertreten.¹³ Wichtiger Bestandteil der religiösen Praxis sind (Bitt-)Gebete, die an Wallfahrtsorten verrichtet werden (*dovišta*). Die Praxis selbst stammt aus vorislamischer Zeit, aus dem mittelalterlichen Bosnien, wo Anhänger der häretischen Sekte sich zum Gebet auf Berg-ebenen und an Flussufern versammelten. Noch heute treffen sich Gläubige und Vertreter der Islamischen Gemeinschaft an festgesetzten Kalendertagen, um diese Tradition beizubehalten. Zu einem wichtigen Element der bosniakisch-muslimischen Identität entwickelte sich eine Reformationsbewegung für die Wiederbelebung des islamischen Denkens. Angesichts der intensiven Begegnungen und Erfahrungen mit diversen politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Systemen sahen sich religiöse Gelehrte veranlasst, Antworten auf neue Lebensumstände zu finden, insbesondere im späten 19. Jahrhundert, als Bosnien unter der Administration Österreich-Ungarns stand und der Islam in Bezug zur europäischen Kultur gestellt wurde. Progressive Modernisten oder Reformisten wie etwa Mehmed Teufik Azabagić, Mehmed beg Kapetanović-Ljubušak, Mehmed Džemaludin Čaušević, Husein Đozo unter anderem nahmen die aktuellen Herausforderungen an und passten die Interpretation des Islam den veränderten Lebensumständen an. Auch im „ersten Jugoslawien“, als die Bosniaken nicht mehr als



Licht in der Dunkelheit: Für viele durch Krieg und Völkermord traumatisierte Bosniaken ist der Islam eine Religion des Friedens, der Glücksverheißung und der Toleranz. [Quelle: © Dado Ruvic, Reuters.](#)

Volk anerkannt wurden und das Eigentum der Islamischen Gemeinschaft größtenteils verstaatlicht wurde, leistete die reformistische Tradition der Gelehrten ihren Beitrag zur Pflege des religiösen Lebens und zum Erhalt der bosnischen Identität. Eine Denkschule entstand, welche auf der Grundlage der Quellen des Islam – Koran und Sunna – nach Wegen suchte, Muslimen ein Leben in verschiedenen säkularen Staatssystemen ohne Aufgabe der eigenen religiösen Identität zu ermöglichen. Die Erfahrung, sich in verschiedenen Gesellschaftssystemen zurechtzufinden und mit anderen Religionen und Nationen zusammenzuleben sowie zugleich den Islam auf Grundlage der legitimen Quellen – erneut Koran und Sunna – mit Hilfe legitimer Mittel (*Idsch-tihad*)¹⁴ kontextgemäß zu reinterpretieren, förderte die Erfahrung von Vielfalt und stärkte die Anpassungsfähigkeit der Bosniaken.

Die Islamische Gemeinschaft: Ein Nein zu Extremismus und Gewalt

Wesentlicher Bestandteil der religiösen Identität der Bosniaken ist die Islamische Gemeinschaft (*Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, IZ*), die während der österreich-ungarischen Epoche 1882 gegründet wurde und die offizielle religiöse Organisation der Bosniaken darstellt. Diese Organisationsform des Islam in Bosnien gilt heute als vorbildlich für Europa. Die Islamische Gemeinschaft ist unabhängig vom Staat und von anderen Organisationen, finanziert sich aus eigenen Mitteln, hat ein gewähltes Oberhaupt (*Reisu-l-ulema*), eine halbdemokratisch gewählte Legislative (*Sabor*),¹⁵ ein Verfassungsgericht, das eine verfassungskonforme Arbeit der Islamischen Gemeinschaft sicherstellt, sowie einen Verwaltungsapparat (*Rijaset*). Die Einnahmen stammen überwiegend aus Mitgliedsbeiträgen,

Abgaben (*zekat*, *sadaku-l-fitr*) sowie aus Stiftungen (*vakuf*). Die Gemeinschaft ist für Moscheen zuständig, bildet Imame und Religionslehrer aus und ernennt sie, erstellt Rechtsgutachten (*fatwa*) und zeichnet verantwortlich für den Religionsunterricht sowie für das Studium der Theologie an drei Hochschulen.¹⁶ Die für die Ausbildung von Imamen, Theologen und Islamwissenschaftlern zuständige Fakultät für Islamwissenschaften in Sarajevo hat sich eindeutig gegen eine extreme und Gewalt predigende Deutung des Islam positioniert. Die Islamische Gemeinschaft sieht sich als zentrale islamische Autorität für die Muslime in Bosnien und im Ausland; auch für Imame, die in bosnischen Moscheen in Deutschland, Australien oder USA vorbeten. Sie werden in ihrer Gesamtheit vom *Reisu-l-ulema* ernannt. Die zentrale Organisation der Islamischen Gemeinschaft gilt, die mit den in ihren Bildungseinrichtungen (*Medresen* und Fakultäten) ausgebildeten Imamen, Religionslehrern und Theologen als Modell dafür, wie Muslime organisiert, geführt und vertreten werden können. Diese Zentralisierung hat sich durchaus als vorteilhaft und stabilisierend erwiesen, da es in den von der Gemeinschaft selbst kontrollierten Moscheen keine Fälle von Radikalisierung gegeben hat. Laut eigenem Statut (Verfassung) gründet die Gemeinschaft ihre Aktivitäten auf dem Koran und der Sunna, der islamischen Tradition der Bosniaken, sowie auf der Basis aktueller Bedürfnisse. Unter dieser Tradition wird die Art und Weise verstanden, wie bosnische Muslime seit etwa 600 Jahren ihre Religion in Bosnien praktiziert, gedeutet und unterrichtlich vermittelt haben. Die Islamische Gemeinschaft hat sich mehrfach zum Prinzip der Trennung von Religion und Staat bekannt.¹⁷ Somit gab es auch keine ausdrückliche Forderung nach der Einführung der Scharia, dem islamischen Recht. Die Haltung der Bosniaken, die das Gesetz achten und einen eher europäischen Lebensstil pflegen, ist auch daran erkennbar, dass Polygamie nie praktiziert wurde. So nennt Xavier Bougarel die Bosniaken auch „irreversibel säkular“.¹⁸ Die Islamische Gemeinschaft ist auf demokratischen Prinzipien aufgebaut. Die Amtsinhaber, angefangen beim *Reisu-l-ulema*, werden durch Wahl bestimmt, ihre Mandate sind auf einen

Zeitraum von vier bis sieben Jahre begrenzt und können maximal um ein weiteres Mandat verlängert werden. Auch in dieser Hinsicht kann von einem Islamverständnis europäischer Prägung gesprochen werden. Die Religionssoziologin Merdjanova, die sich der Erforschung des Islam auf dem Balkan anhand von Vergleichsstudien widmet, hat festgestellt, dass der Islamischen Gemeinschaft der Bosniaken bei der Vermittlung eines positiven Islam-Bildes eine Schlüsselrolle zukommt und diese als Modell für die Muslime in Europa gesehen werden kann.¹⁹

Wiederbelebung des Islam: Ursachen, Gefahren, Chancen

Die Demokratisierungsprozesse in den späten 1980er und 1990er Jahren führten zum Sturz des kommunistischen Systems. Da Menschenrechte und damit auch die Religionsfreiheit zu den Werten einer demokratischen Gesellschaft gehören, durfte Religion nun wieder in der Öffentlichkeit praktiziert werden. Die neu entstandenen politischen Parteien beriefen sich auf die nationale und religiöse Identität ihres Volkes, was in den meisten Fällen rasch in Nationalismus umschlug. Anzeichen einer wachsenden Präsenz von Religion im öffentlichen Raum waren z. B. die Einführung von Religionsunterricht in Schulen, zunehmend frequentierte Gebetshäuser, kopftuchtragende Frauen, Trauungen in Moscheen, Eröffnung von islamischen Schulen sowie Fakultäten und Ähnliches. Wie in anderen postkommunistischen Gesellschaften setzte eine Neubelebung der Religionen ein.

Zudem hat der Krieg in Bosnien von 1992 bis 1995, in dem primär die Bosniaken zu Opfern von Völkermord, Massenvernichtungen, Vertreibungen und Vergewaltigungen wurden, zu einer wachsenden Rückbesinnung der Muslime auf Gott und auf die Religion geführt. Auch der Einfluss von Globalisierungsprozessen, multimedialen Netzwerken, sozialen Medien und Internetforen haben ihre Rolle gespielt. Sie erleichterten die schnelle Verbreitung neuer Ideen und Islaminterpretationen. Inzwischen gibt es eine breite Auswahl selbsternannter Prediger, welche ihre Vorträge online posten, ebenso

aber auch fragwürdige islamische (Online-) Rechtsgutachten mit zweifelhaftem Hintergrund, verfasst auf der Grundlage mangelhafter theologischer Kenntnisse.²⁰

Auch wenn westliche Staaten, allen voran Deutschland und Österreich, im Bosnienkrieg humanitäre Hilfe leisteten, Flüchtlinge aufnahmen und diese versorgten, war während des Krieges keine klare Strategie seitens der EU oder der USA mit dem Ziel einer Beendigung des bewaffneten Konflikts in Bosnien erkennbar. So war die bosnische Armee auf sich selbst gestellt, die Menschen fühlten sich von der westlichen Welt, den VN, der EU und den Großmächten im Stich gelassen. Die Menschen in Bosnien hatten fest daran geglaubt, dass der Westen es nicht zulassen werde, ein multiethnisch und multireligiös geprägtes Land mit seinen zahlreichen historischen Denkmälern vor ihren Augen zu zerstören. Doch die Ernüchterung folgte bald. Die bosnische Regierung suchte Hilfe bei Ländern, die bereit waren, Waffen, Geld und Nahrungsmittel für ihr Land zur Verfügung zu stellen. Dies waren insbesondere Iran und Saudi-Arabien.²¹ Andere Länder, wie z. B. Libyen und Syrien, gaben sich zurückhaltend, Gaddafi erhielt sogar von Milošević einen Orden für Öllieferungen nach Serbien während des Krieges. Hilfe für Bosnien kam aus den genannten Ländern auch in Form von Kämpfern und islamischen missionarischen Hilfsorganisationen, die unter anderem auch islamische Literatur kostenfrei verteilten. Diese beinhaltete Übersetzungen aus dem Arabischen, die eine für Bosniaken bis dahin unbekannte Sichtweise hinsichtlich der richtigen Lebensweise gemäß dem und der Deutung des Islam propagierten. Aus der darin gebotenen Sicht erschienen die Muslime in Bosnien als zu unreligiös und zu weit abgedriftet vom „wahren“ Islam. Mit Stipendien für Theologiestudien in Kairo, Medina, Damaskus und Amman wurden Absolventen ausgebildet, welche bei ihrer Heimkehr teilweise ein neues Islamverständnis mitbrachten. Mehrheitlich muslimische Länder haben zudem viel zum Wiederaufbau besonders der zerstörten islamischen Architektur beigetragen, insbesondere jene Staaten, die vom kommunistischen Regime gemieden worden waren, wie etwa die Türkei, Saudi-Arabien und

Katar. Bis heute sind verschiedene Organisationen mit Kulturzentren präsent, die etwa Sprachkurse oder Ähnliches anbieten. Dies führte zu einer Pluralisierung der islamischen Szene in Bosnien, einerseits innerhalb der Strukturen der Islamischen Gemeinschaft durch Öffnung gegenüber anderen Rechtsschulen, andererseits informell als Resultat von Globalisierungsprozessen. So verbreitete sich außerhalb und jenseits der Kontrolle und des Einflusses der Islamischen Gemeinschaft, eine alternative und bisweilen wortwörtliche, nicht kontextgemäße Auslegung des Islam. Viele durch Krieg und Völkermord traumatisierte Bosniaken empfinden diese als Angriff auf das traditionelle bosnische Islamverständnis, wobei sie deren Rigidität zurückweisen, mit der versucht wird, eine Religion des Friedens, der Glücksverheißung und der Toleranz durch eine der Unzufriedenheit, der Dunkelheit und des Ausgrenzens zu ersetzen.²² Die Rede ist sogar von einem geheimen Krieg zwischen Iran und Saudi-Arabien um langfristigen Einfluss auf politische, religiöse und sicherheitsrelevante Einrichtungen in Bosnien.²³ Der Einfluss aus der Türkei durch türkische Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen nahm vor allem seit der Machtübernahme der AKP zu. Viele Bosniaken begrüßten diese Entwicklung als Gegengewicht zu den Salafisten und betonten den Bezug zum osmanisch-türkischen Kulturkreis als einem integralen Bestandteil der islamischen Tradition der Bosniaken. Dies manifestiert sich sowohl in der Praxis des Islam als auch hinsichtlich der Entwicklung eines säkularen Staatsverständnisses seit der *Tanzimat*-Zeit, der Epoche des durch das Osmanische Reich in den 1830er Jahren eingeleiteten Modernisierungsprozesses, der im Gegensatz zu der Entwicklung in Saudi-Arabien oder im Iran steht. Faktisch hat sich neben dem autochthonen Islamverständnis der Bosniaken ein Wettbewerb zwischen türkischen und saudi-arabischen Islaminterpretationen gebildet.²⁴

Weitere islamische Gruppierungen, die unter den Bosniaken in Bosnien und den von ihnen besiedelten Diasporagebieten, jedoch außerhalb der Islamischen Gemeinschaft selbst wirken, sind Schia, *Ahmadijja*, Bahai und die Sufi-Orden (*Nakschibendi*) sowie die Anhänger des Fethullah

Gülen (*Nurdschije*). Über sie wird in den Medien nicht berichtet, auch wenn sie unter den Bosniaken ihre Anhänger haben mögen. Schia-Organisationen in Bosnien wie z. B. das Institut *Ibn Sina*, die Frauenorganisation *Kewser*, die Stiftung *Mulla Sadra*, der Kindergarten sowie die Grund- und Mittelschule *Djulistan*, die Zeitschrift *Znakovi vremena*, der TV-Kanal *Sahar* usw. werden vom Iran finanziert. Sie adressieren alle Gesellschaftsschichten in Bosnien und haben das Potenzial, eine neue Glaubenspraxis zu importieren. Die *Ahmadiyya* sowie die Bahai-Bewegungen sind in Bosnien über auf Friedenssicherung ausgerichtete Bildungsprojekte aktiv, wenngleich neben ihnen auch diverse andere islamische Bewegungen und schulische Einrichtungen, auch aus der Türkei, zu nennen sind. Zu ihnen zählen neuere Sufi-Orden, die regierungstreue *International University of Sarajevo* (IUS), mehrere Grund- und Mittelschulen (*Bosna Sema*) und eine Hochschule (*International Burch University*) des Gründers Fetullah Gülen sowie die mit diesem verbundenen humanitären Organisationen religiöser Provenienz (*Hizmet*). Die Medienaufmerksamkeit gilt jedoch überwiegend ausländischen „Kämpfern“ und Salafisten. Nationalistische Politiker, wie z. B. die kroatische Präsidentin Kolinda Grabar-Kitarović oder der tschechische Präsident Miloš Zeman, bedienen sich populistischer Rhetorik, wenn sie allen Bosniaken unterstellen, radikale Islamisten und eine Gefahr für Europa zu sein, und tragen so zu einer gegenwärtig zunehmenden Intoleranz gegenüber Muslimen auf dem Balkan und in Europa bei.

Die starke Stellung der Islamischen Gemeinschaft macht es radikal-islamischen Strömungen deutlich schwerer, in Bosnien Fuß zu fassen.

Tatsächlich haben die radikalen Strömungen aus dem Ausland in Bosnien ein Implementierungsproblem, so dass sich der Einfluss auf das Alltagsleben des Islam in Grenzen hält: Bosniakische

Eltern nutzen zwar deren Bildungseinrichtungen für ihre Kinder, nehmen an angebotenen Sprach- und Computerkursen teil und sind dankbar für humanitäre Hilfe. Die Religionslehrer und Imame jedoch werden nach wie vor von der Islamischen Gemeinschaft ausgebildet und ernannt. Islamische Literatur wird hierbei vom Verlagshaus der Gemeinschaft *El-Kalem* herausgegeben und distribuiert, und auch die Bildungseinrichtungen der Islamischen Gemeinschaft behalten den größten Einfluss.

Das Phänomen der ausländischen Kämpfer und Salafisten

Die ausländischen Kämpfer der Kriegsjahre vertraten größtenteils ein anderes Islamverständnis. Dies war auch die Grundlage der salafistischen Bewegung, die für den traditionellen Islam die größte Herausforderung darstellte. Die Salafisten erschienen mit ihrem Anspruch, den „richtigen“ Islam zu praktizieren, von außen betrachtet als monolithisches Konstrukt aus Saudi-Arabien, tatsächlich sind sie untereinander zerstritten. Unterschieden werden vier Fraktionen,²⁵ die in ihrer Gesamtheit auch in Bosnien vertreten sind: Die *Taqlidiyun* stehen für eine konservative Islaminterpretation, obschon sie sich explizit unpolitisch gerieren und sich von gewalttätigem Extremismus distanzieren. So sehen sie etwa Osama bin Laden als jemanden, der lediglich Unordnung bringt und Verwirrung stiftet. Nichtsdestotrotz kritisieren sie die Art und Weise, wie die Bosniaken den Islam praktizieren, und akzeptieren mitnichten die Autorität der Islamischen Gemeinschaft. Stattdessen befürworten sie eine Absonderung von der Gesellschaft. Die *Sahwa* (Auferstehung) haben die größte Anhängerschaft inner- und außerhalb Saudi-Arabiens. Ihr Fokus liegt auf der Bildung, wenngleich sie sich bei ihrer ideologischen (nicht militanten) Konfrontation mit säkularen sowie liberalen Werten selber gegenüber eben diesen westlichen Werten geöffnet haben. Sie positionieren sich gegen Gewalt und respektieren den Staat Bosnien sowie die Islamische Gemeinschaft, auch wenn es Kontroversen gibt. In Bosnien selbst sind sie durch Internetportale, NGOs, TV-Sendungen, Publikationen sowie schulische Einrichtungen vertreten.

Dschihadisten bilden die dritte Gruppe. Sie stellen den militanten Zweig der Salafisten dar, wobei sie den Kampf als religiöse Pflicht aller Muslime ansehen, sofern Muslime angegriffen werden und der Feind klar definierbar ist, so wie es im Krieg gegen Bosnien der Fall war. Sie sprechen daher von einem „legitimen Dschihad“. Die vierte, militanteste, extremste und gefährlichste Gruppe sind die *Takfiristen*.²⁶ Die Bezeichnung gilt als Synonym für al-Qaida, ISIL oder die *Al-Nusra-Front* in Syrien. *Takfiristen* nehmen für sich das Recht in Anspruch, Muslime, muslimische Gesellschaften, Politiker, Intellektuelle und alle, die sich nicht mit ihrer Idee identifizieren, als Ungläubige und Abtrünnige zu erklären und zu liquidieren.²⁷

Auch aus Bosnien sind radikale Islamisten zum Kämpfen in den Irak und nach Syrien gereist.

Diese komplexe salafistische Szene versucht sich seit 25 Jahren in Bosnien zu etablieren, wenn auch gegen den Widerstand der Islamischen Gemeinschaft und des Großteils der Bosniaken. Lediglich einzelne Gruppierungen wurden in parallelen Kleinstgemeinden (*para-džemat*) tätig oder leben zurückgezogen in zwei Dörfern. 2016 rief die Islamische Gemeinschaft dazu auf, die sogenannten parallelen Gruppierungen aufzulösen und sie strukturell in die Gemeinschaft zu integrieren. Das Resultat war entsprechend dem jeweiligen Islamverständnis unterschiedlich: Einige Gruppierungen vertreten einen konservativen, aber gewaltfreien Islam, der die säkulare Gesellschaft mit dem Ziel einer Veränderung herausfordert, andere, militantere Extremisten sehen nahezu alle Bosniaken inklusive des *Reisu-l-ulema* als Ungläubige an.²⁸ Erstere integrierten sich schließlich in die Islamische Gemeinschaft, die Militanten lehnen dies ab: Von 38 parallel zur Gemeinschaft wirkenden Gruppierungen traten 14 der Gemeinschaft bei. Um die Integrationsgegner kümmert sich nun der bosnische Staat, wobei die Behörden kaum ein nennenswertes Interesse

daran zeigen, diese Kleinstgruppen intensiv zu observieren und sicherzustellen, dass sie sich an die gesetzlichen Bestimmungen für Nichtregierungsorganisationen und religiöse Einrichtungen halten, sowie darüber zu wachen, dass ihre Aktivitäten satzungskonform verlaufen, bzw. sie andernfalls mit Blick auf die Erfordernisse der inneren Sicherheit zu schließen.

Der Einfluss dieser parallelen Kleinstgruppen ist nicht zu unterschätzen, auch wenn eine Animosität seitens der traditionellen Bosniaken gegenüber den Salafisten besteht.²⁹ Diese Gruppen sind keinesfalls rein spirituell ausgerichtet, vielmehr stellen sie ein Risiko für die Gesellschaft und die Sicherheit dar, denn sie greifen dort an, wo der Staat Schwächen zeigt. Zu nennen wären die Bereiche Korruption, Nepotismus, Inkompetenz, Arbeitslosigkeit sowie andere politische Hindernisse.³⁰ Diese Gruppen waren es auch, die Kämpfer in den Mittleren Osten schickten: Während im Bosnien-Krieg Kämpfer aus dem Mittleren Osten nach Bosnien kamen, führen heute Bosnier im Irak und in Syrien Krieg. Seit einigen Jahren ist eine Mobilisierung in Bosnien, aber auch in anderen Balkanländern wie etwa im Kosovo, in Albanien und in Mazedonien zu beobachten – einschließlich aller damit verbundenen Sicherheitsrisiken.³¹ Schätzungen zufolge sind bisher 164 bosnische Staatsbürger (Männer und Frauen) in den Krieg im Irak und Syrien gezogen.³² Diese Zahl ist jedoch deutlich niedriger als beispielsweise jene aus anderen westeuropäischen Ländern, so Azinović, Sicherheitsexperte der Universität Sarajevo.³³ Neuere Studien haben ergeben, dass diese Kämpfer häufig ehemalige Kriminelle sind – ohne Ausbildung, arbeitslos, vielfach aus zerrütteten Familien oder Ehen stammend sowie in gesundheitlich (mental) prekärem Zustand befindlich. Ihre Motive sind vielfältig: Neben persönlichen Problemen ist auch ihre ideologische Ausrichtung ein Motor.³⁴ Bei der Rekrutierung spielt der persönliche Kontakt und Austausch mit Menschen aus radikalisierten Kreisen eine wichtige Rolle. Kernpunkt ist hierbei die Abkoppelung von der eigenen und die Einbindung in eine neue, ideologische Familie, die Respekt und Fürsorge, Unterstützung, Zugehörigkeitsgefühl und Sinngabung, aber



Autorität: Gemäß geltender Gesetze ist allein die Islamische Gemeinschaft autorisiert, den Islam in Bosnien zu lehren und zu deuten. [Quelle: © Dado Ruvic, Reuters.](#)

auch oft Geld bietet.³⁵ Ziel dieser militanten salafistischen Gruppierungen ist es, die kulturelle und ethnische, von einer jahrhundertealten Tradition der Toleranz und des Zusammenlebens geprägte Identität der Bosniaken zu untergraben und an ihrer statt eine globale und religiöse Scheingemeinschaft – die Umma – in den Vordergrund zu stellen, für die es zu kämpfen gilt.³⁶ Die Motive sind vielfältig – sie variieren von der Vorstellung, aus religiösem Pflichtbewusstsein in einen „islamischen Staat“ auswandern zu müssen, bis hin zum Drang, einem Adrenalinrausch nachzugeben.³⁷

Unter den Bosniaken insgesamt ist die Zahl der Anhänger einer extremen Islaminterpretation niedrig, wie auch die Studien von Evan Kohlman und Juan Carlos Antúnez Moreno, Experten für religiösen Extremismus, gezeigt haben. Die Bosniaken sind eher zurückhaltend gegenüber neuen Deutungen des Islam, doch offen für

eine zivile, gewaltfreie und friedliche islamische Lebensweise: „The main obstacle to the spread of radical Islam in Bosnia is not NATO or the European Union or any other international organisation, but the Muslims of this country. [...] Bosnian Muslims are not a threat for Europe, they are an opportunity.“³⁸ In neuerer Zeit zeigen sich die Beziehungen der Bosniaken zur muslimischen Welt vielfach kommerziell begründet, während dieses Verhältnis im religiösen Milieu emotional, d. h. im Sinne einer konfessionellen, nicht aber politischen Verbundenheit geprägt ist.³⁹ Zugehörigkeitsgefühle zu Europa oder dem Westen einerseits und der muslimischen Welt andererseits schließen sich heute nicht mehr aus, da sich der Westen im Laufe der Globalisierungs- und Modernisierungsprozesse in der muslimischen Welt ebenso zurechtfinden muss wie der Islam seinerseits im Westen. Der Terrorismusbekämpfungsexperte der EU Gilles De Kerchove meinte im September 2017 in einem Interview für die

spanische Zeitung *El Mundo*, Großbritannien habe mit einer Zahl von mindestens 20.000 die meisten Extremisten, danach komme Frankreich mit etwa 17.000, Spanien mit 5.000 und Belgien mit 2.000.⁴⁰ Gemessen daran erscheint die Zahl der Anhänger eines gewalttätigen Islam in Bosnien irrelevant – und dies, obwohl die absolute Mehrheit der Bevölkerung in Bosnien muslimische Bosniaken sind.

Grenzen setzen, präventiv wirken, gemeinsam handeln

Bosnien war 2014 der erste Staat in der Region, der das Strafgesetz ergänzt hat und die Teilnahme an ausländischen paramilitärischen und parapolizeilichen Formationen unter Strafe stellte. Damit wird eine Teilnahme am Krieg in Irak und Syrien strafrechtlich verfolgt. Wichtig ist, dass der Staat in dieser Hinsicht nicht getrennt von der Gesellschaft operiert, sondern beide Seiten in Fragen der Prävention und des Sicherheitserhalts involviert sind.

Gemäß der geltenden Gesetzeslage in Bosnien ist die Islamische Gemeinschaft alleine autorisiert, den Islam in Bosnien zu lehren und zu deuten. Seit dem Aufkommen alternativer islamischer Lehren hat die Gemeinschaft zahlreiche Maßnahmen eingeleitet und durchgeführt, von denen nur einige hier erwähnt seien: Schon 1993, inmitten des Krieges, erstellte der damalige *Reisu-l-ulema* ein Rechtsgutachten, welches die Lehre der hanefitischen Rechtsschule als allgemein verbindlichen Maßstab für den Ritus in Moscheen, Gebetsräumen und *Tekkes*, etwa bei religiösen Veranstaltungen, festlegte. Die islamische Tradition der Bosniaken wurde integraler Bestandteil des Statuts der Islamischen Gemeinschaft. In einer Deklaration aus dem Jahr 2006 wurde Europa im islamisch-theologischen Sinn als „Haus des Friedens und der Sicherheit“ anerkannt, wobei sich die unterzeichnenden Muslime dabei nach dem Prinzip eines Gesellschaftsvertrages zu Rechtsstaatlichkeit und Demokratie, zu Toleranz und Menschenrechten bekannten. Ebenfalls 2006 wurde eine Resolution über die Deutung des Islam erlassen: Seitdem wurden zahlreiche Fortbildungsseminare, Diskussionen,

Konferenzen über alternative Deutungen des Islam, Mäßigung im Islam, Jugendarbeit usw. veranstaltet, mit dem Ziel, aufklärend, präventiv und informativ zu wirken.⁴¹ 2007 erschien eine weitere Deklaration, der zu Folge eine Islaminterpretation institutionell verankert sein muss. 2008 wurde das Institut für die islamische Tradition der Bosniaken gegründet, welches durch Forschungsprojekte, Publikationen, Konferenzen und Ähnliches das Islamverständnis der Bosniaken wissenschaftlich erschließt, aufarbeitet und somit festigt. 2012 wurde das Zentrum für innermuslimischen Dialog (*Vesatijja*) gegründet, das mehrere Bücher aus dem Arabischen ins Bosnische übersetzt hat, deren Betrachtungsgegenstand die Maßhaltung im Islam, der Religionsmissbrauch und der gewalttätige Extremismus sind. Wegweiser war hierbei auch die Plattform über die Zusammenarbeit der Islamischen Gemeinschaft und der Organisationen islamischer Orientierung. 2015 unterschrieben 37 einflussreiche Vertreter der Bosniaken aus staatlichen, politischen, religiösen, wissenschaftlichen und kulturellen Einrichtungen eine gemeinsame Erklärung gegen gewalttätigen Extremismus und Missbrauch von Religion. Der Gelehrtenrat (*Vijeće muftija*) erteilte 2016 Anweisungen zur Integration einzelner Personen und Gruppierungen, die islamisch aktiv sind, ohne Mitglied der Islamischen Gemeinschaft zu sein. Hierzu betonte der *Reisu-l-ulema*: „Wir werden nicht erlauben, dass uns andere den Islam lehren.“⁴²

Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Geschichte der Bosniaken zu allen Zeiten eingebunden war in den Kontext der europäischen Geschichte. Stets haben die Bosniaken mit Angehörigen anderer Konfessionen und Ethnien zusammengelebt. Trotz teils schwieriger Umstände lernten sie, sich in verschiedene Staaten und Systeme zu integrieren und hierbei den Glauben an den Islam zu bewahren, aber auch Vorstellungen und Konzepte aus ihrer Umgebung wie Menschenrechte und Demokratie zu übernehmen. Statt „Toleranz“ (Duldung, gemeint ist die durch den absolutistischen Zentralstaat)

bevorzugen heute allerdings viele Muslime in Bosnien den Begriff der Akzeptanz, da dieser die Erfahrungen pluralistischen Zusammenlebens (*suživot*) deutlicher spiegelt. Dieses und der intensive Austausch mit Angehörigen verschiedener Ethnien und Religionen begünstigten Anpassungsfähigkeit und Akzeptanz von Vielfalt – trotz Migration, Repression und des Kampfs um physisches und kulturelles Überleben. Vor allem die Geschichte Jugoslawiens (1918 bis 1992) war, zumal für die Gläubigen, aber auch für die Bosniaken als Gruppe, stets aufs Neue auch von Diskriminierungen und Zurücksetzungen geprägt. Andererseits wurde der Wunsch immer lauter, die bosnische Sprache, die territoriale Integrität Bosniens und die religiöse Identität, wenn auch nicht als tägliche Praxis, so doch als kulturelles Erbe beizubehalten. Trotz Repressionen haben die Bosniaken seinerzeit nicht zu Gewalt gegriffen und blieben beim eigenen, auf Freiheit und Friedfertigkeit beruhenden Islamverständnis.

Die mit dem Ende des Sozialismus eingeleiteten Demokratisierungsprozesse erleichterten die Verankerung von Menschenrechten und Religionsfreiheit. Später haben die Globalisierung und das Internet einen regen Austausch mit neuen Ideen und einem anderen als dem bisher bekannten Verständnis von Islam ermöglicht. Doch der Vernichtungskrieg gegen Bosnien, und vor allem gegen die Bosniaken, sowie die Unentschlossenheit der westlichen Großmächte, den Krieg zu beenden, öffneten die Türen zu anderen Muslimen, die ihre Brüder und Schwestern – auch auf missionarischem Wege – unterstützten. Die seit den 1990er Jahren pluralistische islamische Szene relativierte das Monopol der Islamischen Gemeinschaft. Auch wenn diese gesetzlich die einzig anerkannte islamische Autorität in Bosnien ist, muss sie demokratische Prinzipien sowie die Religionsfreiheit respektieren. Der Staat Bosnien befindet sich mehr als 20 Jahre nach Kriegsende nach wie vor in einer Transitionsphase. Korruption und Inkompetenz, Mängel und fehlendes Verantwortungsbewusstsein in der Politik, Vetternwirtschaft und eine hohe Arbeitslosigkeit, wirtschaftlicher Notstand sowie eine dysfunktionale Verwaltung bergen nach wie vor die Gefahr der Radikalisierung in sich und

können nicht zuletzt in einem gewaltsamen Extremismus münden. Das Versagen der staatlichen und gesellschaftlichen Strukturen wird in den für einen solchen Extremismus anfälligen Kreisen als Beweis dafür angesehen, dass Menschen ohne eine göttliche Ordnung sowie die absolute Unterwerfung unter Gott nicht in der Lage sind, gerechte und funktionierende Systeme aufzubauen.

Aus diesem Grunde ist es unerlässlich, dass EU und NATO ihr Interesse an Bosnien erneuern und sichtbarer zum Ausdruck bringen, um die auf eine Destabilisierung hinarbeitenden Kräfte einzudämmen. Hauptziel muss es hierbei sein, den Rechtsstaat zu stärken und eine auf Integration zielende Politik zu unterstützen, welche die Werte von Würde und Gleichheit fest verankert, um Stabilität, Sicherheit und Fortschritt in der Region zu erhalten und dauerhaft zu sichern.

Dr. Dževada Šuško ist Direktorin des Instituts für die islamische Tradition der Bosniaken mit Sitz in Sarajevo.

- 1 Der Einfachheit halber ist im Folgenden von Bosnien und nicht von Bosnien-Herzegowina die Rede.
- 2 Die nationale Identität der Bosniaken geht auf das mittelalterliche Bosnien zurück. Dies war der gesamtheitliche Name der Einwohner Bosniens, unabhängig von deren konfessioneller Identität. Während des Osmanischen Reiches wurde die Bevölkerung durch das Millet-System auf Basis ihrer jeweiligen konfessionellen Zugehörigkeit identifiziert, so dass die bosniakische Identität irrelevant war. Selbst serbische Nationalisten wie Dositej Obradović und Ilija Garašanin sprachen von katholischen und orthodoxen Bosniaken. Doch im Zuge der serbischen und kroatischen Nationalstaatsbewegungen des 19. Jahrhunderts wurden Schullehrer nach Bosnien entsandt, um künftige Generationen so zu erziehen, dass sie nicht mehr Orthodoxe oder Katholiken seien, sondern vielmehr Serben bzw. Kroaten. So blieb die Bezeichnung „Bosniaken“ für die bosnischen Muslime, für die die Bewahrung der konfessionellen Identität in den verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen weitaus bedeutsamer war. Vgl. Bringa, Tone 1995: *Being Muslim the Bosnian Way*, Princeton et al., S. 21, 33-36.
- 3 Vgl. ebd., S. 30-32.
- 4 Beispielsweise war Elisabeth von Bosnien mit dem ungarischen König Ludwig verheiratet, deren Tochter Hedwig zur ersten Königin Polens gekrönt wurde. Sie wird unter dem Namen Hedwig von Anjou geführt. Ihr Sarkophag liegt in Krakau, wo die polnische Königsdynastie beigesetzt wurde.
- 5 Vgl. Šuško, Dževada 2014: *Bosniaks & Loyalty: Responses to the Conscription Law*, in: *Hungarian Historical Review* 3: 3, S. 529-559, hier: S. 536.
- 6 Vgl. Neumayer, Christoph / Schmiedl, Erwin 2008: *Des Kaisers Bosniaken. Die bosnisch-herzegowinischen Truppen in der k.u.k. Armee*, Wien. Schachinger, Werner 1994: *Die Bosniaken kommen! Elitetruppe in der k.u.k. Armee 1878-1918*, Graz et al.
- 7 Der Staatsvertrag von Saint-Germain-en-Laye schrieb den Schutz von Minderheiten vor, was jedoch das Königreich SHS nicht beachtete.
- 8 Tschetniks sind militärische Einheiten, die v. a. im Zweiten Weltkrieg als „Jugoslawische Armee im Heimatland“ und im Bosnienkrieg 1992 bis 1995 als Verbündete der Jugoslawischen Armee aktiv waren. Ihre Ideologie basiert auf dem serbischen Nationalismus, der Verteidigung des Königreichs Jugoslawien und Großserbiens, in dem ethnisch homogene Territorien geschaffen werden sollten. Daher wurden ethnische Säuberungen an Katholiken und Muslimen in Bosnien durchgeführt. Die Ideologie der Tschetniks ist in Bosnien nach wie vor präsent, unter anderem durch die Organisation Ravnogorski pokret. So werden etwa öffentliche Versammlungen und Märsche in Uniform durch ethnisch gesäuberte Städte wie Višegrad und Srebrenica veranstaltet. Vgl. Ramet, Sabrina P. 2006: *The Three Yugoslavias: State-Building and Legitimation 1918-2005*, Bloomington.
- 9 Tatsächlich waren die bevorzugten Partner Belgrads im Nahen Osten eben jene Regime, über die auch die Sowjetunion Einfluss in der Region ausübte.
- 10 Vgl. Abazovic, Dino 2011: *Bosnian Muslims at the Beginning of New Millenia*. Vortrag an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 18.-19.11.2011, S. 1-15, hier: S. 10-15, in: <http://bit.ly/2iiaqli> [24.11.2017].
- 11 Vgl. Sorabji, Cornelia 1993: *Bosnia's Muslims: Challenging Past and Present Misconceptions*, London, in: <http://bit.ly/2Af0lc5> [24.11.2017].
- 12 Die leitenden Generäle der bosnischen Armee im Bosnienkrieg waren ein Serbe und ein Kroat, Jovan Divjak und Stjepan Šiber.
- 13 Die hanefitische Rechtsschule (*fikh*) ist die am weitesten verbreitete Schule im Islam, deren Einfluss sich von China und Indien über Zentraleuropa bis nach Bosnien erstreckt. Sie lehnt sich an den Islamgelehrten Ebu Hanife an, der als erster das islamische Recht niedergeschrieben und thematisch unterteilt hat. Maturidi war sein Schüler und betont in hohem Maße den Verstand bzw. den Umstand, dass die Quellen des Koran vor allem mit gesundem Menschenverstand gedeutet werden sollen. Die Verbreitung der hanefitischen Rechtsschule und der Maturidi-Theologie lehnt sich an die mehr als vier Jahrhunderte lange Zugehörigkeit zum Osmanischen Reich an.
- 14 *Idschtihad* ist ein Begriff aus der islamischen Rechtstheorie, der „Bemühen“ und „Anstrengung“ bedeutet. Hierbei geht es darum, dass islamische Rechtsgelehrte ein Problem oder eine Frage anhand der Quellen (Koran und Sunna) studieren und oft neue Schlussfolgerungen ziehen, auf die in den Quellen bisher nicht eindeutig eingegangen wurde. Die Methode des *Idschtihad* eröffnet die Möglichkeit, den Islam unter verschiedenen Lebensumständen jeweils neu zu deuten. Vgl. Al-Beirawi, Abu Ismael 2007: *Understanding Usul Al-Fiqh. Principles of Islamic Jurisprudence*, Neu-Delhi, S. 75-78.
- 15 Der *Sabor* repräsentiert die Interessen der Mitglieder der Islamischen Gemeinschaft. Ein Drittel der Mitglieder sind Imame bzw. Angestellte dieser Gemeinschaft, während zwei Drittel aus der Zivilbevölkerung stammen.
- 16 In Bosnien wird Religionsunterricht in Grund- und Mittelschulen angeboten. Es gibt auch sechs islamische Gymnasien (*medresa*) sowie drei Hochschulen (Fakultät für Islamwissenschaften in Sarajevo, Islamische Pädagogische Hochschule in Zenica und Bihać).
- 17 Vgl. Vijeće Muftija Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini 2015: *Nacrt platforme Islamske zajednice u BiH za dijalog*, in: <http://bit.ly/2BjFHVe> [24.11.2017].
- 18 Vgl. Bougarel, Xavier 2005: *The role of Balkan Muslims in Building a European Islam*, EPC Issue Paper Nr. 43, European Policy Centre, in: <http://bit.ly/2BkELjI> [24.11.2017].
- 19 Vgl. Merdjanova, Ina 2011: *Whither European Islam? Muslims in the Balkans and in Western Europe Compared*, in: Stoycheva, Katya / Kostov, A. (Hrsg.):

- A Place, a Time and an Opportunity for Growth. Bulgarian Scholars at NIAS. Sofia, S.33-41, hier: S.38-39.
- 20 Vgl. Bećirović, Edina 2016: Salafism vs. Moderate Islam. A Rhetorical Fight for the Hearts and Minds of Bosnian Muslims, Sarajevo, hier: S. 44-50, 61-65.
 - 21 Zu der Zeit verfolgte auch Deutschland eine andere Politik gegenüber dem Iran, da man einen kritischen Dialog erwartete.
 - 22 Vgl. Kavazović, Husein 2016: Bošnjaci nemaju kompleks zato što su muslimani i Evropljani „Bosniaken haben keinen Komplex, weil sie Muslime und Europäer sind“, Vortrag an der Universität Pécs 29.04.2016, in: <http://bit.ly/2zvzR2D> [24.11.2017].
 - 23 Vgl. Jusić, Muhamed 2016: The Complex Narratives and Movements in Bosnia and Herzegovina, in: Azinović, Vlado (Hrsg.): Between Salvation and Terror: Radicalization and the Foreign Fighter Phenomenon in the Western Balkans, Sarajevo, S. 43-57, hier: S. 44.
 - 24 Vgl. Öktem, Kerem 2010: New Islamic actors after the Wahhabi intermezzo: Turkey's return to the Muslim Balkans, Oxford.
 - 25 Vgl. Jusić 2016, N. 23, S. 48-50.
 - 26 *Takfir* bedeutet im Arabischen „jemanden zum Ungläubigen erklären“.
 - 27 Um auf die Gefahr dieser Gruppierung, vor allem auf den Missbrauch grundlegender Konzepte der islamischen Lehre, hinzuweisen, hat die Islamische Gemeinschaft ein Buch veröffentlicht, welches dieser Bewegung die theologische Grundlage entzieht. Darin werden Schlüsselbegriffe wie Dschihad, *Takfir* oder Scharia in einer leicht verständlichen Sprache kontextualisiert und logisch erklärt. Siehe Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini 2017: Ideologija tekfira i nasilni ekstremizam (Ideologie des Takfir und gewalttätiger Extremismus), Sarajevo, in: <http://bit.ly/2j0BUWf> [24.11.2017].
 - 28 Der *Reisu-l-ulema* erhielt sogar Todesdrohungen. Vgl. TV1 2017: Prijetnje reisu Kavazoviću, osujećeni planovi terorista, in: <https://youtu.be/ydWCt2n8tN4> [24.11.2017].
 - 29 Vgl. Bećirović 2016, N. 20, S. 59.
 - 30 Vgl. Jusić 2016, N. 23, S. 56.
 - 31 Vgl. Azinović, Vlado 2017: The Foreign Fighter Phenomenon and Radicalization in the Western Balkans: Understanding the Context, 2012-2016, in: Azinović, Vlado (Hrsg.): Between Salvation and Terror: Radicalization and the Foreign Fighter Phenomenon in the Western Balkans, Sarajevo, S. 9-20, hier: S. 9-11.
 - 32 Vgl. Džidić, Denis / Jahić, Amer 2016: Balkan Jihadists. The Radicalisation and Recruitment of Fighters in Syria and Iraq, Sarajevo, in: <http://bit.ly/2i0nMLN> [07.11.2017].
 - 33 Vgl. Azinović 2017, N. 31, S. 10.
 - 34 Vgl. ebd., S. 12.
 - 35 Vgl. Bećirović 2016, N. 20, S. 66-72.
 - 36 Vgl. Azinović 2017, N. 31, S. 15.
 - 37 Vgl. Azinović, Vlado 2015: Bosnia and Herzegovina and the Nexus with Islamist Extremism, AI-DPC BiH Security Risk Analysis, Policy Note 5, Sarajevo, in: <http://bit.ly/2j01RF1> [24.11.2017].
 - 38 Vgl. Nikšić, Sabina 2009: Bosnian Muslims: Threat or Opportunity? With their European culture and Islamic faith, Bosnian Muslims want to act as a bridge between East and West but instead feel rejected, Balkan Insight, 18.10.2009, in: <http://bit.ly/2zQ2Gej> [24.11.2017].
 - 39 Die Beziehungen der Islamischen Gemeinschaft zu anderen islamischen Ländern werden heute im Rahmen einer demokratischen Gesellschaft von einer kritischen Presse mit Aufmerksamkeit verfolgt und kommentiert. Bei den intensiven Kontakten des früheren Jugoslawien zu zweifelhaften Regimen gab es keine vergleichbare Transparenz. Bis heute sind es auch Ideologeme der Tito-Zeit, welche die Wahrnehmung etwa des Nahen Ostens beeinflussen. Dies sollte ebenso selbstkritisch reflektiert und überprüft bzw. aufgearbeitet werden wie seitens der akademischen Theologie. Die heutigen Geschäftsbeziehungen zu arabischen Ländern sind von Investitionen in Bosnien selbst geprägt, diese und die große Zahl an Touristen von dort stellen einen wirtschaftlichen Gewinn dar. Dennoch begegnen selbst Bosniaken diesen Gästen mit Vorbehalten – dass es hierbei häufig um befremdlich wirkende Formen der Verhüllung von Frauen geht, verweist auf den europäischen Kontext der Debatten in Bosnien, selbstgerechten Populismus und kleinbürgerliche Grantelei eingeschlossen. Andererseits gehören zum „Islamismus in Bosnien“ z. B. jene asketisch-postmaterialistische „Freaks“ und Exzentriker, welche in westlichen Großstädten, so auch in Sarajevo, nach „östlichen“ Weisheiten „suchen“, in diesem Fall im Islam. Ebenso sind z. B. die in Österreich aufgewachsenen „Kämpferinnen“ ebenso im Kontext einer langen Tradition „romantisch-revolutionärer“ Orient-Schwärmerei durch junger Europäer zu verstehen.
 - 40 Vgl. Tanner, Marcus 2017: Bosnia's „Islamist Hub“ Tag is Complete Nonsense: The EU's anti-terror chief says the UK probably has more Islamist extremists than anywhere else in Europe – so why do people keep going on about Bosnia?, Balkan Insight, 04.09.2017, in: <http://bit.ly/2wxvzca> [24.11.2017].
 - 41 Diese Seminare werden großzügig von der Konrad-Adenauer-Stiftung in Sarajevo unterstützt sowie von anderen internationalen Vertretungen wie etwa der Botschaft des Königreichs Norwegen und der OSZE.
 - 42 Radio BIR 2015: *Reisu-l-ulema*: Nećemo dozvoliti da nas drugi uče islamu (Großmufti: Wir werden nicht erlauben, dass uns andere den Islam lehren), 10.12.2015, in: <http://bit.ly/2AhJDqb> [24.11.2017]. Siehe auch das Interview von Al-Jazeera mit dem *Reisu-l-ulema* von Mulić-Softić, Snježana 2015: Reis Kavazović: Zabrinutost zbog zloupotrebe islama i njegovog učenja (Reis Kavazović: Sorgen über den Missbrauch des Islam und dessen Studium), Al Jazeera Balkans, 02.01.2015, in: <http://ajb.me/9sfjp> [24.11.2017].



Religion

Hoffen auf ein Wunder

Zum möglichen Ende christlicher Präsenz im Irak

Otmar Oehring

Der Irak gehört zu jenen Ländern, die gemeinhin als Wiege der Christenheit bezeichnet werden. Seit 2003 ist die Zahl der Iraker christlichen Glaubens allerdings dramatisch zurückgegangen. Ob das Christentum im Irak überhaupt eine Zukunft hat, steht derzeit in den Sternen.

Christen im Vielvölkerstaat Irak – eine abnehmende Minderheit

Wie groß der Bevölkerungsanteil der Christen im Irak in der Vergangenheit war, lässt sich nicht klären. Eine Quelle nennt für das Jahr 1980 einen Anteil von 1,4 Millionen Christen (entspricht 10,25 Prozent der Gesamtbevölkerung),¹ eine andere gibt einen Bevölkerungsanteil von sieben Prozent an.² Laut Sarkis Aghajan Mamendo³ war die Zahl der Christen im Irak schon vor der Invasion im April 2003 auf 800.000 (3,1 Prozent der Gesamtbevölkerung) zurückgegangen,⁴ mit weiter abnehmender Tendenz in den Folgejahren. Es wäre deshalb überraschend, wenn im Jahr 2006 noch immer 800.000⁵ (2,96 Prozent) bzw. 700.000⁶ (2,59 Prozent) Christen im Irak gelebt hätten. Vielleicht waren es tatsächlich noch 500.000⁷ (1,85 Prozent), von denen die Hälfte in Bagdad ansässig gewesen sein soll.⁸ Auch nach 2006 hat der Bevölkerungsanteil der Christen weiter stark abgenommen. Dem widersprechende Angaben sind nicht glaubhaft. Gleichwohl wird 2011 in einem Bericht behauptet, der genannte Bevölkerungsanteil habe noch drei Prozent⁹ betragen (956.032 von 31.867.758 Einwohnern¹⁰). Die *United States Commission on International Religious Freedom* (USCIRF) spricht 2012 in ihrem Bericht zur Religionsfreiheit im Irak unter Verweis auf christliche Führer im Irak von 400.000 bis zu 850.000¹¹ (1,21 Prozent bzw. 2,57 Prozent) Christen. Demgegenüber sollen nach Aussage des Vorsitzenden der Chaldäisch Demokratischen Unions Partei, Ablahad Afraim, 2013 nur noch weniger als 400.000¹² (1,17 Prozent) Christen im Irak gelebt haben, und USCIRF berichtet unter Verweis auf einige christliche Führer, der Anteil bewege sich nun nur noch zwischen 300.000 und 250.000¹³ (0,79 Prozent bzw. 0,55 Prozent). Irakische

Bischöfe wollten dagegen schon Ende 2015 nicht ausschließen, dass die Zahl der im Irak verbliebenen Christen nur noch rund 200.000, wenn nicht gar weniger betrage.¹⁴ Diese Zahlen wurden Ende 2016 von irakischen Bischöfen bestätigt, wobei allerdings auch deutlich gemacht wurde, dass mit einem weiteren – unter Umständen sogar beschleunigten – Exodus von Christen zu rechnen wäre, sofern die von ihnen als Voraussetzung für eine Rückkehr in ihre vormaligen Siedlungsorte genannten Bedingungen nicht erfüllt werden würden.¹⁵

Ursache: Die Folgen der Invasion von 2003

Die irakische Verfassung von 1970 sah zwar keine Religionsfreiheit im Sinne des Artikels 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte (IPbPR) vor, es gab aber vor 2003 – unter dem Diktator Saddam Hussein – teils beachtliche Spielräume für die nicht-muslimischen Minderheiten, soweit sie sich strikt auf die Glaubensausübung beschränkt haben. Die starke Abnahme dieses Bevölkerungsteils seit der Invasion 2003 hängt nicht zuletzt mit der allgemeinen Entwicklung im Irak nach 2003 zusammen.

Terror radikal-islamischer Gruppen wie al-Qaida in den Jahren 2003 bis 2010

Zwischen 1970 und 1990 gab es eine starke Abwanderung vom Nordirak in die Ballungszentren Basra, Bagdad, Kirkuk und Mosul als Folge der Entwicklung der Erdölindustrie. Gewalttätige Übergriffe durch al-Qaida und Gruppen aus deren Umfeld zwischen 2003 und 2009 lösten eine Rückwanderung in den Nordirak aus. Viele christliche Rückkehrer haben aufgrund der Perspektivlosigkeit in

Christliche Kirchen im Irak

Bis zu 80 Prozent der Christen im Irak¹⁶ – nach anderen Quellen zwei Drittel, vielleicht auch nur 50 Prozent¹⁷ – sollen der chaldäisch-katholischen Kirche angehören, gut ein Fünftel der autokephalen Heiligen Apostolischen Katholischen Assyrischen Kirche des Ostens,¹⁸ eventuell auch nur zehn Prozent den beiden assyrischen Kirchen.¹⁹ Weitere Kirchen im Irak sind die syrisch-katholische und die syrisch-orthodoxe Kirche, die armenisch-orthodoxe und die armenisch-katholische Kirche, die griechisch-orthodoxe und die griechisch-melkitisch-katholische Kirche. Geht man davon aus, dass der chaldäischen Kirche etwa 50 Prozent aller Christen im Irak angehören, den assyrischen Kirchen rund zehn Prozent, dann entfallen die verbleibenden rund 40 Prozent auf die syrisch-orthodoxe und die syrisch-katholische Kirche.²⁰

Protestantische und evangelische (Frei-)Kirchen zählen rund 5.000 Gläubige.²¹ Geht man von rund 250.000 im Irak verbliebenen Christen aus, dann kann man mit rund 125.000 (entspricht 50 Prozent) bzw. 166.650 (entspricht zwei Drittel) bis 200.000 (entspricht 80 Prozent) chaldäisch-katholischen Christen, rund 100.000 syrisch-katholischen bzw. syrisch-orthodoxen und rund 25.000 assyrischen Christen (entspricht zehn Prozent) rechnen. Sollte man von nur noch 200.000 Christen im Irak ausgehen können, dann wären rund 100.000 (entspricht 50 Prozent) bzw. 133.333 (entspricht zwei Dritteln) bis 160.000 (entspricht 80 Prozent) chaldäische Christen, rund 80.000 syrisch-katholische bzw. syrisch-orthodoxe und rund 20.000 assyrische Christen (entspricht zehn Prozent). Die überwiegende Mehrheit der Christen im Irak lebt heute im Nordirak, und dort vor allem in der Autonomen Region Kurdistan (ARK). In Bagdad sollen höchstens noch 25.000²² Christen leben – Zahlenangaben des chaldäischen Patriarchen Louis Sako, wonach in Bagdad noch bis zu 150.000 Christen²³ leben sollen, entbehren jeder Grundlage.²⁴

ihren angestammten Siedlungsgebieten in der Ninive-Ebene und in der ARK jedoch schon bald in großer Zahl den Irak auf Dauer verlassen.

Nach dem Sturz Saddam Husseins drohte der Irak in einem Bürgerkrieg zu versinken, in dem radikal-islamische Gruppen aus dem Umfeld von al-Qaida nicht nur gegen die westlichen Invasoren vorgingen, sondern auch gegen die einheimischen Christen, denen sie Kollaboration unterstellten. Tatsächlich wurden viele Christen wegen ihrer guten Bildung und Sprachkenntnisse von den Invasoren gerne in Dienst genommen und wurden dadurch zwangsläufig als „Kollaborateure der christlichen Invasoren“ zur Zielscheibe der erwähnten radikal-islamischen Gruppen. Nicht zuletzt aus Selbstschutz begann in dieser Situation ein Teil der muslimischen Bevölkerung des Irak, Christen, aber auch Angehörige anderer religiöser Minderheiten, zu

drangsalieren, zu verfolgen und sich deren Besitz anzueignen. Eine massive Fluchtbewegung unter anderem von Christen aus dem Irak war die Folge, obwohl die Führer der christlichen Kirchen im Irak – allen voran der damalige Patriarch der chaldäischen Kirche, Emmanuel III. Kardinal Delly²⁵ – dagegen Position bezogen haben und sogar das Recht auf die freie Entscheidung ihrer Gläubigen, das Land zu verlassen, zunächst nicht akzeptieren wollten.²⁶ Im Vordergrund stand dabei die Sorge um den Fortbestand der im Irak präsenten autochthonen christlichen Kirchen wie etwa der assyrischen, chaldäischen oder syrisch-orthodoxen Kirche, die in den säkularisierten Aufnahmeländern Europas keine oder zumindest keine adäquaten Strukturen vorfinden würden. Man befürchtete, die irakischen Christen könnten sich dort anderen Kirchen anschließen oder sich nach dem Vorbild der säkularisierten Bevölkerung dieser Länder

gänzlich von den Kirchen abwenden. Ein Teil der irakischen Kirchenführer denkt inzwischen jedoch vorsichtig optimistisch, nachdem z. B. in Deutschland die Entwicklung entsprechender kirchlicher Strukturen zu beobachten ist. Die syrisch-orthodoxen Christen können eine neue geistliche Heimat in den zahlreichen syrisch-orthodoxen Gemeinden finden, die schon seit den späten 1980er Jahren von Flüchtlingen aus der Türkei gegründet wurden. Und mittlerweile gibt es auch schon einige chaldäische Gemeinden, z. B. in Essen,²⁷ Stuttgart²⁸ und München.²⁹

Vertreibung durch die Terrormiliz Islamischer Staat 2014

Die Vertreibung der Christen aus ihren angestammten Siedlungsgebieten in der Ninive-Ebene und aus Mosul im Zuge der Eroberungsfeldzüge des sogenannten Islamischen Staats (IS) im Sommer 2014 hat den Exodus der Christen aus dem Irak beschleunigt. Die Ninive-Ebene gehört zu jenen Gebieten, die seit Jahrzehnten zwischen der irakischen Zentralregierung und der Regierung der ARK strittig sind. Kontrolliert wurde sie gleichwohl schon seit Langem von den kurdischen Peschmerga. Diese haben sich jedoch beim Anrücken des IS im Sommer 2014 zurückgezogen, was von den Christen als Verrat angesehen wird. Allerdings hatten die Christen – anders als die Jesiden – das Glück, dass ihnen ausreichend Zeit blieb, sich in der ARK in Sicherheit zu bringen, wo sie auch Aufnahme fanden.

Rund 100.000 christliche Flüchtlinge aus dem Irak leben nach Angaben des chaldäischen Erzbischofs von Erbil, Bashar Matti Warda, gegenwärtig als Flüchtlinge in Jordanien, dem Libanon und der Türkei.³⁰ In Jordanien lebten Mitte 2016 insgesamt rund 18.500,³¹ im Libanon rund 4.200 Familien (entspricht bis zu 42.000 Personen).³² In der Türkei waren Ende 2015 beim UNHCR und KADER³³ rund 48.000 christliche Flüchtlinge aus dem Irak (über 90 Prozent) und Syrien (unter zehn Prozent)³⁴ registriert, Ende 2016 rund 50.000.³⁵ Es ist davon auszugehen, dass sowohl 2015 als auch 2016 eine jeweils

mindestens gleich große, wahrscheinlich aber sogar weitaus größere Zahl christlicher Flüchtlinge die Türkei passiert hat, ohne sich dort registrieren zu lassen, wobei in den letzten Jahren deren Verweildauer auch bis zu mehrere Jahre betragen hat, bei stark fluktuierenden Zahlen aufgrund illegaler Weiterreise oder als Folge von Umsiedlungsprogrammen nach Australien, Kanada und in die USA, zuletzt auch nach Neuseeland, die vom UNHCR und IOM durchgeführt wurden.³⁶

Die Eroberungsfeldzüge des IS haben den Exodus der Christen aus dem Irak beschleunigt.

Perspektiven

Veränderung des konfessionellen Macht- gefüges in Bagdad nach 2003³⁷

Nach dem Sturz des Regimes von Saddam Hussein hat sich die konfessionelle Grundlage des Machtgefüges in Bagdad umgekehrt. Hatte sich das Regime Saddams – selbst ein Sunnit – auf die kleinere der beiden großen ethnisch-religiösen Bevölkerungsgruppen, die sunnitischen Muslime mit einem Bevölkerungsanteil von geschätzt 17 Prozent, stützen müssen, basiert die heutige Zentralregierung nun auf der mehrheitlich schiitischen Bevölkerung mit einem Anteil von 58 bis 63 Prozent. Während Saddam Hussein zur Absicherung seiner Macht die Christen an sich gebunden und in seinen Machtapparat eingegliedert hatte (ohne dass die Christen deshalb tatsächlich politischen Einfluss gehabt hätten), benötigen die schiitisch dominierten Regierungen die Unterstützung der Christen und der anderen nicht-muslimischen Minderheitengruppen nicht. Dennoch scheinen die Führer der sogenannten christlichen Parteien im Irak die veränderten Rahmenbedingungen nicht wahrhaben zu wollen. Die Christen belegen im irakischen Parlament (328 Sitze) zwar fünf Sitze, sind aber völlig

uneins. Bei den Wahlen zum irakischen Parlament am 30. April 2014 waren sieben christliche Parteien auf fünf Listen und zudem noch zwei unabhängige christliche Kandidaten aufgestellt. Unter diesen Voraussetzungen können die christlichen Abgeordneten im Parlament keinerlei Einfluss haben und werden deshalb seitens der irakischen Kirchenführer auch nicht ernst genommen.

Mit Schutz und Rücksichtnahme wie unter Saddam Hussein können die Christen im Irak in ihrer politischen Bedeutungslosigkeit also heute nicht mehr rechnen.

Das Verhältnis der Christen zu den Arabern bzw. Kurden

Das Verhältnis zwischen Christen und Kurden ist ambivalent. Darüber kann auch nicht hinwegtäuschen, dass die in der ARK lebenden Kirchenführer sich öffentlich regelmäßig in den höchsten Tönen über die dortige Regierung äußern – das gehört zum Geschäft. Umgekehrt hat sich die von der Demokratischen Partei Kurdistans unter Masud Barzani geführte bzw. dominierte Regierung der ARK regelmäßig als die Schutzherrin auch der Christen nicht nur in der ARK, sondern z. B. auch in der Ninive-Ebene präsentiert. Der vormalige christliche Finanzminister (2006 bis 2009) der ARK, Sarkis Aghajan Mamendo, hat diese Position mit dem Einsatz beachtlicher Geldmittel aus den USA und den Niederlanden zugunsten der christlichen Kirchen unterstützt. Daraus Nutzen gezogen haben wohl beide Seiten, sowohl die Regierung der ARK, die gegenüber dem Westen als Schutzherrin der Christen auftreten konnte, als auch die christlichen Kirchen, die von den Zuwendungen profitiert haben.

Trotz aller negativen Erfahrungen mit Kurden haben die Christen in der ARK und der Ninive-Ebene in den letzten Jahren auf Nachfrage immer betont, dass sie lieber unter der Kontrolle der kurdischen Regierung leben wollen als unter derjenigen der Araber bzw. der irakischen Zentralregierung. Dabei spielt sicher auch eine Rolle, dass die von der Demokratischen Partei Kurdistans unter Masud Barzani geführte bzw.

dominierte Regierung der ARK als säkulare Regierung galt, während die irakische Zentralregierung als eine von den Schiiten bzw. dem schiitischen Islam dominierte Regierung gesehen wird, der von vielen Christen unterstellt wird, sich der Islamisierung des Irak verschrieben zu haben. Das wird auch den nachgeordneten staatlichen Vertretern im Nordirak – etwa dem Gouverneur von Mosul und den Vertretern des Governorats Ninive (Mosul) – zugeschrieben, die ausnahmslos sunnitische Muslime sind. Vor diesem Hintergrund ist auch die christliche Parole zu verstehen: „Wenn Masud Barzani nicht mehr Präsident der ARK ist und die Barzani in der ARK nichts mehr zu sagen haben, bin ich innerhalb von 24 Stunden weg.“³⁸ Ob der Rücktritt Masud Barzani von seinem Amt als Präsident der ARK³⁹ die Abwanderung der Christen beschleunigen wird, lässt sich noch nicht sagen.

Die Christen würden eine kurdische Regierung der irakischen Zentralregierung vorziehen.

Unabhängig davon haben Christen im Irak immer gemeinsam mit schiitischen und sunnitischen Arabern oder sunnitischen Kurden und Angehörigen anderer, kleinerer ethnisch-religiöser Gruppen in Nachbarschaft am gleichen Ort oder in der gleichen Region gelebt. Das gilt auch für die Ninive-Ebene. Dennoch wird von Christen über die Lebensumstände in diesen Gebieten häufig so berichtet, als ob dort nur Christen gelebt hätten. Jedoch war die Ninive-Ebene immer auch Siedlungsgebiet von Muslimen und Angehörigen anderer ethnisch-religiöser Gruppen, wie z. B. der Schabak. So sollen bereits vor der Eroberung der christlichen Siedlungsorte in der Ninive-Ebene durch IS-Milizen im Sommer 2014 nur 22 bis 23 Prozent – andere meinen rund 40 Prozent – der Bevölkerung Christen gewesen sein. Für die Zukunft wird unter günstigsten Bedingungen mit einem Anteil der Christen von maximal zehn Prozent gerechnet.⁴⁰



Leidtragende: Der Vormarsch der Terrormiliz IS und eskalierende Kampfhandlungen in weiten Teilen des Irak haben Millionen von Menschen in die Flucht getrieben. [Quelle: © Zohra Bensemra, Reuters.](#)

Zerstörung und Wiederaufbau christlicher Siedlungsorte in der Ninive-Ebene

Die Hoffnung der Christen auf eine mögliche Rückkehr war durch die Rückeroberung bzw. Befreiung der christlichen Siedlungsorte Bartella, Karakosch und Karamles Ende Oktober 2016 geweckt worden. Allerdings war sie schon damals nur von kurzer Dauer, nachdem Kirchenvertreter, die sich in Karakosch und in Bartella ein Bild von der Lage gemacht hatten, berichteten, dass zwischen 75 und 85 Prozent der Gebäude in den beiden Orten durch Kampfeinwirkung und Luftschläge soweit zerstört seien, dass sie wahrscheinlich abgerissen werden müssten. Auch viele äußerlich weitgehend unversehrte Gebäude seien ausgebrannt,

und es sei fraglich, ob die Bausubstanz erhalten werden könne. Nach Einschätzung des syrisch-katholischen Bischofs von Mosul, Yohanna Petros Mouche, war die Brandschatzung eine eindeutige Botschaft an die Christen, nicht zurückzukommen.⁴¹ In jedem Fall würde der Wiederaufbau wenigstens drei bis vier Jahre dauern, Unsummen verschlingen und könnte von der örtlichen christlichen Bevölkerung ohne fremde Hilfe nicht bewerkstelligt werden. Christliche Diasporagruppen, vor allem in den USA, aber auch kirchliche Hilfswerke wie „Kirche in Not“ haben sich von den fragwürdigen politischen Perspektiven in der Region nicht davon abhalten lassen, einen Beitrag zum Wiederaufbau der zerstörten christlichen Siedlungsorte in der Ninive-Ebene zu leisten.

Tatsächlich ist ein Teil der Christen bereits zurückgekehrt. Die Rahmenbedingungen haben sich nach dem Referendum vom 25. September 2017 aber so verändert, dass viele ihre Rückkehrabsicht nun noch einmal grundlegend überdenken werden.

Das kurdische Unabhängigkeitsreferendum hat die Rahmenbedingungen für eine Rückkehr der Christen in die Ninive-Ebene noch einmal grundlegend verändert.

Schwelende und potenzielle Konflikte

Schon vor der Rückeroberung Mosuls 2016/17 haben sich zahlreiche Konflikte im Nordirak angekündigt, die nun jederzeit ausbrechen könnten. Der erste, schon lange schwelende Konflikt zwischen Bagdad und Erbil um strittige Gebiete⁴² – unter anderem um die auch von Christen besiedelte Ninive-Ebene –, bei dem es vor allem um den Wunsch der irakischen Kurden nach Unabhängigkeit geht,⁴³ ist unmittelbar nach dem Referendum vom 25. September 2017 bereits akut geworden. Davon betroffen sind vor allem jene Christen, die in ihre angestammten Siedlungsorte in der Ninive-Ebene östlich von Mosul zurückkehren woll(t)en. Betroffen wären Christen jedoch auch von möglichen Konflikten, die sich aus Interessen des Iran (Landbrücke Iran-Nordsyrien)⁴⁴ und der Türkei (PKK, Mosul, Sunniten)⁴⁵ im Nordirak ergeben könnten.

Rückkehr in die Ninive-Ebene – eine Frage der Sicherheit

Die Ninive-Ebene gehört zu den Gebieten des Irak, die außerhalb Kurdistans liegen und zwischen der Zentralregierung und der kurdischen Regionalregierung strittig sind. Eine Grundvoraussetzung für die Rückkehr der Christen in

dieses Gebiet ist die Garantie ihrer Sicherheit dort. Dafür zuständig ist eigentlich die Zentralregierung, die dort aber bislang keinerlei Präsenz gezeigt hat, im Gegensatz zu den kurdischen Peschmerga. Nach dem Referendum vom 25. September 2017 sind die Peschmerga jedoch von der irakischen Armee und den mit ihnen verbündeten schiitischen Milizen zum Rückzug gezwungen worden. Ob nun die Zentralregierung für Ordnung und Sicherheit vor Ort sorgt, wird sich zeigen. Für internationale Sicherheitsgarantien – von irakischen Christen oft gefordert – gibt es keine rechtliche Grundlage, denn der für den Schutz zuständige Irak ist ein souveräner Staat. Ebenso unrealistisch ist die Erwartung, christliche Milizen könnten den Schutz garantieren, denn sie sind dafür zu klein, kaum ausgebildet und schlecht ausgerüstet. Und von den Regierungen in Bagdad und Erbil werden sie am Einsatz gehindert. Zudem sind sie Verbündete teils der irakischen Armee, teils der schiitisch dominierten Volksmobilisierungs-Milizen bzw. der kurdischen Peschmerga und folglich uneins.

Hat die Präsenz von Christen im Nordirak eine Zukunft?

Eine eindeutige Antwort lässt sich kaum geben. Doch die Perspektiven haben sich durch das Referendum vom 25. September 2017 sicher nicht verbessert. Die Oberhäupter der christlichen Kirchen in der Region Kurdistan⁴⁶ haben in einer gemeinsamen Erklärung vom 1. Oktober 2017 zur prekären Lage nach dem Referendum Stellung genommen.⁴⁷ Sie werben im Hinblick auf die aktuellen Probleme für einen Dialog zwischen der irakischen Zentralregierung und der Regierung der ARK. Gleichzeitig werfen sie beiden Regierungen vor, die Interessen der Christen nicht verteidigt und ihre Rechte nicht gewahrt zu haben, was zur Auswanderung vieler Christen geführt habe. Die Bischöfe beklagen, es gäbe keine Anhaltspunkte dafür, dass im Irak, wo das Christentum seit dem ersten Jahrhundert existiert, die christliche Präsenz eine Zukunft habe. Die Lage der Christen sei sehr schwer geworden und die Gemeinden seien nicht mehr in der Lage, sich der Emigration derer entgegenzustellen, die bisher noch geblieben sind. Sollten die aktuellen





Nach der Zerstörung: Trotz ungewisser politischer Aussichten hat der Wiederaufbau der zerstörten christlichen Siedlungsgebiete in der Ninive-Ebene begonnen. *Quelle:* © Marko Djurica, Reuters.

Auseinandersetzungen andauern, würden sich Christen erst recht für die Abwanderung entscheiden, was dazu führen könnte, dass es schließlich gar keine Christen mehr im Irak gibt.

Demnach wäre nicht auszuschließen, dass wir zeitnah das Ende christlicher Präsenz im Irak erleben werden.

Dr. Otmar Oehring ist Koordinator für internationalen Religionsdialog im Team Politikdialog und Analyse der Konrad-Adenauer-Stiftung.

- 1 Vgl. Steele, Jonathan 2006: We're staying and we will resist, The Guardian, 30.11.2006, in: <http://bit.ly/2Amg6vB> [13.11.2017].
- 2 Vgl. Islamopedia Online: Christians in Iraq, in: <http://bit.ly/2zUj1yR> [13.11.2017].
- 3 Sarkis Aghajan Mamendo ist ein assyrischer Politiker, siehe: Wikipedia 2016: Sarkis Aghajan Mamendo, in: <http://bit.ly/2BBRkHj> [13.11.2017].
- 4 Vgl. Shamulddin, Sarkawt 2017: PKK Vs. KDP in Sinjar; What Is Washington's Role?, Kurdish Policy Foundation, 29.01.2017, in: <http://bit.ly/2igC12G> [13.11.2017].
- 5 Vgl. ebd.
- 6 Vgl. IRIN 2006: Christians live in fear of death squads, 19.10.2006, in: <http://irinnews.org/report/61897/iraq-christians-live-fear-death-squads> [13.11.2017].
- 7 Vgl. Shamulddin 2017, N. 4.
- 8 Vgl. ebd.
- 9 Vgl. Islamopedia Online, N.2.

- 10 Vgl. Weltbank 2017: Data on Iraq, in: <http://data.worldbank.org/country/iraq> [13.11.2017].
- 11 Vgl. U.S. Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor 2012: International Religious Freedom Report for 2012: Iraq, in: <http://bit.ly/2AGLEUF> [13.11.2017].
- 12 Vgl. Hanna, Bassem Francis 2013: Decade of Violence Threatens to Uproot Iraq's Christians, Al-Monitor, 21.08.2013, in: <http://bit.ly/2AfKLSO> [13.11.2017].
- 13 Vgl. United States Commission on International Religious Freedom 2016: 2016 Annual Report, S. 99-103, in: <http://bit.ly/2BwKwLI> [13.11.2017]; vgl. E-Mail-Korrespondenz mit dem Archimandrit der assyrischen Kirche des Ostens in Dohuk, Irak, Emanuel Youkhana, 13.03.2017, Zitat: "[...] the optimistic figure is 250.000 [...]".
- 14 Aus Gespräch mit dem chaldäischen Erzbischof von Erbil, Bashar Matti Warda, dem syrisch-katholischen Erzbischof von Mosul, Youhanna Boutros Mouche, und dem syrisch-katholischen Erzbischof von Bagdad, Ephrem Yousif Abba Mansoor, Ankawa, 06.11.2015.
- 15 Aus Gesprächen mit dem chaldäischen Erzbischof von Erbil, Bashar Matti Warda, dem syrisch-katholischen Erzbischof von Mosul, Youhanna Boutros Mouche, und dem syrisch-orthodoxen Erzbischof von Mosul, Nicodemus Daoud Sharaf, Berlin, 12./13.12.2016.
- 16 Vgl. Teule, Herman 2009: The Christian Minorities in Iraq: The Question of Religious and Ethnic Identity, in: Timmermann, Christiane et al. (Hrsg.): In-Between Spaces: Christian and Muslim Minorities in Transition in Europe and the Middle East, Brüssel, S. 48.
- 17 Vgl. Archimandrit Youkhana, N. 13.
- 18 Vgl. Wikipedia 2017: Assyrische Kirche des Ostens, in: <http://bit.ly/2niOy7x> [13.11.2017]; Wikipedia 2017: Alte Kirche des Ostens, in: <http://bit.ly/2ALCLEG> [13.11.2017].
- 19 Vgl. Archimandrit Youkhana, N. 13.
- 20 Vgl. ebd.
- 21 Vgl. U.S. Department of State 2012, N. 11.
- 22 Vgl. Matti Warda / Mouche / Abba Mansoor, N. 14.
- 23 Aus Gesprächen mit dem chaldäischen Patriarchen Louis Sako und dem chaldäischen Weihbischof Yaldo, Berlin, 19./20.10.2016.
- 24 Der Patriarch bezieht sich dabei auf Zahlen, die ohne Berücksichtigung der negativen demografischen Entwicklungen nach 2003 auf der Grundlage der bis 2003 erhobenen Zahlen fortgeschrieben worden sind. Dabei ist zusätzlich zu berücksichtigen, dass es keine Hinweise für die Glaubwürdigkeit der bis 2003 erhobenen Zahlen gibt.
- 25 Emmanuel III. Kardinal Delly war Patriarch von Babylon der chaldäisch-katholischen Kirche, siehe: Wikipedia 2016: Emmanuel III. Delly, in: <http://bit.ly/2BqGGDe> [13.11.2017].
- 26 Ergebnis zahlreicher Gespräche mit dem chaldäischen Patriarchen Emmanuel III. Kardinal Delly, Vatikanstadt, in 2008 und 2009 und anderen irakischen Kirchenführern, unter anderem dem damaligen chaldäischen Erzbischof von Kirkuk und aktuellen chaldäischen Patriarchen, Louis Sako, in Aachen und München, 2006 bis 2009.
- 27 Pfarrei St. Nikolaus, siehe: <http://bit.ly/2AhW9sb> [13.11.2017].
- 28 Vgl. Maier, Melanie 2014: Chaldäer in Stuttgart: Eigene Kirche für Christen aus dem Irak, Stuttgarter Nachrichten, 29.11.2014, in: <http://goo.gl/Lr8ChK> [13.11.2017].
- 29 Chaldäische Katholische Gemeinde in München, siehe: <http://bit.ly/2BAIHfF> [13.11.2017].
- 30 Vgl. McKenna, Josephine 2017: Trump ban will hurt Christian refugees fleeing conflict, say Iraqi Catholic leaders, RNS Religion News Service, 30.01.2017, in: <http://bit.ly/2klPPMM> [13.11.2017].
- 31 Aus Gespräch mit Pfarrer Rifat Bader, Amman, 24.05.2016.
- 32 Aus einer E-Mail-Korrespondenz mit Michel Constantin, Regional Director, CNEWA / Pontifical Mission, Beirut, 07.02.2017; E-Mail-Korrespondenz mit Habib Afram, Präsident der Syriac League, Beirut, 05.04.2017.
- 33 KADER (Keldani-Asuri Yardımışma Derneği, dt. Chaldäisch-Assyrischer Hilfsverein), siehe: <http://kader-turkey.org> [13.11.2017]. KADER wurde vom chaldäischen Patriarchalvikar in der Türkei, Msgr. François Yakan, gegründet, um in Absprache mit staatlichen (T.C. Başbakanlık, Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı - Republic of Turkey Prime Ministry, Disaster and Emergency Management Presidency, AFAD, siehe: <https://afad.gov.tr> [13.11.2017]), zivilgesellschaftlichen (Sığınmacılar ve Göçmenlerle Dayanışma Derneği / Association for Solidarity with Asylum Seekers and Migrants, SGDD-ASAM, siehe: <http://sgdd.org.tr> [13.11.2017]) und internationalen Organisationen (UNHCR, IOM, ICMC) der Flüchtlingshilfe eine angemessene Betreuung christlicher Flüchtlinge insbesondere aus dem Irak sicherzustellen.
- 34 Aus einem Gespräch mit dem chaldäischen Patriarchalvikar François Yakan, Istanbul, 18.12.2015.
- 35 Aus einem Gespräch mit dem chaldäischen Patriarchalvikar François Yakan, Istanbul, 21.11.2016.
- 36 Aus einem Telefonat mit dem chaldäischen Patriarchalvikar François Yakan, 27.02.2017.
- 37 Dazu ausführlich: Oehring, Otmar 2017: Veränderung des konfessionellen Machtgefüges in Bagdad, in: ders. 2017: Christen und Jesiden im Irak: Aktuelle Lage und Perspektiven, St. Augustin / Berlin, S. 15-17, in: <http://kas.de/wf/de/33.49220> [13.11.2017].
- 38 Zum Beispiel in einem Gespräch mit einem christlichen Journalisten, Ankawa, 28.10.2016.
- 39 Vgl. Goran, Baxtiyar 2017: Barzani: I refuse an extension to my Presidency term, Kurdistan 24, 29.10.2017, in: <http://bit.ly/2jwjY55> [13.11.2017].
- 40 Gespräch mit William Warda, Berlin, 14.12.2016.
- 41 Matti Warda / Mouche / Daoud Sharaf, N. 15.

- 42 Vgl. Oehring 2017, N. 37, S. 27-34.
- 43 Vgl. ebd., S. 48.
- 44 Vgl. ebd., S. 57-58.
- 45 Vgl. ebd., S. 58-70.
- 46 Bashar Warda (chaldäischer Erzbischof von Erbil), Nicodemus Daoud Sharaf (syrisch-orthodoxer Erzbischof von Mosul), Apris Jounsen (Erzischof der Assyrischen Kirche des Ostens von Erbil), Rabban al Qas (chaldäischer Bischof von Zakho und Ahmadia Bischof), Timotheus Musa al Shamani (syrisch-orthodoxer Bischof des Klosters Mar Matti).
- 47 Vgl. Abouna.org 2017: Statement of the Heads of the Christian Churches in KR on the Referendum Crisis, 02.10.2017, Zebari, Aziz Emmanuel (Übs.), Baghdadhope, in: <http://bit.ly/2j2fGmF> [13.11.2017].



Quelle: © Sebastian Gil Miranda

Religion

Auf dem Weg in die Marabukratie?

Muslimische Bruderschaften und ihr Einfluss in Senegal

Thomas Volk

Senegal gilt als stabile Demokratie und Beispiel für religiöse Toleranz in Westafrika. 90 Prozent der Senegalesen sind Muslime und in einer der vier Bruderschaften des Landes organisiert. Diese prägen seit jeher das politische, wirtschaftliche und soziale Gefüge des Landes. Seit Jahren werden die Bruderschaften politisch einflussreicher.

„Arbeitet für mich, ich bete für euch“,¹ lautete 1985 in der Wochenzeitung „Die Zeit“ der Titel eines Artikels über den Islam in Senegal. Der von Hille van Eist verfasste Beitrag trug den Untertitel „Gegen den Einfluss der religiösen Bruderschaften ist auch der Präsident machtlos“ und bezog sich damals auf Abdou Diouf, den zweiten Staatspräsidenten des westafrikanischen Landes seit dessen Unabhängigkeit von Frankreich 1960. Der senegalesische Islam wird traditionell mit machtbewussten Bruderschaften, also islamischen Glaubensgemeinschaften, und ihrem auf die politische Klasse ausstrahlenden Einfluss in Verbindung gebracht. Heute, mehr als drei Jahrzehnte danach, ist der politische, wirtschaftliche und soziale Einfluss der Bruderschaften in Senegal unumstritten und ihre landesweite Präsenz ein eindeutiges Zeichen für ihre in der Bevölkerung tief verankerte Akzeptanz.

In allen Städten Senegals finden sich Hinweise auf die öffentliche Präsenz islamischer Bruderschaften. In der Hauptstadt Dakar prägen bunte Kleinbusse, die *cars rapides*, mit religiösen Aufschriften das Stadtbild. In Städten wie Mbour, Thies, St. Louis, Kolda oder Kedougou tragen Straßenhändler Halsketten mit Porträtbildern von Kalifen, also hohen muslimischen Geistlichen, und Taxis schmücken sich mit den Konterfeis von Heiligen der Bruderschaften auf ihren Scheiben oder Nummernschildern. In den Innenstädten machen Gruppen junger Männer, gekleidet in lange bunte Gewänder und begleitet von Koransuren und religiösen Gesängen aus Transportern, auf sich aufmerksam. Es sind die *Baye Fall*, die Almosen für die Organisation religiöser Kundgebungen der in Senegal begründeten und im Land wichtigsten Bruderschaft der Muriden

einsammeln. Neuerdings sind in den Großstädten auch Graffitis mit dem Abbild senegalesischer Kalifen an Brücken, Häuserwänden und frei stehenden Mauern zu sehen.

Die unübersehbare Präsenz religiöser – vornehmlich islamischer – Devotionalien im öffentlichen Raum mag überraschen, zumal Senegal auf eine jahrzehntelange Tradition des Säkularismus zurückblickt. Doch wie das amerikanische Forschungsinstitut PEW im Dezember 2015 veröffentlichte, nimmt die Religion innerhalb der senegalesischen Bevölkerung eine entscheidende Schlüsselfunktion ein. 97 Prozent der von PEW befragten Senegalesen geben in der repräsentativen Studie an, dass Religion eine sehr wichtige Rolle in ihrem Leben einnehme.² Damit belegt Senegal Platz Zwei auf der PEW-Skala direkt nach Äthiopien und gefolgt von Indonesien, Uganda und Pakistan. Atheisten oder Agnostiker stoßen auf großes Unverständnis. Die große Religiosität der Senegalesen wird auch in einer im Herbst 2016 vom Timbuktu-Institut veröffentlichten Studie³ dokumentiert. Demnach kennt eine Mehrzahl der befragten Senegalesen im Alter von 18 bis 35 Jahre die Ideengeschichte der Scharia besser als die des Säkularismus.

Die wesentlichen Ergebnisse der Timbuktu-Studie lassen aufhorchen, unterstreichen sie doch, dass religiöse Autoritäten inzwischen eine höhere Anerkennung in der jungen Bevölkerung Senegals genießen als staatliche Institutionen. Der Imam als religiöser Vorsteher einer Gemeinde wird von zahlreichen Befragten für glaubwürdiger gehalten als Vertreter staatlicher Einrichtungen. Es sei überdies der Staat selbst, der junge Menschen zur Radikalisierung bewege. Dessen Vertreter agierten korrupt und arbeiteten

nicht wirksam auf eine Reduzierung der Arbeitslosigkeit und der Armut hin, so die Auffassung zahlreicher Befragter des Timbuktu-Instituts. Die Studie schließt mit dem Fazit, dass sich die junge senegalesische Bevölkerung zunehmend vom Staat distanzieren und sich religiösen Bewegungen zuwenden. Dabei nehmen die Bruderschaften eine entscheidende Rolle ein, da knapp 90 Prozent der Senegalesen in ihnen die passenden Vertreter des Islam sehen, so die Studie. Es verwundert daher wenig, dass der seit 2012 regierende Staatspräsident Macky Sall die Rolle der Religion offensiv hervorhebt und die religiösen Autoritäten adelt, zumal er im Juni 2017 konstatierte: „Der Staat kann ohne Religion nicht funktionieren.“⁴

Säkularismus unter Druck?

Wie säkular ist ein Staat noch, dessen erster Bürger die Rolle der Religion derart prononciert, ja gar politisiert? Wie erklärt sich der starke Einfluss der Religionen auf die senegalesische Gesellschaft sowie die politische und wirtschaftliche Entfaltung des Landes? Und welche Besonderheiten prägen den senegalesischen Islam und dessen Vereinbarkeit, so scheint es, mit der demokratischen Geschichte des westafrikanischen Landes? Der vorliegende Artikel widmet sich der Beantwortung dieser Fragen und beschreibt die Besonderheiten Senegals und dessen wesentlichster dem Gemeinwesen zugrunde liegender Komponente – der Religion. Dabei liegt der Fokus vor allem auf dem Islam und weniger auf dem Einfluss der christlichen Kirchen in Senegal.

Interreligiöse Ehen zwischen Muslimen und Christen sind längst keine Selbstverständlichkeit mehr.

Neben der ethnischen und sprachlichen Diversität – es werden sieben Lokalsprachen und Französisch als Amtssprache gesprochen – weist das Land auch eine religiöse Vielfalt auf. Mindestens

90 Prozent der 14,5 Millionen Senegalesen sind sunnitische Muslime, angesichts einer großen libanesischen Diaspora gibt es jedoch auch einige schiitische Gemeinden im Land. Offiziell sind fünf bis sieben Prozent der Bevölkerung Christen, mehrheitlich Katholiken. Weitere ein bis drei Prozent der Senegalesen sind Anhänger traditioneller afrikanischer (Natur-)Religionen. Diese sind besonders stark in der Casamance verankert und pflegen eine starke Nähe zur Natur, dabei haben sie oft lokale Könige als spirituelles Oberhaupt.

Senegal ist ein gutes Beispiel für praktizierte religiöse Toleranz. Muslimische und christliche Feiertage sind gleichermaßen gesetzliche Feiertage und Vertreter beider Religionsgemeinschaften besuchen sich gegenseitig bei hohen religiösen Festen, wie Weihnachten oder Tabaski, dem muslimischen Opferfest. Während in der Vergangenheit interreligiöse Ehen kein großes Aufsehen erregten, nehmen Berichte über Probleme bei der Anbahnung interreligiöser Ehen zu. Nach islamischer Lehrmeinung dürfen zwar muslimische Männer christliche Frauen heiraten, allerdings müsste ein christlicher Ehemann zum Islam konvertieren, ehe er eine muslimische Frau heiraten dürfte. Diese in nahezu allen muslimischen Ländern der Welt praktizierte Regel wurde bisher in Senegal nicht allzu streng genommen. Inzwischen werden hingegen immer mehr Männer dazu bewegt, vor der Ehe mit einer muslimischen Frau zum Islam überzutreten.

Der senegalesische Islam gilt gemeinhin als liberal, durch externe Einflüsse gewinnt jedoch eine orthodoxere Lehrmeinung des Islam zunehmend an Boden. Da in Senegal die nach islamischem Recht vorgesehene polygame Ehe zulässig ist und muslimische Männer bis zu vier Frauen heiraten können, werden Männer, die sich gegen die Polygamie aussprechen, in bestimmten Kreisen zunehmend ausgegrenzt. Während nicht alle muslimischen Frauen in der Hauptstadt Dakar ein Kopftuch tragen, nimmt in ländlichen Regionen die Anzahl junger Mädchen im Kindesalter, die nur mit Kopfbedeckung in die Öffentlichkeit dürfen, stark zu. Gleichzeitig hadern viele Muslime mit der Einhaltung aller





Quelle: © Sebastian Gil Miranda.

religiösen Vorschriften. Obwohl etwa das Fasten im Fastenmonat Ramadan als eine der fünf Säulen des Islam für jeden Muslim obligatorisch ist, gibt es in Senegal zahlreiche Muslime, die dem Fastengebot nicht nachkommen. Solche Muslime geraten neuerdings aus konservativen Kreisen und von bestimmten Imamen zunehmend unter Druck und werden als weniger aufrichtige Muslime dargestellt. Sie werden in ihrem direkten Umfeld stigmatisiert und teilweise gesellschaftlich ausgegrenzt.

Demokratie und Islam – in Senegal gelebte Wirklichkeit

Die senegalesische Bevölkerung ist stolz auf ihre demokratische Tradition der Offenheit. Der erste Staatspräsident nach der Unabhängigkeit, Léopold Sédar Senghor, wurde als Katholik in

einem mehrheitlich muslimischen Land gewählt und regierte bis 1980 für 20 Jahre das Land. Noch heute genießt Senghor ein hohes Ansehen. Seine Wahl ist nicht zuletzt dem Wohlwollen der senegalesischen Bruderschaften zu danken, die sich in Senegal nie für die Einführung einer Gottesherrschaft aussprachen, sondern stets eine weltliche Gesetzgebung akzeptierten. Der Dichter-Präsident, wie er gerne bezeichnet wird, suchte bewusst die Nähe zu den einflussreichen Bruderschaften und hielt sich oft in ländlichen Landesteilen auf – wohlwissend, dass jenseits der politischen Elite in Dakar Wahlen entschieden werden. Während sein Nachfolger als Staatspräsident, der anfangs erwähnte Abdou Diouf, als Technokrat bis zum Ende seiner Amtszeit im Jahr 2000 eher mit den Bruderschaften fremdelte, waren diese unter seinem Nachfolger Abdoulaye Wade (2000 bis 2012) so einflussreich wie selten



Quelle: © Sebastian Gil Miranda.

zuvor. Wade, der als *Président talibé* bezeichnet wurde, zeigte sich gerne mit einem *Boubou*, dem traditionellen Gewand, in der Öffentlichkeit und stilisierte offensiv seine Zugehörigkeit zur Muriden-Bruderschaft. In seiner Amtszeit erhielten Marabuts Diplomatenpässe, um einfacher reisen zu können, wurden von ihrer Steuerpflicht befreit und konnten Ländereien zu stark vergünstigten Preisen erwerben.

Sein Nachfolger, der seit 2012 amtierende, vierte Präsident Senegals, Macky Sall, kündigte vor seiner Wahl an, die einflussreichen Marabuts während seiner Präsidentschaft zu „normalen Bürgern“ werden zu lassen. Wie es scheint, folgen

dem Versprechen keine Taten mehr. Wie sein Vorgänger sucht Macky Sall die Nähe zu den Bruderschaften und hat im Rahmen des von ihm initiierten senegalesischen Entwicklungsplans (*Plan Sénégal Émergent*, PSE) 2015 gar ein gesondertes Projekt zur Modernisierung religiöser Stätten durch staatliche Mittel eingeführt. Seither werden für mehrere Millionen Euro Kirchen, jedoch besonders Moscheen, im ganzen Land staatlich renoviert oder neu gebaut. Die Gunst der Marabuts ist ihm seither gesichert. Im September 2017 sorgte die Ernennung des Präsidentenbruders, Aliou Sall, zum höchsten Verwalter der staatlichen Steuereinnahmen für erhebliche politische Diskussionen. Seither



wird gemutmaßt, welche Rolle dabei Thierno Madani Tall einnimmt, der als einflussreicher Marabut landesweit bekannt ist und der persönliche Marabut des Präsidenten sein soll. Er habe in seiner Predigt vor der Ernennung in der größten Moschee Dakars nicht zufällig darauf hingewiesen, dass „aufrichtige Barmherzigkeit in der Familie beginne“, so die Kritiker dieser Ernennung.

Der erste Artikel der Verfassung Senegals ist eindeutig: „Die Republik Senegal ist laizistisch, demokratisch und sozial. Sie garantiert die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz, ohne Unterscheidung von Herkunft, Rasse, Geschlecht und Religion. Sie respektiert alle Glaubensformen.“⁵ Diese klare Aussage, die in Anlehnung an die französische Verfassung zu verstehen ist, begründet auch, weshalb religiös konnotierte Parteien in Senegal unzulässig sind und keine Parteien entlang religiöser oder ethnischer Linien gegründet werden dürfen. Im Sinne einer religiösen Äquidistanz müssten der Staat und seine Institutionen demnach Abstand zu allen Religionen wahren und sich nicht in religiöse Belange einmischen. Die Realität hingegen offenbart anderes. Zwar bleibt der Grad der praktizierten Anwendung des Laizismus in verschiedenen Ländern durchaus unterschiedlich und geht nur in wenigen Staaten so weit wie in Frankreich selbst, wo keinerlei religiöse Symbole in staatlichen Einrichtungen geduldet sind. Dennoch lässt die Melange von staatlichen und religiösen Aktivitäten, wechselseitigen Abhängigkeiten und die gegenseitige Legitimation staatlicher und religiöser Autoritäten in Senegal die Frage immer drängender werden, ob der senegalesische Staat dem ersten Artikel seiner Verfassung tatsächlich gerecht wird. In einem laizistischen System finanziert der Staat keine Kirchen und Moscheen. Laizismus – wie er in Frankreich philosophisch als antiklerikale und nicht a priori als antireligiöse – Trennung von Staat und Religion begründet wurde, erfährt in Senegal derzeit keine konsequente Anwendung. Der Einfluss der Bruderschaften auf die politische Klasse des Landes ist derart ausgeprägt, dass ohne deren Wohlwollen politische Persönlichkeiten nur eine begrenzte Aussicht auf Erfolg

haben. Die wechselseitige Machtsicherung von Politik und Islam wird im Folgenden näher beleuchtet.

Arabisch als Sprache in Westafrika auf dem Vormarsch

Die geografische Verbreitung des Islam von Westafrika bis Südostasien erklärt auch dessen kulturelle und sprachliche Heterogenität. Die heilige Sprache des Islam, Arabisch, ist ebenfalls auf dem afrikanischen Kontinent auf dem Vormarsch. Eine erkennbare Tendenz ist die Ausweitung der arabischsprachigen Koranschulen sowie franko-arabischer Schulen in Senegal. 28 Prozent der Befragten der zitierten Timbuktu-Studie sind bereits heute der Ansicht, eine ausschließliche Unterrichtung ihrer Kinder in einer Koranschule reiche aus.⁶

In Zukunft könnte eine arabischsprachige Elite die wichtigsten Positionen in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft in Senegal bekleiden.

Knapp 90 Prozent der Senegalesen befürworten einen Mix aus staatlicher Schule (Curriculum nach französischem Vorbild) und Koranschule. Immer mehr Eltern senden ihre Kinder auf die vom Staat seit 2002 eingerichteten franko-arabischen Schulen. Dort wird neben dem eigentlichen Lehrinhalt auf Französisch auch Arabisch gelehrt. Noch sind die Arabischkenntnisse vor allem auf das Auswendiglernen von Koransuren begrenzt und erreichen nur in seltenen Fällen ein gutes Kommunikationsniveau. Zahlreiche Beobachter mutmaßen, dass in einigen Jahren eine arabischsprachige Elite die wichtigsten Positionen in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft in Senegal bekleiden wird. Diese, so befürchten einige, könnten sich langfristig gezielt gegen Französisch als Amtssprache entscheiden und sich somit auch für das in arabischen Ländern

Das *Talibé*-System

Wahrscheinlich 80.000 Kinder im Alter von fünf bis 15 Jahren sind auf Senegals Straßen als Bettler unterwegs. In Lumpen gekleidet, barfuß und nur mit einem Behälter zum Geldsammeln ausgestattet, betteln die zumeist in Gruppen auftretenden Kinder mehrere Stunden täglich. Viele von ihnen kommen aus den angrenzenden Ländern Guinea, Guinea-Bissau oder Mali und wurden wie ihre senegalesischen Altersgenossen von ihren Eltern in Koranschulen (*Daaras*) geschickt, um dort von Marabuts im Koran und einer gottgefälligen Lebensführung unterwiesen zu werden. Nicht alle Marabuts, die in den landesweit ca. 6.000 *Daaras* den Koran lehren, senden die Kinder zum Almosensammeln auf die Straßen. Doch noch immer zu viele Marabuts schicken die Kinder auf die Straße, damit sie für ihr eigenes Durchkommen sowie für den Erhalt der *Daara* und den Verdienst des Marabuts Geld einsammeln. Nachdem UNICEF auf die Missstände in den genannten Schulen aufmerksam machte, kündigte die Regierung 2002 Maßnahmen an, um die Situation der *Talibé* zu verbessern. Seither widmet sich das Erziehungsministerium verstärkt den *Daaras*, um das perfide System der Kinder- ausbeutung in Senegal durch Marabuts zu beenden.

vorherrschende Gesellschaftsmodell entscheiden – auch um symbolhaft mit der Sprache und den Sitten der früheren Kolonialmacht zu brechen. Unterschwellig unterstreicht diese Diskussion die Sorge mancher, dass die als liberal geltende sufische Auslegung des Islam in Senegal durch das arabische Gesellschaftsmodell abgelöst und sich das Land somit langfristig einer orthodoxeren Religionsauslegung verschreiben könnte. Der im August 2017 wiederernannte Premierminister Mohamed Ben Abdallah Dionne betont wiederholt die Bedeutung des Arabischen für den Senegal und kündigte eine Ausweitung von Arabischkursen an allen staatlichen Universitäten des Landes an.

Bruderschaften prägen den senegalesischen Islam

Auffälligstes Merkmal des senegalesischen Islam ist seine Verfasstheit in vier prägenden sufischen Bruderschaften. Diese Glaubensgemeinschaften „sind mehr als Ethnie und Bildungsgrad ein Identifikationsparameter in Senegal“⁷ und hierarchisch klar strukturiert. An der Spitze jeder Bruderschaft steht ein General-Kalif als religiöses Oberhaupt. Ihm folgen sein Sprecher und etliche als Heilige verehrte Würdenträger auf lokaler Ebene, die Marabut oder Scheich genannt werden. Die

Marabuts sind auf Spenden ihrer Anhänger und die gesammelten Almosen ihrer religiösen Schüler, der *Talibé*, angewiesen und fungieren als religiöse Autoritätspersonen in der Gesellschaft. Sie werden im Vorfeld beruflicher oder privater Entscheidungen um Rat gebeten, schlichten Streitigkeiten und gelten als Vermittler religiösen Wissens und lokaler Traditionen. In Senegal gibt es mehrere Kalifen und tausende Marabuts. Viele Muslime außerhalb des Landes kritisieren diese Anhäufung religiöser Würdenträger, da der Islam eigentlich keinen Klerus (mit Ausnahme der Schiiten) bzw. keine Hierarchie kennt.

In der Vergangenheit übten die Bruderschaften ihre politische Macht vor Wahlen über ausgesprochene Kandidatenempfehlungen an ihre Anhänger aus. Das System des *Ndigël* (Wolof für Anweisung) veranlasste über Jahrzehnte politische Mandatsträger, um das Wohlwollen der Kalifen und Marabuts zu buhlen. Diese wechselseitige Abhängigkeit zwischen staatlichen und religiösen Vertretern kann als besonderer senegalesischer Sozialvertrag betrachtet werden. Mit der religiösen Empfehlung der wichtigsten Kalifen gelang den meisten Präsidentschaftskandidaten ein Wahlerfolg. Seit den 1990er Jahren sind Veränderungen erkennbar. Seither verlassen sich die Bruderschaften nicht mehr allein

auf Wahlempfehlungen für ihnen nahe stehende Kandidaten, sondern werden zunehmend selbst zu politischen Akteuren und stellen bei Wahlen eigene Kandidaten für politische Mandate auf.

Der Sufismus stellt eine besondere Strömung innerhalb des Islam dar und wird durch asketische, spirituelle und mystische Bestandteile gekennzeichnet. Ein Sufi ist auf der Suche nach dem inneren Sinn des Korans und versucht durch stundenlange tägliche Meditationen, die *Dhikr*, durch Tanz und Ekstase Gott so nahe wie möglich zu kommen. Die individuelle und direkte Beziehung zu Gott steht im Mittelpunkt allen Handelns eines Sufi, weshalb persönliche Wünsche zurückgestellt und ein rein gottgefälliges Leben geführt wird. Die Liebe – auch gegenüber anderen – nimmt dabei eine zentrale Rolle ein und erklärt die pazifistische Grundeinstellung sufischer Muslime. Bruderschaften kennen Heiligenverehrungen und zelebrieren die Tradition ihrer Scheichs, die nach Überzeugung der Sufis eine direkte familiäre Verbindung bis hin zum islamischen Propheten Muhammad aufweisen. Neben der spirituellen Komponente bilden Bruderschaften ein enges soziales Netzwerk, das gegenseitige (finanzielle) Hilfen einschließt und ein gesellschaftliches Kontroll- und Absicherungsnetz darstellen kann. Die vier wesentlichen Bruderschaften Senegals sind:

Die Älteste

Die älteste der in Senegal aktiven Bruderschaften ist zugleich weltweit mit am stärksten vertreten. Sie findet ihre Anhänger nicht nur in West- und Nordafrika, sondern auch auf dem Balkan und in Südostasien. Die Quadiriyya-Bruderschaft wurde im elften Jahrhundert in Bagdad begründet, wo sich bis heute ihr Zentrum befindet. Sie etablierte sich über arabischsprachige Händler – vor allem aus Mauretanien kommend – in Senegal. Ihre Anhänger finden sich besonders im Norden des Landes, rund um St. Louis, die ehemalige Hauptstadt Französisch-Westafrikas. Circa zehn Prozent der senegalesischen Muslime gehören dieser Bruderschaft an.

Die Kleinste

Die Anhänger der Layenne stellen die kleinste Bruderschaft in Senegal dar. Sie wurde 1884 vom Fischer Libasse Thiaw, bei seinen Anhängern besser bekannt als Seydina Limamou Laye, als „Imam von Gottes Gnaden“, gegründet. Die Anhänger dieser Bruderschaft verehren Libasse Thiaw als die Reinkarnation des Propheten Muhammad. Er sei als *Mahdi*, als der wiedergeborene Prophet, erschienen, um die Muslime in die endzeitliche Erlösung zu führen. Sein Sohn wird als Wiedergeburt Jesu Christi verehrt, weshalb die Layenne Weihnachten als wichtiges religiöses Fest feiern und neben dem Koran auch Bibelgeschichten in ihre Religionsausübung integrieren. Der synkretistische Charakter dieser Bruderschaft lässt sie in den Augen zahlreicher Muslime in anderen Ländern als Häretiker erscheinen. Die Bruderschaft findet ihre Anhänger vor allem bei der Ethnie der Lebou in der Hauptstadt Dakar.

Die Größte

Die größte der vier wichtigsten Bruderschaften ist die Tidianyya. Sie versammelt etwa 50 Prozent der sunnitischen Muslime des Landes. Ihre Entstehungsgeschichte beginnt 1780 in Algerien, wo sie von Sidy Ahmed Al-Tijani begründet wurde und sich später in ganz Westafrika ausbreitete. Während die Bruderschaft anfangs eine antikoloniale und zeitweise gewaltbereite Ausprägung fand, wurde sie unter Führung des Senegalesen El Hadj Malick Sy (1855 bis 1922) zu einer friedlichen und bis heute dialogbereiten Bruderschaft. Ihre Anhängerschaft reicht von nahezu allen Ländern Westafrikas über den Nahen Osten bis nach Indonesien. Sie gilt als größte Bruderschaft Westafrikas.

Neben Koran und Sunna, den Überlieferungen der Taten und Aussprüche des Propheten Muhammad (570 bis 632), setzen Anhänger der Tidianyya-Bruderschaft den Dienst an der Gemeinschaft in den Mittelpunkt ihrer Lehre. Askese wird abgelehnt, allerdings stellt die Rezitation bestimmter religiöser Formeln nach den eigentlichen fünfmaligen täglichen Gebeten eine wichtige

Besonderheit der Bruderschaft dar. In Senegal hat die Bruderschaft mehrere familiäre Zweige, die in unterschiedlichen Städten mit Kalifen vertreten sind. Die Familie Sy gilt als wichtigste Instanz der Tidianyya, da deren Vertreter als die legitimierten Erben des ersten Senegalesen an der Spitze der Bruderschaft gelten. Nach dem Ableben des 91-jährigen General-Kalifen, Scheich Ahmed Tidiane Sy „Al-Makhtoum“, wurde sein Bruder, Abdoul Aziz Sy „Al Amine“, im Frühjahr 2017 zum neuen General-Kalifen und Oberhaupt der Bruderschaft berufen. Seit dem überraschenden Tod „Al Amines“ im September 2017, nur sechs Monaten nach dem Hinscheiden seines Bruders, führt nun der 85-jährige Cousin, Mbaye Sy Mansour, die Bruderschaft als siebter Kalif. Staatspräsident Macky Sall, nahezu das gesamte Kabinett sowie eine Delegation des Königs von Marokko reisten direkt nach dem Ableben der Kalifen an den Hauptsitz der Familie nach Tivaouane und unterstrichen somit die Wichtigkeit der Familie.

Mehrere hunderttausend Pilger reisen jährlich nach Tivaouane, um den Geburtstag des Propheten Muhammad mit Koranrezitationen und Lobpreisungen des Propheten zu begehen. Das Spektakel, bei den Tidianen als *Gamou* bezeichnet, stellt eines der wichtigsten religiösen Feste des Landes dar. Neben der Familie Sy in Tivaouane sind die bedeutendsten Familienzweige Tall und Niasse, letztere mit ihrem Hauptsitz in Kaolack. Ein Zweig in Medina Gounass gilt als besonders orthodox, da er strikt das islamische Recht anwendet. Frauen und Männer leben im Alltag streng voneinander getrennt und geben sich zur Begrüßung nicht die Hand.

Die Einflussreichste

Die einflussreichste der vier Bruderschaften ist zweifelsfrei die 1883 von Scheich Ahmadu Bamba in Senegal begründete Bruderschaft der Muriden. Zwar gehören ihr nur ca. 35 Prozent der Muslime des Landes an, doch aufgrund ihres wirtschaftlichen, politischen und sozialen Einflusses stellt die Bruderschaft einen elementaren Machtfaktor des Landes dar. Der in Mbacké geborene Bamba gründete 1887 in Touba seine eigene „heilige“ Stadt, die seither einen Sonderstatus in Senegal genießt.

Im Mittelpunkt der Muriden-Ideologie stehen die Verherrlichung der Arbeit und der Glaube, durch harte körperliche Arbeit Gott näher zu kommen. Ein bekanntes Sprichwort der Muriden lautet: „Arbeite, als ob Du niemals, und bete, als ob Du morgen sterben müsstest.“

Der General-Kalif der Muriden, seit 2010 Scheich Sidy El Mokhtar Mbacké, gilt als einflussreichste Persönlichkeit des Landes. Selbst der Staatspräsident kniet öffentlich vor ihm nieder und lässt somit ein Bild der absoluten Untergebenheit bereitwillig medial transportieren. Seit jeher kooperierten die Muriden eng mit staatlichen Institutionen – während der Kolonialzeit nutzen die Kolonialherren die Arbeitsmoral der Muriden, um sie für den Erdnussanbau einzusetzen. Heute dominieren Anhänger dieser Bruderschaft praktisch das gesamte nicht-staatliche Transportwesen des Landes, ein großes Netzwerk an Unternehmen und mit Touba Oil sogar eine eigene Tankstellenkette.

Vor dem General-Kalif der Muriden, Scheich Sidy El Mokhtar Mbacké, kniet selbst der Staatspräsident öffentlich nieder.

Senegals Islam – Sufismus oder Salafismus?

Seit den 1990er Jahren und verstärkt seit der Jahrtausendwende geraten sufische Bewegungen weltweit – auch in Senegal – unter den Druck salafistischer Prediger. Das wahhabitische Königshaus in Saudi-Arabien und weitere Golfstaaten werden seit den 2000er Jahren in zahlreichen muslimisch geprägten Ländern Afrikas immer präsenter, vor allem durch den Bau von Moscheen und Koranschulen sowie die Vergabe von Stipendien. Auch Iran verstärkt seine Präsenz in Senegal, obschon lediglich 30.000 bis 50.000 der 14,5 Millionen Senegalesen als Schiiten gelten. Die von Iran finanzierte Al-Mustafa-Universität in Dakar vergibt jährlich

150 Stipendien an junge Senegalesen und erhofft sich durch deren Förderung eine Stärkung der Schia und des iranischen Einflusses in Senegal.

Saudi-Arabien und andere Golfstaaten intensivieren bereits seit Jahren ihr finanzielles Engagement in Senegal. Die von Saudi-Arabien wesentlich beeinflusste Islamische Entwicklungsbank unterstützt zahlreiche Infrastrukturprojekte in Senegal und investierte bis 2016 etwa 200 Milliarden US-Dollar im Land. Gleichzeitig werben saudi-arabische Banken in Senegal für die Eröffnung islamkonformer Bankkonten – da die Hälfte der senegalesischen Bevölkerung noch über kein Bankkonto verfügt, gilt der senegalesische Markt mittelfristig als besonders attraktiv.

Saudische und andere golfarabische Vereinigungen vergeben in Senegal außerdem jährlich mehrere hundert Stipendien. Die Vereinigung Islamischer Predigten für die Jugend (APIJ), die 1986 von aus Saudi-Arabien in den Senegal zurückgekehrten Studenten gegründet wurde, wird aus Saudi-Arabien finanziert und betreibt heute mehr als 200 Moscheen in allen Regionen Senegals. Die Vereinigung wurde 1999 vom Staat anerkannt und gilt als salafistisch orientiert. In den APIJ-Moscheen werden wahhabitische Schriften verteilt und ein salafistisches Gedankengut gepredigt. Neben den Moscheen und Koranschulen werden allzu oft auch ultraorthodoxe Prediger finanziert, die einer salafistischen Ideologie folgen und in senegalesischen Moscheen um Anhänger werben. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich zahlreiche Senegalesen in der Vergangenheit international operierenden terroristischen Vereinigungen, wie dem sogenannten Islamischen Staat (IS) oder Boko Haram und der „al-Qaida im Islamischen Maghreb“, angeschlossen haben.

Im Kern handelt es sich bei der zunehmenden Tendenz iranischer und golfarabischer Investitionen in muslimisch geprägten Staaten Westafrikas um die Erlangung der ideologischen Vorherrschaft und die Deutungshoheit über den praktizierten Islam. Während die zwölfschiitische Auslegung des Islam, wie in Iran als Staatsideologie praktiziert, in Senegal keine

große Anhängerschaft findet, verbirgt sich hinter der wahhabitisch geprägten Islamauslegung Saudi-Arabiens ein ultraorthodoxes Weltbild, das sich an den Ursprüngen des Islam zu orientieren vorgibt und jede Veränderung dieser ur-salafistischen Zeit als unzulässige Neuerung ablehnt. Beide Gesellschaftsmodelle entsprechen nicht der seit Jahrhunderten tolerant gelebten Islamauslegung im heutigen Senegal, die vielerorts eine synkretistische Interpretation mit Elementen afrikanischer Lokalreligionen kennt. Da die senegalesische Bevölkerung allerdings mehrheitlich sunnitisch geprägt ist, versuchen wahhabitisch bzw. salafistisch orientierte sunnitische Prediger gezielt für ihre Ideologie zu werben und den in Senegal vorherrschenden Islam als von den Kolonialmächten verdorben und nicht authentisch zu stigmatisieren.

Iranische und golfarabische Investitionen in Staaten Westafrikas zielen im Kern auf die ideologische Vorherrschaft und die Deutungshoheit über den praktizierten Islam ab.

Der Salafismus ist die am stärksten anwachsende islamistische Bewegung unserer Zeit und in sich äußerst vielschichtig. Während die politische und dschihadistische Variante des Salafismus (bisher) in Senegal keine erkennbare Relevanz besitzt, nehmen puristische salafistische Strömungen deutlich zu. Puristische Salafisten sind antimilitant und folgen keiner offensiven Strategie der unmittelbaren politischen Transformation. Sie folgen allerdings ebenso der salafistischen und somit die Gottes- über die Volkssouveränität setzenden Ideologie und lehnen eine weltliche Gesetzgebung, die den Grundzügen der Scharia widerspricht, kategorisch ab. Die Übergänge vom puristisch bis hin zum dschihadistisch ausgelegten Salafismus können fließend sein, was auch erklären mag, weshalb 15 Imame wegen der Propagierung islamistischer Inhalte bereits in senegalesischen Gefängnissen inhaftiert sind.

Salafistische Prediger setzen die sufischen Bruderschaften zunehmend unter Druck, indem sie deren Heiligenverehrung sowie das Tragen von Devotionalien und den *Dhikr* mit Gesängen und Tänzen als „unislamisch“ diffamieren. Der senegalesische Staat handelt und stellt sich hinter die sufischen Bruderschaften. 2016 wurden gemeinsam mit Frankreich ein Aktionsplan gegen den Terrorismus (*Plan d' action contre le terrorisme*, PACT) verabschiedet, Grenzkontrollen zu den Nachbarländern – vor allem zu Mauretanien und Mali – verstärkt und von Staatspräsident Macky Sall der Vorschlag eingebracht, die Burka als Vollverschleierung der Frau gesetzlich verbieten zu lassen. Letztere passe nicht zur senegalesischen Kultur.

Die Bruderschaften positionieren sich unmissverständlich gegen die Anwendung von Gewalt im Namen des Islam.

Die senegalesische Regierung ist sich der Risiken und sicherheitspolitischen Herausforderungen durch den internationalen Terrorismus bewusst und veranstaltet seit 2014 jährlich die Sicherheitskonferenz *Dakar International Forum on Peace and Security in Africa*. Hierbei beraten hochkarätige Experten aus Politik, Wissenschaft und Militär über die Abwehr terroristischer Gefahren. All die Maßnahmen belegen, wie nervös die senegalesische Regierung inzwischen auf mögliche terroristische Bedrohungen reagiert. Noch gilt Senegal als Stabilitätsanker in Westafrika. Die Regierung bekennt sich zu den friedvoll agierenden sufischen Bruderschaften und unterstreicht somit ihre Verbundenheit zu den traditionell in dem Land einflussreichen Bruderschaften. Diese positionieren sich ihrerseits unmissverständlich und nicht zum ersten Mal gegen die Anwendung von Gewalt im Namen des Islam und stellen sich ihrer Verantwortung beim Kampf gegen gewaltsame islamistische Gruppierungen. Im März 2017 wurde daher ein „Islamisch-



afrikanisches Forum zum Kampf gegen Terrorismus“ gegründet, dem die wichtigsten Bruderschaften des Landes angehören.

Demokratie oder Marabukratie?

Senegal ist ein stabiles, demokratisches Land in Westafrika, das unter unterschiedlichen Ethnien und Religionen ein beachtliches Maß an Harmonie verankern konnte. Dazu leisten die sufischen



Quelle: © Sebastian Gil Miranda.

Bruderschaften einen wichtigen Beitrag. Gleichzeitig ist das Land zahlreichen Herausforderungen ausgesetzt. Der internationale Terrorismus ist in der Region längst angekommen, Armut, Perspektivlosigkeit und korrupte Eliten führen auch in Senegal zur Auswanderung und Radikalisierung junger Menschen.

Die Vitalität der senegalesischen Demokratie wurde zuletzt bei der Parlamentswahl am

30. Juli 2017 unter Beweis gestellt. Mit einer Wahlbeteiligung von 54 Prozent haben so viele Senegalesen wie seit fast 20 Jahren nicht mehr von ihrem Bürgerrecht Gebrauch gemacht. Gleichzeitig wurde mit der Partei der Einheit und Versammlung (PUR) eine religiös konnotierte Partei zur vierten Kraft im Lande gewählt.⁸ Die Partei betont, keine religiösen Ziele zu verfolgen, bekennt sich allerdings offen zur 1979 im Zuge der Islamischen Revolution in Iran gegründeten

Moustarchidine-Bewegung. Noch ist die Partei klein und hat keinen allzu großen Einfluss, für die Präsidentschaftswahl 2019 präsentiert sie sich jedoch bereits siegessicher. Es wird aufmerksam zu verfolgen sein, wie sich die Partei in der 13. Legislaturperiode des Parlaments inhaltlich einbringen wird.

Noch nie in der Geschichte Senegals seit der Unabhängigkeit sind so viele Marabuts auf den 47 Listen für einen der 165 Abgeordnetenplätze in der Nationalversammlung angetreten wie bei der zurückliegenden Wahl. Dies ist ein eindeutiger Beleg für das erstarkende Selbstbewusstsein und den inzwischen auch durch politische Funktionen offenbarten Gestaltungswillen zahlreicher Vertreter der Bruderschaften. Einige der Marabuts wurden zu Abgeordneten gewählt und werden zukünftig noch direkter die Interessen ihrer Bruderschaften im Parlament durchzusetzen wissen. Sie werden dabei von einer Vielzahl neu gegründeter islamischer Vereinigungen und Medienportale begleitet.

Die Motivation und Agenda der Marabut-Politiker kann dabei sehr unterschiedlich sein. Erkennbar ist jedenfalls der eindeutige politische Gestaltungswille der Marabuts, um die Interessen ihrer jeweiligen Bruderschaft zu vertreten. Sie verlassen sich nicht mehr nur auf ihren indirekten politischen und wirtschaftlichen Einfluss, sondern werden selbst zu Akteuren des politischen Prozesses. Mansour Sy Jamil, ein einflussreicher Marabut der Tidanyya-Bruderschaft und Parteigründer, weist etwa eine populistisch anmutende Anti-Establishment-Rhetorik auf und setzt sich vor allem für Landrechte der Anhänger seiner Bruderschaft ein. Andere Marabut-Politiker, wie die drei gewählten Abgeordneten der PUR, fordern die Wiederherstellung von öffentlichen (islamischen) Moralvorstellungen, treten gegen den Konsum von Alkohol ein und unterstreichen den Wert der Familie in der Gesellschaft.

Neben sozio-ökonomischen und geopolitischen Herausforderungen stellt die ideologische Dimension einen weiteren Aspekt auf der Liste möglicher Gefahren für die Stabilität Senegals

dar. Die jahrzehntelange, von wechselseitigem Profit geprägte Kooperation zwischen Politik und Bruderschaften könnte zu einer Verselbstständigung der religiösen Klasse Senegals führen. Inzwischen wird nicht mehr nur die Ehrerbietung politischer Entscheidungsträger gegenüber den Marabuts, die Instandhaltung von Moscheen und die Aufrechterhaltung erstandener Privilegien der Bruderschaften gefordert. Die Marabuts werden selbst politisch aktiv, bilden Parteien oder Vereinigungen, organisieren sich und formulieren religiös konnotierte politische Botschaften. Die Bruderschaften fordern somit das laizistische System des Landes heraus – wohlbemerkt ohne offen die Vision eines auf islamischer Rechtsgrundlage basierten Systems zu formulieren.

Die enge Kooperation zwischen Politikern und Bruderschaften könnte zu einer Verselbstständigung der religiösen Klasse Senegals führen.

Die weitaus größere ideologische Herausforderung stellen jedoch islamistische Strömungen dar, die den Staat bedrohen und sufische Bruderschaften unter Druck setzen. Die Regierung unter Macky Sall lässt keinen Zweifel daran, dass sie entschlossen gegen islamistische Protagonisten vorgeht. Durch das starke finanzielle Engagement der Golfstaaten beim Bau von Moscheen und Koranschulen sowie der Vergabe von Stipendien zum Studium in arabischsprachigen Ländern entsteht allerdings eine arabischsprachige Elite, die sich langfristig auch ideell anti-westlich positionieren könnte. Bisher gelten die Bruderschaften noch als Puffer gegen den Einfluss islamistischer Gruppierungen und garantieren die soziale Stabilität des Landes. Ihre Rolle ist bisher (noch) als positiv zu bewerten. Sie leisten einen wichtigen Beitrag zum friedlichen Verständnis des Islam und zum Religionsdialog und sind der Garant des sozialen Zusammenhalts in Senegal.

Die Bruderschaften mit ihrer synkretistischen und mystischen Orientierung sind in Senegal so einflussreich wie in keinem anderen westafrikanischen Land. Dieser starke Einfluss hat Vor- und Nachteile. Bedenklich ist der Einfluss der Marabouts, da sie als religiöse Vertreter zunehmend politisch agieren und das laizistische System des Landes somit langfristig Risse bekommt. Dennoch gelang der Demokratisierungsprozess Senegals in den zurückliegenden Jahrzehnten auch deshalb so erfolgreich, weil die friedliebenden sufischen Bruderschaften entschlossen an der Seite des Staates standen – natürlich auch, um von staatlichen Privilegien zu profitieren.

Da in einer Welt mit multidimensionalen Herausforderungen allerdings verlässliche Partner wichtig sind und die Bruderschaften bei der Eindämmung islamistischer Ideologien die nötige Autorität besitzen, wird ihr weiteres Engagement aufmerksam zu verfolgen und nicht voreilig zu verurteilen sein. Senegal besitzt mit seiner demokratischen Kultur eine Vorbildfunktion in Westafrika. Der Schulterchluss mit den friedliebenden Bruderschaften hat sich im Kampf gegen destabilisierende Faktoren bisher bewährt. Der Garant für Freiheit und Sicherheit liegt in der Demokratie begründet – und nicht in einer Herrschaft der Religiösen, der Marabukratie.

Thomas Volk ist Leiter des Auslandsbüros der Konrad-Adenauer-Stiftung in Senegal.

Die Bilder zu diesem Beitrag sind Teil der Reportage *In the name of Koran* des Fotografen Sebastian Gil Miranda. Sie zeigen den Alltag der Jungen und Mädchen in Koranschulen, den *Daaras*. Die ganze Fotostrecke findet sich unter: <http://sebastiangilmiranda.com/in-the-name-of-koran-talibes-in-senegal>.

- 1 Van Eist, Hille 1985: „Arbeitet für mich, ich bete für euch“, ZEIT Online, 25.10.1985, in: <http://bit.ly/2ig9pTI> [25.08.2017].
- 2 Vgl. Theodorou, Angelina E. 2015: Americans are in the middle of the pack globally when it comes to importance of religion, Pew Research Center, 23.12.2015, in: <http://pewrsr.ch/1RFY4Jp> [25.08.2017].
- 3 Vgl. Sambe, Bakary 2016: Facteurs de radicalisation. Perception du terrorisme chez les jeunes dans la grande banlieue de Dakar, Timbuktu Institute, 10/2016, in: <http://bit.ly/2kleTRL> [14.10.2017].
- 4 Le Soleil 2017: L'Etat ne peut pas aller sans la religion, 24-26.06.2017.
- 5 La Constitution du Sénégal 2001, in: <http://bit.ly/2Apg2gL> [25.08.2017].
- 6 Vgl. Sambe 2016, N.3.
- 7 Gierczynski-Bocandé, Ute 2007: Islam und Demokratie in Senegal, in: KAS-Auslandsinformationen, 12/2007, S. 106-136, hier: S. 115, <http://kas.de/wf/de/33.12801> [04.12.2017].
- 8 Vgl. Volk, Thomas 2017: Eine überraschende Wahl: Regierungskoalition von Macky Sall gewinnt die Parlamentswahl, KAS-Länderbericht, 07.08.2017, in: <http://kas.de/senegal/de/publications/49771> [25.08.2017].



Religion

Zwischen Gott und Kaiser

Zum politischen Einfluss evangelikaler Kirchen in Lateinamerika

José Luis Pérez Guadalupe / Sebastian Grundberger

Die in Lateinamerika stark wachsenden evangelikalen Kirchen streben zunehmend nach politischem Einfluss. Dabei haben sie es bisher jedoch noch nicht vermocht, eine gemeinsame Agenda zu entwickeln. Charakteristisch ist vielmehr ein hohes Maß an Zersplitterung. Angesichts des wachsenden evangelikalischen Wählerpotenzials dürfte der Einfluss evangelikaler Kräfte in Zukunft trotzdem weiter zunehmen.

„Alles beginnt mit der Mystik und endet in Politik“

Charles Pierre Péguy

Die Missionierung des amerikanischen Kontinents vor fünf Jahrhunderten war das Ergebnis eines politischen Ereignisses.¹ Egal, ob man dieses als „Fusion“ oder als „Zusammenprall“ verschiedener Kulturen versteht, ob man von „Evangelisierung“ oder „Eroberung“ spricht – die Christianisierung Lateinamerikas geschah in enger Kooperation mit den iberischen Kolonialmächten durch die Ausübung politischer Macht von oben nach unten. Die stark wachsenden modernen evangelikalischen² Bewegungen gehen in den letzten Jahrzehnten den umgekehrten Weg. Durch intensive Missionstätigkeit an der Basis und unter Zuhilfenahme von mitunter durchaus fragwürdigen Methoden „erobern“ sie ihre Gesellschaften von unten. Dabei besetzen diese, stark neu-pfingstkirchlich geprägten „evangelikalischen Eroberer“ immer stärker wirtschaftliche und auch politische Schaltstellen in verschiedenen Ländern Lateinamerikas. Damit stehen sie im Gegensatz zu ihren vom europäischen Protestantismus geprägten Vorgängern, welche auf dem Kontinent lange Jahre eine soziale und religiöse Minderheit bildeten, die von der öffentlichen Meinung und den gesellschaftlichen Eliten weitgehend ignoriert wurden.

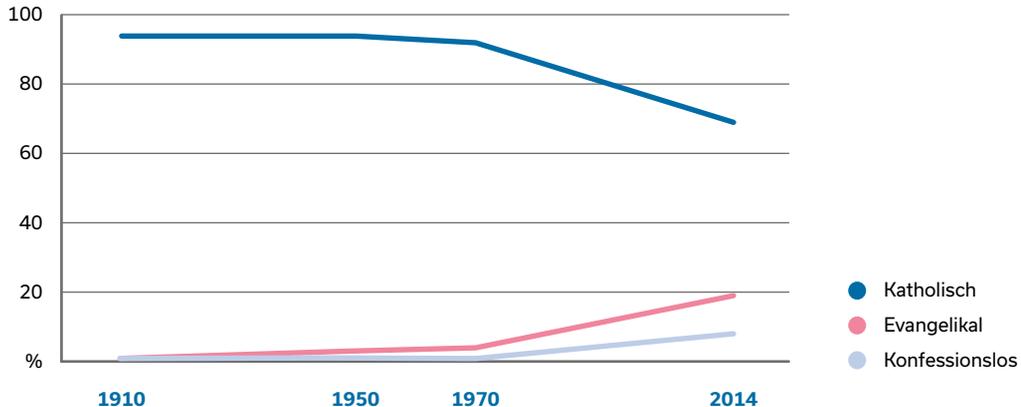
Nach einigen Anmerkungen zur Ausbreitung und Herkunft der evangelikalischen Kirchen in Lateinamerika stellt dieser Artikel die Frage nach Handlungslogiken dieser neuen evangelikalischen Akteure im politischen Bereich. Dabei geht er sowohl auf die Strategien als auch auf die

inhaltlichen Grundzüge des politischen Handelns Evangelikaler ein und wagt einen kurzen Ausblick auf die Zukunft.

Von einer Minderheit zum Machtfaktor

Demografische Erhebungen zeichnen ein deutliches Bild vom starken Bedeutungszuwachs evangelikalischer Bewegungen in den letzten Jahrzehnten in Lateinamerika. Nach Angaben der Umfrage *Latinobarómetro*³ ist der katholische Glaube zwar weiterhin die dominierende Konfession auf dem Subkontinent, mit 68 Prozent der Bevölkerung bekennen sich jedoch heute deutlich weniger Menschen zum Katholizismus als 1970, als diese Zahl noch bei 92 Prozent lag. Parallel zur Verringerung des Anteils katholischer Christen in Lateinamerika verzeichnet der Anteil der evangelikalischen Gläubigen ein Wachstum in ähnlicher Größenordnung. In einigen Ländern sind diese zahlenmäßig bereits fast gleich stark vertreten wie die Katholiken. Dies ist etwa der Fall in Honduras (41 Prozent evangelikale und 47 Prozent katholische Christen), Guatemala (40 gegenüber 47 Prozent) oder Nicaragua (37 gegenüber 47 Prozent). In Brasilien, Costa Rica, der Dominikanischen Republik sowie in Puerto Rico bekennen sich über 20 Prozent der Bevölkerung zu evangelikalischen Bewegungen, in Argentinien, Bolivien, Chile, Kolumbien, Peru und Venezuela sind es über 15 Prozent. In Brasilien, dem Land mit der weltweit größten Anzahl von Katholiken, ist der Anteil der katholischen Gläubigen an der

Abb. 1: Anteil der Konfessionen an der Gesamtbevölkerung in Lateinamerika



Wie im Artikel, wird „evangelikal“ hier als Sammelbegriff für verschiedene protestantische Gruppen verwendet. Die Zahlen umfassen 18 lateinamerikanische Staaten und das spanischsprachige US-Territorium Puerto Rico. Quelle: World Religion Database, offizielle Regierungsangaben, Pew Research Center 2014. Zusammenstellung: José Luis Pérez Guadalupe.

Bevölkerung zwischen 1995 und 2013 um 15 Prozentpunkte zurückgegangen, während gleichzeitig die Anzahl der evangelikalen Christen um den gleichen Anteil stieg. Ecuador und Paraguay sind heute die einzigen Länder des Kontinents mit einer zu über 80 Prozent katholischen Bevölkerung.⁴

Was die politischen Aktivitäten der evangelikalen Kirchen in Lateinamerika betrifft, sind grob drei historische Abschnitte zu unterscheiden:

1. *Liberaler Protestantismus*: Die ersten protestantischen Missionare kamen Mitte des 19. Jahrhunderts nach Lateinamerika. Hierbei handelte es sich um Vertreter traditioneller und historisch gewachsener Strömungen des Protestantismus, die sich sowohl der Evangelisierung als auch der Bildung verschrieben hatten. Diese liberalen Protestanten verbündeten sich in den meisten Ländern der Region auf nationaler Ebene mit etablierten politischen Bewegungen (zum Beispiel mit der ursprünglich sozialreformerischen *APRA-Partei* in Peru) und setzten sich aktiv für Anliegen wie etwa Religionsfreiheit, Trennung von Kirche und Staat, die Zivilehe und andere liberale Postulate ein. Die

Schwachstelle dieser protestantischen Bewegungen war dabei jedoch in praktisch allen Ländern des Kontinents ihre marginale politische Bedeutung. Auch ein Jahrhundert nach Beginn ihrer Missionstätigkeit stellten die liberalen Protestanten in den 1950er Jahren nicht einmal ein Prozent der Bevölkerung. Als Folge beschränkte sich ihr politischer Einfluss auf eine Rolle als mahnende gesellschaftliche Stimme und als Bündnispartner für liberale, der Vormachtstellung des katholischen Klerus kritisch gegenüberstehende politische Bewegungen.

2. *Konservativer Protestantismus*: Mitte des 20. Jahrhunderts entstand ein neuer Typ des Protestantismus. Dieser war politisch stärker konservativ und im Kontext des Kalten Krieges antikommunistisch orientiert und richtete sich expliziter gegen jegliche Annäherung an die katholische Kirche. Im Gegensatz zu ihren Vorgängern konnten diese neuen konservativen Missionare dank klarer Strategien zur Evangelisierung und der Nutzung der modernen Kommunikations- und Informationstechnologie eine bedeutende Zahl von Anhängern gewinnen. Diese zweite Welle moderner und offensichtlich von

nordamerikanischen Evangelikalen beeinflusster Missionare trug dazu bei, die evangelikalen Kirchen fest in der Gesellschaft zu verankern. Dabei konzentrierten die Missionare ihre Tätigkeit oft auf ökonomisch und gesellschaftlich benachteiligte Bevölkerungsschichten, wie etwa indigene Gruppen, was in manchen Fällen zu neuen Formen religiöser, aber auch wirtschaftlicher Abhängigkeit führte. Von nun an sprach man nicht mehr von Protestanten. Stattdessen prägte sich der Begriff des „lateinamerikanischen evangelikalen Corps“. In dieser Etappe wuchsen vor allem die Pfingstgemeinden stark. Diese Gruppen waren bereits in den vorangegangenen Jahrzehnten in den meisten Ländern der Region (vor allem in Brasilien und Chile) präsent, arbeiteten aber wie auch andere evangelikale Kirchen damals weitgehend isoliert und in der Anonymität. In dieser zweiten Etappe der evangelikalen Bewegung fand ein bedeutender Wandel statt. Waren die Protestanten bisher Gruppen, die sehr stark mit ausländischen Missionaren und Immigrantengemeinden identifiziert wurden, waren die neuen evangelikalen Missionare zunehmend einheimisch und verbanden den religiösen mit einem stärker nationalistischen Diskurs. Dieser neue nationale Anspruch der Kirchen bei gleichzeitig wachsender Anhängerschaft bildete später die Grundlage für ihre politischen Ambitionen. Mit diesem Anspruch begannen evangelikale Akteure auch, eine stärkere Rolle in der Wirtschaft ihrer Länder einzunehmen.

3. *Evangelikale Eroberer*: Schließlich entstand in einer dritten Etappe aus diesen evangelikalen Bewegungen der 1950er und 1960er Jahre sowie den bereits in Lateinamerika verwurzelten Gruppen eine neue soziale und politische evangelikale Kraft auf dem gesamten Kontinent. Nach dem Fall der Berliner Mauer verlor die antikommunistische Einstellung dieser meist konservativ orientierten evangelikalen Eroberer an Bedeutung. Mit dem eigenen Wachstum und dem gesteigerten Selbstbewusstsein ließ zudem die stark antikatholische Einstellung nach. Heute verfügen

die modernen evangelikalen Kirchen über eine große Anzahl von Gläubigen und ein bedeutendes Wählerpotenzial. Im Gegensatz zu den katholischen Gläubigen charakterisieren sich die evangelikalen Gläubigen dadurch, dass sie ihre Kirche insgesamt mit größerem Engagement unterstützen und sich in stärkerer Art und Weise mit ihr identifizieren. Statt der einstigen „Hinterhofkirchen“ errichteten viele evangelikale Gemeinden moderne und großzügige Kirchengebäude in gehobenen Wohnbezirken und drangen zunehmend in gesellschaftliche Mittel- und Oberschichten vor. Als theologischer Türöffner in diese Schichten diente teilweise auch die zunehmende Adaption des „Evangeliums des Wohlstandes“, wie es häufig von den Neo-Pfingstkirchen vertreten wird. Diese Denkweise wurde in den 1960er Jahren in den USA entwickelt und geht davon aus, dass alle Christen, weil sie Kinder Gottes sind, dazu bestimmt sind, die Welt zu beherrschen und über alle vorhandenen Güter zu verfügen. So wird für die Gläubigen Reichtum als Vergütung für ihren Glauben und ihr Vertrauen auf Gott beansprucht. Wenn ein Gläubiger seine Pflicht erfüllt und Gott treu ist, gewährt ihm Gott demnach im Gegenzug alle Arten von, auch finanziellen, Segnungen. Im Umkehrschluss werden Armut und Krankheit schnell als Fluch und Strafe angesehen, die mit stärkerem Glauben und Gottvertrauen besiegt werden können. Solche Denkweisen bildeten die theologische Rechtfertigung für die Entstehung regelrechter evangelikal kontrollierter Wirtschaftsimperien, wie sie insbesondere in Brasilien anzutreffen sind. Das wohl prominenteste Beispiel in diesem Zusammenhang ist die *Igreja Universal do Reino de Deus* (Universalkirche des Königreichs Gottes), welches eine der größten Medienimperien Brasiliens besitzt und eher der Logik eines Unternehmens mit Konsumenten als der einer Kirche mit Gläubigen folgt.⁵ Dieses Modell breitet die Kirche auch in anderen Ländern aus. In Peru etwa ist die *Igreja Universal* unter dem Namen *Pare de sufrir* (Hör' auf, zu leiden) aktiv. Ihr Kirchengründer Edir Macedo, der

auf eine aggressive Kollektensammlung unter seinen oft armen Kirchenmitgliedern besteht, wurde in der Milliardärsliste der Zeitschrift *Forbes* im Jahr 2015 mit einem Vermögen von 1,1 Milliarden US-Dollar geführt.⁶

Die wachsende Zahl evangelikaler Christen stellt ein nicht unbedeutendes Wählerpotenzial dar.

Evangelikale als politische Akteure

Der politische Wandel der evangelikalen Kirchen in Lateinamerika im Laufe der Zeit war drastisch. Während die ersten protestantischen Missionare in Lateinamerika die Gesellschaft durch das Evangelium verbessern wollten, ohne wirklich eine politisch und gesellschaftlich tragende Rolle zu spielen, diskutieren die heutigen Evangelikalen nicht mehr über das „ob“, sondern lediglich über das „wie“ ihres politischen Handelns. Wichtige Einflüsse für diese stärkere Hinwendung zur Politik waren das Wachstum der charismatischen Kirchenbewegung und der Neo-Pfingstkirchen innerhalb des historisch gewachsenen Kirchenspektrums sowie nicht zuletzt die evangelikale Bewegung in den Vereinigten Staaten. Gerade in neo-pfingstkirchlichen Kreisen stützte man sich dabei auf Legitimationsmuster aus dem „Rekonstruktivismus“. Dieser politische Arm der „Wohlstandstheologie“ sieht Christen als dazu bestimmt an, an den politisch-gesellschaftlichen Schaltstellen zu stehen.

Die neuen, politisch eher dem konservativen Politspektrum angehörenden evangelikalen Bewegungen suchten also nicht länger das ungestörte Ausüben der eigenen Religion im Rahmen einer Weltflucht (*fuga mundi*), sondern trachteten zunehmend nach einer politischen Durchdringung ihrer Gesellschaften. Dies führte zu einer Neupositionierung der evangelikalen Kirchen auf dem ganzen Kontinent – weg von der Ablehnung der Politik hin zu ihrer Nutzung für die

Evangelisierung. Diese christliche Motivation vermengte sich im Laufe der Zeit auch mit weltlichen Interessen evangelikaler Führungspersonen, was in einigen Fällen die politische Unterstützung von Diktaturen oder nicht verfassungskonformen Regierungen in Lateinamerika zur Folge hatte.

Während protestantische Christen zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts lediglich verfassungsrechtliche Garantien zur freien Religionsausübung beanspruchten, fordern heutige Evangelikale die Gleichbehandlung mit anderen Konfessionen. Es ist offensichtlich, dass sich die evangelikalen Kirchen somit nicht nur anschicken, fünf Jahrhunderte konfessionellen Monopols der römisch-katholischen Kirche zu durchbrechen, sondern auch deren religiöse und politische Hegemonie auf dem Kontinent in Frage zu stellen. Das Wachsen der evangelikalen Kirchengemeinden von der Basis her, begleitet von einer starken Rolle der jeweiligen klerikalen Führungspersonen und unter expliziter Unterstützung der Gläubigen, hat auf politischer Ebene zur Folge, dass einige evangelikale Führungspersonen ihren religiösen Führungsanspruch auch politisch geltend machen wollen. Sie versuchen somit, aus der mühsam gewonnenen religiösen Anhängerschaft politisches Kapital zu schlagen.

Im Rahmen dieses neuen politischen und religiösen Umfelds wägen Regierungen und Parteien in verschiedenen Ländern Lateinamerikas das Für und Wider einer informellen oder formellen Annäherung an evangelikale Kirchen ab. Die politische Wertschätzung der evangelikalen Kirchen durch die Politik folgt dabei einem anderen Muster als im Falle der katholischen Kirche. Während die strikte katholische Hierarchie und Tradition der Politik den Vorteil der größeren Stabilität sowie eines diplomatischen Dienstes des Vatikanstaates mit langjähriger Erfahrung im Bereich der Verhandlungen auf internationaler Ebene bietet, werfen die modernen evangelikalen Kirchen eine stark wachsende Zahl an oft sehr aktiven religiösen Anhängern und damit ein großes Wählerpotenzial in die politische Waagschale. Die evangelikalen Führungspersonen sind zudem in hohem Maße in der Lage,



Auf dem Rückzug: Während der Anteil von Katholiken in Lateinamerika in den letzten Jahrzehnten um etwa 25 Prozent zurückgegangen ist, stieg der Anteil Evangelikaler im gleichen Zeitraum deutlich an. [Quelle: © Andrew Medichini, Reuters.](#)

die individuellen Mitglieder ihrer Kirchengemeinden direkt zu beeinflussen.

Das stark gewachsene Wählerpotenzial der evangelikalen Christen zeigte sich deutlich bei mehreren lateinamerikanischen Wahlprozessen in der jüngeren Vergangenheit. So unterlag die kolumbianische Regierung bei der Volksbefragung über das Friedensabkommen im Jahr 2016 auch deshalb, weil es ihr nicht gelang, in ihrer Kommunikation Bedenken evangelikaler Gruppen gegen manche gesellschaftspolitische Aspekte des Abkommens zu zerstreuen. Gleichzeitig mobilisierten evangelikale Führungspersonen „ihre“ Gläubigen in hohem Maße zu einer Ablehnung des Friedensabkommens an den

Wahlurnen.⁷ Ebenfalls im Jahr 2016 erfolgte die Wahl von Marcelo Crivella, einem Bischof der *Igreja Universal do Reino de Deus*, zum Bürgermeister der brasilianischen Stadt Rio de Janeiro. Im Jahr 2015 hatte der evangelikale ehemalige Fernsehunterhalter Jimmy Morales mit einem stark moralisierenden Diskurs und unter öffentlicher Zurschaustellung seiner religiösen Zugehörigkeit die Präsidentschaftswahlen in Guatemala deutlich gewonnen.

Moralisten statt Administratoren

Trotz einiger Ausnahmen, insbesondere in Brasilien, konzentriert sich der politische Einfluss evangelikaler Christen in Lateinamerika

insgesamt mehr auf die Mobilisierung von Wählerstimmen als auf das eigene Eintreten in die aktive Politik. Bisher haben es evangelikale Kirchen kaum vermocht oder gewollt, strukturierte und beständige eigene politische Parteien zu gründen. Ein Grund hierfür ist sicherlich die schwach ausgeprägte Kohäsion verschiedener evangelikaler Kirchen und die Konkurrenz untereinander, was durch die stark personalistische Prägung vieler Kirchen weiter verstärkt wird. Die Evangelikalen in Lateinamerika bleiben trotz ihres beachtlichen Wachstums eine organisatorisch sowie seelsorgerisch stark

zersplitterte religiöse Bewegung, was auch in ihren politisch-gesellschaftlichen Ambitionen und Handlungsmustern Niederschlag findet. Evangelikales politisches Engagement findet meist nicht vonseiten der Kirchen, sondern nur seitens einzelner Führungspersonen (Pastoren oder Laien) statt. So ist zwar festzuhalten, dass die evangelikalen Kirchen in Lateinamerika einen wichtigen religiösen, gesellschaftlichen und politischen Faktor darstellen, aber andererseits keinesfalls einen einheitlichen Block bilden, den man wie einen geschlossenen (politischen oder religiösen) Verband lenken könnte.



Innere Einkehr: Die neuen evangelikalen Bewegungen zielen nicht länger auf das ungestörte Ausüben der eigenen Religion im Rahmen einer Weltflucht, sondern trachten zunehmend nach politischem Einfluss.

Quelle: © Nacho Doce, Reuters.

Trotzdem lässt sich in allen Ländern der Region beobachten, wie verschiedene politische Kräfte ein wachsendes Interesse zeigen, die Stimmen dieser Gläubigen für sich zu vereinnahmen. Dies führt zu einem stärkeren Einfluss der evangelikalischen Kirchen auf die programmatische Ausrichtung von Parteien und Regierungen. Immer wieder versuchen politische Parteien, darunter insbesondere auch eher der katholischen Kirche nahestehende Kräfte christlich-demokratischer Orientierung, dieses Wählerreservoir für sich zu nutzen. Dabei unterliegen Parteien jedoch häufig dem Irrglauben, die evangelikalischen Kirchen verfügten über eine der katholischen Kirche ähnlichen hierarchisch strukturierte Organisation oder, noch weiter von der Realität entfernt, das Wahlverhalten dieser Wählerschicht sei rein konfessionsgebunden und somit relativ leicht beeinflussbar.

Im Groben zeigte sich politisches Handeln evangelikalischer Christen in Lateinamerika bisher in drei Grundmustern. Wie erwähnt, blieb die Gründung evangelikaler Parteien als politische Sammlungsbewegung für evangelikale Gläubige bisher ohne durchschlagenden politischen Erfolg. Das Muster inklusiver, von evangelikalischen Christen angeführter, aber auch andere Menschen miteinschließender politischer Bewegungen ist ein von evangelikalischen Kirchen häufig angestrebtes, aber bisher ebenfalls nicht sehr erfolgreiches Modell. Am häufigsten war bislang das Muster der „evangelikalen Fraktion“ in Form einer evangelikalischen Gruppe, die in einer größeren, von nicht-evangelikalischen Personen angeführten Partei oder politischen Bewegung mitarbeitet und so einen gewissen Einfluss erlangt, etwa auf das Parteiprogramm. Jede der drei genannten Optionen hat jedoch Grenzen und Schwachstellen. Einige Fachleute glauben deshalb, künftiges politisches Handeln evangelikalischer Christen könne sich in der Gründung von – durchaus in einem nationalen Kontext auch mehreren – evangelikalischen Minderheitsparteien niederschlagen, die dann in einem Mehrparteiensystem die Rolle eines „Züngleins an der Waage“ spielen. Im Gegensatz zur Idee einer evangelikalischen Sammlungspartei trüge ein solcher Ansatz auch eher der völlig unterschiedlichen politischen Geschichte der

evangelikalischen Bewegungen Lateinamerikas und ihren sehr diversen Ansätzen bei Glaubensfragen, Entwicklung, Organisation und Zukunftsvisionen Rechnung.

Evangelikale Kirchen haben wachsenden Einfluss auf die programmatische Ausrichtung von Parteien und Regierungen.

Blickt man auf die politischen Anliegen der evangelikalischen Kirchen, sticht das Versprechen einer ethisch sauberen, moralischen Regierungsführung und der frontale Kampf gegen die Korruption ins Auge. Sicher ist dies in allen lateinamerikanischen Ländern von großer Bedeutung, bildet aber keineswegs eine ausreichende Grundlage für ein Regierungsprogramm. Zudem eint die meisten evangelikalischen Bewegungen die sogenannte „moralische Agenda“. Darunter fallen etwa ein Bekenntnis zu einem traditionellen Verständnis von Ehe und Familie, die Ablehnung von Abtreibung und gleichgeschlechtlicher Ehe sowie der Einsatz gegen die sogenannte „Gender-Ideologie“. Was man bei evangelikalischen politischen Bewegungen meist vergeblich sucht, sind politische Konzepte für Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur, Sicherheit usw., welche die Basis eines möglichen Regierungsprogramms bilden könnten. Zudem fehlt oft die für eine Regierungsführung dringend erforderliche Kompetenz in diesen Bereichen. Im Laufe der Zeit hat sich nicht einmal ansatzweise so etwas wie eine eigene evangelikale Sozialdoktrin entwickelt. Evangelikale Kandidaten bei Wahlen sind weniger erfahrene Fachleute als vielmehr religiöse Führungspersonen, die eine Moralisierung der Politik statt einer effizienteren Regierungsführung versprechen. Sie sind also eher Moralisten als Administratoren. Viele evangelikale Kandidaten bleiben nach den Wahlen nicht der Politik erhalten, sondern ziehen sich, bei für sie negativem Ausgang, bis zu den nächsten Wahlen in ihre Kirchen zurück. Im Grunde bleiben

sie somit meist „Soldaten der Kirche“ und werden nicht zu „Soldaten der Partei“. Hier liegt ein wichtiger Unterschied zur katholischen Kirche in Lateinamerika, welche seinerzeit christlich-soziales Gedankengut auf der Basis der kirchlichen Sozialdoktrin entwickelte und gläubige Katholiken auf dieser Basis zur Gründung politischer Parteien anregte, die – institutionell unabhängig von der Kirche – in der Folge in ihren Ländern die Präsidentschaft erlangten.

Die Frage bleibt, ob der Eintritt der evangelikalen Kirchen in die Politik, derzeit vor allem mit einer „moralischen Agenda“, in Zukunft zu einer breiter gestreuten Bewegung führen könnte – etwa nach dem Muster der „grünen“ Parteien, die sich zu Beginn ihrer politischen Laufbahn ebenfalls auf ein einziges Thema konzentrierten, um sich dann jedoch breiter aufzustellen und einen politischen Wachstumsprozess zu durchlaufen. Zumindest lassen sich, trotz aller historischer Abneigung zwischen den evangelikalen Kirchen und der katholischen Kirche, in jüngster Zeit auf politischem Feld Annäherungen zwischen diesen beiden Sphären beobachten. Diese geschieht einerseits zwischen einem wichtigen Sektor der katholischen Kirche sowie den konservativeren evangelikalen Bewegungen mit dem Ziel der Verteidigung und öffentlichen Verbreitung „christlicher Werte“ in Gesellschaft und Politik. Im gleichen Atemzug lässt sich eine Annäherung evangelikaler Kirchengemeinden an manche der elitärsten gesellschaftlichen Gruppen der Region beobachten, welche die evangelikalen Bewegungen lange Zeit von oben herab betrachtet und ignoriert hatten. Dergestaltige, historisch unerwartete Wendungen bringt oft nur die Politik zu Stande.

Zersplitterung statt monolithischer Wahlblock

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die evangelikalen Kirchen in den verschiedenen Ländern Lateinamerikas ihre ursprüngliche Philosophie der Flucht aus der Welt aufgegeben haben und sich nun anschicken, den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und zunehmend auch politischen Raum zu erobern. Während sie

mit diesem Gesinnungswandel ihre reine Ausrichtung auf die Evangelisierung zurückgestellt haben, waren evangelikale Gruppen jedoch bisher nicht in der Lage, eine über die „moralische Agenda“ hinausgehende politische Plattform zu entwickeln. Zweifelsohne gelang es ihnen jedoch, den politischen Bereich und die öffentliche Meinung besonders in den Ländern Zentralamerikas und in Brasilien, aber auch in Ländern wie etwa Kolumbien, mit ihren Anliegen zu beeinflussen.

Die starke Zersplitterung evangelikaler Bewegungen hat die Bildung evangelikaler Parteien erschwert.

Was bei allem religiösen und auch politischen Handeln evangelikaler Christen in Lateinamerika ein wichtiges Grundmuster geblieben ist, ist ihre starke Zersplitterung, welche fest in der DNA aller evangelikalen Bewegungen auf dem Kontinent verankert zu sein scheint. Dies erschwerte bisher jegliche gemeinschaftliche politische Strategie evangelikaler Gläubiger oder die Bildung evangelikaler politischer Sammlungsbewegungen. Im günstigsten Fall konnten einige evangelikale Führungspersonen über die vier Wände ihrer Kirchengebäude hinaus eine gewisse, nicht immer schmeichelhafte, nationale Bekanntheit erlangen. Auch wenn die evangelikalen Kirchen ihren numerischen Anteil an der Gesamtbevölkerung Lateinamerikas zu Lasten der katholischen Kirche stark ausweiten und sich immer mehr in der Mitte der Gesellschaft etablieren konnten, führte ihre starke religiöse und politische Zersplitterung dazu, dass zwischen den eigenen politischen Ansprüchen in den achtziger und neunziger Jahren und ihren gegenwärtigen Erfolgen eine große Kluft bestehen blieb. Wollen die evangelikalen Kirchen ihr Ziel einer politischen Durchdringung der Gesellschaften erreichen, werden sie deshalb neue Strategien entwickeln müssen.

Fest steht, dass die politische Repräsentanz evangelikaler Christen in Lateinamerika, mit der

Ausnahme Brasiliens, (noch) nicht ihrem gewachsenen Anteil an der Bevölkerung entspricht. Bei Wahlen in der Region ist es daher kaum möglich, eine klare Korrelation zwischen der zahlenmäßigen Stärke der evangelikalen Bevölkerung und dem Wahlverhalten festzustellen. Auch eine erfolgreiche Steuerung der Wählerstimmen evangelikaler Bürger durch ihre Kirchen ist empirisch nicht nachweisbar. Nichtsdestotrotz haben evangelikale Wechselwähler durchaus die Möglichkeit, bestimmte Kandidaten, die unabhängig von der jeweiligen Parteizugehörigkeit Zugeständnisse an ihre moralischen Überzeugungen machen, strategisch zu unterstützen. So können die evangelikalen Wähler sich zu einer „Wählermacht“ entwickeln, die Wahlprozesse wie etwa das Referendum zum kolumbianischen Friedensabkommen entscheidend beeinflussen.

Es ist sicher positiv zu bewerten, wenn die Bürger einer Nation, egal aus welchen Gründen, ihre staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten wahrnehmen, anstatt sektenhaft Philosophien der Weltflucht anzuhängen. Die Geschichte hat dabei bisher gezeigt, dass die große Mehrheit der evangelikalen Bürger in Lateinamerika – ebenso wie die Mehrheit aller Lateinamerikaner – keineswegs als monolithischer Wahlblock agieren, sondern durchaus in der Lage sind, ihre religiöse Konfession und ihr politisches Handeln voneinander zu trennen. Diese Erkenntnis sollten opportunistische Politiker und auch religiöse Führungspersonen aller Kirchen nicht unbeachtet lassen.

Dr. José Luis Pérez Guadalupe ist stellvertretender Vorsitzender des *Instituto de Estudios Social Cristianos* (IESC). Von 2015 bis 2016 war er Innenminister der Republik Peru.

Sebastian Grundberger ist Leiter des Auslandsbüros der Konrad-Adenauer-Stiftung in Peru.

- 1 Die Schlussfolgerungen dieses Beitrages stützen sich großteils auf die Erkenntnisse aus Pérez Guadalupe, José Luis 2017: *Entre Dios y el César – El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina* (Zwischen Gott und dem César: Der politische Einfluss evangelikaler Kirchen in Peru und Lateinamerika), Auslandsbüro Peru der Konrad-Adenauer-Stiftung / Instituto de Estudios Social Cristianos (Hrsg.). Die Publikation wurde am 26.10.2017 in Lima vorgestellt.
- 2 Vereinfachend werden in diesem Beitrag alle christlichen protestantischen Gruppierungen in Lateinamerika mit dem Begriff „evangelikal“ bezeichnet, da sie sich mehr oder weniger intensiv der Evangelisierung oder Bekehrung der Menschen verschrieben haben. Darunter fallen unabhängig von ihrer jeweiligen unterschiedlichen Doktrin „missionarische Kirchen“ mit freiwilliger Anhängerschaft, „auf Christus zentrierte Gruppierungen“ und „auf die Bibel zentrierte Gruppierungen“. Innerhalb dieser Kategorien findet man historisch gewachsene traditionellere Kirchen, zum Beispiel Presbyterianer, Täufer und Methodisten, aber auch Pfingstkirchen, Neo-Pfingstkirchen, Freikirchen (oder unabhängige Kirchen).
- 3 Alle genannten Daten stammen aus der Umfrage *Latinobarómetro* 2014.
- 4 Darüber hinaus sind konfessionslose Lateinamerikaner das zweite schnell wachsende Bevölkerungssegment in der Region. In einzelnen Ländern des Kontinents wächst der Anteil der Konfessionslosen sogar laut *Latinobarómetro* noch stärker als der Anteil evangelikaler Gläubigen, insbesondere in Uruguay, wo 38 Prozent der Bevölkerung keiner Glaubensgemeinschaft angehören.
- 5 Zu den Pfingstkirchen in Brasilien vgl. Lingenthal, Lukas 2012: Die Pfingstbewegung in Brasilien: Kirchen, Unternehmen und Parteien, in: KAS-Auslandsinformationen, 1/2012, S. 42-60, <http://kas.de/wf/de/33.29975> [05.12.2017].
- 6 Vgl. Antunes, Anderson 2015: Brazil's Richest People: Facts and Figures, in: <http://bit.ly/2knoD6> [30.10.2017].
- 7 Vgl. Cosoy, Natalio 2016: El rol de las iglesias cristianas evangélicas en la victoria del “No” en el plebiscito de Colombia, BBC, 05.10.2016, in: <http://bbc.in/2AxFHly> [30.10.2017].



Religion

Gesetzgebung, Religion und soziale Spaltung in Asien: Zusammenhänge und Herausforderungen

Dian A. H. Shah

Wie wirken Religion, Gesetzgebung und politisches Kalkül in ihrer Gesamtheit zusammen, um die Religionspolitik und den Religionsdiskurs in Asien zu definieren? Dies zu beschreiben ist Ziel des vorliegenden Artikels. Des Weiteren wird gezeigt, wie insbesondere religiös-populistische Elemente Politik beeinflussen.

Einleitung

Die ersten sechs Monate des Jahres 2017 waren für ein harmonisches Verhältnis zwischen den verschiedenen Religionen in Indonesien eine schwierige Zeit,¹ die von zwei Ereignissen besonders geprägt wurde: Zunächst ist die die Nation spaltende, religiös aufgeheizte Gouverneurswahl in Jakarta zu nennen, die der aktuelle Amtsinhaber Basuki Tjahaja Purnama (Ahok) verlor. Der einst so beliebte Gouverneur war für seine entschiedene Haltung gegen die Korruption und seine übereifrigen Bemühungen, Jakarta umzukrempeln und den öffentlichen Dienst effizienter zu gestalten, bekannt. Die letzten Dienstmonate Ahoks wurden jedoch von einem Strafrechtsverfahren überschattet, in dem er der Lästerung des Islam bezichtigt wurde. Nur einen Monat, nachdem er seinen „DKI 1“-Sitz² verloren hatte, beschuldigte das Oberste Verwaltungsgericht Nord-Jakartas Ahok der Gotteslästerung und verurteilte ihn zu zwei Jahren Haft. Beide Ereignisse zeigten die Grenzen eines harmonischen Verhältnisses zwischen den Religionen in Indonesien auf, waren aber auch aus zwei Gründen überaus bedeutsam: Auf der einen Seite warfen sie Fragen nach der Stärke und der Entwicklung des Rechtsstaats auf. Auf der anderen Seite gaben die massive soziale Mobilisierung (angeblich zur „Verteidigung des Islam“), zu der es im Vorfeld der Wahlen gekommen war, sowie Ahoks Urteil selbst die tief sitzende soziale Spaltung zu erkennen, die nicht nur auf die Religionsfrage, sondern auch auf wirtschaftliche, politische und die Klassenzugehörigkeit betreffende Unterschiede zurückzuführen ist.

Zur selben Zeit hatten auch andere Länder der Region mit ihren eigenen Kontroversen zu kämpfen. In Sri Lanka zum Beispiel kam es im Mai zu

regelrechten Ausbrüchen von hassmotivierter, krimineller Gewalt gegen Minderheiten, nachdem es aufgrund des politischen Wandels im Januar 2015 für einige Zeit etwas ruhiger um die Hardliner-Organisationen geworden war. Ähnliche, durch eine populistische Politik motivierte Vorfälle führten in Indien zu religiösen und konfessionellen Spannungen. In der Zwischenzeit löste in Malaysia die Vorlage eines Gesetzesentwurfs mit dem Ziel, dem *Scharia*-Gericht mehr Strafvollmacht zu verleihen, eine Debatte darüber aus, ob „islamische“ strafrechtliche Sanktionen (einschließlich *Hudud* „im Koran bestimmte Strafen für Straftaten, die als gegen die Rechte Gottes verstößend angesehen werden“) letztlich im Land verhängt werden dürften. Die Angelegenheit verschärfte sich noch, als keine Einigung über die staatlichen Richtlinien in der Frage erzielt werden konnte, wie mit einer einseitigen Konversion von Kindern im Streit liegender muslimischer und nicht-muslimischer Elternteile umzugehen sei. Als sollte der religiöse Streit noch angeheizt und die Komplexität des religiösen Diskurses noch gesteigert werden, wurde per Ministerialerlass ein Buch verboten, das eine Sammlung akademischer Essays enthielt, welche die Rolle des Islam im Kontext der rechtsstaatlichen Demokratie Malaysias untersuchten. Grund hierfür war der Vorwurf, das Buch propagiere mit dem Liberalismus und Pluralismus verbundene Ideen und stelle eine Bedrohung der öffentlichen Ordnung dar.

Diese Fälle sind lediglich einige Beispiele dafür, wie Religion nach Autorität im öffentlichen Raum strebt und wie sie im soziopolitischen Kontext von Ländern wie Malaysia und Indonesien instrumentalisiert und umkämpft wird. Um die aktuellen religiösen und politischen Entwicklungen in den zwei benachbarten Ländern und

die Gründe für eben diese Tendenzen jedoch verstehen zu können, müssen wir zunächst die Bedingungen kennen, die zu diesen Ereignissen geführt oder sie ermöglicht haben. Im vorliegenden Artikel wird dargelegt, wie Religion, Recht, politisches Kalkül und Kompromisse zusammenwirken, um die Religionspolitik und den Religionsdiskurs in beiden Ländern zu definieren. Darüber hinaus wird gezeigt, in welchem Ausmaß religiöse populistische Elemente die die Rechte und Interessen der Bürger betreffenden Entwicklungen und Handlungsweisen in der Politik beeinflusst haben.

Neue Kontroversen, alte Geschichten?

Im April 2017 legte der Anführer der PAS, einer islamischen Oppositionspartei, einen Gesetzentwurf zur Ausweitung der Strafvollmachten der *Scharia*-Gerichte in Malaysia vor. Zu Debatten und sorgenvollen Äußerungen über den Entwurf war es bereits zwei Jahre zuvor gekommen, als die Versammlung des Staates Kelantan das staatliche Strafgesetzbuch der *Scharia* abänderte. Die Änderung sah eine Reihe an Strafsanktionen für Muslime im Staat Kelantan vor, die jedoch nicht verhängt werden durften, da ein Bundesgesetz den *Scharia*-Gerichten allenfalls die Verhängung bestimmter Sanktionen gestattet.³

Mit dem Ziel, alle Gesetze des Strafgesetzbuchs der *Scharia* in Kelantan anwenden zu können, verpflichtete sich die PAS zur Vorlage eines Abgeordnetenentwurfs, um das Bundesgesetz zu ändern.

Die malaiische Gesellschaft ist durch Polarisierung und religiöse Spannungen geprägt.

In Zeiten, in denen die religiöse Lage aufgrund der „Allah“-Saga immer noch angespannt war, polarisierte der eingebrachte Entwurf die Gesellschaft noch weiter. Der „Allah“-Fall beinhaltete das per Ministerialerlass verhängte Verbot für die katholische Kirche, in ihrer

wöchentlichen, in malaiischer Sprache verfassten Publikation das Wort „Allah“ zu verwenden. Auch das Berufungsgericht sprach sich für das Verbot aus und eine Berufungsklage seitens der Kirche wurde schließlich vom Bundesgericht abgewiesen. Insbesondere für die christliche Gemeinschaft waren diese Ereignisse besorgniserregend. Der Entwurf der PAS war zwar als Initiative verpackt, um den *Scharia*-Gerichten mehr Entscheidungsbefugnisse zu verleihen, ihr Profil zu schärfen und eine moralische Degradierung der Muslime zu verhindern. Teile der Gesellschaft, insbesondere Nicht-Muslime, hatten jedoch ihre Bedenken hinsichtlich der Motivation und der Folgen des Entwurfs. Natürlich ist die muslimische Gemeinde mit Blick auf dieses Thema ebenfalls gespalten. Der Aufruf, geschlossen hinter dem Entwurf zu stehen, appellierte jedoch an ihr religiöses Empfinden. So wurde zum Beispiel hervorgehoben, dass Muslime die Pflicht hätten, die Würde des Islam als Religion der Föderation zu schützen, und dass muslimischen Richtern in den *Scharia*-Gerichten der gleiche Rang (und somit die gleiche Vergütung) wie ihrem Amtskollegen in den Zivilgerichten zukäme. Von Oktober bis November 2016 wurde der Entwurf zwei Mal vorgelegt, jedoch nie debattiert. Obwohl sich die führende Partei in der Regierungskoalition für die Unterstützung des Entwurfs aussprach, bleiben dessen Fortschritt und Ausgang weiter ungewiss. Wie es scheint, gibt es sich überschneidende soziale, politische und wirtschaftliche Überlegungen bezüglich dieser Gesetzesinitiative.

Es gibt noch weitere Beispiele dafür, dass religionsbezogene Gesetze (oder Gesetzesvorschläge) das Potenzial zur Verschärfung der gesellschaftlichen Spaltung haben. In Sri Lanka wurde 2004 der Entwurf für ein Anti-Konversionsgesetz vom Obersten Gerichtshof für verfassungswidrig erklärt. Der Entwurf habe die Freiheit, die eigene Religion auszuüben und zu praktizieren, eingeschränkt, da er eine normalerweise mit religiösen Minderheiten in Verbindung gebrachten Propaganda diene und Proselytismus fördere. Trotz der Feststellung der Verfassungswidrigkeit bemerkte der Gerichtshof, die Kriminalisierung

von „unangemessenem Proselytismus“ sei laut Verfassung eine zulässige Einschränkung.

In Indonesien gilt ein Blasphemiegesetz, das gleichwohl keine neue Erfindung ist. Es wurde 1965 per Präsidialdekret erlassen und bot die Grundlage für die Kriminalisierung von Gotteslästerung gemäß dem Indonesischen Strafgesetzbuch. Das Gesetz wurzelt in dem Wunsch des Staates, die öffentliche Ordnung und die nationale Einheit zu schützen. Das Wachstum von Gruppen, welche den „etablierten“ religiösen Prinzipien widersprechende Ansichten oder Doktrinen lehren, wurde als Gefahr für die nationale Einheit sowie für bestehende religiöse Gruppen im Land angesehen.⁴ Ein die Schmähung oder Entweihung von Religion unterbindendes Gesetz würde – so glaubte man – das harmonische Verhältnis der Religionen untereinander fördern und den Indonesiern die freie Ausübung ihrer Religion garantieren.⁵

Ironischerweise haben strafrechtliche Verfolgungen wegen Gotteslästerung erst seit dem Fall des autoritären Suharto-Regimes 1998 drastisch zugenommen: Von 97 Vorfällen mit gotteslästerlichem Hintergrund sind 89 in der Post-*Reformasi*-Ära zu registrieren.⁶ Ahok ist wahrscheinlich die erste hochrangige Persönlichkeit des öffentlichen Lebens, die wegen Gotteslästerung verurteilt wurde, doch das öffentliche Aufsehen seines Falls und das diesen prägende vergiftete Klima haben zu einer Stärkung der toleranzfeindlichen Kräfte geführt. Eine Ärztin aus West-Sumatra, die in den sozialen Medien die Integrität und Glaubwürdigkeit von Rizieq Shihab (Anführer der *Front Pembela Islam*, einer der führenden Köpfe hinter der Mobilisierung gegen Ahok) hinterfragte, wurde von Mitgliedern der FPI verfolgt und eingeschüchert, bis sie sich gezwungen sah, vorübergehend Zuflucht in Jakarta zu suchen. Sie habe den Islam und die *ulama* (islamische theologische Gelehrte und Rechtsgelehrte) beleidigt. Gegen Rizieq selbst wird wegen einer Reihe von Straftaten einschließlich Gotteslästerung und Verletzung des Anti-Pornografie-Gesetzes ermittelt. Er wartet noch auf sein Urteil, seine Unterstützer haben jedoch schon in mehreren Städten dafür

demonstriert, die *ulama* vor einer von ihnen als staatlich initiierte Hexenjagd bezeichneten Situation zu „schützen“.

Der historische Kontext: Religion in der Verfassung, in Konflikten und Kompromissen

Die Bedeutung von Religion in rechtlichen, sozialen und politischen Belangen in asiatischen Ländern wie Malaysia, Indonesien, Sri Lanka und Indien ist keine neue Entwicklung. Der Grad dieser Bedeutung hat sich zwar in verschiedenen Phasen und Kontexten weiterentwickelt, die Präsenz und der Kampf der Religion um Vorherrschaft waren jedoch stets deutlich spürbar.

In Indonesien war *Nasakom* (eine Abkürzung für *Nasionalisme* „Nationalismus“, *Agama* „Religion“ und *Komunisme* „Kommunismus“) ein beliebtes Schlagwort unter der Regierung Sukarno. Sukarno prägte das Konzept in den späten fünfziger Jahren in der Absicht, den in der Gesellschaft brodelnden ideologischen Konflikt zu schlichten,⁷ er wurde dann aber zur Basis seiner politischen Programme. So verband Sukarno beispielsweise seine Politik im Hinblick auf die Pressefreiheit mit *Nasakom*, wodurch letztlich die Presse kontrolliert und Teil der Propaganda-Maschinerie des Staates wurde.⁸

Natürlich war die Affinität zur Religion in Recht und Politik bereits vor der Einführung von *Nasakom* eine Realität. Während des Verfassungsprozesses vor der Unabhängigkeit traten in der Debatte um die Gründung des Staates zahlreiche Fragen über Rolle und Position der Religion auf (*dasar negara*). Eine Fraktion des Ausschusses zur Verfassungsentwicklung (Untersuchungsausschuss zur Vorbereitung der indonesischen Unabhängigkeit, genannt BPUPKI) bestand auf der Gründung eines islamischen Staates. Jedoch gab es auch andere – Muslime sowie Nicht-Muslime –, die sich einen säkularen Staat wünschten. Sie favorisierten unter anderem die Vorstellung eines „integralistischen“ Staates, der sich nicht mit einer bestimmten religiösen oder ethnischen Gruppe identifiziert. Für sie war die Unterstützung der Einheit in einer Nation wichtig, die sich bereits fragil und gespalten zeigte. Sukarno, der



Vielfalt: Der Umgang mit religiösem Pluralismus stellt für viele asiatische Länder nach wie vor eine Herausforderung dar. Quelle: © Beawiharta Beawiharta, Reuters.



dies für einen annehmbaren Kompromiss hielt, führte die *Pancasila* als philosophische Grundlage des Staates mit ihren fünf Grundsätzen ein: indonesischer Nationalismus (*kebangsaan Indonesia*), Humanität (*peri-kemanusiaan*), repräsentative Demokratie (*demokrasi mufakat*), soziale Gerechtigkeit (*kesejahteraan sosial*) und der Glaube an Gott (*ketuhanan*). Für die auf einem islamischen Staat bestehende Fraktion war dies indes nicht ausreichend. Führende Köpfe dieser Fraktion hielten einen solchen Staat für die naheliegendste Lösung für ein Land, dessen Bevölkerung zum weitaus größten Teil aus Muslimen bestünde und dessen antikoloniales Bewusstsein maßgeblich durch die auf Einheit abzielende Kraft des Islam beeinflusst würde.⁹

Was wir heute in der *Pancasila* und in der religiösen Zusatzklausel „der Glaube an den einen und einzigen Gott“ erkennen, ist das Ergebnis einer komplexen Serie politischer Kompromisse. Noch im Vorfeld der Einigung auf dieses Konzept war es unter den konkurrierenden Fraktionen zu einer Vereinbarung gekommen, der zufolge das bald als unabhängig zu erklärende Indonesien auf dem „Glauben an Gott mit der Pflicht für die Anhänger des Islam, die islamischen Rechtsbestimmungen umzusetzen“ basieren würde. Indes scheiterte diese Abmachung noch am Vorabend der Unabhängigkeitserklärung, da nicht-muslimische Nationalisten der ostindonesischen Inseln mit der Abspaltung drohten. Jener Satz, der eine vom Staat verhängte *Syariah* für Muslime bedeutet hätte, wurde entfernt, ebenso diverse andere Komponenten der Verfassung, die als den Islam begünstigend angesehen wurden. Ein eher mit heißer Nadel gestrickter Kompromiss führte letztlich dazu, dass die muslimische Fraktion den Abänderungen zustimmte – wenngleich nicht gänzlich ohne Bedingungen. Zunächst garantierten ihr Mohamad Hatta (Indonesiens erster Premierminister) und Sukarno das Recht, die eigenen Forderungen künftig weiterverfolgen und im Bedarfsfalle auch auf eine nachträgliche Verfassungsänderung pochen zu können. Sodann schlug die Fraktion die Verankerung des Zusatzes „der Glaube an den einen und einzigen Gott“ als ersten *sila* (Grundsatz) der *Pancasila* vor. Für manche ist diese Formulierung von Bedeutung,

da sie den monotheistischen Grundsätzen des Islam entspricht.¹⁰ Sukarno und Hatta hatten mit diesem Kompromiss, so unvollkommen er auch sein mag, durchaus weiter greifende Ziele vor Augen – ging es doch darum, die nationale Einheit und Stabilität ebenso sicherzustellen wie die Fertigstellung der Verfassung sowie die Festlegung der Marschroute in Richtung einer Unabhängigkeit des Landes. Unter den gegebenen Umständen würde die getroffene Vereinbarung, so glaubten sie, die Interessen aller Gruppen am besten vertreten sowie Religionsfreiheit und Pluralität in Indonesien am ehesten schützen.

Vergleichbares ereignete sich kaum zehn Jahre später im benachbarten Malaya, als die Religion zu einem der größten Streitpunkte innerhalb der politischen Elite und der mit der Erarbeitung einer Verfassung für ein unabhängiges Malaya beauftragten Behörde wurde. Die aufkommen- den Fragen ähnelten denen der indonesischen Kollegen: Sollte dem Islam als Mehrheitsreligion eine besondere Rolle in der verfassungsmäßigen Ordnung zukommen? Welche konkurrierenden Interessen bestehen in Bezug auf die Religion? Welche Folgen ergäben sich, würde man sich für den einen oder den anderen Weg entscheiden?

Die Erlebnisse in Malaya schienen vor allem – wenngleich nicht ausschließlich – von konkurrierenden politischen Interessen und Ansichten geprägt zu sein. Die Allianz-Partei, eine politische Koalition aus die malaiischen, chinesischen und indischen Gemeinden vertretenden Parteien, sah sich mit Forderungen aus dem malaiisch-muslimischen Lager nach einer besonderen verfassungsmäßigen Anerkennung des Islam konfrontiert. Aufgrund der tief verwurzelten Geschichte des Islam in der malaiischen Gesellschaft und Regierung (insbesondere im Sultanat) glaubte man, eine solche Anerkennung wäre nur angemessen. Das die Verfassung bildende, aus fünf bekannten Commonwealth-Juristen bestehende Organ (der *Reid*-Ausschuss) stand einer Idee des Islam als Staatsreligion weitgehend ablehnend gegenüber. Und es gab noch die malaiischen Machthaber – die neun Sultane der neun malaiischen Staaten – welche die alleinige Kontrolle über den Islam in ihren

jeweiligen Staaten innehatten. Sie widersetzten sich der Idee, den Islam zur Religion der Föderation Malaya zu erheben, da sie fürchteten, der Staat würde in ihren Hoheitsgebieten zu stark in ihre jahrhundertelange Autorität betreffs der Islam-Frage eingreifen.¹¹ Nicht-Malaiier sorgten sich ebenso um die Folgen einer Staatsreligion. So fürchteten sie etwa, ihre Bürgerrechte könnten irgendwann von einer Konversion zum Islam abhängig sein. Schwerere Bedenken hegten sie allerdings gegen den Verfassungsprozess als solchen – mit Blick auf den Erhalt der *ius soli*-Staatsbürgerschaft und das Festhalten an Sprach- und Bildungsrechten in ihrer Muttersprache.

Die Vereinbarung eines Mittelwegs hat sich als gangbarer Weg zur Gewährleistung interreligiöser Stabilität erwiesen.

Wie bereits in Indonesien, waren auch hier im Endeffekt eine ganze Reihe verschiedener Kompromisse erforderlich, um eine Einigung zu erzielen: unter den multiethnischen Führern der Allianz, zwischen der Allianz und den Machthabern sowie zwischen der Allianz und dem *Reid*-Ausschuss. Innerhalb der Allianz-Partei wurde vereinbart, dass der Islam die Religion der Föderation werde; den Nicht-Muslimen wurde im Gegenzug ein Recht auf Religionsfreiheit zugesichert. Des Weiteren wurde vereinbart, dass die Nicht-Malaiier die Staatsbürgerschaft erhalten sowie ihr Recht auf Bildung in ihrer Muttersprache behalten dürften.¹² Die Allianz versicherte den malaiischen Machthabern ferner, dass das föderale System zur Verwaltung des Islam bestehen und die Autorität der Machthaber unangetastet blieben und dass selbst wenn eine staatliche Religionsabteilung eingerichtet würde, diese lediglich die Aufgabe der Koordination der einzelnen Bundesstaaten übernehme. Dem *Reid*-Ausschuss versprach die Allianz, die Vereinbarung würde weder eine Gottesherrschaft

darstellen noch den säkularen Charakter des Landes verändern. Wichtiger noch ist, dass die Verfassung selbst vor allem die Bedingung beinhaltet, dass die Einführung des Islam keine anderen verfassungsmäßigen Bedingungen und Schutzrechte beeinträchtigen dürfe.

Dank der Verhandlungen und erzielten Kompromisse zwischen den verschiedenen politischen Akteuren fand sich ein Mittelweg zwischen den Befürwortern einer stärkeren Rolle des Islam im Staat und den Vertretern einer vollständigen Ausgliederung der Religion aus dem Staat. Diese Vereinbarungen haben sich in mancherlei Hinsicht als gangbarer Weg zur Gewährleistung einer interreligiösen Stabilität erwiesen. Sie haben sichergestellt, dass Religion bis zu einem gewissen Grad ins öffentliche Leben integriert wird. Als Forderungen nach einer Ausweitung des Geltungsbereichs religiöser Gesetze über Fragen des Personenrechts hinaus laut wurden, schritt das indonesische Verfassungsgericht ein und bestätigte die verpflichtende Bindung nationaler Gesetze an die *Pancasila*, die die Grundlage für religiöse Toleranz in Indonesien bot.¹³ Als darüber hinaus die Behauptung aufgestellt wurde, die Todesstrafe für Drogendelikte sei verfassungswidrig, da sie die islamischen Gesetze und Grundsätze nicht widerspiegeln würde, hob das Oberste Gericht Malaysias¹⁴ die eingeschränkte Rolle des Islam in der verfassungsmäßigen Ordnung erneut hervor.

Religiöser Populismus und Religionspolitik

In Ländern, in denen Religion noch eine große Bedeutung hat, mussten sich politische Entscheidungsträger und Eliten mit ein und derselben Frage auseinandersetzen: Inwieweit soll der Staat in religiöse Angelegenheiten eingreifen sowie diese verwalten und regeln? Erhellend mag hier zunächst ein Blick auf Länder wie Malaysia, Indonesien, Sri Lanka und Indien sein sowie die Frage, wie sie im *Government Regulation of Religion Index* (GRI) des Pew-Forschungszentrums, abgeschnitten haben.¹⁵ Von 2010 bis 2013 verzeichneten Malaysia und Indonesien dauerhaft „sehr hohe“ GRI-Werte, während Indien und Sri Lanka fortlaufend „hohe“ GRI-Werte aufwiesen.

Zu den Richtlinien gehören Einschränkungen öffentlicher Predigten, Beschränkungen für Bekehrungen und Konversionen, Bestimmungen über das Tragen religiöser Symbole und staatlich durchgesetzte Verbote bestimmter religiöser Gruppen.

Auf die Einhaltung dieser Richtlinien wird unter dem Vorwand bestanden, die öffentliche Ordnung und ein harmonisches Verhältnis der Religionen untereinander bewahren zu wollen. Konkurrierende Forderungen in Religionsfragen – unabhängig davon, ob sie von verschiedenen religiösen Gruppen oder innerhalb derselben Religionsgruppe gestellt werden – werden als potenziell destabilisierend erachtet. Derlei Bedenken sind gewiss nicht zu unterschätzen, insbesondere da beide Länder bereits mehrfach in ihrer Geschichte ethnische und / oder religiöse Konflikte erlebt haben.

Dennoch und vor allem weil Religion eng mit der lokalen Politik verbunden ist, haben die konkurrierenden religiösen Forderungen sowie die Art, in der diese Forderungen letztlich beantwortet wurden, nicht nur die soziale Spaltung gefördert. Sie haben auch den zentralen, den verfassungsmäßigen Abmachungen hinsichtlich der Religionsfrage zugrundeliegenden Kompromiss aufgekündigt. In Malaysia wird die Einführung des Islam heutzutage meist dahingehend verstanden, dass der Staat verpflichtet ist, die Interessen der Hauptreligion und ihrer Anhänger zu priorisieren. In Indonesien wird der „Glaube an den einen und einzigen Gott“ aus der *Pancasila* so interpretiert, dass der Staat Handlungen oder Ausdrücke gesetzlich zu verbieten habe, die als Beleidigung einer bestimmten Religion oder als Abweichung von religiösen Doktrinen aufgefasst werden könnten.

Vielen dieser Fälle und die Religion betreffenden Konflikte liegt ein starkes Misstrauen gegenüber den „anderen“ sowie die Angst zugrunde, die Mehrheitsgruppe könne – obwohl demografisch und politisch dominant – einer existentiellen Bedrohung ausgesetzt sein. In Malaysia und Indonesien glauben gewisse Kreise der Gesellschaft etwa, es gäbe eine

größere „Christianisierungs-Agenda“, die hauptsächlich auf die Missionierung von Muslimen abziele. Ähnliche Ängste haben zu Spannungen zwischen Mehrheiten und Minderheiten in Sri Lanka geführt. Bisweilen wird diese Wahrnehmung von Staatsbeamten gefördert, die mithilfe unterschiedlicher Initiativen der Öffentlichkeitsarbeit versucht haben, vor einer als solche wahrgenommenen Ausbreitung muslimischer und / oder christlicher Gruppen zu warnen. Ähnliche Äußerungen gab es auch gegenüber muslimischen Minderheiten wie etwa den Schiiten, von denen manchmal nicht nur behauptet wird, sie seien Ketzer, sondern auch, sie hätten den Missionsauftrag zur Untergrabung der sunnitischen Mehrheit.

Vielen interreligiösen und interethnischen Konflikten liegt ein starkes Misstrauen gegenüber dem Anderen zugrunde.

Es wäre ein Fehler, eine solche Mobilisierung populistischer Empfindungen als reine Übung politischer Rhetorik abzutun. Es gibt Beweise dafür, dass die Mobilisierung der Bevölkerung auf religiöser (und ethnischer) Ebene einen erheblichen Einfluss auf die Rechtsstaatlichkeit haben kann. Ein deutliches Beispiel dafür ist die Klage wegen Gotteslästerung gegen Ahok, den ehemaligen Gouverneur von Jakarta. Nach dessen angeblich blasphemischer Rede kam es zu Massenprotesten in der indonesischen Hauptstadt mit dem Ziel, Druck auf die Regierung auszuüben, damit diese Ahok strafrechtlich verfolge und verurteile. Das Tempo, in dem Ahoks Fall abgehandelt wurde – von der Untersuchung über das Verfahren bis schließlich zum Urteil im Mai 2017 –, zeigt, dass die Regierung die wachsende Abneigung der Öffentlichkeit gegen Ahok kaum ignorieren konnte. Indes gingen die hinter der Anti-Ahok-Kampagne Stehenden noch einen Schritt weiter: Noch vor dem Gerichtsurteil wandten sie sich an die Richter und das Gericht,

und setzten diese durch öffentliche Statements unter Druck, Gerechtigkeit walten zu lassen, als Gericht unabhängig von der – als Unterstützer Ahoks angesehenen – Regierung zu handeln und Ahok schuldig zu sprechen. Die Art und Weise, in der diese Massenmobilisierung Druck auf das indonesische Justizsystem ausübte, wirft Bedenken hinsichtlich der Ausrichtung und an der Stärke des Rechtsstaatsprinzips im dem Land auf.

Der „Allah“-Fall in Malaysia wies ein durchweg ähnliches Muster auf. Der öffentliche Druck und die Demonstrationen mit ihrer Forderung, die Verwendung des Namens „Allah“ ausschließlich Muslimen zu gestatten, gaben der nachfolgenden Reaktion der Regierung zu dieser Frage wohl ihre Form. Somit wurde deutlich, dass der Fall nicht allein objektiv und aus akademischer Perspektive begründet und behandelt werden konnte. Auf dem Spiel stand die weitere politische Unterstützung der malaiisch-muslimischen Gemeinde, die davon abhing, ob sich die Regierung dazu bereit erklären würde, deren Sorgen und Interessen zu berücksichtigen. Auch als die Streitfrage an die obersten Gerichte des Landes verwiesen wurde, war der Druck der Mehrheit deutlich spürbar. Mehrere Aktivisten und zivilgesellschaftliche Organisationen versammelten sich auf dem Gerichtsgelände, um das Gericht an seine Pflicht zum Schutz des Islam zu erinnern. Angesichts der gerichtlich geäußerten Sorge um die öffentliche Ordnung sowie der zunehmenden Empfindlichkeit der Mehrheit in der Religionsfrage ist es nicht auszuschließen, dass der damit verbundene Druck sich – in einer wie auch immer gearteten Form – auf die Urteilsfindung des Gerichts niedergeschlagen haben könnte.

In manchen Fällen reagierten die politischen Akteure zügig, um Unsicherheit zu ihren Gunsten zu nutzen und religiöse Feindseligkeit zu schüren. Religiöse Kampagnen – häufig geprägt durch die jeweilige Eigendarstellung als Sieger oder Verteidiger der Mehrheitsinteressen bzw. durch die Verteufelung der religiös „Anderen“ – sind ein leicht gangbarer Weg, um an das Bewusstsein der Wähler zu appellieren. Etwa wird so die Diskussion von drängenden Problemen wie der Korruption oder der systemisch

bedingten Regierungsprobleme abgelenkt. Eine Studie über lokale (Bürgermeister-) Wahlen in zwei indonesischen Städten zeigte beispielsweise, dass sich religiöse Kampagnen und eine Anti-Minderheiten-Rhetorik auszahlen würden – in beiden Fällen hatten die Sieger mit Kampagnen Erfolg, in denen muslimische Wähler davon überzeugt wurden, dass die Wahl eines nicht-muslimischen Anführers ein religiöses Verbot darstellen würde. Auf diese Weise konnten auch andere Skandale um die Sieger selbst ausgeblendet werden.¹⁶ Der Einfluss politischer religiöser Mobilisierungen war auch in den jüngsten Gouverneurswahlen in Jakarta auffällig. Letztlich verlor Ahok die Wahl – ein von vielen Seiten erwartetes Ergebnis. Auffällig ist hierbei, dass sich Ahoks prognostiziert hohes Wahlergebnis während des Höhepunkts dieser Massenproteste in Jakarta von Oktober bis Dezember zunehmend verschlechterte¹⁷ – einer Meinungsumfrage zum Trotz, die darauf hindeutete, dass die Wähler „ehrlich“ und „nicht korrupt“ als wichtige Eigenschaften eines Gouverneurskandidaten erachteten und sich 59 Prozent der Befragten mit Ahoks Leistung als Gouverneur zufrieden zeigten.¹⁸

Religiöse Ansichten sind nicht der einzige entscheidende Faktor für Wahlergebnisse.

All dies bedeutet keineswegs, dass Religion oder religiöse Ansichten stets der einzige entscheidende Faktor für Wahlergebnisse oder nachfolgende politische Entscheidungen sind. Oft wirken zahlreiche unterschiedliche Faktoren und Determinanten im Verbund. In Indonesien spielen der Charakter und die Grundsätze des Kandidaten eine wichtige Rolle. Bei den jüngsten Wahlen in Jakarta etwa geben verschiedene Meinungsumfragen und Analysen zu erkennen, dass ein Teil der Wähler Ahoks Bemühungen, Jakarta umzukrempeln und die Korruption auszurotten, zwar schätzten, seine direkte Ausdrucksweise und seine „arrogante“ Art jedoch nicht tolerierten. Im konservativen Bezirk Tebet

machte ein Vorsitzender der Gemeinde sogar deutlich, dass sich einige Wähler dieses Bezirks aufgrund von Ahoks Charakter in beiden Wahlrunden von ihm abgewandt hätten.¹⁹

Eine Rolle bei der Bestimmung politischer Entscheidungen und Ergebnisse spielt auch das politische Kalkül. Der Fall Malaysia ist ein weiteres Beispiel. Der Wunsch malaiisch-muslimische Stimmen zu er- und die politische Macht zu behalten, hat Regierungskoalitionen – zu verschiedenen Zeitpunkten – dazu gebracht, sich mit der Behandlung politisch religiöser Themen der Mehrheit anzunähern. Dies wurde vor allem im Vorfeld und während der Wahlen 2013 deutlich. Um ihre Mitstreiter – zu jener Zeit die PAS – auszuschalten und malaiisch-muslimische Stimmen abzuwerben, bediente sich die von der UMNO angeführte Koalition einer bestimmten politischen Rhetorik und folgte bestimmten Grundsätzen, um ihre religiöse Glaubwürdigkeit zu unterstreichen.²⁰ Insbesondere die Art und Weise, wie der „Allah“-Fall gehandhabt wurde, steht symptomatisch für die Verfolgung dieser pragmatischen Politik. Auch wenn es zunächst undenkbar war, dass die UMNO alleine eine stark malaiisch ausgerichtete Regierung bilden würde,²¹ so scheint das Ergebnis der Wahlen 2013 den Glauben daran gestärkt zu haben, dass die Macht der regierenden Partei von der Frage abhängt, inwieweit sich die Gemüter der Mehrheit besänftigen ließen. Die Vorlage eines Gesetzesentwurfs zur Ausweitung der Strafbefugnisse für die *Scharia*-Gerichte, Gespräche über eine politische Allianz zwischen UMNO und PAS sowie bisweilen die stillschweigende Akzeptanz von die Bigotterie fördernden Organisationen sind insgesamt Anzeichen dafür, wie das bei Wahlen eingesetzte, auf Mehrheiten abzielende Kalkül einem Politikverständnis Vorschub leistet, dessen Opfer letztlich die Minderheiten sind.

Schlussfolgerung

Die Verschmelzung von Gesetz, Religion und Politik – in ihrer schlimmsten Form – kann durchaus den gewaltsamen Konflikt schüren. Es gibt viele Anzeichen, dass die Behauptung

stimmt, religiöser Populismus untergrabe das Rechtsstaatsprinzip, fördere eine auf die Ausgrenzung von Minderheiten abzielende Politik, vertiefe die soziale Spaltung und fördere religiöse Intoleranz. Politik wird von pragmatischen Überlegungen angetrieben; ihre negativen Folgen verschärfen sich jedoch in Ländern wie Indonesien, Malaysia und Sri Lanka aufgrund der Art und Weise, in welcher eben dieser Pragmatismus betrieben wird. Diese Strategie hat Parteien dazu gebracht, offen oder versteckt rechte Bewegungen zu umwerben oder zu unterstützen. Bei den lokalen Wahlen in Indonesien gab es Fälle, in denen Kandidaten Vereinbarungen mit Hardliner-Organisationen trafen und spezifische „religiöse“ Grundsätze verfolgten, um Wahlunterstützung zu erhalten.

Wie dem auch sei, es wäre ein Fehler anzunehmen, dass Religion (d. h. Doktrinen), religiöser Extremismus oder eine teilweise als „Islamisierung“ bezeichnete Entwicklung – die einzige treibende Kraft hinter den jüngsten Gesetzes- und Religionsfragen wären. Religiöse Affinität und Religionszugehörigkeit haben ihre Bedeutung für die Gesellschaft, doch die sich entfaltenden Muster und Entwicklungen sind im Zusammenhang mit komplexeren politischen, wirtschaftlichen und sogar psychologischen Unsicherheiten in beiden Ländern zu verstehen und in Angriff zu nehmen. Und eben dies ist die wahre Herausforderung.

Dian A. H. Shah ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Centre for Asian Legal Studies (CALs), Faculty of Law, National University of Singapore.

- 1 Der vorliegende Artikel beruht auf den im unlängst von der Autorin veröffentlichten Buch „Constitutions, Religion and Politics in Asia: Indonesia, Malaysia and Sri Lanka“ (Cambridge University Press, 2017) dargelegten Forschungsergebnissen sowie auf der Analyse der neuesten rechtlichen, religiösen und politischen Entwicklungen in Indonesien und Malaysia.
- 2 „DKI 1“ ist der umgangssprachliche Begriff für das Amt des Gouverneurs von Jakarta.
- 3 Gesetz des Scharia-Gerichts (Strafgerichtsbarkeit) von 1965. Das Gesetz befugt diese Gerichte lediglich zur Verhängung einer dreijährigen Haftstrafe, einer Strafgebühr von höchstens 5.000 Ringgit Malaysia (RM) und/oder sechs Stockhieben.
- 4 Vgl. Erläuterung des Gesetzes Nr.1 von 1965 über die Verhinderung von Schmähung und/oder Entweihung der Religion (übersetzt aus dem Indonesischen), in: <http://bit.ly/2AzD3vq> [24.11.2017].
- 5 Vgl. ebd.
- 6 Vgl. SETARA Institute 2017: Vonis Terhadap Basuki Merupakan Kasus Penodaan Agama ke-97 (Basuki Urteil ist der 97. Fall der Gotteslästerung), Pressemitteilung, 09.05.2017, in: <http://bit.ly/2iYTILb> [24.11.2017].
- 7 Vgl. Assyaukanie, Luthfi (Hrsg.) 2009: Islam and the Secular State in Indonesia, Singapore, S.132.
- 8 Vgl. Wiratraman, Herlambang P. 2014: Press Freedom, Law and Politics in Indonesia: A Socio-Legal Study, Zutphen, S.80.
- 9 Vgl. Anshori, Ibnu 1994: Mustafa Kemal and Sukarno: A Comparison of View Regarding Relations between State and Religion, Master of Arts Thesis Submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research, McGill University, Montreal 09/1994, S.60; Salim, Arskal 2008: Challenging the Secular State: the Islamization of Law in Modern Indonesia, Honolulu, S.51; Picard, Michel 2011: „Agama“, „Adat“, and the Pancasila, in: Picard, Michel/Madinier, Remy (Hrsg.) 2011: The Politics of Religion in Indonesia: Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention, in Java and Bali, London/New York, S.1-20, hier: S.9.
- 10 Vgl. Aussage von Professor Dahlan Ranuwihardjo, 7. Treffen des Ad-hoc-Ausschusses I (13.12.1999) in Sekretariat Jenderal Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, Raisalalah Perubahan Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945: 1999 – 2002 (2002) (Reports of the Amendments of the 1945 Constitution of the Republic of Indonesia: 1999 – 2002); und Fleming Intan, Benyamin 2006: „Public Religion“ and the Pancasila-Based State of Indonesia: An Ethical and Sociological Analysis, Bern, S.43.
- 11 Vgl. Proposals of Their Highnesses the Rulers Made to the Constitutional Commission (12.09.1956), CO889/8/3.

- 12 Vgl. Harding, Andrew 2010: Sharia and National Law in Malaysia, in: Otto, Jan Michiel (Hrsg.) 2010: Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present, Leiden, S. 491-528, hier: S. 499; Fernando, Joseph M. 2006: The Position of Islam in the Constitution of Malaysia, Journal of Southeast Asian Studies 37:2, S. 249-266, hier: S. 249, 253.
- 13 Vgl. Indonesisches Verfassungsgericht, Entscheidung Nr.19/PUU-VI/2008, Untersuchung des Gesetzes Nr.7, Jahr 1989 über religiöse Gerichte gemäß den Änderungen durch Gesetz Nr. 3, Jahr 2006 (12.08.2008).
- 14 Vgl. Che Omar bin Che Soh v. Public Prosecutor [1988] 2 Malayan Law Journal 55. Der Berufungskläger in diesem Fall behauptete, Drogendelikte stellten nach dem islamischen Gesetz keine Straftaten dar, die mit dem Tode bestraft werden könnten. Er beantragte eine Erklärung, der zufolge das Gesetz (das Schutzwaffengesetz - verschärfte Sanktionen - von 1971) als verfassungswidrig zu erklären sei, da es gegen das islamische Gesetz verstoße.
- 15 Das Forum für Religion und Öffentliches Leben des Pew-Forschungszentrums hat eine Reihe an Studien über die Einschränkungen von Religion veröffentlicht. Die vollständige Auswahl an Berichten findet sich unter: <http://pewrsr.ch/2Av885A> [24.11.2017].
- 16 Vgl. Aspinall, Edward 2017: Interpreting the Jakarta elections, New Mandala, 16.02.2017, in: <https://shar.es/1M49bk> [24.11.2017].
- 17 Vgl. Saiful Mujani Research and Consulting (SMRC) 2017: Peluang Calon-calon Gubernur dalam Pilkada Provinsi DKI Jakarta: Temuan Survei 3-9 Februari 2017, Pressemitteilung, <http://bit.ly/2koPHcB> [24.11.2017].
- 18 Lembaga Survei Indonesia (LSI) 2016: Likeability is Electability? Kualitas Personal Calon dalam Pilkada DKI Pasca Al-Maidah, S.13, 59.
- 19 Vgl. Raslan, Karim 2017: What if Ahok's Loss in the Election Wasn't All About Islam and Anti-Chinese Feeling?, South China Morning Post, 21.04.2017, in: <http://sc.mp/iE3e8n> [24.11.2017]. Ein weiterer häufig zitierter Grund für Ahoks Absturz ist seine Politik, insbesondere die die armen und wirtschaftlich rechtlosen Wähler betreffende Politik. Raslan betonte Ahoks Initiative, Slums auszulöschen. Meine eigenen Beobachtungen und Gespräche zu diesem Thema führen ebenfalls zu dieser Ansicht. Diese Politik, obschon von einem Teil der Gesellschaft geschätzt, hat nicht unbedingt weltweite Anerkennung erfahren.
- 20 UMNO (United Malays National Organisation) ist eine malaiische nationalistische Partei der multi-ethnischen Regierungskoalition (*Barisan Nasional*). Sie ist die stärkste Kraft in der Koalition.
- 21 Vgl. Horowitz, Donald L. 2011 (Neuaufgabe): Ethnic Groups in Conflict: Theories, Patterns, and Policies, Berkeley, S. 415-16.



[Weitere Themen](#)

Scheiternder Staat

Libyen als überregionale Sicherheitsbedrohung

Canan Atilgan/Veronika Ertl/Simon Engelkes

Dass es den Vereinigten Staaten und ihren Verbündeten nach dem Sturz des Gaddafi-Regimes nicht gelungen ist, in Libyen für stabile Verhältnisse zu sorgen, hat Ex-US-Präsident Barack Obama einmal als größten Fehler seiner Amtszeit bezeichnet. Tatsächlich versinkt das Land immer weiter im Chaos. Nun soll der Aktionsplan des neuen Sondergesandten der Vereinten Nationen für Libyen, Ghassan Salamé, den Friedensprozess wiederbeleben. Gelingt dies nicht, droht die Sicherheitssituation weiter zu eskalieren – mit weitreichenden Folgen auch für die Nachbarländer und Europa.

Einleitung

Sechs Jahre nach dem Sturz des früheren libyschen Machthabers Muammar al-Gaddafi haben sich die Hoffnungen auf Demokratie, Stabilität und Entwicklung in Libyen nicht erfüllt. Das Land versinkt im Chaos. Politisch und territorial fragmentiert, mit einer Vielzahl konkurrierender staatlicher und nicht-staatlicher Akteure und Allianzen, durchlässiger Grenzen und wenig Aussicht auf baldige Stabilisierung, stellt Libyen eine Sicherheitsgefahr für seine Nachbarländer, die weitere Mittelmeerregion und für Europa dar.

Die aus dem VN-geführten Friedensprozess im Dezember 2015 hervorgegangene Regierung des Nationalen Einvernehmens (GNA) unter Premierminister Fayed al-Sarraj konnte bislang weder ihre Kontrolle über das libysche Staatsgebiet konsolidieren noch die Lebenssituation der libyschen Bevölkerung merklich verbessern. Darüber hinaus wird die Autorität der Regierung offen von den beiden anderen selbsternannten Regierungen Libyens – dem Repräsentantenhaus (HoR) in Tobruk im Osten des Landes und dem *General National Congress* (GNC) in Tripolis – sowie einer Vielzahl bewaffneter nicht-staatlicher Gruppierungen angefochten. De facto fehlt es an einer Regierung, welche die Gesamtheit des libyschen Territoriums kontrolliert.

Angesichts des Fehlens einer vereinten staatlichen Armee konkurrieren verschiedene Akteure um Macht und Ressourcen. Bewaffnete Gruppierungen sichern sich lokale Einflussbereiche. Damit einher geht in vielen Fällen die Kontrolle über illegale wirtschaftliche Aktivitäten, insbesondere über den Schmuggel von Waren und Menschen. Dies alles schafft eine Situation, die Handlungsspielräume auch für extremistische Organisationen wie den sogenannten Islamischen Staat (IS) bietet, die das staatliche Machtvakuum als willkommene Gelegenheit für die Ausweitung ihrer Aktivitäten und sogar lokaler territorialer Kontrolle in Libyen erkannt und genutzt haben.

Politisch und territorial fragmentiert

Rückblick: Revolution und Bürgerkrieg

Im Gegensatz zu den Aufständen in Libyens Nachbarländern Tunesien und Ägypten eskalierten die Proteste in Libyen 2011 bereits nach wenigen Tagen und entwickelten sich zu einem bewaffneten Konflikt zwischen Aufständischen und loyalen Kräften des Regimes. Der durch die Unterstützung internationaler Kräfte beschleunigte Sturz des Gaddafi-Regimes gab den losen Zusammenschlüssen von Aufständischen keine Möglichkeit, ihre Organisationsstruktur oder ein Programm für die Zukunft Libyens und den Übergangprozess zu entwickeln. Das Fehlen einflussreicher politischer und zivilgesellschaftlicher Führungspersonen, die das Machtvakuum nach dem Sturz Gaddafis hätten

füllen können, trug zudem zum Chaos nach der Revolution bei.¹

Ebenfalls gelang es der 2012 gewählten Regierung, dem GNC, nicht, eine Stabilisierung der Sicherheitslage herbeizuführen. Stattdessen wurden die bewaffneten Gruppierungen in eine Art parallelen Sicherheitssektor integriert und erhielten von nun an staatliche Gehälter, um eine Eskalation der Sicherheitssituation zu verhindern. Bis heute ist es keiner der drei libyschen Regierungen gelungen, den Einfluss dieser bewaffneten informellen Gruppen zu verringern und die Kontrolle an eine staatlich kontrollierte Sicherheitseinheit zu überführen.

Eine vereinte, staatlich kontrollierte Armee existiert in Libyen nicht.

Nichtsdestotrotz konnte bis 2014 eine weitere Eskalation der schwelenden Konflikte verhindert werden. Die brüchige Stabilität endete mit den Parlamentswahlen im Juni 2014, die – durch Gewalt und eine niedrige Wahlbeteiligung gekennzeichnet – eine klare Niederlage für die islamistischen Kräfte bedeuteten und im Nachgang annulliert wurden. Die Wahlen fanden im Kontext des aufflammenden Konflikts zwischen General Khalifa Haftars Gruppen aus dem Osten unter dem Dach der *Operation Dignity* und der als Gegenreaktion geschaffenen *Libya Dawn*-Koalition aus dem Westen statt. Die Auseinandersetzung mündete in einen Bürgerkrieg, der Tausende Opfer forderte, fast eine halbe Million Menschen zu Binnenflüchtlingen machte und die Wirtschaft des Landes beinahe vollständig zum Erliegen brachte. Nach der Niederlage der *Operation Dignity*-Koalition um den strategisch wichtigen Flughafen in Tripolis zog sich das gewählte Parlament, das HoR, in die östliche Stadt Tobruk zurück. Der GNC rekonstituierte sich währenddessen als rivalisierende Regierung in Tripolis.²

„Libysches Politisches Abkommen“ und Perspektiven

Im Januar 2015 begannen unter Federführung der VN die Verhandlungen zugunsten eines politischen Abkommens zur Schaffung einer Einheitsregierung, um den Konflikt zwischen den rivalisierenden Regierungen zu beenden. Diese Regierung sollte die Ausarbeitung einer neuen Verfassung und die Abhaltung von Wahlen garantieren und als verlässlicher Partner zur Bekämpfung des IS agieren. Der Prozess resultierte in der Unterzeichnung des „Libyschen Politischen Abkommens“ (LPA), das die Schaffung eines Präsidialrates vorsah, der die Bildung einer Regierung des Nationalen Einvernehmens übernehmen und vorübergehend die existierenden Regierungen ersetzen sollte. Für die Mitglieder des in Tripolis ansässigen GNC war eine Einbindung in ein neu geschaffenes beratendes Organ – den Hohen Staatsrat – vorgesehen. Das HoR in Tobruk sollte als einziges nationales Parlament bestehen bleiben. Um die demokratische Legitimität der neuen Regierung zu sichern, wurde eine verbindliche Absegnung des Kabinetts durch ein Vertrauensvotum des Parlaments bestimmt.³

Einige zentrale Fragen blieben allerdings unbeantwortet, insbesondere bezüglich der regionalen Machtbalance und der Ausgestaltung des Sicherheitssektors. Bedingt durch die sich anhaltend verschlechternde Wirtschafts- und Sicherheitslage, die Gefahr durch die Ausbreitung des IS sowie internationalen Druck aufgrund erhöhter Migrationsströme wurde jedoch eine zügige Unterzeichnung den weiteren Verhandlungen vorgezogen. Diese ungelösten Fragen führten in den folgenden Monaten zum Legitimitätsverlust des Präsidialrates und der neu geschaffenen Regierung. So hat das HoR bis dato nicht das notwendige Vertrauensvotum zur Legitimierung der neuen Regierung gegeben. Sowohl General Haftar als auch der GNC widerriefen ihre Unterstützung für die Einheitsregierung GNA, richteten sich als rivalisierende Regierungen in Tobruk beziehungsweise Tripolis ein und konsolidierten durch militärische Vorstöße loyaler bewaffneter Gruppierungen ihre jeweilige Machtbasis.



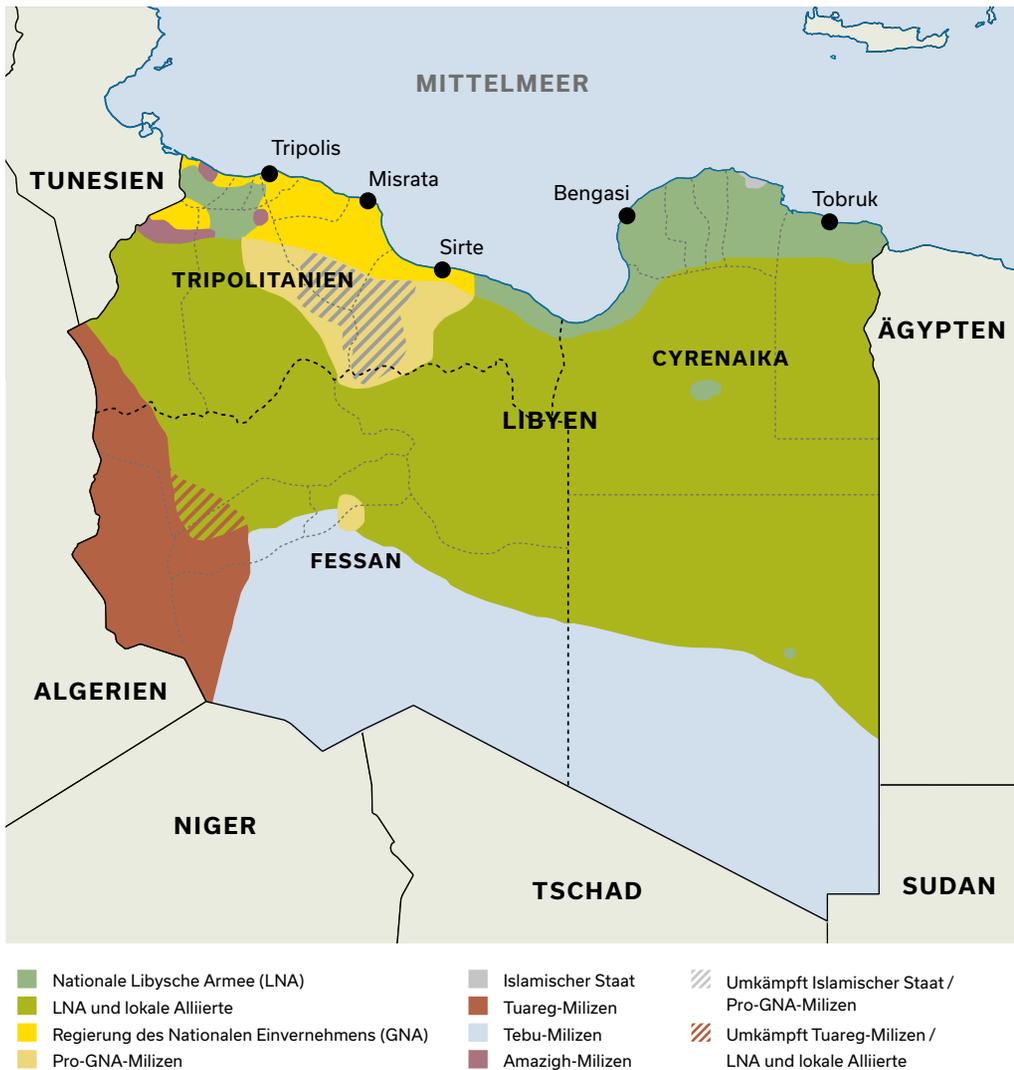
Unter Beschuss: Seit Gaddafis Sturz ringen in Libyen zahlreiche Gruppierungen um die Macht. [Quelle: © Esam Al-Fetor, Reuters.](#)

Die neue Regierung verlor indes auch an öffentlicher Unterstützung angesichts der sich verschlechternden Lebensbedingungen im Land. 1,3 Millionen Menschen, ein Fünftel der libyschen Bevölkerung, sind laut VN-Schätzungen auf humanitäre Hilfe angewiesen und auch die Zahl der Binnenflüchtlinge nimmt zu.⁴ Andauernde Vertreibung, ein Zusammenbruch der Märkte und eine abfallende Produktion haben die Nahrungsmittelknappheit erhöht und auch Strom und Wasser sind landesweit nur begrenzt verfügbar. Zudem ist das Gesundheitssystem kollabiert: 60 Prozent der Infrastruktur funktionieren nicht oder nur teilweise, und es fehlt an Medizin sowie klinischer Ausrüstung.⁵ Die öffentliche Verwaltung ist nahezu vollständig zusammengebrochen und den Banken mangelt es an Bargeld. Aufgrund der instabilen Sicherheitslage sind die meisten humanitären Organisationen gezwungen, aus dem Nachbarland Tunesien heraus zu

agieren, und Hilfsleistungen erreichen oft nicht alle Betroffenen. Diese täglichen Herausforderungen befeuern den Konflikt weiter.

Mehr als eineinhalb Jahre nach der Unterzeichnung des LPA scheint die Implementierung des „Politischen Abkommens“ in seiner derzeitigen Form unmöglich. Neuverhandlungen zentraler Bestandteile unter Einbeziehung bisher vernachlässigter Akteure scheinen unabdingbar, um die politische Blockade zu überwinden und eine weitere Eskalation des Konflikts zu verhindern. Diese Erkenntnis hat eine neue Bereitschaft zu Verhandlungen geweckt.⁶ Zur Überraschung vieler internationaler Beobachter führte ein Treffen zwischen GNA-Premierminister al-Sarraj und General Haftar am 25. Juli 2017 zu einer Verständigung auf einen Waffenstillstand und die Abhaltung von Parlaments- und Präsidentschaftswahlen Anfang 2018.

Abb. 1: Libyen mit den von staatlichen und nicht-staatlichen Akteuren kontrollierten Gebieten



Stand: Gebietskontrolle 07/2017. Quelle: Eigene Darstellung nach Risk Intelligence, World Energy Atlas; vgl. Stratfor 2017: The U.N. Hits Reset in Libya, 21.11.2017, in: <http://bit.ly/2Dc4Hzu> [19.12.2017]; Natural Earth ©.

Es wird angenommen, dass der Einigung eine strukturelle Änderung des Präsidialrates zugrunde liegt, die das Organ auf drei Mitglieder reduziert und Haftar damit neben al-Sarraj und HoR-Präsident Agila Saleh eine zentrale Rolle in Libyens politischem System sichern würde.

Ende September 2017 stellte der neue VN-Sondergesandte für Libyen, Ghassan Salamé, einen neuen Aktionsplan für die Wiederbelebung des Friedensprozesses vor. Der Plan sieht eine

Überarbeitung des „Libyschen Politischen Abkommens“ durch einen Ausschuss vor, bevor eine libysche Nationalkonferenz über die Verantwortlichen für die neue Exekutive abstimmt. Die Konferenz unter Federführung des VN-Generalsekretärs soll vor allem zuvor ausgeschlossene oder unterrepräsentierte Interessenvertreter an den Tisch bringen. Mitglieder des Hohen Staatsrates und mit der GNA alliierte Milizen des islamistischen Spektrums hatten im Rahmen einer Neuverhandlung des LPA eine Marginalisierung

befürchtet. Nun bleibt es abzuwarten, welchen Erfolg eine Neuaushandlung des Mächtigkeitsgleichgewichts in Libyen haben wird.

Ein Land regionaler Gegensätze

Für das Verständnis der politischen Fragmentierung Libyens ist die soziale Spaltung des Landes von zentraler Bedeutung.⁷ Der Osten, Cyrenaika, ist dominiert von Stammesstrukturen mit Verbindungen zu Ägypten und geprägt durch eine sozial und religiös eher konservative Bevölkerung. Der Westen, Tripolitanien, ist mehr kosmopolitisch und dem Mittelmeer zugewandt. Der Süden, Fessan, ist das dünn besiedelte Hinterland Libyens, bewohnt von Tuareg und Tebu, die heute um die Kontrolle des lukrativen Grenzhandels, der Ölfelder und militärischer Einrichtungen kämpfen.⁸ Bereits lange vor Beginn des Bürgerkriegs provozierte die Depolitisation des öffentlichen Lebens in Gaddafis *Dschamahirija* (Herrschaft der Massen à la Gaddafi) eine Erstarkung der tribalen Strukturen in den Regionen. Das Machtvakuum nach dem Ende der Revolution begünstigte den Aufstieg bewaffneter Stammesfamilien und lokaler Milizen weiter.⁹

Neben der historischen territorialen Teilung Libyens basieren regionale Teilungen insbesondere auch auf der Verteilung der nationalen Ölreserven. So findet sich der Großteil der Ölreserven im sogenannten Öl-Halbmond, der sich vom östlichen Ras Lanuf über die zentralnördliche Stadt Sirte bis nach Jufra im Süden erstreckt. Ungeachtet dessen flossen die Einnahmen aus dem Ölsektor jahrzehntelang nach Tripolis und erzeugten somit im Osten und Süden das Gefühl, um die rechtmäßigen Einnahmen betrogen zu werden.¹⁰ Da der Ölsektor rund 97 Prozent der libyschen Staatseinnahmen ausmacht, stellt die Kontrolle über den Öllexport eine wichtige strategische Variable für die Zukunft Libyens und den Einfluss verschiedener Gruppen dar.

In den Verhandlungen zum LPA und dessen Implementierung spielen vor allem Trennlinien zwischen Ost und West eine zentrale Rolle. So lässt sich die Ablehnung des Abkommens

durch bedeutsame Gruppierungen und Persönlichkeiten aus dem Osten zu großen Teilen auf die Wahrnehmung einer Machtungleichheit in den Verhandlungen und der Struktur des neu geschaffenen Systems zugunsten westlicher Kräfte zurückführen. Aus diesem Grund versuchten General Haftar und seine Verbündeten, anstatt im Rahmen des LPA für die Befriedung Libyens zu arbeiten, unter anderem durch die Kooptierung von Milizen und die Ersetzung gewählter Kommunalräte durch Militärgouverneure, ihre Machtposition im Osten zu zementieren und ihre territoriale Kontrolle auszuweiten. Die Übernahme des strategischen Öl-Halbmondes im Herbst 2016 ist ein klares Beispiel für diese Ambitionen und ein wirksames politisches Druckmittel gegenüber der GNA.

Auswirkungen fehlender Staatlichkeit auf die regionale Sicherheit

Der Kontext fehlender Staatlichkeit bietet einen optimalen Nährboden, insbesondere für die Ausbreitung extremistischer Gruppierungen und, in Verbindung mit den unkontrollierten und durchlässigen Grenzen des Landes, für verstärkte irreguläre Migrationsbewegungen. Die Auswirkungen dieser Dynamiken in Form einer Ausbreitung der Instabilität stellen somit eine massive Herausforderung für die Zukunft Libyens, aber auch für die regionale und internationale Stabilität dar.

Staat ohne Grenzen

Libyen ist traditionell ein Migrationsland und beherbergte vor der Revolution geschätzt zwei bis drei Millionen legale Arbeitsmigranten aus den Nachbarländern und dem weiteren afrikanischen Kontinent.¹¹ Irreguläre Migration, wenn auch auf deutlich niedrigerem Niveau als momentan, wurde unter Gaddafi durch ein System der selektiven Vergabe der inoffiziellen Kontrolle über Grenzabschnitte und Schmuggelrouten reguliert. Nach der Revolution waren diese Absprachen jedoch nichtig und die zunehmende Destabilisierung des Landes trug zum Anstieg der Zahl irregulärer Migrationsbewegungen nach und durch Libyen sowie zu einer

rasanten Ausbreitung und Professionalisierung des plötzlich deregulierten Schmuggelwesens bei. So brachen 95 Prozent der 85.183 Personen, die Italien von Januar bis Juni 2017 über die zentrale Mittelmeerroute erreichten, aus Libyen auf.¹² Neben dem staatlichen Kontrollvakuum in Libyen rückten zudem auch die erschwerten Bedingungen auf der östlichen und westlichen Mittelmeerroute das Land in den Mittelpunkt der Migrationsbewegungen in dieser Region. Während UNHCR-Angaben von rund 40.000 registrierten Personen (Asylsuchende und Flüchtlinge) in Libyen sprechen, wird die tatsächliche Anzahl mit zwischen 700.000 und einer Million Personen weit höher geschätzt.¹³

In der derzeitigen Situation besitzen weder die GNA noch andere staatliche oder nicht-staatliche Gruppen die Kapazitäten, um Schmuggleraktivitäten effektiv zu unterbinden. Sowohl die 1.770 km lange libysche Küste als auch die 4.348 km langen Landesgrenzen zu den Nachbarländern bleiben durchlässig. Es zeigt sich eine verstärkte Konzentration der Schmuggleraktivitäten im Süden des Landes, wo staatliche Kontrolle und alternative wirtschaftliche Aktivitäten fehlen. So bilden die südlichen Grenzen und die Küstenregionen im Westen des Landes durch den Zusammenbruch der früheren Sicherheitsstrukturen und die fehlenden Kapazitäten der GNA einen problemlos nutzbaren Ausgangspunkt für Schmuggler. Seit der Revolution bot sich also ein idealer Nährboden für die Ausbreitung von Schmugglernetzwerken, für die die Kontrolle dieses immer wichtiger werdenden Wirtschaftssektors nicht nur Ressourcen, sondern auch die Sicherung territorialer Einflusszonen und die Konsolidierung von Einfluss im volatilen Machtgefüge bedeutet.

Ende 2016 begannen EU und VN die libysche Küstenwache in der Ausführung von Rettungsmissionen und im Kampf gegen Schmuggler zu trainieren und auszurüsten sowie für die Einhaltung von Menschenrechten zu sensibilisieren.¹⁴ Problematisch ist dabei allerdings, dass die libysche Küstenwache aus revolutionären Milizen des libyschen Bürgerkrieges hervorgegangen ist und über kein professionelles Personal verfügt.

Einem VN-Bericht zufolge sind einzelne Einheiten teilweise an den kriminellen Machenschaften von Schmugglern beteiligt.¹⁵

Die Anzahl der Migranten, die von Libyen aus Italien erreichten, fiel im Juli 2017 um die Hälfte auf 11.459 Personen und im August erneut um etwa 80 Prozent.¹⁶ Die Ursachen für diese dramatische Abnahme sind nicht eindeutig identifizierbar. Unterschiedlichen Pressemeldungen und Expertenmeinungen zufolge könnten die Ausweitung der Aktivitäten der libyschen Küstenwache und ihr Vorgehen gegen die Such- und Rettungsmissionen humanitärer Hilfsorganisationen dazu geführt haben.¹⁷ Der Abzug internationaler Hilfsorganisationen hat allerdings zur Folge, dass die Vorgänge in libyschen Gewässern für Beobachter noch weniger einsehbar geworden sind. Der italienischen Regierung wird von internationalen Beobachtern und Experten die Unterstützung einer Vereinbarung zwischen GNA und Milizen vorgeworfen, die vorsieht, einzelne bewaffnete Gruppierungen zu finanzieren, um weitere Überfahrten zu verhindern und bereits auf dem Festland einzugreifen. Insofern scheint dieser Rückgang einem bloßen Abfangen von Migranten geschuldet zu sein. Dies lässt aber nicht auf eine nachhaltige Lösung schließen. Vielmehr können sich alternative Migrationsrouten herausbilden. Eine Herausforderung besonderer Dringlichkeit ist die prekäre rechtliche und humanitäre Lage von Migranten in Libyen, die mehrfach in Berichten internationaler Organisationen dokumentiert und angeprangert worden ist.

Brutstätte extremistischer Gruppen

Neben unkontrollierter Migration in Richtung Europa machen durchlässige Grenzen und die Verfügbarkeit von Waffen in der post-revolutionären Unordnung Libyen zu einem Nährboden für Extremismus und Terrorismus. Etablierte dschihadistische Gruppierungen kämpften bereits in der Revolution aufseiten der Aufständischen und übernahmen nach dem Sturz des Regimes nebst moderaten Islamisten Posten in Libyens politischem System.¹⁸ Der fortwährende Staatszerfall öffnete jedoch die Türen für einen weiteren Akteur: den sogenannten Islamischen

Staat. Ähnlich wie in anderen Territorien machte sich der IS in Libyen die unklare Machtlage zunutze und etablierte eine territoriale Präsenz. Rückkehrende Kämpfer aus Syrien schufen den ersten libyschen IS-Ableger und wurden später durch entsandte IS-Vertreter aus Syrien und dem Irak bei der Schaffung dreier Provinzen (*wilāyat*) im Osten, Westen und Süden des Landes unterstützt.¹⁹ Der IS hatte sich zunächst im östlichen Derna festgesetzt, wurde aber durch andere dschihadistische Gruppen vertrieben, bewegte sich westlich entlang der Küste und installierte sich dann in der Küstenstadt Sirte, die das erste Gebiet außerhalb der Levante unter territorialer Kontrolle des IS wurde.²⁰ Sirte galt als dessen wichtigste Basis, die nach monatelangen Kämpfen durch Milizen und US-Luftangriffe zurückerobert wurde.

Der anhaltende Staatszerfall begünstigt die Ausbreitung extremistischer Gruppen in Libyen.

Mit Blick auf die Gesamtzahl der IS-Kämpfer in Libyen schwankten Schätzungen im Frühjahr 2016 zwischen 6.000 und 12.000. Interessant ist dabei, dass deren Großteil – bis zu 70 Prozent in Sirte – aus *Foreign Fighters*, zumeist Tunesiern, bestand. Während die Vertreibung aus Sirte zwar eine schwere territoriale Niederlage für den IS darstellte, kann dennoch nicht von einem endgültigen Sieg über die Gruppe in Libyen gesprochen werden. Darüber hinaus schafft der Sieg über den IS Raum für die Ausbreitung anderer islamistischer Gruppierungen und damit – ohne eine Stabilisierung und politische Befriedung des Landes – ein anhaltendes Terrorismusrisiko.²¹

Libyens Nachbarländer sehen sich durch die Ausbreitung terroristischer Gruppierungen vor grenzübergreifenden Sicherheits Herausforderungen, insbesondere durch die Rekrutierung und Ausbildung von Kämpfern durch Gruppen in Libyen und deren Rückkehr in ihre Heimat-

länder nach den militärischen Niederlagen des IS. Anschläge durch in Libyen ausgebildete Terroristen, beispielsweise in Tunesien 2015 und in Algerien 2013, zeigen darüber hinaus auch die erhöhte Anschlagsgefahr ausgehend von Libyen als Rückzugsort für diese Gruppen. Auch für Europa ergibt sich durch die gestärkten internationalen Dschihadisten-Netzwerke eine erhöhte Terrorismusgefahr. So stand der Tunesier Anis Amri, der den Anschlag auf einen Weihnachtsmarkt in Berlin Ende 2016 verübte, in Kontakt mit dem IS in Libyen.²² Ebenfalls hatte der Attentäter von Manchester Verbindungen zu libyschen IS-Netzwerken. Salman Abedi ist somit das jüngste Glied in der Kette zwischen der Situation in Libyen und der Bedrohung Europas durch den internationalen Terrorismus.

Libyens Instabilität ist außerdem eine der Hauptursachen für die Internationalisierung und wachsende Autonomie bewaffneter Gruppierungen in der Sahel-Region. In Mali, dem Epizentrum islamistischer Gewalt im Sahel, im Niger und im Tschad befeuerte die Verbreitung von Waffen aus libyschen Beständen die Aufrüstung von Aufstandsbewegungen, geprägt von Islamisten und Stammesgruppen.²³ Die Stammesgebiete entlang der libyschen Grenzen im Süden sind darüber hinaus zentral für die regionale Sicherheit.²⁴ Der Konflikt in Libyen hat die Krisen im Sahel weiter unterfüttert, einer Region mit historisch schwachen Regierungen und breit aufgestellten Räumen begrenzter Staatlichkeit.

Fehlende Staatlichkeit in Libyen macht das Land zum Anziehungspunkt und zu einer Transferroute für *Foreign Fighters* sowie als Trainings- und Rückzugsort für Extremisten zum logistischen Knotenpunkt für den Dschihadismus in Nordafrika. Solange sich dies nicht durch einen politischen Friedensprozess und den Aufbau einer legitimen Regierung mit effektivem Gewaltmonopol ändert, bleiben die Aktivitäten terroristischer Gruppierungen ein Sicherheitsrisiko für die Region und Europa. Zugleich muss aber festgestellt werden, dass der IS in Libyen über keine weitreichende Kontrolle über Territorien und Bevölkerungen verfügt. Die lokale

Unterstützung für den IS ist relativ gering. Experten glauben, dass die starken Klan- und Stammesstrukturen sich als wichtiges Gegengewicht zu Radikalismus erweisen. Der libysche Lokalismus scheint nicht nur einem demokratischen Prozess entgegenzustehen, sondern auch einer dschihadistischen Expansion.

Vom Reichtum zum Bankrott

Einst das Land mit dem höchsten Pro-Kopf-Einkommen Afrikas, steht Libyen heute kurz vor dem Staatsbankrott. Die Ölvorkommen des Landes werden auf 48 Milliarden Barrel geschätzt und sind damit die größten Vorkommen des Kontinents und die neuntgrößten weltweit.²⁵ 2012 deckte die Rohölproduktion 70 Prozent des libyschen Bruttoinlandsprodukts (BIP), 99 Prozent der nationalen Exporte und 97 Prozent der Staatseinnahmen. Durch eskalierende Gewalt brach die Ölproduktion in den folgenden Jahren jedoch drastisch ein und ist weit davon entfernt, eine stabile Versorgung garantieren zu können, da die Ölindustrie in Libyen mittlerweile Teil einer ausgeprägten Kriegswirtschaft geworden ist.²⁶ Hinzu kommt der dramatische Rückgang des Weltmarktpreises für Öl. Das Bankensystem ist durch eine Liquiditätskrise ebenfalls fast vollständig zusammengebrochen. Das Staatsbudget wird durch die Beschwichtigungspolitik der unproduktiven Gehalts- bzw. Rentenzahlungen erheblich belastet. Die Haushaltsausgaben fließen zu jeweils 40 Prozent in Gehälter sowie Subventionen und sind gegenwärtig zu weniger als der Hälfte durch Einnahmen, sondern durch Aufbrauchen der Währungsreserven gedeckt.²⁷

Der wirtschaftliche Zusammenbruch Libyens hat auch drastische Folgen für die Nachbarländer.

Inzwischen haben sich illegale wirtschaftliche Aktivitäten, insbesondere der Schmuggel von Menschen und Waren, zu einer profitablen

Industrie entwickelt. Die Schattenwirtschaft konnte zudem ihre Kapazitäten durch die Verknüpfung krimineller Netzwerke mit dem territorialen Zugang der Milizen stark erweitern.²⁸ Der Krieg in Libyen hat zu einer Reorganisation der Schmuggelkartelle geführt und das Land zum regionalen Drehkreuz für den illegalen Handel mit Drogen, Medizin, Fahrzeugen und Menschen gemacht.²⁹

Der wirtschaftliche Zusammenbruch Libyens hat auch drastische Folgen für die Nachbarländer. Tunesien und Ägypten sind am schwersten von den Entwicklungen betroffen. So wird die dramatische Konjunkturschwäche in Tunesien hauptsächlich auf die Krise in Libyen zurückgeführt. Die Westafrikanische Wirtschaftsgemeinschaft ECOWAS schätzt, dass das Chaos in Libyen Tunesien allein bis 2015 mindestens 4,3 Milliarden Euro gekostet hat.³⁰ Nach dem Zusammenbruch der libyschen Wirtschaft sank Tunesiens BIP 2013 und 2014 um 3,7 bzw. 3,8 Prozent.³¹ Darüber hinaus deckte Tunesien traditionell 25 Prozent seines Ölbedarfs durch libysches Öl zu Vorzugspreisen. Diese Versorgung war jedoch nach dem Zusammenbruch des libyschen Ölsektors nur schwer aufrechtzuerhalten. Im Tourismussektor verzeichnete Tunesien einen Einbruch von 30 Prozent der Zahlen libyscher Touristen (rund 1,8 Millionen jährlich vor 2011).³² Ein weiteres Problem ist die Rückkehr der rund 60.000 bis 90.000 tunesischen Arbeitsmigranten.³³ Geldüberweisungen aus Libyen sind seit 2011 um ein Drittel gesunken.³⁴ Die Rückkehr zehntausender Arbeiter ist für das Land mit einer hohen Arbeitslosigkeit eine zusätzliche Belastung.³⁵

Gleichzeitig machen informelle Handelsströme zwischen Tunesien und Libyen fast die Hälfte des Handels zwischen den beiden Ländern aus.³⁶ Knapp 40 Prozent der tunesischen Wirtschaft sind informell. Schmuggel sowie andere illegale Tätigkeiten stellen oft die einzige Einnahmequelle für Menschen in marginalisierten Grenzgebieten dar. Mit einem Umsatz von 850 Millionen Euro sorgt der Grenzhandel für den Lebensunterhalt von rund zehn Prozent der tunesischen Bevölkerung.³⁷





Waffenarsenal: Durch die Plünderung von Gaddafis Beständen 2011 gelangten große Mengen Waffen in Umlauf.
Quelle: © Goran Tomasevic, Reuters.

Ähnlich betroffen ist Ägypten. Der Verlust ökonomischer Vorteile Kairo aus seinem Nachbarland hat die wirtschaftliche Notlage des Landes weiter verschlimmert. So stellte der bilaterale Handel mit 770 Millionen Euro Ende 2014 nur noch einen Bruchteil von den 2,1 Milliarden Euro Umsatz vor der libyschen Revolution dar. 2015 wurde eine Abnahme ägyptischer Exporte nach Libyen um 75 Prozent geschätzt.³⁸

Darüber hinaus ist die Lage für ägyptische Arbeitsmigranten in Libyen unsicher. Wiederholte Entführungen von Ägyptern und die Hinrichtung koptischer Christen durch den IS haben viele zur Flucht gedrängt. Vor 2011 überwiesen 1,5 bis zwei Millionen ägyptische Arbeitsmigranten in Libyen jährlich rund 28 Millionen Euro in ihr Heimatland.³⁹ 2015 waren es nur noch

750.000 Arbeitsmigranten.⁴⁰ Ein Wegfall dieser Rücküberweisungen birgt das Potenzial für soziale Unruhen und eine weitere Destabilisierung in Ägypten.⁴¹

Die Rolle regionaler und internationaler Akteure

Zusätzlich zu den weitreichenden Herausforderungen, denen sich Libyen durch den politischen und wirtschaftlichen Zusammenbruch gegenüber sieht, haben zunehmend auch regionale und internationale Akteure im Rahmen von Mediationsgesprächen über einen Friedensprozess, aber auch militärischer und politischer Unterstützung einzelner Konfliktparteien eine Rolle im Konflikt eingenommen. Wenn auch fast alle involvierten Staaten sich rhetorisch

zum „Libyschen Politischen Abkommen“ und zur Einheitsregierung bekennen, ist in vielen Fällen ein Vorantreiben eigener Interessen erkennbar, was den Friedensprozess erschwert.

Wie auch in anderen Ländern der Region ist die US-Politik der Trump-Administration im Hinblick auf Libyen noch unklar. Basierend auf den Aussagen des Präsidenten und seiner Berater ist eine Beschränkung des US-Engagements auf die Unterstützung im Bereich Terrorismusbekämpfung zu erwarten und damit einhergehend eine Annäherung an Haftar, der sich als Führer des Kampfes gegen islamistische und terroristische Gruppierungen präsentiert. Das jüngste Treffen Haftars mit dem US-Botschafter und dem US-AFRICOM-Befehlshaber im Juli 2017 scheint diese Erwartungen zu bestätigen und kommt nur einen Tag nach der Ankündigung, dass eine neue diplomatische und militärische Strategie der USA für Libyen demnächst finalisiert werden soll. Inzwischen haben sich jedoch andere internationale Akteure angesichts des Fehlens einer klaren US-Politik als maßgebliche Akteure installiert und damit die politischen und militärischen Machtverhältnisse entscheidend beeinflusst.

Durch das Eingreifen regionaler und internationaler Akteure haben sich die Machtverhältnisse in Libyen verschoben.

So haben Russland, Ägypten und die Vereinigten Arabischen Emirate mit ihrer Unterstützung für Haftar dessen militärische Erfolge und territoriale Ausbreitung ermöglicht. Insbesondere für Ägypten und die Emirate spielt hierbei die ideologische Komponente eine zentrale Rolle: Die beiden Regierungen sehen die GNA als mit islamistisch-motivierten Gruppierungen verbunden und fürchten deren stärkere Rolle in Libyens künftigen politischen System. Haftars entschiedene Ablehnung und Bekämpfung islamistisch-motivierter Gruppierungen passt dementsprechend zu den Prioritäten beider Länder. Im Falle Ägyptens spielt darüber hinaus

die geografische Nähe und die geteilte Grenze eine wichtige Rolle, da Ägypten aufgrund von Sicherheitsbedenken und enger wirtschaftlicher Beziehungen eine zentrale Rolle für sich in der Gestaltung der Zukunft Libyens sieht. So gilt es aus Sicht el-Sisis, eine islamistischen Gruppierungen nahestehende Regierung um jeden Preis zu verhindern.

Russland hat sich im US-Vakuum als weiterer Akteur in Libyen etabliert, dessen Rolle sich insbesondere im Laufe des letzten Jahres erweitert hat. Während Russland nominell die international anerkannte Einheitsregierung unterstützt, wurden zunehmend vertiefte Kontakte mit Haftar und dem HoR im Osten offensichtlich. So besuchte Haftar Moskau mehrmals, um sich für eine Aufhebung des Waffenembargos gegen Libyen stark zu machen und Unterstützung im Kampf gegen islamistische Gruppierungen im Osten des Landes zu erbitten. Ein VN-Waffenembargo verbietet seit 2011 die Einführung von Waffen nach Libyen, mit Ausnahme der durch die GNA kontrollierten Kanäle. Der Besuch von Haftar Anfang des Jahres auf dem russischen Flugzeugträger Admiral Kuznetsov forcierte jedoch Gerüchte über abgeschlossene Waffenabkommen und Pläne für die Etablierung einer russischen Marinebasis nahe Benghazi. Nach Berichten internationaler Medien befinden sich russische Militärberater und technische Fachkräfte in Libyen. Für viele Beobachter steht es außer Frage, dass sich Haftar nicht nur die Unterstützung Ägyptens, sondern auch diejenige Russlands sichern konnte. Ohne diese wäre die Verschiebung des Mächtegleichgewichts in Libyen zu seinen Gunsten nicht vorstellbar.

In dieser Gemengelage sind dem Handlungsspielraum der EU in Libyen Grenzen gesetzt. Die EU ist zwar der größte Verfechter des LPA, allerdings konzentrieren sich ihre Aktivitäten größtenteils auf die Regulierung der Flüchtlingsströme im zentralen Mittelmeer. Diese Schwerpunktsetzung der EU zeigt sich neben der Vergabe beachtlicher Geldmittel für migrationsrelevante Projekte in Libyen durch den EU *Emergency Trust Fund* insbesondere durch die im Juni 2015 ins Leben gerufene EU NAVFOR

MED Operation Sophia. Ziel der Operation ist die Zerschlagung des Geschäftsmodells von Schleusernetzen und Menschenhändlerringen im zentralen Mittelmeerraum und dadurch eine Reduzierung der Migrationsströme Richtung Europa. Die Operation umfasst nach der zweiten Verlängerung bis Ende 2018 und einer Erweiterung ihres Mandats nunmehr auch das Training der libyschen Küstenwache, die Überwachung der Gewässer zur Unterbindung des illegalen Ölexports aus dem Land sowie Hilfe bei der Umsetzung des VN-Waffenembargos in den Gewässern vor der Küste Libyens.⁴²

Während positive Ergebnisse in Bezug auf die Rettung von Menschenleben und die Festnahme von Schmugglern vermeldet werden, zeigt eine aktuelle Untersuchung, dass die angestrebte Zerschlagung des Geschäftsmodells von Schmugglernetzwerken noch nicht erreicht werden konnte. So wurde 2016 erneut ein Anstieg irregulärer Migration nach Europa über die zentrale Mittelmeerroute von 18 Prozent gegenüber den Vorjahreszahlen verzeichnet und in den ersten sechs Monaten 2017 wiederum ein Anstieg von 19 Prozent.⁴³ Die zweite Mission der EU in Libyen, *EU Border Assistance Mission in Libya* (EUBAM), soll durch Ausbildung und Beratung die Kapazitäten libyscher Behörden zur Sicherung der Grenzen erhöhen und längerfristig eine Strategie für integriertes Grenzmanagement erarbeiten und umsetzen.⁴⁴ Die Mission ist jedoch durch die Sicherheitslage und den limitierten Spielraum der GNA stark eingeschränkt. In Bezug auf Migration fühlen sich die südlichen Mitgliedstaaten, insbesondere Italien, von den restlichen EU-Ländern im Stich gelassen. Als Reaktion auf wiederholte Warnungen vor Überbelastung verabschiedete die EU-Kommission Anfang Juli einen Aktionsplan zur Unterstützung Italiens und für mehr Solidarität in der Bewältigung der Flüchtlingsproblematik im zentralen Mittelmeerraum.⁴⁵

Darüber hinaus scheint eine stärkere Rolle der EU durch Unstimmigkeiten ihrer Mitgliedsländer und teils unklare Strategien für die Unterstützung des Friedensprozesses blockiert. Durch die zentrale Rolle Italiens in der Migrationsfrage,

aber auch durch historische und kommerzielle Verbindungen der beiden Länder ist die ehemalige Kolonialmacht Italien der führende Akteur europäischer Diplomatie in Libyen. Bemühungen, durch Abkommen mit libyschen Akteuren Migrationsbewegungen zu verringern, erweisen sich jedoch als problematisch. So wurde beispielsweise ein im Februar 2017 geschlossenes Abkommen zwischen Italien und der GNA durch einen libyschen Gerichtshof annulliert. Parallel versucht Italien, durch Gespräche mit Stämmen aus dem Süden des Landes Verbündete für die bessere Kontrolle der südlichen Grenzregionen zu finden. Das jüngste Treffen von al-Sarraj und Haftar unter Federführung Emmanuel Macrons sorgte dementsprechend in Italien für Missfallen, da das Land sich in seiner diplomatischen Rolle gefährdet fühlt.⁴⁶

Bisher ist es der EU nicht gelungen, sich als starker geopolitischer Akteur in Libyen zu positionieren.

Bislang gelang es der EU nicht, sich als starker geopolitischer Akteur in Libyen zu positionieren. Vielmehr verfolgen einzelne europäische Länder unterschiedliche Ziele aufgrund unterschiedlicher Prioritäten. Am deutlichsten zeigt sich dies im Umgang mit General Haftar. So unterstützte Frankreich seit Anfang 2016 Haftars LNA durch die Weitergabe von Geheimdienstinformationen im Kampf gegen islamistische Gruppierungen in Benghazi.⁴⁷ Zunehmend sehen jedoch auch andere Länder Haftar als strategische Komponente einer politischen Lösung. Diese Dynamik kulminierte schließlich im von Macron initiierten Treffen zwischen al-Sarraj und Haftar im Juli 2017. Die daraus hervorgegangene Einigung impliziert das Zugeständnis, dass die GNA gescheitert und eine politische Zukunft Libyens nur mit Haftar in einer zentralen Rolle denkbar ist.



Gefährliche Überfahrt: Das instabile Libyen gilt derzeit als Haupttransitland für Flüchtlinge, die versuchen, über das Mittelmeer nach Europa zu gelangen. [Quelle: © Darrin Zammit Lupi, Reuters.](#)

Ausblick

Wie sieht Libyens Zukunft angesichts dieser vielfältigen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen sowie der jüngsten politischen Entwicklungen aus?

Die Regierung des nationalen Einvernehmens unter al-Sarraj hat – trotz internationaler Unterstützung – weder das Land einen noch Sicherheit gewährleisten oder die Unterstützung innerhalb der Bevölkerung ausbauen können. Stattdessen konnte Haftar seine territoriale Kontrolle festigen und Sicherheit für die Menschen gewährleisten, Ölfelder unter seine Kontrolle bringen und seine Legitimitätsansprüche konsolidieren.

Ursprünglich bestrebt, Haftar zu marginalisieren, findet sich die internationale Gemeinschaft zunehmend in einer Situation, die dessen Einbindung in den politischen Prozess unabdingbar macht. Mit dem Credo „Stabilität statt Chaos“ und dem Kampf gegen den IS hat sich Haftar seine Salonfähigkeit in Europa erkämpft.

Wenn der Plan, auf den sich al-Sarraj und Haftar im Juli in Paris geeinigt haben, tatsächlich in dieser Form implementiert werden kann, würde die de facto gescheiterte Einheitsregierung – und die beiden anderen rivalisierenden Regierungen – durch Wahlen Anfang 2018 abgelöst werden. Von der vereinbarten Waffenruhe ausgehend, würde die Demobilisierung der zahlreichen

bewaffneten Gruppierungen umgesetzt werden. Die Erfolgchancen dieser Einigung bleiben jedoch gering – zu groß sind die potenziellen Verluste für diverse Gruppierungen, die sich in Abwesenheit starker Staatlichkeit territoriale, wirtschaftliche und politische Kontrolle angeeignet haben und diese zu verteidigen bereit sind. Darüber hinaus scheint eine Einigung zwischen den beiden größten Konfliktparteien, der GNA und Haftar, nicht ausreichend inklusiv, um als Ausgangspunkt eines umfassenden Friedens- und Transitionsprozesses zu dienen, und würde erneut den Ausschluss eines breiten Spektrums relevanter Akteure bedeuten.

Eine Alternative hierzu ist eine tiefer gehende und inklusive Neuverhandlung des LPA, die neben dem politischen Prozess auch zentrale Fragen der Gestaltung des Sicherheitssektors und der Verteilung ökonomischer Ressourcen beinhaltet und alle wichtigen Akteure einschließt. Im Kontext der Schwäche der VN-Mission in Libyen ergibt sich hierbei eine zentrale Rolle für regionale Akteure, wie Tunesien und Algerien, in der Federführung solcher Verhandlungen. Das Risiko einer erneuten Eskalation der Konflikte in Libyen und die gravierenden Auswirkungen der Instabilität auf diese Länder schaffen zudem eine eindeutige Motivation für eine solche Rolle.

Gleichzeitig ist die Involvierung regionaler und internationaler Akteure im Kontext der politischen und territorialen Fragmentierung in Libyen mit zahlreichen Risiken verbunden. So führte die Unterstützung verschiedener Gruppierungen und Konfliktparteien in Abwesenheit einer starken Zentralregierung zu erheblichen Machtverschiebungen, die zu weiteren Konflikten und zu Fraktionalisierung beigetragen und damit den Friedensprozess behindert haben. Jegliche Strategie externer Akteure für Libyen sollte diesen Risiken Rechnung tragen, wenn eine weitere Eskalation verhindert und eine Stabilisierung des Landes möglich gemacht werden soll.

Was Libyen braucht, ist eine Lösung für das fragile bis nicht-existente staatliche Gewaltmonopol, das durch anhaltende Instabilität die Ausbreitung von extremistischen Gruppierungen sowie von

Schleuser- und Schmuggelnetzwerken ermöglicht, die über Libyen hinaus den Mittelmeerraum destabilisieren. Eine solche Lösung kann nur durch einen inklusiven Transitionsprozess geschaffen werden, der eine tragfähige Machtbalance zwischen libyschen Akteuren etabliert. Um eine effektive Unterstützung eines solchen Prozesses zu ermöglichen, müssen die Ansätze internationaler Akteure über den derzeitigen Fokus auf Migration und Terrorismus hinaus erweitert werden und den Aufbau starker staatlicher Strukturen ermöglichen.

Während Russland, die Vereinigten Arabischen Emirate und Ägypten wesentlich dazu beigetragen haben, dass sich das Machtgleichgewicht zugunsten von Haftar verschoben hat, scheinen die EU und ihre Mitgliedstaaten – zu sehr beschäftigt mit der Kontrolle von Migrationsströmen – ohne eine langfristige Strategie bezüglich Libyens Zukunft dazustehen. Fakt ist allerdings, dass kurzfristige Ansätze auch mit Blick auf die unkontrollierte Migration aus dem Sahel über Libyen nicht über Symptombehandlung hinausgehen. Libyen muss wieder Staat werden. Es ist daher dringend erforderlich, dass sich die europäischen Staaten mit Blick auf Prioritäten, Ziele und Partner in Libyen einigen und ein erhöhtes Engagement zeigen.

Dr. Canan Atilgan ist Leiterin des Regionalprogramms Politischer Dialog Südliches Mittelmeer / Tunis der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Veronika Ertl ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Regionalprogramm Politischer Dialog Südliches Mittelmeer / Tunis der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Simon Engelkes ist Projektkoordinator im Regionalprogramm Politischer Dialog Südliches Mittelmeer / Tunis der Konrad-Adenauer-Stiftung.

- 1 Vgl. Willcoxon, George Frederick 2017: Contention, Violence and Stalemate in Post-War Libya, in: *Mediterranean Politics* 22:1, S. 92-97.
- 2 Vgl. Engel, Andrew 2014: Libya as a Failed State. Causes, Consequences, Options, in: *The Washington Institute for Near East Policy, Research Note* 24, S. 6 f.
- 3 Vgl. International Crisis Group 2016: The Libyan Political Agreement. Time for a Reset, in: *Middle East and North Africa Report* 170, S. i.
- 4 Vgl. Europäische Kommission, Europäisches Amt für humanitäre Hilfe und Katastrophenschutz (ECHO) 2017: Libya, 16.08.2017, in: <http://bit.ly/2AI6EWD> [04.12.2017].
- 5 Vgl. Vereinte Nationen, Amt für die Koordinierung humanitärer Angelegenheiten (OCHA) 2016: Libya, 2017 Humanitarian Needs Overview, 11/2016, in: <http://bit.ly/2jmIYP4> [16.10.2017].
- 6 Vgl. Wehrey, Frederic / Lacher, Wolfram 2017: Libya after ISIS, *Carnegie Endowment*, 22.02.2017, in: <http://ceip.org/2kR6t3q> [16.10.2017].
- 7 Vgl. Pargeter, Alison 2012: Libya. The rise and fall of Qaddafi, New Haven, S. 13.
- 8 Vgl. Sicherheitsrat der VN 2016: Letter dated 4 March 2016 from the Panel of Experts on Libya established pursuant to resolution 1973 (2011) addressed to the President of the Security Council, 09.03.2010, S. 16 f.
- 9 Vgl. Cole, Peter / Mangan, Fiona 2016: Tribe, Security, Justice, and Peace in Libya Today, *United Institute of Peace*, in: <http://bit.ly/2BGkExn> [16.10.2017].
- 10 Vgl. Gazzini, Claudia 2017: Traversing the Tribal Patchwork of Libya's South West, *International Crisis Group*, 12.07.2017, in: <http://bit.ly/2see6Dx> [16.10.2017].
- 11 Vgl. Davon bis zu zwei Millionen Ägypter. Heilprin, John / Laub, Karin 2011: Migrant workers flee Libya, some robbed on their way out, *NBC News*, 05.03.2011, in: <http://nbcnews.to/2AIhZpD> [16.10.2017].
- 12 Vgl. Europäische Kommission 2017: Central Mediterranean Route. Commission Action Plan to Support Italy and Stem Migration Flows, 04.07.2017.
- 13 Vgl. UNHCR 2017: Libya. Registration - fact sheet 2016, 16.01.2017, in: <http://bit.ly/2j2BuOX> [16.10.2017].
- 14 Vgl. IOM 2017: IOM, EU Train Libyan Mediterranean Migrant Rescuers, 06.01.2017, in: <http://bit.ly/2j1DMxO> [16.10.2017]; vgl. Mendoza, Natalia / Davan-Wetton, Charlotte 2017: Migrant crisis. How Italy is training Libyan coast guards, *France24*, 21.02.2017, in: <http://f24.my/2m4rPuB> [29.11.2017]
- 15 Vgl. Sicherheitsrat der VN 2017: Letter dated 1 June 2017 from the Panel of Experts on Libya established pursuant to resolution 1973 (2011) addressed to the President of the Security Council, 01.06.2017, in: <http://bit.ly/2kk2YDo> [16.10.2017].
- 16 Vgl. Wintour, Patrick 2017: Number of migrants arriving in Italy from Libya falls by half in July, *The Guardian*, 11.08.2017, in: <http://bit.ly/2hR57EP> [16.10.2017]; vgl. Reuters 2017: Italy denies supporting Libyan traffickers to stop migrants, 30.08.2017, in: <http://reut.rs/2AHwBpg> [16.10.2017].
- 17 Vgl. Cannane, Steve 2017: Asylum seekers. More aid groups suspend boat rescues after threats from Libyan coastguard, *ABC News*, 14.08.2017, in: <http://ab.co/2Bwylia> [16.10.2017]; vgl. The Guardian 2017: Rescue ship suspends work after threats by Libyan coastguard, 12.08.2017, in: <http://bit.ly/2uRmZkr> [16.10.2017].
- 18 Vgl. Ashour, Omar 2015: Between ISIS and a Failed State: The Saga of Libyan Islamists, *Working Paper, Brookings*, 08/2015, in: <http://brook.gs/2BGlcTX> [16.10.2017].
- 19 Vgl. Wehrey, Frederic / Alrababa'h, Ala' 2015: Rising Out of Chaos: The Islamic State in Libya, *Carnegie Middle East Center*, 05.03.2015, in: <http://ceip.org/2kc7TpK> [16.10.2017].
- 20 Vgl. Barr, Nathaniel / Greenberg, David 2016: Libya's Political Turmoil Allows Islamic State to Thrive, *Terrorism Monitor* 14:7, 01.04.2016, in: <http://bit.ly/2BpG5l2> [16.10.2017].
- 21 Vgl. Wehrey, Frederic 2017: The Challenge of Violent Extremism in North Africa: The Case of Libya. Testimony before U.S. House Subcommittee on Counterterrorism and Intelligence, 29.03.2017, in: <http://ceip.org/2ojTRjG> [16.10.2017].
- 22 Vgl. Flade, Florian 2017: IS-Kontakte in Libyen. Was das LKA bei Amris Terror-Chat mitlas, *Die Welt*, 27.03.2017, in: <http://welt.de/163180510> [16.10.2017].
- 23 Vgl. Conflict Armament Research 2017: Investigating Cross-Border Weapon Transfers in the Sahel, 11/2016, in: <https://t.co/jV4PuEGsln> [04.12.2017].
- 24 Vgl. Tubiana, Jérôme / Cramizzi, Claudio 2017: Tubu Trouble. State and Statelessness in the Chad-Sudan-Libya Triangle, *Small Arms Survey*, 06/2017, in: <http://bit.ly/2shpCul> [16.10.2017].
- 25 Vgl. AFP 2017: Libya's NOC sees 1.25 mln bpd oil output by year-end, 19.07.2017, in: *MailOnline*, <http://dailym.ai/2kbbuEv> [29.11.2017]; vgl. Rosen, Armin 2015: The Industry behind the World's 9th Largest Proven Oil Reserves Has All but Collapsed, *Business Insider*, 17.02.2015, in: <http://read.bi/2AfitCH> [29.11.2017].
- 26 Vgl. Eaton, Tim 2017: An Impediment to Peace: Libya's Lucrative and Destabilizing War Economy, *War on the Rocks*, 15.06.2017, in: <http://bit.ly/2nlr95F> [16.10.2017].
- 27 Vgl. Zaptia, Sami 2016: Europe Needs to Embark on Diplomatic Offensive in Support of Libyan Political Process - Not Escalate Armed Conflict: ECFR, *Libya Herald*, 12.05.2016, in: <http://bit.ly/2A1idlr> [16.10.2017].
- 28 Vgl. Micallef, Mark 2017: The Human Conveyor Belt. Trends in Human Trafficking and Smuggling in Post-Revolutionary Libya, in: *The Global Initiative against Transnational Organized Crime*.

- 29 Vgl. Nichols, Michelle 2014: Libya Key Source for Illicit Arms, Fueling Conflicts: U.N. Envoy, Reuters, 10.03.2014, in: <http://reut.rs/1isBVtq> [17.10.2017].
- 30 Vgl. Miller, Elissa 2017: Why Libya's Stability Matters to the Region, Atlantic Council, 25.01.2017, in: <http://bit.ly/2ByyD8h> [17.10.2017].
- 31 Vgl. Kausch, Kristina 2017: Europe's Maghreb Headache, Policy Brief, in: German Marshall Fund, S. 4.
- 32 Vgl. Santi, Emanuele / Ben Romdhane, Sanoussen / Ben Aïssa, Mohamed Safouane 2011: Impact of Libya's Conflict on the Tunisian Economy. A Preliminary Assessment, North Africa Quarterly Analytical, 07/2011, <http://bit.ly/2ngHd8E> [29.11.2017].
- 33 Vgl. Santi, Emanuele / Ben Romdhane, Sanoussen / Ben Aïssa, Mohamed Safouane 2012: New Libya, New Neighbourhood. What Opportunities for Tunisia?, in: North Africa Quarterly Analytical, S.1 f.
- 34 Vgl. Weltbank 2017: Republic of Tunisia. Impact of the Libya Crisis on the Tunisian Economy, 02/2017, in: <http://bit.ly/2Bnsdb1> [17.10.2017].
- 35 Vgl. Trading Economics 2017: Tunisia Unemployment Rate 2005-2017, in: <http://bit.ly/2j48EF> [17.10.2017].
- 36 Vgl. Economic and Social Commission for Western Asia (ESCWA) 2014: Situation Brief. The Libyan Conflict and its Impact on Egypt and Tunisia, 12.08.2014, in: <http://bit.ly/2ByGCCp> [17.10.2017].
- 37 Vgl. Chauzal, Grégory / Zavagli, Sofia 2016: Post-Revolutionary Discontent and F(r)actionalisation in the Maghreb. Managing the Tunisia-Libya Border Dynamics, Clingendael, 24.08.2016, in: <http://bit.ly/2iLLAht> [30.11.2017].
- 38 Vgl. Miller 2017, N. 30.
- 39 Vgl. Internationale Organisation für Migration (IOM) 2011: Egyptian Migration to Libya, in: <http://bit.ly/2nhzWp7> [17.10.2017].
- 40 Vgl. Ahmed, Nadia 2015: Why Egyptians Are Risking Their Lives to Work in Libya, The Guardian, 20.02.2015, in: <http://bit.ly/1BEWSi1> [17.10.2017].
- 41 Vgl. ESCWA 2014, N. 36.
- 42 Vgl. Europäischer Rat 2016: EUNAVFOR MED Operation Sophia: mandate extended by one year, two new tasks added, Pressemitteilung, 20.06.2016, in: <http://bit.ly/2ioU6vw> [17.10.2017]; vgl. Europäischer Rat 2017: EUNAVFOR MED Operation Sophia: mandate extended until 31 December 2018, Pressemitteilung, 25.07.2017, in: <http://bit.ly/2zFd4RS> [17.10.2017].
- 43 Vgl. European Union Committee, UK House of Lords 2017: Operation Sophia: a failed mission, 12.07.2017, in: <http://bit.ly/2uxPfMa> [17.10.2017].
- 44 Vgl. Auswärtiges Amt 2015: EU Border Assistance Mission in Libya (EUBAM Libyen), 22.12.2015, in: <http://bit.ly/2AjzK7r> [04.12.2017].
- 45 Vgl. Europäische Kommission 2017: Action plan on measures to support Italy, reduce pressure along the Central Mediterranean route and increase solidarity, 04.07.2017, in: <http://bit.ly/2tNOC3x> [17.10.2017].
- 46 Vgl. Eyes on Libya 2017: Western Response, 26.07.2017, in: <http://bit.ly/2Agr7R8> [17.10.2017].
- 47 Vgl. Gazzini, Claudia 2017: New Libyan Militia's Oil Strike Risks Wider Conflagration, International Crisis Group, 10.03.2017, in: <http://bit.ly/2IL7aMq> [17.10.2017].



Quelle: ©Toby Melville, Reuters.

[Weitere Themen](#)

So nah und doch so fern

Das Vereinigte Königreich nach dem Brexit-Referendum

Hans-Hartwig Blomeier

Die mit dem sogenannten Brexit-Referendum ausgelöste Entscheidung Großbritanniens, die EU zu verlassen, hat Europa erschüttert. Wie konnte es dazu kommen? Welche internen Brüche und Widersprüche liegen dem Abstimmungsergebnis zugrunde? Welche Erwartungen, Sorgen und teilweise auch Ängste sind mit der nun anstehenden Trennung verbunden? Und welche Perspektiven kann es für eine zukünftige Beziehung geben?

1. Einleitung

Durch das Referendum vom 23. Juni 2016, bei dem sich eine knappe Mehrheit (52 Prozent) der Briten für einen Austritt aus der EU ausgesprochen hat, rückten grundsätzliche Fragen in den Vordergrund, die die zukünftige europäische Ordnung ebenso betreffen wie die Gestaltung der EU oder aber das Selbstverständnis des Vereinigten Königreichs,¹ seine Rolle und Verantwortung in Europa und der Welt und letztlich auch seine Beziehungen zur EU und den übrigen europäischen Nationen. Auch nachdem nun EU-Kommission und Großbritannien einen ersten Durchbruch bei den Verhandlungen erreicht haben und auch der EU-Rat am 15. Dezember 2017 zugestimmt hat, mit der zweiten Verhandlungsphase zu beginnen, ist derzeit noch völlig offen, wie der inzwischen begonnene Prozess der Loslösung Großbritanniens von der EU – die sogenannten „Scheidungsverhandlungen“ – ausgehen und eine ebenfalls noch auszuhandelnde zukünftige Beziehung des Landes zur EU aussehen wird. Das Referendum, der damit verbundene Diskussionsprozess, aber auch die bis dato erkennbaren Positionen bei den Verhandlungen haben vor Augen geführt, wie fern *the continent* einerseits vielen Briten offenbar doch ist, andererseits aber auch, wie nah man sich in 40 Jahren EU-Mitgliedschaft gekommen ist – zumindest in den Augen und Herzen vieler, meist junger Briten.

Im Folgenden soll daher analysiert werden, wie es zu dieser (scheinbar unabwendbaren) Trennung kommen konnte, welche internen Brüche und Widersprüche dabei in Großbritannien

offenbar wurden, welche Erwartungen, Sorgen und teilweise Ängste mit dieser formalen Trennung sowohl in Großbritannien als auch in der EU verbunden sind und welche Perspektiven es für eine zukünftige Beziehung geben kann.

2. Von der *Bloomberg Speech* bis heute – wie konnte es dazu kommen?

Angesichts der Tragweite der Entscheidung vom 23. Juni 2016 stellt sich immer häufiger die Frage, ob es überhaupt so weit kommen musste bzw. ob dieses Referendum ein notwendiger klärender Schritt oder doch nur Ausdruck eines internen Machtkampfes in der Konservativen Partei war. Zur Klärung dieser Frage ist sowohl ein Blick auf die Parteien und ihre Haltung zur EU als auch auf die gesellschaftlichen Strömungen und Positionen in Großbritannien notwendig.

Die Haltung in der britischen Bevölkerung war und ist in der Frage der EU-Mitgliedschaft gespalten. Dies war vor dem Referendum so und hat sich seitdem nur unwesentlich verändert. Lediglich der Anteil der Unentschlossenen scheint sich nach Umfragen im Kontext des Referendums spürbar reduziert zu haben,² insofern hat durchaus ein gewisser Klärungsprozess stattgefunden. Es herrscht aber nach wie vor eine Patt-Situation, die auf beiden Seiten relativ verhärtet zu sein scheint.

Die Frage der EU-Mitgliedschaft war bis zum Referendum selten Gegenstand einer leidenschaftlichen gesellschaftspolitischen Debatte in der Bevölkerung (sehr wohl jedoch innerhalb

der Konservativen Partei) und hat die Gemüter auch bei Weitem nicht so bewegt wie beispielsweise die Diskussion um Fragen der Migration (die dann auch in der Referendumskampagne von zentraler Bedeutung waren). Von daher sind zumindest Zweifel angebracht, ob sich dieses Referendum notwendigerweise aufgedrängt hat. Eine entsprechende zivilgesellschaftliche Strömung oder Kampagne dafür hat es im Vorfeld jedenfalls nicht gegeben. Interessant und relevant ist in diesem Kontext vielmehr der Zusammenhang zwischen Identität und Mitgliedschaft in der EU. Eine entsprechende Studie³ aus dem Jahr 2015 verdeutlicht, dass für die Briten die eigene britische Identität klar dominierend war und ist (rund 65 Prozent – zum Vergleich in Deutschland nur 25 Prozent) und lediglich eine im europäischen Vergleich geringe Zahl (zwischen 1996 und heute im Schnitt nur 15 Prozent) eine europäische Identität für sich reklamiert. An dieser Identitätsfrage spaltet sich dann auch in deutlicher Form die Meinung, inwieweit eine Mitgliedschaft in der EU sinnvoll ist oder nicht.

Die EU-Mitgliedschaft war für die Mehrheit der Briten nie eine Herzensangelegenheit.

Daraus leitet sich auch die Erkenntnis ab, dass für die meisten Briten die EU-Mitgliedschaft nie eine Herzensangelegenheit war und auch bis dato nicht ist. Die Zugehörigkeit zur damaligen Europäischen Gemeinschaft (EG) folgte 1972 einer wirtschaftlichen Ratio, und bis heute wird von der Mehrheit der Briten diese Mitgliedschaft an der Frage gemessen: „Was bringt uns das?“ Die Ratifizierung mittels eines Referendums in Großbritannien im Jahr 1975 folgte im Wesentlichen dieser Deutung, zumal es dem Land zu diesem Zeitpunkt wirtschaftlich schlecht ging und man sich (berechtigterweise) von einem Beitritt zur EG und dem sich entwickelnden Gemeinsamen Markt eine Belebung der eigenen Wirtschaft versprach.

Das hat sich zwar in der jüngeren Generation dank Interrail und Erasmus deutlich verändert, ist aber eben immer noch nicht mehrheitsfähig. In der älteren Generation fehlt die kontinental-europäische Kriegs- und Nachkriegsprägung, die zu einem wesentlichen Teil als Impuls und Bindeglied der europäischen Einigung fungierte, und vergessen ist auch nicht die anfängliche und zweimalige Ablehnung einer EG-Mitgliedschaft Großbritanniens durch Frankreich,⁴ die diese Distanz sicher auch genährt hat. Dass ausgerechnet mit der konservativen Premierministerin Margaret Thatcher wesentliche Aspekte der EU wie die Osterweiterung und die Ausweitung des Binnenmarktes vorangetrieben wurden, ist vielen in Großbritannien heute weniger bewusst, schon eher ihre legendären Auftritte zur Aushandlung des „Brittenrabatts“ („I want my money back“). Eine prägnante und mit entsprechendem britischen Humor gewürzte Zusammenfassung der Begründung der britischen EU-Mitgliedschaft liefert die TV-Serie „Yes Minister“ in einer grandiosen Episode, die die politische Binnensicht auf den Punkt bringt.⁵

Damit ist zur Beantwortung dieser Frage der Blick auf die handelnden politischen Akteure entscheidend. Sowohl die Konservative Partei als auch die Labour Party sind in der Frage der EU-Mitgliedschaft gespalten, in beiden Parteien wurde und wird die Frage kontrovers diskutiert. Lediglich die *Liberal Democrats* haben in den vergangenen Jahren konsequent eine Pro-EU-Haltung gezeigt, was sich allerdings nicht in politischen (Wahl-)Erfolgen niedergeschlagen hat, wie man insbesondere bei den Wahlen 2015 (vor dem Referendum) und 2017 (nach dem Referendum) klar erkennen konnte.

Während die Labour Party unter Tony Blair und Gordon Brown noch einen mehrheitlichen (aber nie einheitlichen) Pro-EU-Kurs hielt, änderte sich dies unter dem neuen Parteivorsitzenden Jeremy Corbyn deutlich. Er selbst hat sich in der Vergangenheit immer zurückhaltend bis ablehnend gegenüber der EU geäußert und sich dementsprechend konsequent auch in der Referendumskampagne ausgesprochen reserviert gezeigt. Einige Labour-Abgeordnete wie die





Leave: Weil er die *Remain*-Kampagne nicht zum Erfolg führen konnte, musste David Cameron noch vor dem eigentlichen Brexit selbst seinen Hut nehmen. Quelle: © Stefan Wermuth, Reuters.

deutschstämmige Gisela Stuart waren prominent an der *Leave*-Kampagne beteiligt, während ein Großteil der Labour-Fraktion im Unterhaus eher pro-EU eingestellt war und ist. An der Parteibasis ist die diesbezügliche Stimmung ebenfalls gespalten sowie geprägt durch regionale und soziologische Unterschiede.

In der Konservativen Partei hat das Thema EU-Mitgliedschaft hingegen immer zu erheblichen Spannungen und Kontroversen geführt. Ein radikal anti-europäischer Flügel mit Abgeordneten wie William Cash, John Redwood, Jacob Rees-Mogg sowie Daniel Hannan MdEP hat sich konsequent über Jahre (und Jahrzehnte) zum Ziel gesetzt, Großbritannien wieder aus der EU herauszulösen, und dies innerparteilich mit Vehemenz artikuliert.

Diese Gruppe stellt einen harten Kern von rund 30 Prozent der Abgeordneten dar und hat somit die Macht, bei Fragen wie der Wahl von Parteivorsitzenden und Abstimmungen im Parlament (insbesondere bei knappen Mehrheitsverhältnissen) ein gewichtiges Wort mitzusprechen. Die eher pro-EU eingestellten *Tory*-Abgeordneten, gebündelt in Vereinigungen wie *Conservative Group for Europe* oder auch die *Tory Reform Group*, sind zahlenmäßig etwas geringer einzustufen (rund 20 Prozent der Fraktion), vor allem aber waren sie im Ton und in der Sache stets konzilianter und letztlich auch parteiloyal. Von daher war ihr politisches Gewicht geringer. Dies hat sich nun aber signifikant geändert: Die vom *Daily Telegraph* als *mutineers* beschimpfte Gruppe hat unter der Leitung von Dominic Grieve und *Tory*-Veteran

Ken Clarke der Premierministerin eine erste empfindliche Abstimmungsniederlage beschert, indem sie mit nur elf Abweichlern von der eigenen Fraktion bei einer Abstimmung über die Mitsprache des Parlaments beim Brexit am 13. Dezember 2017 der Premierministerin die Gefolgschaft verweigerte. Dass einige dieser Abgeordneten in der Folge Morddrohungen erhielten, zeigt, wie zugespitzt und aggressiv das politische Klima geworden ist. Die Mehrheit in der Fraktion ist in der Frage der EU-Mitgliedschaft aber als neutral einzustufen und

gewillt, der Parteilinie bzw. dem Parteiführer oder Premierminister zu folgen.

Anders sieht es an der Parteibasis aus. Die Mehrheit der *Tory*-Mitglieder gilt als eher EU-skeptisch oder -ablehnend, was für Abgeordnete in ihren Wahlkreisen, insbesondere wenn es um die parteiinterne Kandidatenauswahl geht, eine nicht unbedeutende Rolle spielt.

Das auslösende Moment in der Konservativen Partei für die Brexit-Entscheidung liegt jedoch



Generation Erasmus: Ausgerechnet die jungen Wähler, die noch lange mit den Folgen des Brexit werden leben müssen, hatten mit deutlicher Mehrheit für den Verbleib in der EU votiert. Quelle: © Dylan Martinez, Reuters.



vor dem Referendum. In seinem Bemühen, Vorsitzender der Konservativen Partei zu werden, ließ sich David Cameron auf die Zusage an seine europaskeptischen Kollegen ein, die *Conservatives* aus der EVP-ED-Gruppe im Europäischen Parlament hin zu einer eigenen, neuen Fraktion zu führen. Er setzte sich parteiintern gegen David Davis (den heutigen Brexit-Minister in der Regierung May) als Parteiorsitzer durch und vollzog den Austritt aus der EVP-Fraktion nach der EU-Parlamentswahl 2009, um gemeinsam mit tschechischen und polnischen Parteien die neue Fraktion der *European Conservatives and Reformists Group* (ECR) zu gründen. Mit diesem Schritt, den er wohl auch schon vor 2009 vollzogen hätte, wenn er damit nicht auf erbitterten Widerstand in der EVP und bei Teilen seiner eigenen Europaabgeordneten gestoßen wäre, schwächte er nicht nur die EVP, die ihre Mehrheit im Europäischen Parlament verlor. Er beugte sich damit auch dem parteiinternen Druck des europaskeptischen Flügels – eine Haltung, die ihn dann auch in der Referendumsfrage wieder einholen sollte.

Der konkrete Schritt hin zum Referendum wurde dann durch Camerons *Bloomberg Speech* ausgelöst,⁶ die er am 23. Januar 2013 als Premierminister im Sinne einer europapolitischen Grundsatzrede hielt. Diese enthielt eine ganze Reihe richtungsweisender Definitionen, was die Rolle und Vorstellungen Großbritanniens in Europa und in der EU anging, und war im Nachhinein betrachtet somit durchaus eine sinnvolle und notwendige Rede. Sie enthielt allerdings auch die Zusage, das britische Volk über die Mitgliedschaft in der EU abstimmen lassen zu wollen, womit er letztlich wieder seinem europakritischen Flügel in der Partei entgegenkam, um diese in seine EU-Strategie einzubinden oder zumindest zeitweise zu befrieden.

Allerdings enthielt diese Rede noch keinen zeitlichen Horizont für ein solches Referendum und war von daher vage genug, um selbst noch nicht in Zugzwang zu geraten. Diesen erhöhten dann die parteiinternen Widersacher, sodass sich die datierte Referendumszusage im Wahlmanifest 2015 wiederfand, diesmal mit einem konkreten

Datum (spätestens Dezember 2017). Sollte David Cameron darauf spekuliert haben, diese im Rahmen von Koalitionsverhandlungen mit den *Liberal Democrats* wieder rückgängig machen oder auf unbestimmte Zeit verschieben zu können (in der Annahme, erneut keine absolute Mehrheit erzielen zu können und zur Regierungsbildung auf eine erneute Koalition angewiesen zu sein), dann wurde er Opfer seines eigenen (Wahl-)Erfolgs: Die *Conservatives* erzielten im Mai 2015 eine knappe absolute Mehrheit, er kam somit nicht wieder hinter seine Zusage zurück, ein solches Referendum abzuhalten. Seine Erwartung, die Zeit bis zum Referendum könne für eine breit angelegte und sachliche Debatte über das Für und Wider der britischen EU-Mitgliedschaft genutzt werden („So we will have time for a proper, reasoned debate“), erwies sich klar als Fehleinschätzung.

Eine solche substanzielle Debatte dazu hat es in Großbritannien nie gegeben, auch die Referendumskampagne war geprägt von einer hoch emotionalisierten, grotesk vereinfachenden und mit groben Unwahrheiten gespickten Kampagne auf der *Leave*-Seite einerseits und einer uninspirierten, eher technokratischen und von negativen Aspekten geprägten *Remain*-Seite andererseits.⁷ Premierminister David Cameron an der Spitze dieser *Remain*-Kampagne war dabei vor allem deshalb so wenig überzeugend und glaubwürdig, weil er, wie seine sämtlichen Vorgänger im Amt seit 1975, es immer vermocht hat, in Brüssel für britische Interessen einzutreten und diese vehement zu verteidigen, zu Hause allerdings Brüssel für nahezu alle Übel und Unvollständigkeiten verantwortlich zu machen. Eine Kampagne nach dem Motto „Die EU ist nicht wirklich überzeugend und ich persönlich mag sie auch nicht, aber drin bleiben ist weniger schlimm als diese zu verlassen“ war wahrlich nicht geeignet, Zweifler und Skeptiker im eigenen Land von einem *Remain*-Votum zu überzeugen.

Nicht unerwähnt bleiben darf in diesem Zusammenhang die Rolle und Wirkung der britischen Medien. Während diese noch 1975 mehrheitlich einen Beitritt zur damaligen EG begrüßten (selbst die *Daily Mail* titulierte seinerzeit: „Europe, here we come!“), hat sich dies in

den zurückliegenden Jahren und Jahrzehnten deutlich und bis hin zu grotesken Auswüchsen verändert. Die Negativ-Kampagne (anders kann man dies auch bei wohlwollender Betrachtung nicht nennen) der sogenannten Murdoch-Presse, also der Tageszeitungen *The Sun* und *Times*, aber auch und wesentlich der *Daily Mail* und des *Daily Telegraph*, hat zweifelsohne wesentlich zum negativen Image der EU in Großbritannien beigetragen und damit auch das Referendumsergebnis maßgeblich beeinflusst.⁸ Ob der Brexit tatsächlich „herbeigeschrieben“⁹ wurde, mag noch diskussionswürdig sein, der geballten veröffentlichten Anti-EU-Stimmung über mehrere Jahrzehnte hatte jedoch die *Remain*-Seite nie etwas auch nur im Ansatz Vergleichbares entgegenzusetzen. Symptomatisch für diese Haltung war die Überschrift in der Tageszeitung *The Sun* (des auflagenstärksten Blatts und im Hinblick auf Sprache und Aufmachung des Pendants zur BILD-Zeitung in Deutschland) am Tag des Referendums: „Independence Day: Sie können heute Großbritannien aus den Klauen der EU befreien“.¹⁰ Dass trotz dieser sehr einseitigen veröffentlichten Meinung, einer fehlenden emotionalen Empathie für die EU und einer alles andere als überzeugenden *Remain*-Kampagne 48 Prozent der Briten für einen Verbleib in der EU gestimmt haben, ist schon fast wieder erstaunlich, muss allerdings genauso relativiert werden wie die Annahme, dass die 52 Prozent *Leave*-Befürworter ausschließlich und dezidiert nur für einen EU-Austritt gestimmt haben.

Das Brexit-Referendum zeigt: Rechtlich verbindliche Abstimmungen durch die Bevölkerung sind für komplexe Sachverhalte ungeeignet.

Das EU-Referendum hat (wieder einmal) verdeutlicht, wie schwierig und letztlich irreführend es sein kann, einen ausgesprochen komplexen Sachverhalt mittels eines Referendums in eine

simple Frage gießen und der Bevölkerung zur rechtlich verbindlichen Abstimmung vorlegen zu wollen. Die Befürchtung, dass das Abstimmungsverhalten dann nicht nur von der gestellten Frage, sondern von zahlreichen anderen Faktoren beeinflusst wird, hat sich auch in Großbritannien bestätigt und ist klar am Abstimmungsverhalten (geografisch, demografisch, soziologisch) festzumachen. Kosmopolitische Großräume wie London, Manchester und Birmingham sowie junge Menschen, die offensichtlich und konkret von der EU-Mitgliedschaft profitiert haben, stimmten für *Remain*, zahlreiche sozial schwächere und von Globalisierung bisher nicht profitierende ältere und ländliche Bevölkerungsschichten, die in der EU bestenfalls eine distante, bürokratische und fremde Instanz sahen, haben – aus verständlichem Frust und als Abstrafung der Regierung – für *Leave* gestimmt. Schottland hat seine eigene Unabhängigkeitsdebatte mit einem *Remain*-Votum verknüpft und mehrheitlich dafür gestimmt (hier spielte die EU-Mitgliedschaft schon keine ausschließliche Rolle mehr).

Folglich dürfen weder die 52 Prozent *Leave* noch die 48 Prozent *Remain* ausschließlich als anti- bzw. pro-EU gedeutet werden. Allerdings fußt nun die konkrete politische Entscheidung, die EU zu verlassen, auf diesem Votum. Die doch recht diffuse Stimmungslage (Anti-Migration, Kontrollverlust, Anti-Establishment etc.), die maßgeblich das Ergebnis beeinflusst hat, wurde zu einer rechtlich bindenden Entscheidungsfindung genutzt, bei der parlamentarische Mitsprache und Gestaltung bezeichnenderweise erst im Rahmen einer privaten Klage eingefordert wurden.¹¹ Ein bemerkenswerter Vorgang im sogenannten „Mutterland der parlamentarischen Demokratie“.

3. Quo vadis, Britannia? – Erwartungen, Illusionen und Sorgen rund um den Brexit

Seit dem Referendum vom 23. Juni 2016 und insbesondere seit dem formalen Beginn des Austrittsverfahrens mit dem entsprechenden Brief der britischen Premierministerin Theresa May an den EU-Ratspräsidenten Donald Tusk vom 29. März 2017 tickt die „Brexit-Uhr“ scheinbar

unaufhaltsam: Nach 47 Jahren würde Ende März 2019 die EU-Mitgliedschaft Großbritanniens enden – als „Befreiung von den Fesseln Brüssels“ und eine „Wiedergewinnung nationaler Souveränität“ von den einen gefeiert, von den anderen mit zunehmender Sorge betrachtet oder der sich abzeichnenden Ungewissheiten, dem drohenden Bedeutungsverlust und der internationalen Isolierung sowie den voraussichtlichen wirtschaftlichen Einbrüchen.

Nach dem Rücktritt David Camerons in der Folge des EU-Referendums übernahm die damalige Innenministerin Theresa May nach einem bemerkenswerten parteiinternen Ausschlussverfahren¹² das Amt als Premierministerin. Sie tat dies mit dem Mandat, das Ergebnis des Referendums umzusetzen, allerdings auch in der Gewissheit, dies mit einer nur dünnen Parlamentsmehrheit von 17 Sitzen und einer in dieser Frage traditionell gespaltenen eigenen Partei vollziehen zu müssen. Die dann von ihr überraschend angekündigte Neuwahl vom 8. Juni war daher als politischer Befreiungsschlag gedacht, um ihre nur dünne parlamentarische Mehrheit zu erweitern, sich dadurch zusätzliche innen- und außenpolitische Legitimation zu verschaffen und ihr eigenes Mandat über den Austrittstermin bis 2022 zu verlängern. Dies entsprach zum Zeitpunkt der Entscheidung einer durchaus plausiblen Kalkulation. Rund 20 Prozent Vorsprung in den Umfragen vor der Labour-Partei schienen ein ausreichendes Polster für diesen Schritt zu sein. Dass diese Kalkulation dann mit der Wahl vom 8. Juni gründlich daneben ging, May ihre Mehrheit verlor und nur mit einem (politisch komplexen) Bündnis mit der nordirischen DUP überhaupt im Amt bleiben konnte, hat wertvolle Zeit, vor allem aber enorm viel politische Glaubwürdigkeit gekostet. Dies wurde dann noch einmal durch den gründlich missglückten Auftritt auf dem Parteitag der Konservativen Partei in Manchester Anfang Oktober 2017¹³ und die innerparteilichen Scharmützel insbesondere mit Außenminister Johnson im Vorfeld deutlich verstärkt. Seitdem gilt sie nicht nur als angeschlagen, sondern auch als angezählt. Dies hat nun enorme Konsequenzen für die politischen Optionen und Machtverhältnisse, wenn es um mögliche

und notwendige Kompromisse bei den Brexit-Verhandlungen geht. Dass es ihr gelungen ist, den ersten Verhandlungsabschnitt erfolgreich zu bewältigen, und die EU nach substanziellen Zugeständnissen der britischen Regierung in Sachen Zahlungen, EU-Bürger und Irland-Frage nun bereit ist, mit der zweiten Verhandlungsphase zu beginnen, kann Theresa May durchaus als Erfolg verbuchen. Die anfängliche Weigerung der DUP, ihr zu folgen, sowie die schon erwähnte Abstimmungsniederlage im Parlament zeigen aber, wie fragil ihre Position auch weiterhin ist.

Gesellschaftspolitisch hat sich nach dem Referendum und nach der Wahl vom 8. Juni bis dato nichts fundamental verändert. Die Lagerbildung zwischen „Remainern“ und „Leavern“ ist weiterhin vorhanden, ein echter nationaler Dialog über eine kohärente Zukunftsstrategie findet nach wie vor nicht statt. Die Ursachen dafür sind vielschichtig.

Zum einen haben das Referendum und die Wahl offenbart, wie tief die multiplen Spaltungen das Land durchziehen: demografisch zwischen Alt und Jung, soziologisch zwischen Globalisierungsverlierern und Globalisierungsgewinnern sowie urbaner und ruraler Bevölkerung, die extrem zentralisierende Sonderrolle Londons, die durch das Schottland-Referendum von 2014 aufgeworfene Frage der Unabhängigkeit und die nun immer akuter werdende Ungewissheit, ob und wie der fragile Frieden in Nordirland im Zuge des Brexit-Prozesses wieder in Gefahr geraten könnte.

Die Einheit des Vereinigten Königreichs steht zwar nicht unmittelbar zur Debatte, wohl aber die Frage, was das Königreich jenseits der royalen Integrationsfigur Elisabeth II. zusammenhält. Ein Zurück zum Empire ist jenseits romantischer Illusionen keine Option. Das Commonwealth hat als Ersatzfunktion auch nie wirklich funktioniert und ist daher vermutlich auch keine realistische Antwort auf die zentrale Frage, wo Großbritannien seine zukünftige Rolle und Verortung sieht. Als ehemalige Weltmacht hat man sich mit der neuen Rolle eines (bedeutenden) Mitgliedslandes in der EU nie wirklich anfreunden können.

Die Vorstellungen, eine Sonderrolle im internationalen Konzert als Juniorpartner der USA spielen zu können (*special relationship*), hat zwar durch einige vollmundige Ankündigungen Trumps kurzfristig reüssiert, ist aber inzwischen auch der Ernüchterung gewichen, dass eine solche Rolle an der Seite dieser US-Administration weder wünschenswert noch belastbar ist.

Wie könnte eine gesellschaftliche und internationale Neuorientierung Großbritanniens aussehen?

Der Brexit-Prozess hat alle diese Fragen nicht verursacht, sie allerdings deutlicher offenbart. Der bisherige Diskussionsprozess bietet jedoch wenig Anlass zum Optimismus. Die politische Gemengelage mit einer schwachen Regierung (ohne eigene Mehrheit und mit einer Premierministerin auf Zeit) sowie einer ebenfalls schwachen Opposition (mit einem aus der Wahl gestärkt hervorgegangenen Vorsitzenden Corbyn, aber einer zutiefst gespaltenen Labour-Partei) hat bisher nicht erkennen lassen, dass die von David Cameron in seiner *Bloomberg Speech*¹⁴ angemahnte breite Diskussion zu einer gesellschaftspolitischen Neuorientierung und Zukunftsdebatte genutzt wird.

Dass die Uhr des Big Ben am 22. August nach dem Mittagsschlag abgestellt wurde (um sich einer voraussichtlich vierjährigen Reparatur zu unterziehen), entbehrt nicht einer gewissen Symbolik: Die Brexit-Uhr tickt, aber in London wird die Zeit angehalten, als könne man die scheinbar unvermeidbaren multiplen und komplexen negativen Konsequenzen des EU-Austritts einfach anhalten oder aussetzen.

Die Verhandlungen zwischen EU und Großbritannien haben zwar, wie schon erwähnt, die erste Hürde erfolgreich bewältigt. Die Differenzen bei der Gestaltung der zukünftigen wirtschafts- und handelspolitischen Beziehungen sowie der Kooperation auf weiteren Feldern

wie Außen- und Sicherheitspolitik, Wissenschaft und Forschung etc. sind jedoch derart signifikant, dass selbst notorische Optimisten nicht erkennen können, wie dies in der verbleibenden Zeit zu einem konstruktiven Abschluss gebracht werden kann.

Zwei Elemente könnten allerdings zu einer rasanten Beschleunigung und zu einer fundamentalen Veränderung der Positionen vor allem in Großbritannien führen: Einerseits könnte das politische Momentum Oberhand gewinnen. Wenn beide Seiten erkennen, dass die technischen Verhandlungen nicht weiterführen und politische Lösungen gesucht und gefunden werden müssen, könnten die Verhandlungen in die Hände der Regierungschefs übergehen. Mit (auch unkonventionellen) Kompromissen könnten scheinbar unüberbrückbare Differenzen geklärt werden. Das allerdings dürfte an der Schwäche der britischen Premierministerin scheitern, die durch die verlorene Wahl und die Ereignisse vor und auf dem Parteitag nicht nur persönliche Autorität vor allem in der eigenen Partei verloren hat, sondern auch im Parlament mit nur geringstem Widerstand von zehn bis 15 Abgeordneten der eigenen Partei auf der Pro- oder Anti-EU-Seite – wie gerade erst bei der Abstimmung am 13. Dezember geschehen – jederzeit scheitern könnte und würde, sollten diese politischen Kompromisse zu Hause nicht goutieren.

Die andere Option ist ein drastischer Stimmungswandel in der Bevölkerung, der, wie schon beschrieben, derzeit nicht erkennbar ist. Eine dramatische Veränderung der ökonomischen Variablen, etwa ausgelöst durch eine Erhöhung der Leitzinsen durch die Zentralbank als Reaktion auf steigende Inflation mit dramatischen Auswirkungen auf die durch Konsum und Hypothekenkredite hochverschuldete Privatbevölkerung, könnte einen solchen Stimmungsumschwung auslösen, der die Politik und vor allem die Abgeordneten im Parlament zu einer ebenso drastischen Positionsveränderung hinsichtlich der Brexit-Frage treiben könnte. Hier ist allerdings die Zeit der limitierende Faktor. Es zeichnet sich derzeit nicht ab, dass ein solcher





Uneinig: Die bisherigen Verhandlungsrunden haben zwar erste Fortschritte erzielen können, die komplexen Fragen der zukünftigen Beziehungen sind aber noch völlig offen. [Quelle: © Hannah McKay, Reuters.](#)

massiver Umschwung noch rechtzeitig vor Ablauf der Brexit-Frist eintritt, und selbst dann würde es eines parteiübergreifenden Konsenses in Westminster bedürfen (da die *Hard-Brexiters* bei den *Tories* schon öffentlich signalisiert haben, dass sie selbst bei massiven ökonomischen Verlusten bei ihrer Haltung bleiben würden), um den Brexit-Prozess zu stoppen. Parteiübergreifender Konsens ist aber bis dato im britischen Unterhaus ein Fremdwort.

4. Europa und das Vereinigte Königreich – Perspektiven einer komplexen Beziehung

Die aktuelle Diskussion ist vor allem von den Perspektiven der unterschiedlichen Brexit-Varianten geprägt. Sowohl in der Regierung als auch in der Opposition gehen allerdings die Meinungen dazu weit auseinander, sodass für die EU-Verhandlungsseite kaum zu identifizieren ist,

welches die offizielle und gültige britische Position ist, über die es zu verhandeln gilt. Die bisher vorgelegten Positionspapiere erfuhren sofort Kritik aus den eigenen konservativen Reihen und wurden dann in Brüssel als kaum substanzvoll zurückgewiesen. Ein echter Verhandlungsfortschritt ist bisher nicht zu erkennen.¹⁵

Die – fast schon romantische – Vorstellung, die EU zu verlassen, aber dann doch durch eine ganze Reihe von Vereinbarungen möglichst viele der bestehenden Vorteile zu erhalten, stößt erwartungsgemäß in der EU auf wenig Gegenliebe. Zaghafte Zugeständnisse wie die Formulierung, lediglich die „direkte Jurisdiktion“ des Europäischen Gerichtshofes abzulehnen, werden einerseits von der EU als unzureichend und andererseits von *Tory*-Hardlinern als „Verrat“ am Brexit-Mandat bewertet.

Die von allen Seiten gebetsmühlenartig wiederholte Bereitschaft, keine harte Grenze zwischen der Republik Irland und Nordirland wiederaufleben lassen zu wollen, ist schlicht inkompatibel mit dem beabsichtigten Austritt Großbritanniens aus der EU, dem gemeinsamen Markt und der Zollunion sowie dem Anspruch, Kontrolle über Personen und Warenverkehr wiederzugewinnen. Eine harte Außengrenze zwischen Irland und Nordirland ist die logische und rationale Konsequenz dieser Entscheidung. Die sich aus dem Karfreitagsabkommen zusätzlich stellenden Fragen wie der Anspruch auf EU-Staatsbürgerschaft für Nordiren sind weitere Komplikationen, auf die es bisher keine Antwort gibt.

Wie geht es also weiter? Klar ist lediglich, dass der Status quo nicht bestehen bleiben wird, eine 180-Grad-Kehrtwende ist zwar theoretisch denkbar, politisch aber wohl kaum vor Ablauf der Frist durchsetzbar. Eine ausbalancierte Verhandlungslösung (was wohl dem Konzept eines *Soft Brexit* am nächsten kommt) bedingt deutlich mehr Zeit als derzeit verfügbar. Ob eine Verlängerung dieser Frist ausgehandelt werden kann, ist derzeit fraglich, da beide Seiten auf komplett unterschiedliche Spielregeln für diese Verlängerung pochen: Die EU würde vermutlich einer Verlängerung unter Beibehaltung der aktuellen Regeln, also Arbeitnehmerfreizügigkeit und EuGH-Jurisdiktion, zustimmen. Großbritannien will eben genau dies nicht, sondern eine längere Implementationsphase für die neuen Bedingungen, die indes noch gar nicht ausgehandelt sind – ein scheinbar unlösbarer Widerspruch.

Ein zweites Szenario wäre ein abruptes Ende der Verhandlungen, ein Abbruch der Beziehungen und damit verbunden ein juristisches, wirtschaftliches und politisches Chaos auf beiden Seiten – ohne Zweifel das *Worst-Case*-Szenario, das in der aktuellen Debatte jedoch immer mehr Raum einnimmt. Dies wird sowohl von der britischen Regierung zunehmend so artikuliert, aber auch aufseiten der Wirtschaft in Großbritannien und auch in Europa¹⁶ stellt man sich mehr und mehr auf dieses Szenario ein. Noch scheinen alle Akteure davor zurückzuschrecken, aber das sprichwörtliche „Pfeifen im Walde“ allein wird

dies nicht verhindern. Vor allem Druck aus der Wirtschaft auf beiden Seiten könnte und sollte die politisch Handelnden zu einer Verhandlungslösung treiben, um dieses Szenario zu verhindern.

Damit bleibt als drittes und derzeit sowohl realistisches wie vernünftiges Szenario der sogenannte saubere Schnitt. Dieser erfordert auf beiden Seiten rasche und pragmatische Entscheidungen. Mit der inzwischen erreichten Bereitschaft der Briten, ihren Zahlungsverpflichtungen nachzukommen, und einer realistischen Klärung der Rechte der in Großbritannien lebenden EU-Bürger gilt es in diesem Szenario, zunächst die Frage der irisch-nordirischen Grenze zu klären, was bei allen Absichtserklärungen nach wie vor schwierig bleibt. Darüber hinaus wird es darauf ankommen, ein möglichst umfassendes Handelsabkommen (im Gespräch sind Modelle, die sich vor allem am kanadischen Modell orientieren) zu vereinbaren, bei dem die Schwierigkeit vor allem im Bereich der (finanziellen) Dienstleistungen liegen wird. Weitere Aspekte der zukünftigen Zusammenarbeit in den Bereichen Außen- und Sicherheitspolitik sowie Wissenschaft und Forschung gilt es ebenfalls zu vereinbaren. Dies bis März 2019 bewerkstelligen zu wollen, ist illusorisch, die Verlängerung der Frist auch in diesem Szenario also ein Imperativ. Aber auch für die Erfolgsaussichten dieses Szenarios entscheidend ist die auf beiden Seiten vorherrschende Erkenntnis, dass die durch den Brexit unweigerlich entstehende „lose-lose situation“ nur dann erträglich bleibt, wenn der entstehende Schaden minimiert werden kann und es dabei weniger relevant ist, wer weniger und wer mehr verliert.

Der Brexit ist für die EU nicht nur in ökonomischer Hinsicht ein herber Verlust.

Die politischen und wirtschaftlichen Konsequenzen für Großbritannien wurden bereits angedeutet. Doch auch für die EU muss klar sein, dass der Austritt Großbritanniens mehr ist als „nur“ der

Verlust eines Teils des gemeinsamen Marktes oder sonstige, lediglich ökonomische Konsequenzen. Bei aller Widerspenstigkeit der Briten in der EU: Die EU war und ist mit Großbritannien als Wirtschafts- und Handelsmacht, vor allem aber als Sicherheits- und Verteidigungsmacht stärker als ohne sie.

Die in der Brexit-Debatte noch vor einem Jahr in der EU erkennbare Sorge, ein Austritt der Briten könnte eventuelle Nachahmungseffekte zeitigen, ist inzwischen verflogen. Von daher ist auch der von britischer Seite geäußerte Verdacht, die EU wolle die Briten für den Austritt „bestrafen“, um potenzielle Nachahmer abzuschrecken, nicht gerechtfertigt. Fakt ist indes, dass der Austritt Großbritanniens die EU substantiell schwächen wird, sowohl nach innen wie auch in der Außenwahrnehmung. Nach innen hat dies Auswirkungen auf den EU-Haushalt (bekanntlich waren die Briten trotz „Brittenrabatt“ Nettozahler), auf die Handelsströme und für den internen Markt (Großbritannien ist nach Deutschland der wichtigste Handelsakteur in der EU) sowie auf die Finanzarchitektur (der internationale Finanzplatz London ist der wichtigste Finanzdienstleister innerhalb der EU).

Nicht zuletzt wird der Austritt eines konservativ regierten Großbritanniens auch die ordnungspolitischen Schwerpunkte in der EU verschieben. Insbesondere Deutschland wird einen marktwirtschaftlich orientierten Partner vermissen, trotz aller Divergenzen, die es auch in wirtschaftlicher Hinsicht gab.

Nach außen wird sich das relative Gewicht der EU durch den Austritt der Briten mit rund 60 Millionen Einwohnern und einer beachtlichen Wirtschaftskraft reduzieren, die Attraktivität der EU als Wirtschafts- und Handelspartner wird ohne Großbritannien ohne Zweifel geringer sein.

Auch wenn die Mitgliedschaft Großbritanniens in der NATO bestehen bleibt und die Briten traditionell bei den Bestrebungen einer gemeinsamen europäischen Sicherheits- und Verteidigungspolitik eher zurückhaltend bis bremsend agiert haben, hat die britische Sicherheits- und

Verteidigungsmacht doch auch zu einem höheren relativen Gewicht der EU nicht zuletzt in diesen Fragen beigetragen. Auch das wird sich durch den Austritt ändern.

Großbritanniens EU-Austritt ist nur eine der zahlreichen großen Herausforderungen, vor denen die EU derzeit steht.

Die EU selbst steht vor komplexen und ungelösten Herausforderungen. Dazu zählen das angespannte Verhältnis vor allem zu Polen und Ungarn, die nur oberflächlich kontrollierte Eurokrise vor allem mit den Problemen bei den italienischen Banken, aber auch bei der Deutschen Bank, die im Rahmen des Türkeiabkommens nur unzureichend kontrollierte Flüchtlingskrise, das angespannte Verhältnis zu Russland und die seit dem Amtswechsel in Washington völlig neu auszutarierenden Beziehungen zu den USA mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Sicherheitsarchitektur in Europa. Ob und inwieweit diese Fragen ohne die Briten am EU-Tisch leichter zu lösen sein werden, darf bezweifelt werden.

Die EU wird sich weiter entwickeln und weiter entwickeln müssen. Dabei stellen sich fundamentale strategische Fragen: Wird diese Weiterentwicklung eine stärkere Abschottung nach Außen beinhalten und/oder mehr Integration nach innen bedeuten? Verschließt sich die EU verstärkt den europäischen Nichtmitgliedsländern (und das würde dann ab 2019 auch Großbritannien beinhalten) oder entwickelt man ein neues Nachbarschaftskonzept mit einer relativierten Intensität von Beziehungen bzw. unterschiedlichen Integrationsstufen? Würde in einem solchen Kontext ggf. der Weg frei für eine Neujustierung der Beziehungen Großbritanniens zur EU? Sicher nicht in unmittelbarer Zukunft, aber ggf. in fünf bis zehn Jahren?

Bei allem Unverständnis und aller berechtigter Verärgerung über die Brexit-Entscheidung: Die

EU muss an einer konstruktiven Beziehung zu Großbritannien interessiert sein, allerdings müssen dazu auch die Briten zunächst ihre Prioritäten finden und festlegen. Dabei steht das Land am Scheideweg: „Great Britain“ oder doch nur „Little England“, wie hier und da schon bislang kommentiert wird, scheint die Alternative zu sein. Es bleibt zu hoffen, dass Großbritannien als Nation und seine Gesellschaft doch einen Weg zu seiner europäischen Identität findet – auch wenn dieser unmittelbar außerhalb der EU liegen sollte.

Sollte dies der Fall sein – und Anzeichen dafür sind vor allem in der jüngeren Generation erkennbar –, wäre es im ureigenen Interesse der EU, Großbritannien auf diesem Weg aktiv zu begleiten und konstruktive Partnerschaftsmodelle auszuloten, um eine neue europäische Ordnung zu gestalten. Großbritannien wäre dafür ein wichtiger, ja ein essenzieller Partner.

Hans-Hartwig Blomeier ist Leiter des Auslandsbüros der Konrad-Adenauer-Stiftung in Großbritannien.

- 1 Zur Vereinfachung und Vereinheitlichung wird im Text die Bezeichnung „Großbritannien“ an Stelle der vollständigen Landesbezeichnung „Vereinigtes Königreich von Großbritannien und Nordirland“ verwendet.
- 2 Kumulierte Umfrageergebnisse 1977–2017. Vgl. NatCen Social Research 2017: How would you vote in a referendum now on whether Britain should stay in or get out of the EU?, in: <http://bit.ly/2zTHDqJ> [20.10.2017].
- 3 Vgl. komplette Studie: Ormston, Rachel 2015: Do we feel European and does it matter?, London, in: <http://bit.ly/2zkYFOI> [20.10.2017].
- 4 Großbritannien stellte bereits 1961 und dann nochmals 1967 einen Antrag auf Mitgliedschaft in der damaligen EG. In beiden Fällen legte Charles de Gaulle sein Veto dagegen ein. Legendär war seine Begründung zur ersten Ablehnung: „Der Vertrag von Rom wurde zwischen sechs kontinentalen Staaten beschlossen, Staaten die, ökonomisch gesprochen, könnte man sagen, dieselbe Natur haben. [...] England ist in der Tat eine Insel, es ist maritim; es ist durch Handel und Verkehr mit unterschiedlichsten, weit entfernten Ländern verbunden, es ist ein Land, das Industrie und Handel betreibt, aber kaum Landwirtschaft. Es hat in allem, was es tut, sehr eigene Gewohnheiten und Traditionen. Kurz gesagt, die Natur, die Struktur und die Konjunktur, die England eigen sind, unterscheiden sich zutiefst von denen der Länder auf dem Kontinent.“ Charles de Gaulle, 14.01.1963, zitiert in Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) 2016: Der Brexit und die britische Sonderrolle in der EU. Zeitleiste: Großbritannien und Europa, Dossier, in: <http://bpb.de/229985> [24.10.2017].
- 5 Vgl. Szene in BBC 1981: The Devil You Know (Staffel 2, Folge 5), in: Yes Minister, <https://youtu.be/rvYuoWyk8iU> [20.10.2017].
- 6 Vollständige Rede siehe Cameron, David 2013: EU Speech at Bloomberg, in: <http://bit.ly/2AhaCFl> [20.10.2017].
- 7 Vgl. Ausführliche eigene Analysen zum Referendum: Blomeier, Hans-Hartwig/Wientzek, Olaf 2016: Good Bye Britain?, KAS-Sonderbericht, 12.05.2016, in: http://kas.de/wf/doc/kas_45165-1522-1-30.pdf [20.10.2017]; Blomeier, Hans-Hartwig 2016: Ein schwarzer Tag für Großbritannien und die EU, KAS-Länderbericht, 24.06.2016, in: <http://kas.de/grossbritannien/de/publications/45682> [20.10.2017].
- 8 Zur vertiefenden Analyse dieser Aussage vgl. Bennhold, Katrin 2017: To Understand ‚Brexit‘, Look to Britain’s Tabloids, The New York Times, 02.05.2017, in: <https://nyti.ms/2prA0l3> [20.10.2017].
- 9 Zastiral, Sascha 2016: Der Brexit wurde herbeigeschrieben, Zeit Online, 05.07.2016, in: <http://bit.ly/2iArfBi> [20.10.2017].
- 10 The Sun 2016: Independence Day: Britain’s Resurgence – You can free UK from clutches of the EU today, 23.06.2016.

- 11 Die Unternehmerin Gina Miller hatte im Rahmen einer privaten Klage letztlich in höchstrichterlicher Instanz über den High Court bis hin zum Supreme Court Ende 2016/Anfang 2017 erwirkt, dass das britische Parlament in den Brexit-Prozess einbezogen werden und der Regierung das Mandat zur Auslösung des Brexit-Prozesses geben musste. In diesem Zusammenhang sah sich Miller Beschimpfungen und Bedrohungen bis hin zu Morddrohungen ausgesetzt, die Richter in beiden Instanzen wurden als „Verräter am Volkswillen“ in den schon erwähnten einschlägigen Medien titulierte und beschimpft.
- 12 Zu Details vgl. Blomeier, Hans Hartwig 2016: Weg frei für die neue Premierministerin, KAS-Länderbericht, 12.07.2016, in: http://kas.de/wf/doc/kas_45836-1522-1-30.pdf [20.10.2017].
- 13 Vgl. dazu einen ausführlicheren Bericht in Blomeier, Hans-Hartwig 2017: Premierministerin May angezählt, KAS-Länderbericht, 10/2017, in: http://kas.de/wf/doc/kas_50282-1522-1-30.pdf [20.10.2017].
- 14 Vgl. Cameron 2013, N. 6.
- 15 Vgl. Department for Exiting the European Union 2017: Article 50 and negotiations with the EU, in: <http://bit.ly/2zTM30N> [20.10.2017].
- 16 Besonders deutlich die Warnung des Bundesverbandes der Deutschen Industrie (BDI), der seinen Mitgliedern Anfang Oktober riet, sich auf dieses Szenario einzustellen. Zur entsprechenden Erklärung im Detail vgl. BDI 2017: Deutsche Industrie schaut mit Sorge auf Fortgang der Brexit-Verhandlungen, Pressemitteilung, 05.10.2017, in: <http://bit.ly/2AWUdSD> [20.10.2017].

ISSN 0177-7521
33. Jahrgang
Ausgabe 4|2017



Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.
Klingelhöferstraße 23
10785 Berlin
Telefon (030) 269 96-33 83
Telefax (030) 269 96-53 383
www.auslandsinformationen.de
www.fb.com/internationalreports
auslandsinformationen@kas.de

Herausgeber:
Dr. Gerhard Wahlers

Chefredakteur:
Sebastian Enskat

Redakteurin:
Dr. Anja Schnabel

Redaktion:
Dr. Wolfgang Maier
Frank Priess
Thomas Birringer
Rabea Brauer
Dr. Lars Hänsel
Paul Linnarz
Andrea Ellen Ostheimer
Stefan Reith

Gekennzeichnete Artikel geben nicht unbedingt
die Meinung der Redaktion wieder.

Einzelheftpreis: 10 €. Im Abonnement
günstiger. Für Schüler und Studenten wird ein
Sonderrabatt gewährt. Für weitere Informa-
tionen und Bestellungen wenden Sie sich bitte
an: auslandsinformationen@kas.de

Bankverbindung:
Commerzbank Bonn
IBAN DE43 3804 0007 0103 3331 00
BIC COBADEFFXXX

Das Copyright für die Beiträge liegt bei
den Auslandsinformationen (Ai).

Titelfoto:
© Jerry Lampen, Reuters.
Unser Titelfoto zeigt eine in der Bibel lesende
Frau aus Äthiopien.

Übersetzung:
RedKeyTranslations, Salzhemmendorf

Gestaltung/Satz:
racken GmbH, Berlin



CO₂-neutral mit Farben auf Pflanzenölbasis nach
DIN ISO 12647-2 gedruckt auf chlorfrei gebleichtem
Papier, das mit dem europäischen Umweltzeichen
ausgezeichnet ist.



auslandsinformationen.de
facebook.com/internationalreports