



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Al-Azhar im Umbruch Ägyptens

Verfasserin

Stefanie Ines Spendlhofer

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 057390

Studienrichtung lt. Studienblatt: Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung

Betreuer: Mag. Dr. Cengiz Günay

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende schriftliche Arbeit selbstständig verfertigt habe und dass die verwendete Literatur bzw. die verwendeten Quellen von mir korrekt und in nachprüfbarer Weise zitiert worden sind. Die Arbeit wurde bisher bei keiner anderen Prüfungskommission in gleicher oder ähnlicher Form vorgelegt und auch nicht veröffentlicht.

Wien, im Februar 2014

Ich danke

Mag. Dr. Cengiz Günay

Mohamed Khalil

Faika El-Nagashi

Oliver Schiffmann

Khaled Mohamed

Andrea Spendlhofer

Florian Janda

David Cserjan

Hiam Wadie

Regina Golec

und

Peter Spendlhofer

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	8
1.1	Gliederung	9
1.2	Forschungsmethode	10
2	Einführende Gedanken	12
2.1	Säkularismus und Religion: Ein Begriffspaar	12
2.1.1	Begriffsdefinition	13
2.2	Zwischen religiösem und säkularem Recht	14
2.2.1	Scharia und <i>fiqh</i>	16
2.2.2	Staat und Islam	19
2.2.2.1	Verfassungsstaat in muslimischen Ländern	21
3	Theoretisierung der Verfassungsdebatte	23
3.1	„Demokratie“ und „Demokratisierung“	25
3.1.1	Rustows Phasenmodell: Stabilität im demokratischen Übergang	26
3.2	Historischer Abriss der aktuellen Umbrüche in Ägypten	32
3.3	Ägypten in der Phase der Verfassungsgebung	37
3.3.1	Die Verfassungsdebatte um die islamischen Einflüsse	39
3.4	Die religionspolitischen Institutionen Ägyptens	42
3.4.1	Das Ministerium für religiöse Stiftungen	42
3.4.2	Dar al-Ifta	43
3.4.3	Die religiösen Institutionen und die Muslimbrüder	45
4	Al-Azhar	46
4.1	Struktur der Azhar	46
4.2	Gründung und Aufschwung	47
4.2.1	Erste Restrukturierungsbestrebungen unter Muhamed Ali	49
4.3	Al-Azhar im 20. und 21. Jahrhundert	51
4.3.1	Phase der Modernisierungsreformen	51

4.3.2	Phase der Islamisierung: al-Azhar in der Legitimierungskrise	56
4.3.2.1	Anstieg der radikalen Islamisten als Chance für die Ulema	58
4.3.2.2	Implementierung der Scharia: Politisierung der peripheren Ulema?	60
4.3.3	Phase der Repression	63
4.3.4	Al-Azhar nach Mubarak	66
5	Al-Azhar und der „Arabische Frühling“	68
5.1	Al-Azhar Dokument über die Zukunft Ägyptens	69
5.2	Al-Azhar Erklärung zur Unterstützung der Arabischen Revolutionen	70
5.3	Das „Basic Freedom“-Dokument	76
6	Zusammenfassung und Ausblick	78
	Literaturverzeichnis	87
7	Anhang	88
7.1	Religionspolitische Institutionen in Ägypten	88
7.2	Schematischer Aufbau der ägyptischen Staatsgewalten von 1971 und 2012	89
7.3	Religion in den ägyptischen Verfassungen	90
7.4	Auszüge der ägyptischen Verfassungen von 1971, 2012 und 2013 welche Staatszielbestimmungen sowie die gesellschaftliche und institutionelle Verankerung der Religion thematisieren	92
7.4.1	Verfassung 1971	92
7.4.2	Verfassung 2012	95
7.4.3	Verfassungsentwurf 2013	99
	Abstract	104
Deutsche Version		104
Englische Version		104

Personenbezogene Bezeichnungen sind geschlechtsneutral zu verstehen

1 Einleitung

Die revolutionären Umbrüche in Ägypten brachten nicht nur die Chance einer neuen, demokratisch geprägten Zusammensetzung der politischen Landschaft, sondern führten das Land ebenso in eine durchgehende politische sowie gesellschaftliche Instabilität. Die Zusammenstöße zwischen religiösen und „säkularen“ Teilen der Gesellschaft, wie der Armee, den revolutionären Protestierenden und den politischen Parteien werfen zunehmend die Frage auf, wie eine zukünftige Form demokratisch geregelter staatlicher Ordnung aussehen könnte. Eine oft weniger thematisierte Frage ist jedoch, auf welcher Basis – nach jahrzehntelanger autoritärer Herrschaft – ein Vertrauen zwischen Bevölkerung und Staat geschaffen werden kann, das die Möglichkeit einer stabilen Demokratieentwicklung bietet. Im Regelfall wird innerhalb eines liberalen Verständnisses die Festigung des Vertrauens – d.h. der Schutz des Individuums vor staatlicher Willkür – durch eine verfassungsgemäße Phrasierung gewährleistet. Durch den Mangel an Vertrauen sowohl in die Verfassung als auch in die staatlichen Institutionen, die diese umsetzen sollen, kommt bestimmten Einrichtungen, die seit Langem gesellschaftlich etabliert sind und über verschiedene Lager hinaus einigendes Ansehen genießen, die Rolle einer staatlichen „Ersatzposition“ zu. Dazu zählt die in der ägyptischen Gesellschaft seit Jahrhunderten verankerte al-Azhar. Aber auch das ägyptische Militär hat diese Rolle für sich entdeckt. Ein Phänomen, das unter anderem durch die vorherrschenden Umstände von Misswirtschaft, Korruption und autoritären Tendenzen der politischen Elite gestützt wird. Dabei agieren sowohl das ägyptische Militär als auch die institutionelle Verankerung des Islam in Form der al-Azhar in einer weitaus umfangreicheren Kompetenz, als ihnen verfassungsrechtlich zugeschrieben war. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich damit, welche historischen Entwicklungen dazu geführt haben, die der al-Azhar in der heutigen Gesellschaft Ägyptens diese Rolle zukommen lässt. Außerdem soll beleuchtet werden, welchen Einfluss al-Azhar auf den Verlauf der Umbruchprozesse hatte und möglicherweise weiterhin haben könnte.

Im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht daher die Forschungsfrage danach, welche Rolle der ägyptischen al-Azhar innerhalb der Umbruchprozesse

zukommt und welche historischen Entwicklungen zu ihrer derzeitigen Stellung geführt haben.

1.1 Gliederung

Einführend versuche ich anhand einer kurzen Positionierung innerhalb des kontroversen Diskurses über Säkularismus bzw. dem „Säkularen“ und Religion einen praxisorientierten Zugang zu erarbeiten. Dieser soll es mir erlauben, Fragestellungen in muslimisch geprägten Ländern zu bearbeiten – ohne mich auf einer eurozentrisch geprägten Begriffsebene zu bewegen bzw. eine Zugangsweise, die von scharfen Trennlinien zwischen den Kategorien ausgeht, zu relativieren. Von Interesse ist daher die Beziehung zwischen islamischem Recht und seiner praxisorientierten Anwendung. Aufgrund des begrenzten Rahmens der vorliegenden Arbeit ist nur eine knappe Kontextualisierung der Positionierung in diesem Diskurs (säkular vs. religiös) möglich bzw. geht es lediglich um eine Erläuterung zentraler Elemente.

Anschließend bearbeite ich die Theoretisierung von Fragen der Verfassungsgebung innerhalb eines prozessualen Ablaufes einer stabilen Demokratieentwicklung. Anhand eines theoretischen Modells erläutere ich die Bedeutung der Verfassungsgebung und die darauf folgende Habituation in Umbruchstaaten. Während das Modell in der Phase der Etablierung demokratischer Spielregeln – und ihrer Habituation – endet, gehe ich einen Schritt weiter und möchte die Komponenten einer Verfassung im Kontext der Habituation bzw. ihre praxisorientierte Wirkung entschlüsseln, um damit das theoretische Modell in den derzeitigen ägyptischen Kontext zu setzen.

Da sich die Arbeit vorwiegend mit der Rolle der ägyptischen al-Azhar beschäftigt, betrachte ich anschließend in einer historischen Analyse ihrer Entwicklung der (Kap. 4). Die Betrachtung der komplexen Beziehung zwischen Staat und der Institution al-Azhar steht dabei im Mittelpunkt des Abrisses, der die historisch wichtigen Schlüsselmomente beleuchtet. Dies bringt mich zu einer Beschreibung und Einschätzung der Position einer religiösen Institution innerhalb des Staatsgefüges und zu ihrer Rolle im Umbruchprozess.

1.2 Forschungsmethode

Diese Diplomarbeit stützt sich auf den methodischen Rahmen der qualitativen Sozialforschung. Für die Datenerhebung habe ich – soweit zugänglich – Primärliteratur herangezogen sowie vorwiegend in Anlehnung an die qualitative Inhaltsanalyse gearbeitet. Da ich meinen Zugang als zirkulären Forschungsprozess verstehe, haben sich die Forschungsphasen abgewechselt: Themenbildung, Datenerhebung und -auswertung, Theoriebildung usw.

Aufgrund der Komplexität meines Themas ist meine theoretische Verankerung interdisziplinär. Um mein Forschungsgebiet zu behandeln – die Rolle der al-Azhar in den Umbruchsprozessen Ägyptens – beziehe ich mich auf Analysen und Ergebnisse verschiedener Disziplinen und führe sie in meiner Arbeit zusammen. Dazu gehören historische, politikwissenschaftliche und rechtswissenschaftliche Zugänge, Forschungen aus dem Bereich der Islamwissenschaften und der Middle Eastern Studies sowie demokratietheoretische Arbeiten. Dadurch ist es mir möglich, historische Entwicklungen nachzuzeichnen, Fragen zu islamischem Recht zu erörtern und Demokratiekonzepte zu reflektieren.

Als theoretische Leitlinie für die Analyse von Umbrüchen dient mir das Modell zum demokratischen Übergang von Rustow Dankwart (1970). Sein mehrstufiges Phasenmodell ist die Matrix, vor der ich die Transformationsprozesse in Ägypten analysiere und mit der die Betrachtung der Stabilität der Transformation mit konstitutionellen Theorieelementen verbunden werden kann. Um die jüngsten Ereignisse im Rahmen des so genannten „Arabischen Frühlings“ zu kontextualisieren und ihre Rezeption zu analysieren, verwende ich in weiterer Folge Informationen aus internationalen und nationalen (ägyptischen) Nachrichtendiensten und -magazinen, wie z.B. al-Ahram und BBC.

Als Primärliteratur dienen mir veröffentlichte Stellungnahmen der Azhar und öffentlich zugängliche Verfassungstexte, soweit auch in Übersetzungen vorhanden. Auf Grund meiner noch rudimentären Arabischkenntnisse bin ich im wissenschaftlichen Zugang leider auf Übersetzungen angewiesen, in denen durch die Übersetzungsarbeit aber mitunter nicht unwesentliche

Verständnisverschiebungen stattfinden können. Auch das wirft mich auf die Problematik der Interpretation zurück, die sich – z.B. als Themenfeld der Rechtsauslegung – durch meine Untersuchung zieht.

Ich fokussiere in meiner Arbeit auf einen bestimmten nationalen Kontext, zeichne aber – sofern für die Analyse relevant – die maßgeblichen Entwicklungen und die Rolle der auch später bedeutenden Akteure in einem erweiterten historischen und geografischen Rahmen nach. D.h., die Arbeit lässt sich nicht ausschließlich auf einen nationalstaatlichen Kontext eingrenzen. Darüber hinaus untersuche ich einen bestimmten Ausschnitt einer nach wie vor nicht abgeschlossenen Entwicklung. Der sogenannte Arabische Frühling ist ein Prozess, der zum heutigen Tag nicht abgeschlossen ist und dessen Interpretation sich mit jedem (nahezu täglichen) Ereignis ändert. So kann auch meine Arbeit nicht einen Schlusspunkt setzen und muss sich mit der Ausarbeitung einer möglichen Interpretationslinie begnügen. Dabei geht es mir auch darum, durch die (vorwiegend) Literaturarbeit das Spannungsfeld deutlich zu machen, in dem sich eine zentrale religiös-moralisch führende Institution bewegt bzw. ebenso auszuarbeiten, wie bestimmte „westliche“ Annahmen und Zuschreibungen zum Ablauf von Demokratisierungsprozessen ohne umfassende Kontextualisierung zu kurz greifen und Auslassungen produzieren.

2 Einführende Gedanken

Der folgende Abschnitt dient als grobe Verortung innerhalb der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zum Themenkomplex „Säkularismus und Religion“, aus dem die von mir angewandte Begriffsdefinition entspringt.

2.1 Säkularismus und Religion: Ein Begriffspaar

Während innerhalb eines europäischen Verständnisses das Säkulare sowie das Religiöse oft als zwei getrennte Kategorien behandelt werden, kann mit dem Anthropologen Talal Asad (2003) davon ausgegangen werden, dass beide Bereiche sich erst im Zuge ihrer Unterscheidung identifizieren.¹ Die Untersuchung des „Säkularen“, welches aus einer christlich-katholischen Tradition und deren Beziehung zur Institution der Kirche entspringt, fand in einem grundlegend anderen historischen Kontext statt, als jener, der zum Beispiel in muslimisch geprägten Ländern vorherrscht. Aus diesem Grund verweist Asad auf die Notwendigkeit, sich des eigenen historischen Kontexts bewusst zu werden, der zur Konstruktion von Konzepten gesellschaftlicher Interaktionen führt, die innerhalb eines religiösen bzw. säkularen Verständnisses zu verorten sind.² Da es mir im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist, auf die Komplexität der kontextuellen Konstruktion einzugehen bzw. da eine detaillierte Abhandlung des Themas für die Arbeit nicht von zentralem Stellenwert ist, möchte ich als Basis für diese Arbeit lediglich das Bewusstsein über die Dichotomie dieses Begriffspaares, das der Anthropologe und Sozialwissenschaftler Hussein Ali Agrama (2012) als „co-constitutive antinomies“ bezeichnet hat, voraus stellen:

„(The) famous lithograph by the Dutch artist M. C. Escher (...) shows a paradox, of two hands mutually drawing each other into existence. I have always thought this to be an apt metaphor for our most recent understandings of secularism. We no longer see the domains of the religious and the secular

¹Für eine ausführlichere Abhandlung diesen Themenkomplexes siehe Asad, Talal (2003): *Formation of secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford. Oder auch Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*. Boston

²Volpi (2010, S. 112ff.)

as given, but rather, as mutually constitutive of each other in often tense and contradictory ways. Our newfound awareness of these co-constitutive antinomies, however, has brought as much anxiety as it has understanding. On the one hand, it seems to suggest a capacity to transform secularism into something more generously responsive to the irreducible pluralism of present times. On the other hand, it seems to suggest a capacity to transform secularism into something more generously responsive to the irreducible pluralism of present times. On the other, it throws into question those secular conceptions of human agency upon which such a transformative capacity presumably rests. As a result, much of the literature on secularism exhibits a self-confounding tendency, where the commitments that animate it and critiques that it conducts undermine each other out of existence. Like Escher's litograph, the literature on secularism gives the impression of an intractable paradox.“³

Das Säkulare steht somit immer in Beziehung zum Religiösen. Das Festhalten an einer konzeptionellen Trennung beider Bereiche verhindert die Möglichkeit, jene Elemente beider Kategorien zu erkennen, die verändert und angepasst werden können und zwar in einer Art und Weise, die dem jeweiligen eigenen Zugang entsprechen würde. Die Frage, ob Religion zeitgemäße, z.B. demokratiepolitische, Voraussetzungen erfüllen kann, würde im Gegenzug dazu ebenso die Auseinandersetzung mit der Frage, ob ein säkularer Staat überhaupt dazu fähig ist, den eigenen Postulaten gerecht zu werden, verlangen.

2.1.1 Begriffsdefinition

Die Begrifflichkeit „säkular“ lehnt sich in der vorliegenden Arbeit an ein Verständnis der institutionellen Trennung von Politik und Religion im Sinne der Definition von Wohlrab-Sahr und Burchardt (2011)⁴ und bezeichnet damit nicht den mentalen Prozess der Trennung beider Bereiche, das dem gängigen Verständnis der europäischen Weltanschauung zu Grunde liegt:

„Aus Gründen der analytischen Klarheit plädieren wir im Folgenden dafür, den Begriff des Säkularismus für die ideologische-weltanschauliche Programmatik, also die explizite Trennungsideologie, darauf bezogene Bewegun-

³Agrama (2012, S. 1.)

⁴Wohlrab-Sahr and Burchardt (2011, S. 61f.)

gen und daraus resultierende Maßnahmen zu reservieren, den Begriff der Säkularität dagegen für die institutionell und kulturell-symbolisch verankerten Formen und Arrangements der Unterscheidung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen. [...] Säkularisierung bezeichnet dann – wie von Casanova⁵ vorgeschlagen – sowohl den Prozess, in dessen Rahmen Unterscheidungen institutionalisiert werden und sich der Einfluss von Religion auf andere gesellschaftliche Teilbereiche (und umgekehrt) abschwächt, als auch den Rückgang der Partizipation an religiösen Praktiken bzw. der Zustimmung zu religiösen Überzeugungen auf der individuellen Seite.“⁶

2.2 Zwischen religiösem und säkularem Recht

Während im modernen europäischen Verständnis Säkularität und Religion als zwei vorgegebene und gesonderte Kategorien beschrieben und behandelt werden, zeigen historische Entwicklungen des islamischen Rechts, dass dieses nicht immer so war. Die Trennung beider Bereiche entstand erst in der Neuzeit bzw. mit dem Aufkommen der europäischen Moderne und hat sich seitdem systematisch ausgeweitet.⁷

Islamisches Recht beinhaltet zwar einen Bezug zu Religion, es müssen darin jedoch auch konkrete Sachverhalte festgestellt werden, um als Recht überhaupt funktionsfähig zu sein. So wirken juristische Logik und ethisch-religiöse Überlegungen als zwei sich komplementierende, semantische Felder. Das Säkulare steht demnach auch hier immer im Verhältnis zu Religion, denn „(b)eide Begriffe setzten einander voraus.“⁸ „Wir können also beide Bereiche, den säkularen und den religiösen, nur als das jeweils Andere denken.“⁹ Ohne das Religiöse kann es somit keinen Säkularismus und in weiterer Folge auch keinen Laizismus geben.

Während das Säkulare oft als modern und dem Religiösen widersprechend sowie innerhalb der muslimischen Gesellschaften mitunter auch als fehlend interpretiert wird, zeigt sich schon in früheren muslimischen Kontexten das

⁵Casanova José 1994 zit. nach Wohlrab-Sahr and Burchardt (2011, S. 61.)

⁶Wohlrab-Sahr and Burchardt (2011, S. 61f.)

⁷Lohlker (2011, S. 21.)

⁸Schulze 2010 zit. nach Lohlker (2011, S. 21.)

⁹Lohlker (2011, S. 18.)

Gegenteilige dieser Annahme. Säkularität erweist sich als ein inhärenter Bereich, der einer juristischen Logik folgt.¹⁰ Abstrahiert man die europäische juristische Logik, die vorwiegend auf Rationalität beruht, von der islamischen Rechtslehre, könnte das europäische Recht nicht als säkulares Recht, sondern als asäkulares Recht bezeichnet werden. Dies soll jedoch nicht bedeuten, dass Rationalität im islamischen Recht keine Rolle spielt. Wenn vor allem aus nicht-muslimischer Perspektive der religiöse-moralische Teil des schariatischen Denkens bzw. Handeln oft als der dominierende Teil betont wird, zeigt sich, dass „auch die rationale Verallgemeinerung juristischer Prinzipien im islamischen Recht ihre systematischen Zwänge entwickelt und in vielen Fällen dazu geführt [hat], dass religiöse und moralische Gesichtspunkte nicht oder nur unzureichend berücksichtigt werden konnten.“¹¹ Das Gleichgewichtsverhältnis von Religion und Moral sowie der Rechtsbestimmungen innerhalb des islamischen Rechts kann als umstritten inmitten der verschiedenen Rechtsschulen¹² bezeichnet werden. Als Beispiel dafür kann die Gleichstellung von Muslimen und Nicht-Muslimen herangezogen werden. Während zum Beispiel innerhalb strafrechtlicher Fragestellungen hanafitische Rechtsgelehrte der juristischen Logik mehr Gewicht zuschrieben als der ethisch-religiösen und somit Muslime und Nicht-Muslime in strafrechtlichen Fragen gleichgestellt waren, verhielt sich dies in anderen sunnitischen Rechtsschulen oft umgekehrt. Diese bedachten Nicht-Muslime oft mit einem gewichtigen Nachteil gegenüber Muslimen.¹³

¹⁰vgl. ebd.

¹¹Johansen (1988, S. 265.)

¹²Nach dem Ende der Umayyadenzeit kann grob gesehen von vier zentralen Rechtsschulen gesprochen werden, die sich etablierten: die hanafitische welche sich vor allem in den ehemaligen osamischen Provinzen und Zentralasien verbreitete, die in Nordafrika vorherrschende malikitische, die hanablitische welche in Form des Wahabismus in vor allem Saudi-Arabien eingesetzt wird und die schafi'itische Rechtsschule welche insbesondere in Indonesien vorherrscht. vgl. Scholz, Peter (2002): Islamisches Recht im Wandel. S. 2.

¹³vgl. ebd.: 19f.

2.2.1 Scharia und *fiqh*

Die Scharia stellt ein wesentlicher und unverzichtbarer Bestandteil der muslimischen Gemeinschaft dar. Da sie jedoch aus den Qur'an nicht vollständig und eindeutig entnommen werden kann wurden die Bestimmungen der Scharia vor allem aus vier Hauptquellen entnommen: Dem Qur'an, Aussagen und Taten des Propheten (Sunna), dem Konsens der Rechtsgelehrten (*ijma*) und Interpretation durch Analogie (*qiyas*). Sekundäre Quellen wie Argumentieren mit Billigkeit (*istishan*), das Beziehen auf die Verbesserung des Allgemeinwohles (*istislah*) sowie der Rückgriff auf das Gewohnheitsrecht (*urf*) gelten als umstritten inmitten der Rechtsgelehrtengemeinschaft. Innerhalb der schiitischen Gemeinschaft wird statt *qiyas* die allgemeine Vernunft (*aql*) eingesetzt.¹⁴

Grundlegend ist zwischen der „Scharia“ als das von Gott gegeben, sowie die Auslegung dieser Vorschriften durch qualifizierte Kenner welches die Materie des *fiqh* bildet – also das islamische Recht in Praxis – zu unterscheiden. Islamisches Recht ist somit nicht per se gleich zu setzten mit Scharia. Da der göttliche Rahmen der Scharia vom Menschen nicht zur Gänze erfassbar ist, gilt der Bereich des *fiqh*, welches durch menschliche Formulierungen entsteht als sanktionsfähig.¹⁵ Trotzdem gibt es auch nicht sanktionsfähige Normen wie die der ethischen Regeln, Regeln für religiöse Handlungen, lokale gewohnheitsrechtliche Regeln sowie verschiedene Rechtsbräuche, die sich zwar im weiteren Sinne auf die Scharia beziehen, aber nicht selbst „Scharia“ sind.¹⁶ „Während die Scharia überzeitlich gültig ist, ist *fiqh* grundsätzlich historisch wandelbar und an die wechselnden Bedingungen von Ort und Zeit gebunden, deren Gegebenheiten [...] die es widerspiegeln muss, wenn es [...] universell wirksam und verbindlich sein soll.“¹⁷ Der indische Gelehrte A. Faruki brachte die Unterscheidung zwischen Scharia und *fiqh* wie folgt zum Ausdruck:

„The *shari'a* is enshrined in the Qur'an, pure and uncorrupted for four-

¹⁴vgl. Scholz, Peter (2002): Islamisches Recht im Wandel am Beispiel des Eherechts islamischer Staaten. S. 46ff.

¹⁵vgl. Bauer 2011: 158 zit. nach Lohlker (2011);vgl. Krämer (1999, S. 51.)

¹⁶Lohlker (2011, S. 15.)

¹⁷Krämer (1999, S. 51f.)

teen centuries, but *fiqh* is the product of the human heart, mind and senses, caught up in an ultimately non-real world of time and space, whose illusory character we will only be fully aware of in the Hereafter [...] Our means of understanding are, therefore, a frail and fallible filter, through which the pure, Divine *shari'a* has become the imperfect *fiqh* of human beings. Human understanding of the *shari'a* has altered, developed, evolved, enlarged, widened, deepened, lengthened and heightened through the centuries and, with this, the significance of the Qur'an has necessarily altered in the minds of the humans seeking to understand God's commands [...] The Qur'an contains the *shari'a* of Muslims, but when Muslims seek to understand the *shari'a* and apply their understanding of *shari'a* to any particular matter, regardless of how sincere and intelligent and powerful they may be, their conclusions are no longer the same, flawless, immutable, pure *shari'a* of the Qur'an but have become, inevitably, the human interpretations of *shari'a*, namely *fiqh*.¹⁸

Die Kanonisierung der Lehrmeinungen, bzw. das strikte Folgen der Rechtsschulen (pl. *madhahib*), wird im modernen Verständnis als „dem Islam fremder Konformismus abgelehnt, und das überbrachte Juristenrecht in seiner Bedeutung und Tauglichkeit für eine moderne islamische Gesellschaft [...] abgewertet.“¹⁹ Inwieweit die unterschiedlichen Ergebnisse der Rechtsschulen kombiniert werden können (*talfiq*), bezeichnet Tellenbach (2008)²⁰ als einer der heiß diskutierten Fragen der Moderne. Betrachtet man Lohlker's (2012)²¹ Abhandlung der Vormoderne, kann dem entgegengesetzt werden, dass sich auf einer Mikroebene eine große Meinungsvielfalt zeigt, welche in der sogenannten *ikhtilaf*²²- Literatur behandelt wird. „In der Vielfalt (des Rechts) liegt eine Gnade“ heißt ein in diesem Zusammenhang oft zitierter Ausspruch des Propheten Muhammad.²³ Trotz dem wurden Meinungsverschiedenheit, nicht immer positiv bewertet. Einige Rechtsschulen nahmen gegenüber der Meinungsverschiedenheit ebenso eine restriktive Haltung ein. Bauer (2011)²⁴ verzeichnet der Kanonisierung eine Notwendigkeit, um „das

¹⁸Faruki 1988: 18f. zit. nach Krämer (1999, S. 52.)

¹⁹Krämer (1999, S. 52f.)

²⁰Tellenbach (2008, S. 126)

²¹Lohlker (2011, S. 76.)

²²*ikhtilaf* bezeichnet den Dissens unter den Rechtsgelehrten als auch unter den Rechtsschulen. Er bildet den Gegenbegriff der dritten Rechtsquelle der islamischen Rechtsfindung, dem Konsens *idjma*

²³Tellenbach (2008, S. 126)

²⁴Bauer 2011 zit. nach Lohlker (2011, S. 75.)

Recht kalkulierbar und überregional anwendbar zu machen.“ Die Meinungsvielfalt wurde, entgegen moderner Meinungen, als „Segen“ angesehen.²⁵ Eigene Abhandlungen waren dem Thema gewidmet, wie z.B. das *Buch über den Meinungsstreit der Rechtsgelehrten* von Muhammad Jarir at-Tabari.²⁶ Meinungsvielfalt, ebenso wie die Fehlbarkeit der Menschheit, wurde zu jener Zeit besonders hervorgehoben. Die Haltung des führenden sunnitischen ägyptischen Gelehrten des 16. Jahrhunderts, Abd al-Wahhab as-Sha’rani²⁷ verdeutlicht die Einstellung zur Meinungsvielfalt und die daraus resultierende Vielfalt in der Rechtsauslegung:

„Niemals stimmen zwei Personen im geistigen Schmecken (*dhawq*) und in der geistigen Rangstufe (*maqam*) überein wegen der Weite der Rede des Überbringers der Scharia (*shari’*), Gott segne ihn und spende ihm Heil, und dessen, was sich davon an Ableitungen (*istinbat*) der *mujtahids* und derjenigen, die ihn gegenüber den *taqlid* üben, verzweigt. [...] Wer darum weiß, ist nie sicher in dem, was er versteht. Derjenige, der es versteht, sagt vielmehr: Dies ist die Rede soundso. Wenn sie treffend ist, ist sie von Gott, wenn sie fehlt, ist sie von mir“²⁸

Lohlker bezeichnet as-Sha’rani’s Einstellung zur Meinungsvielfalt als „ein klares Bekenntnis zur Unterschiedlichkeit der Positionen und zur Fehlbarkeit der Menschen, die einerseits die Pluralität bestärkt, aber andererseits den Weg bereitet für einen Absolutheitsanspruch, wenn der Absolutheitsanspruch, das getroffen zu haben, was Gott will, die Demut des Bewusstseins der Fehlbarkeit dominiert.“²⁹

Als Folge der Meinungsvielfalt, kam der Höhe der Autorität in der Entwicklung der verschiedenen Rechtsschulen eine große Rolle zu. Das ältere islamische Recht modernisierte dabei zu einem positiven Recht. Die Kanonisierung wurde zu einem wesentlichen Element der Stabilisierung von Wissen, ebenso diente sie zur historischen Abkoppelung des Rechtes, um den Bestand an Wissen weiter ausbaufähig zu machen.³⁰

²⁵vgl. ebd.: 76.

²⁶gest. 932

²⁷gest. 1565

²⁸Sha’rani o.J., Bd. 1: 38 zit. nach Lohlker (2011, S. 76.)

²⁹vgl. Lohlker (2011, S. 76)

³⁰vgl. ebd.: 77f.

2.2.2 Staat und Islam

Während die europäische Gesetzesgebung, d.h. das positive Recht, für alle gleichsam bindend ist, knüpfen die religiösen Gesetze an die Religionszugehörigkeit an. Die Scharia, das von Gott gegebene Normensystem umfasst im Gegensatz zur modernen Formel *al-islam din wa-daula* („der Islam ist Religion und Staat“) bzw. *din wa-dunya* („Religion und Welt“) grundsätzlich kein staatliches Gebiet, zum Weiteren legt die Scharia auch keine bestimmte Form des Staates fest.³¹ Der Islam betont hingegen die Prinzipien nach denen ein Staat funktionieren soll. Diese Prinzipien leiten sich aus ethisch-moralischen Grundsätzen. Dazu zählen Vertrauen (*amana*), Gerechtigkeit (*adala*), gegenseitige Beratung (*shura*), Pluralismus (*ta'addudiyya*), Gleichheit (*musa-wa*), Brüderlichkeit (*uchuwwa*) und Frieden (*slim*).³²

Das „korrekte“ Verhältnis von Religion und Welt sowie Religion und Staat, zählt zu einer der neuzeitlichen Fragen mit unterschiedlichen Auffassungen. Grund dafür bildet die „Verfassung von Medina“ (*mithaq al-madina*), welche als erste schriftliche Verfassung der Welt angesehen wird:

„Gott hat ihm [dem Propheten] die Aufgabe anvertraut, sein Volk (*umma*) durchs Leben zu führen. Er führt also nicht nur die Anweisung Gottes aus, sondern er war auch Gesetzesgeber (*al-schari'*). Obwohl ihm seine Anhänger absolut loyal gegenüberstanden, beriet er sich mit ihnen (*shura*) über Angelegenheiten der öffentlichen Politik und behandelte sie gerecht und menschlich. Also hat der Muslim zunächst Gott selbst, dann dem Propheten und schließlich den Mächtigen im Lande (*ulu al-amr*) zu gehorchen, im letzteren Falle aber nur insoweit, als ihre Politik und ihre Entscheidung mit dem Wort Gottes, dem Koran, und den Überlieferungen (*hadith*) seines Propheten vereinbar sind, wie im Koran in Sure 4, Vers 59 festgelegt wird.“³³

Der Rechtswissenschaftler Majid Khadduri (1995) bezeichnet dieses System als „göttliche Nomokratie“, weil die oberste Entscheidungsgewalt (*al-hukm wal-amr*) Gott dem Schöpfer zukommt und damit zugleich alleinige Träger der Souveränität (*siyada*) ist.³⁴ Die Debatte der alleinigen Souveränität Got-

³¹Krawietz and Reifeld (2008, S. 57.)Krämer (1999, S.43f.)

³²Krawietz and Reifeld (2008, S. 57.)

³³vgl. ebd.: 57.

³⁴Khadduri (2010, S. 16.)

tes innerhalb eines islamischen Staates, erwuchs nach der Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer (1999) einer vergleichsweisen jungen Auseinandersetzung mit europäischen Konzepten.³⁵ Anstoß dieser Auffassungen kamen vor allem von Maududui und Qutb³⁶ sowie ihren Anhängern. Trotz dem das islamische politische System den Charakter einer „Nomokratie“ aufweist, kann mit Maskuri Abdillah (2008) gesagt werden, dass die meisten Intellektuellen und Religionsgelehrten die heutigen Lehren der Demokratie als Staatssystem mit den Lehren des Islam als vereinbar sehen.

„Zwar ist Scharia von Gott geschaffenes Recht, ausgelegt aber wird sie im Einzelnen von den dazu befugten Stellen (*idschtihad*) bzw. von denen, die über eine entsprechende öffentliche Autorität verfügen. Nur wenige Religionsgelehrte und muslimische Führer lehnen die Demokratie als ein von Menschenhand geschaffenes System ab, das die Oberhoheit Gottes über die Menschheit vereint.“³⁷

Vor dem Hintergrund der modernen Debatte konservativer wie radikaler islamischer Theoretiker, dass es dem Mensch an äußere – göttlicher – Kontrolle bedarf, hat sich ebenfalls eine Kritik zur westlichen Demokratie entwickelt. Dabei ist die Prämisse, dass Demokratie als

„'Herrschaft des Volkes, durch das Volk' definiert wird, ohne daß dieser Volksherrschaft, dem freien Willen des Volkes (*volonté populaire*), irgendwelche (wirksamen) ethischen oder gesetzlichen Schranken gesetzt wären. Die Gleichheit aller Menschen einerseits und die menschliche Schwäche andererseits, lassen so ihre Kritiker, die Demokratie ihrerseits als undemokratisch erscheinen, und dies gleich aus mehreren Gründen: Sie erlaubt zunächst die Willkürherrschaft einer wie auch immer konstituierten Mehrheit, die der Minderheit ihren Willen aufzwingen und dabei deren Rechte nach Belieben einschränken und verletzen kann.“³⁸

Kompromisslose Verfechter der alleinigen Souveränität Gottes (*hakimiyyat*

³⁵Krämer (1999, S. 89.)

³⁶Maududi zählt zu einer der wichtigsten pakistanischen Denker der fundamentalischen Auslegung des Islams im 20. Jahrhundert. Seine Ideen bildeten den Grundstein der *jama at-islami*. Sayyid Qutb zählt ebenfalls zu einer der wichtigsten Denker. In Ägypten bildeten seine Theorien und Ideologien Leitlinie der ägyptischen Muslimbrüder bzw. der *Ikhwan* Bewegung.

³⁷Krawietz and Reifeld (2008, S. 58)

³⁸Krämer (1999, S. 79.)

allah) gehen noch einen Schritt weiter. Das Gebot der Gleichheit aller Menschen, ist jenes welches „[d]ie von Menschen verfügte Anordnung [die] Freiheit und Rechte der anderen [verletzt], weil alle Menschen einander gleich sind und daher keiner das Recht besitzt, den anderen Vorschriften zu machen; Vorschriften können nur von einer Instanz kommen, die höher steht als der Mensch.“³⁹ Der schwankende Wille der Volksherrschaft führe schließlich zu einer Instabilität; „[d]er Islam hingegen gewährleistet Ordnung, er bewahrt vor Anomie, [ihrer Ansicht nach] dem Grundübel der Moderne.“⁴⁰ Stark unterschieden wird hierbei zwischen Legalität und Legitimität. Eine Demokratie, die den Mehrheitlichen Willen, entfesselt von ethischen Normen und Gesetzten, zum Willen des Volkes erklärt, handle gegen die Menschlichkeit und mag formal legal erscheinen, kann jedoch nicht als legitim bezeichnet werden. Grundrechte sowie Minderheitenschutz in Form von Völkerrecht und Menschenrechtskonventionen, einer der Grundpfeiler westlicher Demokratien, werden schlichtweg ignoriert.⁴¹ „Einzig ein höheres Gesetz und allein absolut bindende Werte können aus dieser Sicht den Einklang von Legalität und Legitimität herstellen [und sei demnach] das Gesetz Gottes, dem alle Menschen unterworfen, vor dem sie alle gleich sind.“⁴²

2.2.2.1 Verfassungsstaat in muslimischen Ländern

Die neuzeitlich, von konservativen Theoretikern aufkommende Kritik an dem westlichen Demokratiekonzept, könnte die Wurzel jener Zuschreibung sein welche Muslime und Demokratie bzw. Islam und Verfassungsstaat als unvereinbar behauptet. In der Praxis jedoch befürworten die meisten muslimischen Intellektuellen und Rechtsgelehrten, aufgrund der Verfassung von Medina, eine Verfassung bzw. einen Verfassungsstaat. Die Verfassung soll ihrer Ansicht nach gute Regierungsführung sichern, als auch Schutz vor Machtmissbrauch bieten. Auch im Islam existieren Menschenrechte „in Form der klassischen schariarechtlich anerkannten Notwendigkeiten“ (*al-umur al-daruiyya*) sowie der „Bedürfnisse“ (*al-umur al-hadschdschiyya*), die im Leben des Einzelnen

³⁹ebd.

⁴⁰ebd.

⁴¹vgl. ebd.

⁴²ebd.

gefördert und geschützt werden müssen.“⁴³ Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam – Gegenstück zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte – welche 1990 von den OIC-Mitgliedern⁴⁴ verabschiedet wurde kann als Beispiel der existierenden Menschenrechte im Islam herangezogen werden.⁴⁵

Darauf, dass Konstitutionalismus oft mit säkularem Denken in Verbindung gebracht wird, jedoch in den meisten muslimischen Ländern der Konstitutionalismus an die Prinzipien des Islam angepasst oder gar aus ihnen abgeleitet wurden, verweist Abdillah (2008)⁴⁶: „Daher legt in den meisten muslimischen Ländern die Verfassung die besondere Stellung des Islam im Staat fest, unterstützt aber gleichzeitig die Souveränität des Volkes (*siyadat al-scha'b*) anstelle der Souveränität Gottes.“⁴⁷ Er unterteilte 2008 jene Länder wie folgt:

„(1) diejenigen, in denen die Verfassung den Islam als Staatsreligion, einen Muslim als Staatsoberhaupt und die Scharia als nationales recht vorschreibt; dazu gehören Saudi-Arabien, der Iran, Pakistan, der Sudan und Libyen. (2) diejenigen, in denen die Verfassung den Islam als Staatsreligion, einen Muslim als Staatsoberhaupt und die Scharia als Hauptquelle des Rechts vorschreibt; dazu gehört Syrien. (3) diejenigen, in denen die Verfassung den Islam als Staatsreligion und die Scharia als die Hauptquelle der Gesetzgebung vorschreibt, wie Ägypten, Kuwait, Qatar und die Vereinigten arabischen Emirate. (4) diejenigen, in denen die Verfassung den Islam als Staatsreligion und einen Muslim als Staatsoberhaupt vorschreibt; dazu [zählt z.B.] Algerien. (5) diejenigen, in denen die Verfassung den Islam als Staatsreligion vorschreibt, wie z.B. Jordanien, Malaysia und andere Länder. (6) diejenigen, in deren Verfassung der Islam nicht erwähnt wird, wie z.B. die Türkei und Indonesien.“⁴⁸

In den meisten Ländern kommt die Scharia sozusagen nicht in vollen Umfang zur Anwendung. Viel mehr verbindet sie sich mit dem ausgearbeiteten nationalen, positiven Recht. Während die wirtschaftlichen Regelungen der Länder

⁴³Abdillah (2008, S. 59.)

⁴⁴OIC: Organisation für Islamische Zusammenarbeit. Die OIC umfasst derzeit 56 Staaten, darunter auch Ägypten.

⁴⁵vgl. Abdillah (2008, S. 59.)

⁴⁶vgl. ebd. 60.

⁴⁷ebd.

⁴⁸ebd.: 61.

Großteils dem nationalen Recht untergeordnet sind, kommt das islamische Familienrecht im Gegensatz dazu vielfach zur Anwendung. So behauptet Abdillah weiter, dass „[v]iele Aktivisten die Verwirklichung der Scharia in allen Bereichen [fordern], also nicht nur im Familien- sondern auch im Strafrecht. Es geht ihnen um eine “Reislamisierung” der rechtlichen und politischen Ordnung, nicht um eine Art “Islamisierung”, denn in den letzten Jahrzehnten wurde das rechtliche und politische System bereits überall islamisiert.“⁴⁹

3 Theoretisierung der Verfassungsdebatte

Die derzeitigen Umbrüche im Nahen Osten, oft subsumiert unter der Bezeichnung „Arabischer Frühling“, ermöglichen den vom autoritären Regime befreiten Nationen ihre revolutionären Ziele in den neuen Verfassungen zu verankern, so wie auch die funktionalen Komponenten und institutionellen Verankerungen darin neu zu etablieren. Die Verfassungsgebung ebenso wie die Anordnung, Artikulation und funktionale Umsetzung der zu bestrebenden Ziele sind seit dem Sturz von Husni Mubarak Mittelpunkt verschiedener Auseinandersetzungen. Die Verfassung entsteht dabei – im Kontext des liberalen Verständnisses – als ein Vertrag zwischen Volk und der Regierung. Ihre vorrangige Aufgabe ist die effektive Anordnung der obersten Gesetze, basierend auf der Zustimmung der Regierten.⁵⁰ Neben der Regelung legaler Funktionen – unter anderem die Organisation der Gewaltenteilung, Etablierung staatlicher Institutionen oder die Anordnung anwendbarer Gesetze – besitzt die Verfassung gleichfalls Aussagekraft über ihre „konstitutionelle Kultur“, also darüber welche Werte und Ziele eine Nation verfolgt und wie diese Ziele erreicht werden sollen.⁵¹ Laut dem Rechtswissenschaftler John Liolos (2011) können zwei Komponenten einer Verfassung unterschieden werden: Zum einen die funktionale Komponente. Sie regelt die Etablierung von Institutionen, die den Staat und das geltende Regierungsrecht umfassen. Die

⁴⁹ebd.

⁵⁰McConnell (1988, S. 97.)

⁵¹vgl. Liolos (2013, S. 2.)

funktionale Komponente bildet somit die „Verfassung in der Praxis.“⁵² Das zweite Element einer Verfassung ist die bestrebende Komponente, die sich auf eine nationale Verpflichtung zu höheren Prinzipien beruft (wie soziale Gerechtigkeit oder Demokratie) und Zeugnis gibt von „the national ideals at the time they are realized.“⁵³ Wird die funktionale Komponente der bestrebenden (oder auch aspirierenden) Komponente nicht gerecht, verlieren die Verfassung und die Regierung ihre Unterstützung und in Folge dessen ihre Legitimität. Frustration wächst, wenn die funktionale Komponente, die unter anderem die gesetzgebenden Institutionen darstellt, die in der Verfassung verankerten, zu aspirierenden Bestrebungen einer Nation nicht ausreichend umsetzt.⁵⁴

Um die nach Liolos (2011) universell gültige konstitutionelle Theorie innerhalb der derzeitigen Umbrüche Ägyptens verorten zu können, kann es hilfreich sein, Dankwart Rustows Phasenmodell (1970) heranzuziehen. Rustow sucht nach Stabilitätsregulatoren innerhalb einer Übergangsphase und beschreibt, welche Phasen ausschlaggebend für die Festigung bzw. Stabilisierung einer Demokratie sind. Dieses Phasenmodell eignet sich als Werkzeug insbesondere auch deshalb, weil Rustow — im Gegensatz zu anderen Ansätzen der Transformationsforschung — Demokratie nicht an sich als determiniert beschreibt. Er beschreibt mit Demokratie einen reservierten mehrheitlichen Willen⁵⁵ und legt dabei seinen Fokus auf Phasen der Stabilisierung innerhalb der werdenden „*democracy-to-be*“⁵⁶ Innerhalb des Phasenmodelles soll verzeichnet werden, welchen Stellenwert bzw. welche Aufgabe einer Verfassungen innerhalb eines Umbruchprozesses zukommen kann. Vorab soll hier beschrieben werden, welches Verständnis von Demokratie bzw. von „Demokratisierung“ der folgenden Abhandlung zugrunde liegt.

⁵²vgl. ebd.

⁵³ebd.

⁵⁴vgl. ebd.: 3.

⁵⁵Die Mehrheit kann somit eine Minderheit ausschließen

⁵⁶vgl. Rustow (1970, S. 337.)

3.1 „Demokratie“ und „Demokratisierung“

Nach Frédéric Volpi (2010) erzeugt ein begriffliches Verständnis von Demokratie, das auf einer rigiden und trivialen Konstruktion basiert, methodologische Probleme im Umgang mit Demokratie. Die Methoden, die zur Datenerhebung angewendet werden und der Beurteilung dienen, ob ein Staat „demokratisch“ ist oder nicht, liefern keine Erklärung über den deliberativen Prozess in einem sozialen Umfeld, welcher der Demokratie erst das ihr zugrunde liegende Wesen verleiht. Demokratie kann demnach einen kontextuell unterschiedlichen substantivierten Inhalt besitzen. Mit anderen Worten: Demokratie kann in kontextuell divergenten Gesellschaften diverse, individuelle Gestalten annehmen.⁵⁷ Davon ausgehend ist die Verwendung des Begriffes „Demokratisierung“ in einem gängigen politikwissenschaftlichen und soziologischen Verständnis, das den Abbau von Herrschaftsstrukturen und das Einsetzen von Liberalisierung in gesellschaftlichen Bereichen meint, problematisch. Zur Analyse von gesellschaftlichen und politischen Veränderungen in autoritär geprägten Staaten wie Ägypten, die zum Teil bereits Phasen von Liberalisierungspolitiken⁵⁸ durchliefen, ist solch ein Verständnis nicht ausreichend. Gerade die religiöse institutionelle Verankerung erscheint zudem maßgeblich, um eine Öffnungspolitik in einem religiös und gleichzeitig autoritär geprägten Staat wie Ägypten zu ermöglichen bzw. zu legitimieren. Der Demokratisierungsbegriff einer Transitionstheorie, die einem laizistischen Gedanken entspringt, kann diese Komplexität aufgreifen.

Der Politologe Nathan Brown (2013) beschreibt die Problematik im derzeitigen ägyptischen Kontext nicht in der Abwesenheit demokratischen Gedankenguts, sondern in der historisch bedingten Anwesenheit eines autoritären „know hows“.⁵⁹ Theorien, die dazu ansetzen, Demokratie durch die Erfüllung von Minimalbedingungen herzustellen, greifen zu kurz, um zu untersuchen welche Tendenzen am Werk sind, die versuchen, das *derzeitige* Ägypten in

⁵⁷Volpi (2010, S. 112ff.)

⁵⁸Präsident Anwar as-Sadat verfolgte seit den 1970er Jahren eine ausgedehnte Liberalisierungspolitik.

⁵⁹Brown (2013, online)

ein *demokratisches* Ägypten zu transformieren. Was auch immer Demokratie in diesem Kontext dann bedeuten mag.

Zweckdienlicher erscheint ein Phasenmodell zu sein, das sich auf die Stabilität einer solchen Entwicklung konzentriert. Es lässt gewisse Affinitäten und Diskrepanzen erkennen und bietet sich daher als theoretische Leitlinie zur Analyse der Entwicklungen innerhalb der Umbruchsphasen an. Darüber hinaus bietet sich durch sie eine Verknüpfungsmöglichkeit der konstitutionellen Theorie mit den Stabilitätsregulatoren des Phasenmodelles.

3.1.1 Rustows Phasenmodell: Stabilität im demokratischen Übergang

Rustow Dankwart brach mit seiner einflussreichen und grundlegenden Arbeit, die 1970 auf Englisch als „*Transition to Democracy. Toward a Dynamic Model*“ erschien, die Sichtweisen der vorherrschenden Denkschulen dazu auf, neue Ansätze zu formulieren, wie Staaten sich zu Demokratien entwickeln können. Er kritisierte die zeitgenössische Wissenschaft, die sich vor allem auf drei Typen von Erklärungen stabiler Demokratieentwicklung berief. Der erste Zugang postuliert, dass bestimmte ökonomische und soziale Umstände als Stützpfiler für eine stabile Demokratie benötigt werden (z.B. ein hohes Bruttoinlandsprodukt oder eine hohe Alphabetisierungsrate). Vertreten wurden diese Ansichten vor allem von den Polit-Soziologen Seymour Martin Lipset und Philips Cutright.⁶⁰ Der zweite bis dahin vorherrschende Zugang geht von einer bestimmten psychologischen Einstellung der Bevölkerung aus. In ihrer weit verbreiteten These stützten sich Walter Bagehot und Ernest Barker dabei auf einen gemeinsamen Konsens, sowie einen allgemeinen Glauben an die Notwendigkeit bestimmter fundamentaler Regelungen, die Barker als „the Agreement to Differ“ bezeichnet.⁶¹ Die dritte Denkrichtung geht von bestimmten Merkmalen der sozialen und politischen Struktur aus. Im Gegensatz zur vorhin erwähnten Konsenstheorie bezeichnen Autoren wie Carl J. Friedrich, E.E. Schattschneider, Bernard Crick, Ralf Dahrendorf und Arend

⁶⁰Rustow (1970, S. 337.)

⁶¹Barker 1942: 63 zit. nach Rustow (1970, S. 337.)

Lijphart⁶² Konflikte sowie ihre Aussöhnung als essentiellen Bestandteil von Demokratie. Auf die Bedeutung der Beziehung der Bevölkerung zu Institutionen verweist David B. Truman in seinem Konzept von „multiple membership in potential groups“. ⁶³ Lipset bezeichnet dieses Beziehungsgeflecht als „crosscutting politically relevant associations“. ⁶⁴ Robert A. Dahl und Herbert McClosky argumentieren ähnlich, dass demokratische Stabilität „a commitment to democratic values or rules, not among the electorate at large but among the professional politicians – each of these presumably linked to the other through effective ties of political organizations“erfordert. ⁶⁵

Aufgrund des weit gefächerten Diskursfeldes der Demokratiedebatte sowie der Widersprüchlichkeit der Hypothesen verweist Rustow darauf, dass Stabilitätsregulatoren von Demokratie weniger innerhalb der bloßen Fragestellung, wie Demokratie entsteht, gefunden werden können, sondern nach Indizien gesucht werden muss, die Anzeichen auf eine bereits bestehende Existenz von Demokratie liefern können: „The evidence adduced generally consists of contemporary information, whether in a form of comparative statistics, interviews, surveys, or other types of data“. ⁶⁶

Seine methodologischen Argumentationslinien können wie folgt zusammengefasst werden: Die Faktoren, die eine Demokratie stabil halten, können nicht die gleichen sein, wie diejenigen, die sie in Existenz gebracht haben. Es muss eine Unterscheidung zwischen Funktion und Entstehung von Demokratie getroffen werden. In diesem Sinne ist ein Naheverhältnis für ihn nicht mit einem Kausalverhältnis gleichzusetzen. Für die Suche nach den Bedingungen des Entstehungskontextes von Demokratie ist für ihn die Fokussierung auf letzteres unerlässlich. Dabei geht es nicht bei allen kausalen Verbindungen von sozialen und ökonomischen zu politischen Faktoren und ebenso nicht von Glaubens- und Haltungsgrundsätzen zu Handlungen. Die Entstehung von Demokratie verläuft für Rustow auch nicht einheitlich, sondern kann

⁶²vgl. Friedrich (1942); Schattschneider (1960); Crick (1964); Dahrendorf (1959); Lijphart (1968) zit. nach Rustow (1970, S. 338.)

⁶³Rustow (1970, S. 338.)

⁶⁴Lipset 1960: 88ff zit. nach Rustow (1970, S. 338.)

⁶⁵Dahl 1961 zit. nach Rustow (1970, S. 338.)

⁶⁶Rustow (1970, S. 339.)

verschiedene Ausprägungsformen finden. Dabei können zu unterschiedlichen Zeiten auch unterschiedliche Faktoren bedeutend werden. Auch gesellschaftlich kann sich eine Bandbreite von Zugängen zeigen, um demokratische Entwicklungen voranzutreiben. Diese können sich je nach Gesellschaftsgruppe unterscheiden. Für die Erstellung einer Theorie zur Entstehung von Demokratie bemisst Rustow den relevanten Zeitraum für die Datenerhebung mit kurz vor bis kurz nach der Entstehung von Demokratie. Länder, in denen die Demokratieentwicklung stark von ausländischen Einflüssen gestaltet wurde, müssen laut Rustow nicht in die Überlegungen einbezogen werden. Teil einer Untersuchung sollten aber jedenfalls zwei oder drei genau behandelte empirische Fälle sein, die durch die Anwendung auf andere Fälle getestet werden, wodurch ein Transitionsmodell erstellt werden kann.⁶⁷

Rustow geht wie Volpi (2010) von einem prozessualen Verständnis aus. Er definiert Demokratie als „a matter primarily of procedure rather than of substance.“⁶⁸ Der Prozess selbst kann sich generationsübergreifend über eine lange Zeitspanne dehnen. Als Beispiel hierfür nennt er Englands Transitionsperiode, die ungefähr 1640 begann und 1918 immer noch nicht vollständig beendet war.⁶⁹ Rustows Modell des demokratischen Überganges basiert hauptsächlich auf seinen Studien über Schweden, ein Land, in dem der demokratische Übergang zwischen 1890 und 1920 erfolgte, sowie der Türkei, die 1945 in eine demokratische Transitionsperiode eintrat.⁷⁰ Daraus entwickelte Rustow ein Modell vier aufeinander folgender Phasen zur Etablierung einer stabilen Demokratieentwicklung in Transformationsstaaten.

Das erste Stadium innerhalb Rustows Modell setzt eine notwendige und unabdingbare Grundeinheit als „background condition“ – voraus, nämlich eine klare nationale Einheit. Während gängige Theorien ökonomische und soziale Komponenten als Bedingung für eine stabile Demokratieentwicklung voraussetzen, behauptet Rustow: „no minimal level of economic development or

⁶⁷vgl. ebd.: 346f.

⁶⁸ebd.: 345.

⁶⁹vgl. ebd.: 350.

⁷⁰vgl. ebd.

social differentiation is necessary as a prerequisite to democracy.“⁷¹ Er fügt jedoch auch hinzu, dass gewisse ökonomische oder soziale Faktoren durchaus ihre vorteilhafte Wirkung zeigen können, jedoch nicht maßgebend für eine stabile Demokratieentwicklung sind und demnach als Faktoren keine notwendige Voraussetzung darstellen. Die nationale Einheit ist seiner Ansicht nach unablässlich und „[implies] nothing about personal identity in the psychoanalyst’s sense, or about a grand political purpose pursued by the citizenry as a whole. It simply means that the *vast majority* of citizens in a democracy-to-be must have no doubt or mental reservations as to which political community they belong to [...] [i]n order that rulers and policies may freely change, the boundaries must endure, the composition of the citizenry be continuous.“⁷² Rustow beschreibt das demokratische System als eines, das von der Mehrheit geregelt wird. Damit es zu einer Transformation der Regierenden und der teilhabenden politischen Akteure kommt, braucht es die Grenzen, die ihnen die jeweilige Mehrheit setzt.⁷³

Die zweite Phase bezeichnet Rustow als „preparatory phase“. Eine vorbereitende Phase, die als Prozess von den notwendigen Auseinandersetzungen der politischen Kräfte geprägt ist. Diese Phase gestaltet sich durch eine Befürwortung und einer Auseinandersetzung mit gegensätzlichen Idealen und der Einrichtung politischer Kontrolle über die staatlichen Institutionen. Rustow merkt an, dass das Ausmaß der konkurrierenden Fraktion von Land zu Land stark variieren kann, denn „[t]he dynamic process of democratization itself is set off by a prolonged and inconclusive political struggle“.⁷⁴ Die vorbereitende Phase stellt eine Gefahr für den demokratischen Übergang dar, denn die auszuhandelnden Themen können verblassen, ohne eine nachhaltige demokratische Lösungen zu finden. „What concludes the preparatory phase is a deliberate decision on the part of political leaders to accept the existence of diversity in unity and, to that end, to institutionalize some crucial aspect of democratic procedure.“⁷⁵

⁷¹ebd.: 352.

⁷²ebd.: 350f Hervorgehoben durch die Verfasserin

⁷³vgl. ebd.: 351ff.

⁷⁴ebd.: 355.

⁷⁵ebd.

Die vorletzte Phase —„decision phase“— ist der Prozess der Entscheidungsfindung und gilt nach Rustow als die kritischste Phase. Sie gilt als ein Akt des bewussten und expliziten Konsens. In dieser Phase treffen politische Akteure bewusste Entscheidungen in der Absicht, Demokratie institutionell zu verankern und formen dadurch den zukünftigen Staat im Einklang mit einem nationalen Konsens. Dieser Moment ist jener, in dem die konstitutionellen Werte artikuliert und letzten Endes in der Verfassung verankert werden. Es ist jedoch anzunehmen, dass ein universal gültiger Konsens nicht gefunden werden kann und vom Konsens abweichende Fraktionen immer präsent sein werden.⁷⁶

„Democracy, moreover, is by definition a competitive process, and this competition gives an edge to those who can rationalize their commitment to it, and an even greater edge to those who sincerely believe in it. [...] In short, the very process of democracy institutes a double process of Darwinian selectivity in favor of convinced democrats: one among parties in general elections and the other among politicians vying for leadership within these parties.“⁷⁷

Auch wenn in jener Phase Forderungen revolutionärer Bewegungen nicht zur Gänze umgesetzt werden können, stellt die mobilisierende Unterstützung revolutionärer Bewegungen in dieser Phase ein ausschlaggebendes Element für die erfolgreiche Etablierung einer demokratischen Verfassung dar.⁷⁸

In der letzten Phase —„habituation phase“— eine Phase der Gewöhnung, tritt ein gewisser Umgang der Bürger und politischer Akteure mit ihrer demokratischen Regierung ein. In dieser Phase muss der entstandene politische Kompromiss von der Bevölkerung angenommen werden, auch wenn es immer wieder zu Rückschritten im demokratischen Prozess kommen wird und zur Notwendigkeit, Kompromisse zu finden. Sobald eine weitgehende Akzeptanz demokratischer Normen stattfindet, kann die Demokratie als konsolidiert und der Übergang zu einer stabilen Demokratie als vollständig angesehen werden. Um aber tatsächlich in einen stabilen und bleibenden Zustand überzugehen, muss die Regierung effektiv die in der Verfassung verankerten Bestrebungen

⁷⁶vgl. ebd.: 357.

⁷⁷ebd.: 358.

⁷⁸vgl. ebd.: 357.

in die Praxis umsetzen. Falls sich Diskrepanzen zwischen der Theorie der Verfassung und den Auswirkungen auf die Lebensrealität der Bevölkerung niederschlagen, wird es zu zivilen Unruhen und Instabilität der Regierung kommen, weil die Legitimität der Regierung nicht anerkannt wird. Um eine langfristige Gewöhnung der Bevölkerung an den erreichten Kompromiss und einen stabilen Zustand zu halten, ist es also notwendig, dass die funktionalen Elemente der Verfassung realistische und erreichbare Bestrebungen beinhalten und diese auch umgesetzt werden.⁷⁹

Die Gegenreaktionen zu dem demokratischen Prozess der Problemlösung, die immer wieder auftauchen können, verlangen nach einer erhöhten Kompromissbereitschaft aller Beteiligten. Die Bevölkerung ist gefordert, die Methode der politischen Kompromissfindung zu akzeptieren.

„The transition to democracy [...] may require some common attitudes and some distinct attitudes on the part of the politician and of the common citizen. The distinction is already apparent during the decision phase when the leaders search for compromise while their followers wearily uphold the banners of the old struggle. It becomes even more readily apparent during the habituation phase, when three sorts of process are at work. First, both politicians and citizens learn from successful resolution of some issues to place their faith in the new rules and to apply them to new issues. Their trust will grow more quickly if, in the early decades of the new regime, a wide variety of political tendencies can participate in the conduct of affairs, either by joining various coalitions or by taking turns as government and opposition. Second, [...] experience with democratic techniques and competitive recruitment will confirm the politicians in their democratic practices and beliefs. Third, the population at large will become firmly fitted into the new structure by the forging of effective links of party organization that connect the politicians in the capital with the mass electorate throughout the country.“⁸⁰

In Rustows Modell können also drei wichtige Analysepunkte gefunden werden. Zum Ersten gibt es bestimmte Elemente, welche für die Genese von Demokratie einen unverzichtbaren Stellenwert besitzen: Nationale Einheit, die ernsthafte Austragung von Konflikten, eine bewusste Adaption von demokratischen Regeln und schließlich müssen sowohl Politiker als auch Wählerschaft

⁷⁹vgl. ebd.: 358f.

⁸⁰ebd.: 360.

sich an diese Regeln „habituierten“. Zweitens sieht Rustow die Notwendigkeit des aufeinanderfolgenden Aufbaus der verschiedenen Elemente. Administrative Netzwerke, zivile Massenbewegungen, politische Führer, Organisationen usw. besitzen jeweils für sich ihre eigene Logik. Das Modell geht somit nicht von einer „funktionalen Voraussetzung“ für Demokratie aus. Zum dritten folgt das Modell einer klaren Abfolge von Phasen: die nationale Einheit als Grundvoraussetzung, gefolgt von Konfliktaustragung, Kompromissfindung, die in der Verfassungsgebung mündet und schließlich die Habituiierung damit.⁸¹

3.2 Historischer Abriss der aktuellen Umbrüche in Ägypten

Die tunesischen Proteste, die im Dezember (2010) ihren Anfang nahmen, breiteten sich bald auf viele Länder Nordafrikas und Länder in Nahen und Mittleren Osten aus. Am 25. Januar 2011 erreichte die Protestwelle auch Ägypten und transformierte sich zu einer der größten Massenproteste der Geschichte. Die nationale Einheit, die Rustow als einzige notwendige Grundvoraussetzung für die Entwicklung einer stabilen Demokratie voraussetzt, war hier ohne Zweifel gegeben. Ägypten war zu jenem Zeitpunkt zumindest formal, d.h. verfassungsrechtlich, zwar eine Demokratie, viele der Bestrebungen die im Verfassungstext verankert waren, konnten aber – vor allem von der Regierung unter Husni Mubarak – nicht erfüllt werden. Die Absicherung der autoritären Regierung gelang Mubarak vorwiegend durch massive Repression politischer Bestrebungen und durch einen dauerhaften Ausnahmezustand, der die weit reichenden Ausnahmemaßnahmen rechtfertigte.⁸² Im Sinne der konstitutionellen Theorie, die ich Rustows Phasenmodell voraussetze, kann hier argumentiert werden, dass ein gewisser Zusammenhang zwischen den aufkeimenden Massenprotesten und dem von der Regierung verhängten permanenten Ausnahmezustand bestand: „If the functional components of a constitution cannot adequately pursue its aspirational goals the constitution and

⁸¹vgl. ebd.: 361.

⁸²vgl. Liolos (2013, S. 6f.)

government will lose support and lack legitimacy.“⁸³ Dies zeichnete sich nicht erst in den Anfangsmonaten des Jahres 2011 ab. Die Proteste gegen das Regime waren allgemein kennzeichnend für die Ära Mubarak. Als Beispiel kann hier die *Kefaya* (genug)-Bewegung aus dem Jahr 2004 herangezogen werden. Sie kennzeichnete sich durch Straßenproteste und Online-Aktivismus aus, mit dem Ziel, die Nachfolge von Mubaraks Sohn Gamal als Staatspräsident – wie von der Regierung vorhergesehen – zu verhindern. Arbeiterstreiks mehrten sich und die Ausschreitungen zwischen Protestierenden und den Sicherheitsapparaten spitzte sich zu. Die ägyptische Stadt Mahalla al-Kubra wurde zu einem wichtigen Zentrum der Massenbewegungen von 2011. Durch die Polizei ums Leben gekommene Protestierende der Textilfabrik in Mahalla bildeten ein solidarisches Bündnis mit dem *6 April Youth Movement*, das rasch zu einer Gruppe mit Tausenden Mitgliedern heranwuchs, die ebenfalls auf den Straßen des Tahrir Square gegen die autoritäre Herrschaft protestierten.⁸⁴

Mit dem Rücktritt von Präsident Mubarak am 11. Februar 2011 kam die Militärführung an die Macht, welches nicht den Vorgaben der Verfassung entsprach und somit die Verfassung von 1971 außer Kraft setzte.⁸⁵ Das ägyptische Militär übernahm die Kontrolle über den höchsten Militärerrat (*SCAF Supreme Council of the Armed Forces*) und versuchte, sowohl eine stabile Ordnung herzustellen als auch den Forderungen der Protestierenden zu entsprechen und ein demokratisches Umfeld herzustellen. Dies allein reichte jedoch nicht, um die Proteste zu beruhigen oder gar zu beenden, da der Übergang zu einer Demokratie auf diese Art nicht anerkannt wurde. Die Proteste gegen die Militärkontrolle bzw. -regierung hielten an.⁸⁶

Obwohl das Militär im November 2011 eine Art Allianz mit den ägyptischen Muslimbrüdern und einen raschen Übergang zu einer zivilen Regierung ankündigte – mit einem Wahltermin für Juni 2012 – , forderten die Proteste weiterhin den Abgang der Militärregierung. Die Weigerung des Militärrats, der Forderung nach der Etablierung demokratischer Strukturen

⁸³vgl. ebd.: 2.

⁸⁴vgl. Goldstein (2012, online)

⁸⁵vgl. Schoeller-Schletter (2012, S. 4.)

⁸⁶vgl. Liolos (2013, S. 7f.)

raschestmöglich nachzukommen, erregte bei vielen Protestierenden Zweifel darüber, ob dies der gewollte Übergang war. Wie bereits bei Mubarak, der jahrelang die zivilen Proteste ignorierte bzw. sie mit repressiven Maßnahmen zu unterdrücken versuchte, fürchtete man auch bei der Militärregierung eine Verzögerungs- und Hinhaltetaktik. Dies wurde auch von ausländischen Akteuren bestärkt, die in dieser Zeit intervenierende Maßnahmen planten. Der ehemalige US-Präsident Jimmy Carter äußerte öffentlich Zweifel daran, dass der Militärrat sich tatsächlich einer zivilen Regierung fügen würde.⁸⁷ Nichtsdestotrotz fanden am 30. Juni 2012 Wahlen statt. Muhamed Mursi, damaliger Vorsitzender der Freiheits- und Gerechtigkeitspartei (*hizb al-hurriya wal-'adala*), dem politischen Arm der Muslimbrüder, wurde zum neuen Präsidenten gewählt. In Rustows Phasenmodell wäre diese Entwicklung der vorbereitende Phase zuzuordnen; eine Phase, die von den notwendigen Auseinandersetzungen der politischen Kräfte geprägt ist. Ein gewisses gefährdendes Potential für die Stabilität eines demokratischen Überganges schreibt Rustow dieser Phase hinsichtlich der Stabilität der Entwicklung zu: „What concludes the preparatory phase is a deliberate decision on the part of political leaders to accept the existence of diversity in unity and, to that end, to institutionalize some crucial aspect of democratic procedure.“⁸⁸ Trotz all des vorherrschenden Chaos wurde eine Verfassung ins Auge gefasst und ein neuer Verfassungstext am 30. November 2012 von der verfassungsgebenden Versammlung verabschiedet. Problematisch –aus der Sicht der Postulate des Phasenmodells– war, dass sich die Mehrheit der 100 Gesandten in der verfassungsgebenden Versammlung zum Großteil aus Mitgliedern der Muslimbrüder (Freiheits- und Gerechtigkeitspartei) sowie der „salafistischen“ Fraktion (*hizb an-nur*, zu dt. Partei des Lichts) rekrutierte. Dadurch wurden zwar die zum damaligen Zeitpunkt vorherrschenden politischen Machtverhältnisse widerspiegelt. Eine gleichmäßige Repräsentation aller Mitglieder der ägyptischen Gesellschaft konnte dadurch jedoch nicht gewährleistet werden. Mehrheitlich waren Verbündete von Muhamed Mursi an dem Entwurf beteiligt. Die linke, liberale, säkulare und christliche Opposi-

⁸⁷vgl. ebd.: 8.

⁸⁸vgl. Rustow (1970, S. 355.)

tion⁸⁹ protestierte gegen das Vorgehen und den Verfassungstext als vorschnelles Ergebnis und gegen eine gefährliche Vermischung von Politik und Religion.⁹⁰ Zudem kamen Zweifel an der Stimmenabgabe bei der Volksabstimmung auf, die Einsprüche dagegen blieben aber ohne Erfolg. Die Verfassung wurde im Dezember 2012 im Rahmen eines Referendums von der Mehrheit der ägyptischen Bevölkerung angenommen, wobei die Wahlbeteiligung bei nur knapp einem Drittel lag.⁹¹ Setzt man diesen Prozess der Verfassungsgebung in Bezug zu Rustows Phasenmodell des demokratischen Überganges, so fällt auf, dass hier der explizite Konsens aller politischen Akteure, in der Absicht zu handeln, Demokratie herzustellen und demokratische Prozesse zu verankern, nicht gegeben war. Obwohl Rustow auf die Möglichkeit der Existenz einer vom Konsens abweichenden Fraktion hinweist, wurde im Prozess der Herstellung eines bewussten und expliziten Konsens eine beträchtliche Mehrheit ausgeschlossen. Der fehlende Konsens als wichtigste Voraussetzung für eine funktionierende Verfassung in Praxis, wurde auch unter der Opposition stark kritisiert und hervorgehoben. So äußerte sich Hamdeen Sabahi, ehemaliger Präsidentschaftskandidat, laut Medienberichten folgendermaßen: „This is a constitution that lacks the most important prerequisite for a constitution: consensus. This means we can’t build our future based on this text at all.“⁹² Auffällig war hier die erhebliche Diskrepanz zwischen den funktionalen und den bestrebenden Elementen der Verfassung. Während Demokratie in der Präambel der 2012 verabschiedeten Verfassung als ein System definiert wird, dass politischen Pluralismus fördert, stand dieses zu bestrebende Element im Widerspruch zu den realpolitischen Gegebenheiten:

„Democracy is the system of government establishing and expanding the

⁸⁹Die größte Oppositionskoalition vereinigte sich unter der *National Salvation Front*. Dieser Koalition schlossen sich sowohl säkulare, liberale als auch linksgerichtete Parteien, wie auch ehemalige Präsidentschaftskandidaten an. Darunter unter anderem Hamdeen Sabahi, welcher in der ersten Runde der Präsidentschaftswahl ca. 20 Prozent der Stimmen erhielt. Neben Hamdeen Sabahi können auch Amr Moussa (11 Prozent) und Abdel Moneim Aboul Fotouh (17 Prozent), ehemaliger Angehöriger der Muslimbrüder, welcher ebenfalls zu den Gegenstimmen der Verfassung unter Muhamed Mursi zählt, genannt werden. vgl. The Week (2012, online)

⁹⁰vgl. ahram online (2012, online) vgl. The New York Times (2012, online)

⁹¹vgl. Reuters/The Jerusalem Post (2012, online)

⁹²vgl. The New York Times (2012, online)

grounds for peaceful transfer of power, supporting *political pluralism*, ensuring fair elections and the *people's contribution in the decision-making process*."⁹³

Schliesst man hier im Sinne des Phasenmodells an, würde sich Ägypten bereits in der Gewöhnungsphase befinden. Die knapp einjährige Amtszeit von Muhammed Mursi war jedoch wie keine vorherige Regierungszeit geprägt von internen Auseinandersetzungen. Auffällig war hier die erhebliche Diskrepanz zwischen den funktionalen und den bestrebenden Elementen der Verfassung. Mit Liolos kann noch einmal unterstrichen werden, dass „[i]n a well ordered state, a constitution's aspirational elements provide the true north for the nation's compass, and the functional elements adequately pursue those ends. If the functional components of a constitution can not or do not adequately pursue the nation's stated aspirations, the constitution, the government, and the rule of law are in jeopardy.“⁹⁴ Hiermit kann sozusagen nochmal deutlich gemacht werden, warum Rustow die Phase der Konsensfindung, die in der Verfassungsgebung mündet, als größte Gefahr für die Stabilität einer Demokratieentwicklung sieht. Ein gewisser mehrheitlicher Konsens muss nicht nur gefunden werden, sondern muss sich innerhalb der Gewöhnungsphase auch in der Praxis verwirklichen bzw. in der Lebensrealität der Bevölkerung niederschlagen.

Argumentiert man auf einem verfassungsgebenden Komponenten-Verständnis, könnte behauptet werden, dass die in der Verfassung verankerten zu bestrebenden Ziele nicht ausreichend umgesetzt wurden und dies unter Mursis Regierung zu zunehmenden zivilen Unruhen, Unzufriedenheit und Spaltung der ägyptischen Gesellschaft beitrug, aus der sich letzten Endes eine Initiative zusammenfand, die so genannte „*Tamarrud*-Bewegung“ (zu dt. Rebellion). Eines der Ergebnisse dieses Bündnisses waren 22 Millionen (nach eigenen Angaben)⁹⁵ gesammelte Unterschriften für den Rücktritt Mursis. Demgegenüber wurde Mursi zu Beginn seiner Amtszeit

⁹³THE CONSTITUTION OF THE ARAB REPUBLIC OF EGYPT (2012): Preamble, Hervorgehoben durch die Verfasserin

⁹⁴Liolos (2013, S. 1.)

⁹⁵Carnegie Endowment for Peace (o.J., online)

von nur gut 12 Millionen Bürgern gewählt.⁹⁶ Der starke und kontinuierliche Widerstand gegen die Regierung unter Mursi führte schlussendlich auch zu ihrem Sturz durch die ägyptische Armee, die sich mit den protestierenden Bürgern solidarisierte. Der ausschlaggebende Moment hatte dabei großen symbolischen Charakter und brachte einen Akteur ins Spiel, dessen Rolle an den Umbrüchen in Ägypten davor wenig Beachtung fand: die zusätzliche Legitimierung des Sturzes von Staatspräsident Mohamed Mursi durch Ahmed at-Tayyeb, den Großscheich der al-Azhar. Sowohl at-Tayyeb als auch der koptische Papst Tawadros II. wurden vom damaligen Verteidigungsminister Abdel-Fattah as-Sisi zu einem Treffen geladen, bei dem es um die Amtsenthebung von Mursi und die weitere Vorgehensweise ging.⁹⁷ Um zu verstehen, warum der Großscheich der al-Azhar in einem solch bedeutenden Moment eine zentrale politische Rolle einnimmt, ist es notwendig, noch einmal einen Schritt zurück zu gehen, um al-Azhar als Akteur innerhalb der verfassungsrechtlichen Einigung von 2012 unter Mohamed Mursi zu verorten.

3.3 Ägypten in der Phase der Verfassungsgebung

Durch die in der ägyptischen Verfassung aus dem Jahr 2012 festgelegten islamischen Einflüsse auf die funktionale Komponente der Verfassung,⁹⁸ kam es zu einer bedeutenden Veränderung hinsichtlich der legislativen Umsetzung der in der Verfassung festgelegten demokratischen Bestrebungen.⁹⁹ Dies könnte mit ein Grund dafür sein, warum sich der Großscheich der al-Azhar plötzlich in bedeutenden Momenten politischer Entscheidungen wiederfindet.

Während der Verhandlung der verfassungsgebenden Nationalversammlung 2012 nahm die geplante neue Verfassung religiös-traditionalistische Formen an. Doch das geschah weder in besonderer Übereinstimmung der Ver-

⁹⁶BBC News (n.d., online)

⁹⁷Al-Ahram (2013, online)

⁹⁸vgl. THE CONSTITUTION OF THE ARAB REPUBLIC OF EGYPT (2012): Article 2, 4, 219.

⁹⁹Siehe dazu auch die graphische Darstellung im Anhang: 7.1 Schematischer Aufbau der Staatsgewalten von 1971 und 2012

handlungspartner, noch in eine bestimmte, allgemeinverständliche Richtung. Zunächst sollte Artikel 4 al-Azhar die Rolle eines obersten Rechtsauslegungsorgans zuweisen und Artikel 219 schien das Rechtssystem unter der neuen Verfassung explizit auf die islamische Rechtstradition zu beziehen.¹⁰⁰ Der Wortlaut des Artikels enthielt Fachbegriffe der Auslegungstradition, die beim Qu'ran und der Hadith beginnt, aber in Ägypten formell seit 1971 nicht mehr die maßgebliche Kraft der Rechtsfindung war: *adilla kulliya, qawa'id usuli, qawa'id fihiyya wa-masadirha*. Das bedeutete, dass „alle Belege (*adilla kulliya*) und fundamentalen und rechtspraktischen Grundlagen und Quellen (*qawaid al-usuliyya wa-l-fihiyya wa-masadirha*), wie sie in den sunnitischen Rechtsschulen und der Gemeinschaft vertreten werden“¹⁰¹ für die Auslegung des islamischen Rechts herangezogen werden. Zu beachten ist hierbei der Zusatz *wa-masadirha*, der der sunnitischen Rechtsschule auch die Rechtsschule der Gemeinschaft hinzufügt.

Es schien also, dass der Azhar durch die verfassungsrechtliche Änderung von 2012 hinsichtlich der Legislative und in Folge auch in tagespolitischen Fragestellungen eine weitaus größere Kompetenz wie auch Entscheidungs- und Bestimmungskraft zukam, als ihr zuvor zugeteilt war. Des Weiteren könnte – der konstitutionellen Theorie folgend – auch behauptet werden, dass al-Azhar zu einer der zentralen ausführenden Institutionen wird, die für die Umsetzung bzw. Gewährleistung der in der Verfassung verankerten zu bestrebenden Ziele zuständig ist. Wie kam es aber dazu, dass al-Azhar den Sturz der Regierung befürwortete, die ihr erst diesen weitaus breiteren legislativen und politischen Handlungsspielraum ermöglichte? Oder anders gefragt: Wollte al-Azhar das überhaupt? Die neue verfassunggebende Versammlung nach dem Sturz von Mursi legte einen ihrer Schwerpunkte auf genau jene verfassungsrechtliche Artikel, die der al-Azhar diese erstarkte legislative und in weiterer Folge politisierte Rolle zuschrieb. Ein Überblick dieser Debatte soll die Haltung von al-Azhar über ihrer veränderten Positionierung skizzieren.

¹⁰⁰vgl. THE CONSTITUTION OF THE ARAB REPUBLIC OF EGYPT (2012): Article 2, 4, 219.

¹⁰¹vgl. Schoeller-Schletter (2012, S. 20.)

3.3.1 Die Verfassungsdebatte um die islamischen Einflüsse

1971 bezog sich die Verfassung in Artikel 2 auf „die Prinzipien der Scharia“ als Quelle der Gesetzgebung.¹⁰² Diese Formulierung kann als problematisch bezeichnet werden, da die Scharia bzw. die Rechtsauslegung der Scharia aus vier heterogenen, internationalen Rechtsschulen besteht, deren Methoden, interpretative Schwerpunkte und Gewichtung der vier traditionellen Rechtsquellen (Qu’ran, Sunna, *qiyas*, *ijmas*) voneinander abweichen. Entsprechend unterschiedlich sind die Auffassungen und Prinzipien. Damals hat Ägyptens oberster Verfassungsgerichtshof (Supreme Constitutional Court, SCC) eine modernistische Interpretation gewählt, die mehrere in den gegenwärtigen Bewegungen führende Gruppen als Bruch mit der Tradition wahrnehmen mussten. Der SCC bestimmte, dass das Gesetz an islamischen Prinzipien gemessen werden soll, die sich entweder ausdrücklich im Qu’ran fänden oder einer kleinen Anzahl über alle Zweifel erhabene *hadithe*.¹⁰³ Aus diesen leitete er allgemeine Prinzipien ab, allen voran solche der Nützlichkeit und Gerechtigkeit, wobei er sich nicht auf die herkömmliche Interpretation der Sunni-Gelehrten stützte, sondern sie mit seinem eigenen Methoden anwandte. Manche Entscheidungen des SCC fanden sich so im offenen Gegensatz zur vormodernen Rechtstradition.¹⁰⁴ Beachtet werden muss dabei, dass die traditionelle islamische Rechtslehre sich sowohl auf die drei Primärquellen als auch auf die *ijma* stützt, also einen gewissen konsistenten Kanon von Präzedenzfällen. Der SCC entledigte sich dieser Präzedenzen und stützte sein Verständnis allein auf die grundlegenden Schriften. Die Salafisten, die sich auf die Bräuche der frühesten Muslime besinnen¹⁰⁵, wollten diesen Schritt nicht gehen.¹⁰⁶

Die in Artikel 219 genannten Fachbegriffe waren zum Zeitpunkt des Verfassungsentwurfes 2012 nicht mehr im allgemeinen Gebrauch. Offensichtlich standen islamistische Kräfte hinter dieser Formulierung, doch hat die regierende Muslimbruderschaft ihre Mitwirkung an ihr dementiert, ebenso wie an

¹⁰²vgl. Ägyptische Verfassung 1971: Artikel 2.

¹⁰³Auseinandersetzung mit der Sunna

¹⁰⁴vgl. Skovgaard-Petersen (1997, S. 205f.)

¹⁰⁵Daher der Name *al-salaf al-salih*

¹⁰⁶vgl. Lombardi and Brown (2012, S. 4.)

dem Artikel 4 zur Rolle der al-Azhar. Nun musste sie gar nicht auf erst einen Rückgriff auf antiquierte Begriffe bestehen.¹⁰⁷ Das Problem dürfte eher in der Uneinigkeit der Verhandlungspartner über dieselben „islamischen Prinzipien“ gelegen sein, die der SCC souverän neu bestimmt hat und die jetzt Wort für Wort in den neuen Artikel 2 übernommen werden sollten.

Eine der verhandelnden Parteien waren so genannte „Neo-Traditionalisten“ . Für diese ist die wahre Rechtsauslegung die über Jahrhunderte von den vier *madhahib*, den Rechtsschulen, gepflegte. In dieser Tradition nannte man die Gesamtheit der schriftlichen Rechtsquellen *adilla kulliyya*. Nach dieser Auffassung durften Auslegungen von Gottes Gesetz voneinander abweichen und jede Schule hielt die anderen Interpretationen zumindest für pausibel. Es entstanden methodologische Schriften über Interpretation (*usul al-fiqh*), Sammlungen der Rechtsauslegung einzelner Gelehrter (*fiqh*) und Darstellungen der allgemeinen Prinzipien, die sich in der mehrmaligen Anwendung von Rechten herausgebildet hatten (*qawa'id fiqhiyya*). Es galt, bei der Rechtsfindung zuerst die allgemeinen Prinzipien zu konsultieren und wenn ein solches noch nicht gefunden war, methodisch nach den *usual al-fiqh* solche zu erarbeiten. Im 20. Jahrhundert hielt man in Ägypten vor allem Gelehrte der al-Azhar für befähigt, diese auf Erfahrung und Kenntnisse beruhende Arbeit auszuüben. So scheint es verständlich, warum diese Rolle nun verfassungsrechtlich verankert werden sollte.¹⁰⁸

Ebenfalls an den Verhandlungen beteiligt waren Modernisten, die seit dem 19. Jahrhundert in der islamischen Welt für eine auf Erneuerung gerichtete Rechtsauffassung eintreten und damit argumentieren, dass die Schriften selbst vorschreiben nach Nützlichkeit und Gerechtigkeit zu streben. Damit wäre nach zeitgemäßen Lösungen zu suchen. Obwohl Rechtsgelehrte dieser Prägung zum Teil ihre Grundausbildung im traditionellen System islamischen Rechtes absolviert haben, verwenden sie dessen Klassifizierung nur selten und benennen ihre Schriften nicht mit den dort üblichen Begriffen. Die Salafisten schließlich teilen die Ansichten der Traditionalisten. Sie zweifeln

¹⁰⁷vg. ebd.: 2.

¹⁰⁸vgl. ebd.: 4.

aber an der Richtigkeit dieser Rechtfindung in solchen Fällen, in denen die Schriften keine Beispiele bieten und bei der Meinung einzelner Gelehrter, aus der allgemeine Prinzipien hergeleitet werden. Auch von dieser Seite konnten also Begriffe wie *fiqh* und *qawa'id fihiyya* nur schwerlich kommen.

Es scheint, dass der notwendige Kompromiss in einer Gleichverteilung der letzten Entscheidungsgewalt über das Recht liegt. Traditionalisten und Salafisten könnten mit Artikel 4 darauf vertrauen, dass mit al-Azhar die Rechtsauslegung bei einer der Tradition verhafteten Institution verbleibt. Modernisten haben den Artikel 2, den der SCC schon weitgehend unabhängig ausgelegt hatte, durch den Artikel 219 erweitert und gaben dem Entwurf unter dem Vorsitz der Muslimbrüder den Anschein tiefer Verwurzelung im islamischen Recht.¹⁰⁹

Al-Azhar und SCC könnten unter einer solchen Verfassung gleichwertige letztinstanzliche Gerichtshöfe werden oder Institute derselben Instanz. Man könnte auch jede von beiden als Kontrollorgan sehen, unter der Voraussetzung, dass man traditionelle und moderne Rechtsauffassung als Bestandteil miteinander unvereinbarer Politik anerkennt. Diese müssen ausgewogen werden, da bedeutende Interessensgruppen hinter jeder stehen und ein Überhandnehmen einer Seite zur Verletzung grundlegender Rechte führen würde.

Nach dem Fall der Regierung von Muhamed Mursi hatte sich die Lage insoweit geändert, als dass der Artikel 219 und auch weitere Artikel als rein politisches Instrument der Muslimbrüder gesehen wurden. Ende 2013 waren es die Salafisten, die der Abschaffung des Artikels in den neuen Verfassungsverhandlungen am Stärksten entgegenwirkten. Nach der vorhergehenden Beschreibung erstaunt dies zunächst, stellt sich aber in den Medienmitteilungen als Imagefrage dar: Nicht der tatsächliche Gebrauch der Begriffe, sondern die Verbindung zum Islam als rechtsschaffende Kraft machte den Reiz des Artikels aus. Zu dieser Auffassung trägt auch der Weg seiner vorläufigen Abschaffung bei. Es war al-Azhar, die ihn als falsche Darstellung der Tradition charakterisieren musste, um ihm seine Wirkung zu nehmen. Medienberich-

¹⁰⁹vgl. Lombardi and Brown (2012, S. 4.)

ten zu Folge was es also gerade die renommierteste Institution für islamische Studien, die einen islamistischen Staat verhindert hatte.¹¹⁰

Nun kann das Handeln von al-Azhar als Reaktion auf die politischen Entwicklungen verstanden werden, Thesen über die dahinter liegenden Gründe können jedoch nur durch die Betrachtung der historischen Beziehung zwischen Staat und al-Azhar erstellt werden, welches das nachfolgende Kapitel behandelt.

3.4 Die religionspolitischen Institutionen Ägyptens

Um einen Ausgleich verschiedener religionspolitischer Zugänge zu schaffen und sowohl innerhalb der Regierung als auch außerhalb wichtige Einflussbereiche zu ermöglichen, haben sich in Ägypten in einem komplexen Zusammenspiel drei bedeutende religionspolitische Institutionen etabliert: das Ministerium für religionspolitische Stiftungen, das als Ministerium direkt der Regierung unterstellt ist und Einfluss sowohl auf Muslime als auch auf Christen ausübt; Al-Azhar als geschichtsträchtigste Vereinigung und hoch angesehene Bildungseinrichtung; sowie Dar al-Ifta, die zumindest offiziell als einzige Einrichtung anerkannte Fatwas aussprechen darf.

Für das weitere Verständnis erläutere ich im Folgenden die wesentlichen Merkmale des Ministeriums für religiöse Stiftungen und der Dar al-Ifta. Al-Azhar steht im Mittelpunkt meiner Untersuchung, weswegen ich nachfolgend ausführlicher auf sie eingehe. Um alle wesentlichen Akteure kurz zu präsentieren, gehe ich ebenso kurz auf die Muslimbrüder und ihre gesellschaftliche Verankerung ein.

3.4.1 Das Ministerium für religiöse Stiftungen

Der Minister für religiöse Stiftungen bzw. Angelegenheiten ist Mitglied des Kabinetts und hat eine sehr bedeutende Funktion inne. Sein Amt gleicht in seiner Rolle dem des Innen- oder Informationsministers. Das Ministerium verwaltet die Vermögen sowohl der christlichen als auch der muslimischen

¹¹⁰vgl. Hitti (2013, online)Sabry (2013, online)

Stiftungen und kontrolliert die Moscheen, um eine Unterwanderung durch radikale Prediger zu verhindern. Diese Kontrolle gestaltet sich jedoch schwer, wobei das Ministerium mit beachtlichen finanziellen Mitteln ausgestattet ist, um die 15.000 Moscheen Ägyptens zu überwachen. Gleichzeitig lässt sich die Zunahme nicht autorisierter Prediger und nicht lizenzierter Moscheen aber nicht unter Kontrolle bringen. Es ist der Regierung nicht möglich, alle Prediger zu bezahlen bzw. alle Moscheen mit offiziell –von der Azhar– ausgebildeten Predigern zu versorgen. Das Bestreben, alle predigt nahen Aktivitäten in den staatlichen Kontrollbereich zu überführen, lässt sich in der Praxis nicht umsetzen. NGOs und private Moscheen sind Ausweichräume und auch die Unterscheidung zwischen staatlichen und privaten Moscheen kann nicht scharf gezogen werden, da viele Prediger sich zwischen beiden Sphären bewegen. Mit welcher Machtausübung die ägyptische Regierung auch immer versucht, den religiösen Gesellschaftsbereich zu kontrollieren, es entzieht sich dennoch ihrer Wirkungsmacht.¹¹¹

3.4.2 Dar al-Ifta

Dar al-Ifta (zu dt.: Haus der Fatwa), wurde ca. 1895 gegründet und ist eine verhältnismäßig neue religiöse Einrichtung. Seit dem Scharia Gerichtscodex von 1931, welcher die religiösen Rechtsgelehrten von ihrer richterlichen Macht entzogen, konnte eine kontinuierliche Abnahme ihres Einflusses auf die säkularen Gerichtshöfe verzeichnet werden.¹¹² Gleichzeitig jedoch stieg die Anfrage nach Fatwas, welches 1935 unter Ministerium der Religiösen Stiftung, den al-Azhar Fatwa Rat gründen ließ. Während Dar al-Ifta die einzig formal anerkannte Einrichtung darstellt, welche offiziell Fatwas erteilen, zeigt sich in Praxis eine notwendige Zusammenarbeit mit al-Azhar und ihrem Fatwa Rat. Dar al-Ifta und der Fatwa Rat stellen parallele Einrichtungen dar, welche überlappende Funktionen übernehmen.¹¹³ Das Rechtszentrum wird derzeit vom Großmufti Shawqi 'Abdel Karim Allam. Prominente Figur innerhalb der Dar al-Ifta war vor allem der ehemalige Scheich Sayyid Tantawi.

¹¹¹vgl. Kodmani (2009, S. 6.)

¹¹²vgl. Agrama (2012, S. 111.) Skovgaard-Petersen (1997, S. 291f.)

¹¹³vgl. Agrama (2012, S. 111.)

Ihm wurde von der Regierung eine Reihe von Kompetenzen übertragen, da er grundsätzlich regierungsfreundlich ausgerichtet war. Das Vertrauen des Muftis in die Regierung, wurde zunehmend zum Kritikpunkt innerhalb des Gelehrtenkreises als auch der Reihen der Islamisten.¹¹⁴ Vor allem Sayyid Tawfiq, wurde dafür kritisiert als staatlicher Funktionär im Interesse der Regierung zu agieren. Die notwendige ökonomische und politische Unabhängigkeit eines Muftis begründete Majdi Shandi folgend:

„Iftā is one of the disciplines of judging, and the person who practices it must be assured of an immunity which makes him confident that his fatwas will have neither negative nor positive repercussions on his own position and the post he fulfills. Only thereby can he seek inspiration in the spirit of the Shari‘a and solely work for the satisfaction of God Almighty. This will not be the case unless the position of Mufti is filled through election among the ‘ulamā¹¹⁵ of Egypt. And the ruler can do nothing about their decision except agree and support it, so that only those who entrusted [him] with his position can deprive him of it again. This arrangement [solves the problem that the ruler is] a single individual subject to the play of passions; they are a collective, and if one group among them forgets something, another group will remember.“¹¹⁶

Mit der Errichtung der Dar al-Ifta wurden religiöse Angelegenheiten sozusagen von der Einrichtung der Spezialisten in Theologie (*madrassa* zu dt. (islamische) Schule) zu der richterlichen Einrichtung (*mahkama* zu dt. Gericht) verlegt. Dadurch konnte die Lehre des Islam, bzw. die Rechtsprechung zu-

¹¹⁴vgl. Brown (2011, S. 7.)

¹¹⁵Die Ulema kann grob in drei Kategorien gruppiert werden, obwohl diese Grenzen häufig verschwimmen, da sie mit den verschiedensten Institutionen verbunden sind welche im 19. Jahrhundert entstanden sind und bedeutsame Änderungen durchlebten. In ihren Anfängen teilten sie sich in folgende Gruppen: Ulema-Gelehrte, Ulema-Richter (*qada*) und die dritte Gruppe stellen die Sufis dar. Sufismus ist eine mystische Strömung im Islam. Vom 12. Jahrhundert ausgehend etablierten sie sich zu einer der bedeutendsten und einflussreichsten Organisationen in Ägypten. Muhammed Ali ernannte 1812 einer der Führungspositionen der Sufis –al-Bakri– zum Großscheich der Azhar um Einfluss über die Institution zu gelangen. Bis 1947 hielten die Sufis Leitung innerhalb der Azhar. Das Aufstreben islamischer Reformer die sich im Zuge des Kolonialismus und der Internationalisierung zunehmend etablierten, führte zu einem erheblichen Rückgang ihres Einflusses. Sie wurden dafür kritisiert, den Kolonialismus durch fehlende Politisierung ihrer Lehren Einzug zu gewähren. vgl. Skovgaard-Petersen (1997, S. 43f.)

¹¹⁶Shandi, Majdi 1990: 121 zit. n. Skovgaard-Petersen (1997, S. 283.)

nehmend der ursprünglichen Gelehrtenhand entrissen werden und innerhalb der Staatsbürokratie zunehmend funktionalisiert werden.¹¹⁷

Es war üblich, dass der staatliche Großmufti der Dar al-Ifta, schließlich die Position des Großscheichs des Azhar Fatwa Rates einnahm. All diese Scheichs besaßen zur Zeit der Scharia Gerichte eine richterliche Position. Mit der Ernennung des Scheichs Tantawi wurden diese Gepflogenheiten jedoch gebrochen. Scheich Tantawi war nicht richterlichen Ursprunges, sondern Teil des Gelehrtenkreises. Er führte das Amt des Großscheichs der Azhar und war Leiter des Azhar Fatwa Rates von 1996 bis 2010. Mit ihm wurde die Verbindung zwischen Richtern und Muftis, sowie Fatwas und Gerichtsurteilen schließlich getrennt. Zu dieser Zeit war es sehr unwahrscheinlich, dass eine *fatwa* oder ein Urteil eine Gesetzesgebung beeinflusst. Als auch umgekehrt das nationale Gesetz keinen Einfluss auf die *fatwas* hatte.¹¹⁸

3.4.3 Die religiösen Institutionen und die Muslimbrüder

Den religiösen Institutionen kommt in Ägypten eine außerordentlich wichtige Rolle zu. Mehr noch als gegenüber der Regierung wird immer wieder versucht, die verschiedenen Abteilungen, Absplitterungen und Dependancen zu beeinflussen bzw. zu übernehmen um somit die Macht über ein sehr einflussreiches Werkzeug zu erlangen. Die Muslimbrüder sind eine der tragenden Kräfte solcher Bestrebungen. In den 1920er Jahren als basisnahe politische Bewegung gegründet, unterhalten die Mitglieder ein dichtes Netz an Beziehungen zu religiösen Geistlichen und Gelehrten. Auf Grund gemeinsamer Interessen – nämlich die Wahrung der Unabhängigkeit gegenüber der Regierung – hat sich zwischen den Muslimbrüdern und der Azhar eine zweckmäßige Allianz ergeben. Die Muslimbrüder forderten dazu eine Entpolitisierung al-Azhar's, womit sie sich nicht auf das Einnehmen einer politischen Position beziehen, sondern darauf, dass die Regierung die al-Azhar nicht für politische Zwecke instrumentalisiert.¹¹⁹

¹¹⁷vgl. Skovgaard-Petersen (1997, S. 283.)

¹¹⁸vgl. Agrama (2012, S. 111.)

¹¹⁹vgl. Kodmani (2009, S. 7.)

Trotz dieser gegenseitigen Interessen: Die Diskrepanzen zwischen al-Azhar und den Muslimbrüdern sind weitreichend. Die konservativen Gelehrten der al-Azhar lehnen die Gewaltbereitschaft der radikalen Fraktion der Muslimbrüder ab, die besonders in den 1990er Jahren ihren Ausdruck fand. Umgekehrt kam es zu offenen Konflikten und sogar zur Entführung und Ermordung eines Scheichs der Azhar durch jemanden der den Muslimbrüdern zugeschrieben wurde (1987). Gleichzeitig sind aber viele Gelehrte und Geistliche selbst Mitglieder der Muslimbrüder, was es der „Bruderschaft“ hin und wieder auch ermöglicht, in dem einen oder anderen Bereich der al-Azhar die Oberhand zu gewinnen. Zumeist ist dies von kurzer Dauer und wird von der regierungsgestützten Leitung beendet. Eine Organisation, in der sich die Verbindung zwischen Geistlichen und Muslimbrüdern durchgesetzt hat, ist die *gabhat Ulema al-Azhar* (zu dt.: Front der Azhar), eine 1946 gegründete NGO, die institutionell zwar nicht Teil der al-Azhar ist, sich aber um die sozialen Belange der al-Azhar Mitglieder und ihrer Familien kümmert.¹²⁰

4 Al-Azhar

Al-Azhar wird mitunter als al-Azhar Moschee oder auch als al-Azhar Universität bezeichnet. Die Gewichtigkeit und Notwendigkeit beider Bezeichnungen verweist auf ihre Komplexität, sowie auf ihre Geschichtsträchtigkeit und auf das hohe Ansehen, das sie als Institution von Gelehrten (nicht nur in Ägypten) genießt. Ihr ältester Teil ist die Azhar Moschee, die aus dem zehnten Jahrhundert stammt.¹²¹

4.1 Struktur der Azhar

Gemäß dem Gesetz von 1961 besteht der heutige Azhar Komplex aus fünf administrativen Verwaltungsgremien:

„1. Der Hohe Rat der Al-Azhar. Er wird vom Großscheich geleitet. Dieser Rat bestimmt die religiösen, politischen und sozialen Richtlinien der gesamten Az-

¹²⁰vgl. ebd.

¹²¹vgl. Brown (2011, S. 4)

har Institutionen. Er ist gleichzeitig als geistiges Zentrum des sunnitischen Islams überhaupt anzusehen. 2. Der Rat für Islamforschung. Seine Hauptaufgabe umfaßt Publikationen und Veröffentlichungen über den Islam sowie religiöse Forschungen im Allgemeinen. [...] Ihm gehört eine Reihe von Verwaltungsstellen in vielen Ländern der Welt an. 3. Der Rat für islamische Kultur und Mission. Es ist das exekutive Organ des Rates für Islamforschung. 4. Die Verwaltung für die azharitischen Schulen (Institute) umfaßt den größten Teilbereich der Al-Azhar. Ihr unterstehen die Quran-Schulen (die Kuttab), die Grundschulen (Al-Ibtida'iyah), die Mittelschulen (Al-I'dadiyah), die Oberschulen (Al-Thanawiyah), und die azharitischen Lehrerausbildungsanstalten in ganz Ägypten. Die Al-Azhar unterhält somit ihr eigenes Bildungssystem, welches neben dem staatlichen Bildungswesen besteht. 5. Die Al-Azhar Universität: Sie wird geleitet von einem Rektoren und fünf Prorektoren. Die Universität besteht aus nicht weniger als 70 Fakultäten, die allerdings im ganzen Land verteilt sind. ¹²²

Diese Gremien unterstehen dem Scheich der Azhar (gegenwärtig Ahmed at-Tayyeb), der vom Staatspräsidenten auf Lebzeiten ernannt wird. Die Funktion des Scheichs entspricht dem Rang eines Premierministers und steht damit protokollarisch direkt nach dem Staatspräsidenten. Ein eigenes, mittlerweile selbstständiges und vom Premierminister geleitetes Ministerium verwaltet al-Azhar. ¹²³

4.2 Gründung und Aufschwung

Al-Azhar wurde im Jahre 859, nach islamischer Zeitrechnung, als geistiger Mittelpunkt der schiitischen Fatimiden-Dynastie errichtet. ¹²⁴ Aufgrund ihrer sunnitischen Gesinnung wurden unter der Nachfolgedynastie der Ayyubiden jedoch zunehmend schiitische Kadis suspendiert und sukzessive durch sunnitische Gelehrte ersetzt. Als der Mamluken-Sultan az-Zahir Bibars an die Macht kam, ließ er al-Azhar architektonisch erweitern und stattete sie mit reichen religiösen und karitativen Stiftungen (arab. s: *waqf*; p: *awqaf*; zu dt. fromme Stiftung) aus. Der Niedergang der früheren islamischen Zentren Bagdad und Cordoba vermochte Ägypten den Ruf der neuen islamischen

¹²²Abu-Hattab (2010, S. 16.)

¹²³vgl. ebd.: 16f.

¹²⁴vgl. ebd.: 3.; Brown (2011, S. 4.)

Metropole. Ein heftiger Zustrom von Gelehrten höchsten Ranges¹²⁵ brachte der Azhar im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert schließlich einen bedeutenden Entwicklungsaufschwung.¹²⁶

Während der osmanischen Besatzung im sechzehnten Jahrhundert konnte al-Azhar weiterhin die maßgebliche Schule und das religiöse Zentrum des Islam bleiben. Gegen die osmanischen und französischen Okkupanten im achtzehnten Jahrhundert bildete die Azhar Universität einen wesentlichen Ort des Widerstandes. Ihre Verwüstung durch die Franzosen –ein Gegenschlag auf die Ermordung des französischen Gouverneurs– ließ den Hass der Bevölkerung auf die Besatzung steigen und gemeinsam mit den Briten wurden die Franzosen 1801 aus dem ägyptischen Land vertrieben.¹²⁷ Mit dem Einzug der Briten begann jedoch eine neue Phase für Ägypten. Durch ihr koloniales Interesse war ihr Einzug weder eine Befreiung, noch eine Erlösung von ausländischer Fremdherrschaft. Im Zuge der Restauration der beschädigten Azhar wurde die gesellschaftliche Rolle der Azhar Gelehrten (*ulema*) maßgeblich gestärkt, indem sie als die „rechtmäßigen Sprecher und geistlichen Führer der ägyptischen Muslime betrachtet [wurden].“¹²⁸

„Gestützt auf ihre prominente gesellschaftliche Stellung erwirkten die Ulema der Azhar im Jahre 1805 beim Sultan in Istanbul die Ernennung von Muhammad Ali zum Wali¹²⁹ von Ägypten. [...] Doch mit dem Aufstieg von Muhammad Ali und seiner Familie gab es nun in der Gesellschaft –neben der Ulema– eine zweite einheimische Elite, die ihren Anspruch auf Autorität geltend machen wollte. [...] Muhammad Ali musste jedoch auf Ablehnung der Azhar stoßen, als er zu viel progressives Gedankengut aus dem Westen importierte und in großangelegten Reformen das bisherige Bildungswesen in Ägypten radikal veränderte.“¹³⁰

¹²⁵Unter anderem: Rechtsgelehrter al-Hafiz Ibn Hagar al-Asyalani (gest. 1449), Historiker und Schriftsteller al-Maqrissi (1346-1442), Koran-Kommentator as-Suyuti (1445-1502), Polyhistor Ibn Khaldun (1332-1406)

¹²⁶vgl. Abu-Hattab (2010, S. 5.)

¹²⁷vgl. ebd.: 7.

¹²⁸vgl. ebd.: 7.

¹²⁹Wali: Bezeichnung für die osmanischen Gouverneure

¹³⁰ebd.: 8.

Tiefgreifende Restrukturierungen waren also Kennzeichen der Dynastie unter Muhammad Ali.

4.2.1 Erste Restrukturierungsbestrebungen unter Muhamed Ali

1871 wurde ein rivalisierendes ziviles Bildungswesen, namentlich Dar al-Ulum, errichtet. Es umfasste Grundschulen, Oberschulen, Ingenieurschulen sowie eine medizinische Anstalt.¹³¹ Obwohl das Personal der neu errichteten Bildungseinrichtung hauptsächlich aus Azhariten¹³² bestand, befand sie sich trotzdem in einer rivalisierenden Position zu al-Azhar. Besetzten noch Anfang des 19. Jahrhunderts die Ulema wichtige Positionen vor allem innerhalb der staatlichen Verwaltung,¹³³ waren es nun zunehmend die von der zivilen Bildungsstätte ausgebildeten Ärzte, Ingenieure, Rechtsanwälte und Regierungsbeamte, welche die Azhar-Absolventen mit geringeren Chancen und Einflüssen in der wachsenden Staatsbürokratie hinterließen.¹³⁴ Die zum Studium –zum Teil auch gegen ihren Willen– nach Europa und vor allem nach Frankreich gesandten Azhar-Gelehrten, brachten durch die dort herrschende Epoche der Aufklärung sowie der französischen Revolution neues Gedankengut in die Institution zurück.¹³⁵

Bedeutende Gesetzesreformen wurden von Muhammad Abduh¹³⁶ sowie seinem Zeitgenossen Gamal ad-Din al-Afghani erfolgreich durchgesetzt. Eine der bedeutendsten Erneuerungen gründete auf Abduh's Grundaussage, die

¹³¹vgl. Rathman (1971, S. 327.)

¹³²Die Bezeichnung „Azhariten“ inkludiert Gelehrte als auch Studenten der Azhar.

¹³³vgl. Skovgaard-Petersen (1997, S. 40.)

¹³⁴vgl. Gesink (2000, S. 279f.) Moustafa (2008, S. 4.)

¹³⁵vgl. Abu-Hattab (2010, S. 8.)

¹³⁶Muhammad Abduh gilt als einer der bedeutendsten Reformer des Islam in der ägyptischen Neuzeit. Seine reformistischen Fortschrittsgedanken inspirierten darüber hinaus die gesamte islamische Welt. Gemeinsam mit Gamal ad-Din al-Afghani veröffentlichten er von Frankreich ausgehend das berühmte Journal *al-'Urwa al-wuthqa* (die stärkste Verbindung), in welchem sie gegen die imperialistische Herrschaft und für eine islamische Reform sowie arabisch-islamische Vereinigung plädierten. Wieder in Ägypten angekommen, übernahm er wichtige Positionen innerhalb der Azhar, zuerst als Richter, dann als Vertreter im Verwaltungsrat der Azhar und als Exekutivratsmitglied. Seine Reformen inkludierten das Bildungssystem, die arabische Sprache, Bildung von Mädchen sowie auch die religiöse Stiftungsverwaltung und das Gerichtswesen. (vgl. Kurzman (2002, S. 50ff.)) Für eine detaillierte Biografie von Muhammed Abduh siehe Kerr 1966.

ein dem Zeitgeist entsprechendes Verständnis des Islam und seiner Lehre forderte.¹³⁷ Er forderte die Schaffung eines neuen Schulsystems, das gleichzeitig staatlich als auch religiös sein sollte, um den wachsenden Modernisierungsbestrebungen gerecht zu werden.¹³⁸ Basierend auf Abduh's Vorschlägen ließ der damalige Khedive Abbas Helmi II. den bis heute noch existierenden Hohen Rat der Azhar errichten.¹³⁹ Durch die Restrukturierungen im Sinne der Reformgedanken, kam es auch im administrativen Bereich zu essentiellen Modifikationen. Mit einer Beschlagnahmung der religiösen und karitativen Stiftung *awqaf* die nahezu ein Fünftel aller bewirtschafteten Gebiete in Ägypten ausmachte, hinterließ man al-Azhar in einer verheerenden Situation. Durch die Beraubung ihrer wirtschaftlichen Basis büßten die Ulema einen gravierenden Einschnitt in ihre Autonomie ein.¹⁴⁰ Das Dilemma wurde zusätzlich durch gezielte Entlassungen und Manipulationen administrativer Führungskräfte der Azhar, die nicht mit dem Regime sympathisierten, verstärkt.¹⁴¹

Auch im Justizbereich kam es durch grundlegende Veränderungen zu einer Einschränkung ihrer Kompetenzen. Während in den späten 1800er Jahren die Scharia-Gerichte noch die einzig Existierenden waren, wurden diese gegen gemischte Gerichte im Jahr 1876 sowie nationale Gerichte ab 1883 – beide mit säkular besetzten Richtern – ersetzt.¹⁴² Sukzessive stieg die Kontrolle der Regierung über die Institution vor allem durch Reformen in den Jahren 1896, 1911 und 1930, welches nicht nur zu einer radikalen Änderung der dezentralisierten Struktur führte, sondern im Zuge dessen ihre gesamte Rolle innerhalb der Gesellschaft veränderte. Nennenswert ist hier zum Beispiel die Gesetzesänderung von 1911, welche die Partizipation von Azhariten in politischen Prozessen sowie die Bildung politischer Parteien verbot.¹⁴³ Im

¹³⁷In „Laws Should Change in Accordance with the Conditions of Nations“ (*Ikhtilaf al-qawanin bi-ikhtilaf ahwal al-umam*) (übersetzte Version: Imarah 1972) begründet Abduh ausführlich das Potential des Islam als moralische Grundlage einer modernen, fortschrittlichen Gesellschaft.

¹³⁸vgl. Abu-Hattab (2010, S. 9.)

¹³⁹vgl. ebd.: 10.

¹⁴⁰vgl. Gaffney (1991, S. 30.)

¹⁴¹vgl. Abdo (2000, S. 48.)/Gesink (2000, S. 71.)

¹⁴²vgl. Skovgaard-Petersen (1997, S. 60.)

¹⁴³vgl. Kodmani (2009, S. 8.)

Zuge der Dezentralisierung erhielt der Großscheich eine weitaus stärkere Autorität über seine Machtzentren, als dies vor der Restrukturierung al-Azhar's der Fall war. Die stärker hierarchisierte Struktur erleichterte staatliche Einflussmöglichkeiten innerhalb der Institution wesentlich.

Muhammad Ali kann sozusagen als der Wegbereiter staatlicher Eingriffe in die Azhar bezeichnet werden. Malika Zeghal bezeichnete aufgrund dessen Gamal Abdel-Nasser's Modernisierungsreformen, die fast 150 Jahre später vorgenommen wurden, als „the finishing touches to the reforms of the 1800s.“¹⁴⁴

4.3 Al-Azhar im 20. und 21. Jahrhundert

4.3.1 Phase der Modernisierungsreformen

Einer der bedeutendsten Eingriffe in die Autonomie der Azhar ereignete sich jedoch nach dem Coup der freien Offiziere im Jahr 1952. Um die politischen Leitideen des arabischen Sozialismus zu legitimieren, nützte Präsident Gamal Abdel-Nasser unter anderem das Potential der religiösen Institution. Rhetorisch gewandt, beschrieb sich sein Regime durch die Zuschreibung traditioneller Attribute als „[...] literally compelled to force the religious institution [al-Azhar] into modernization and reform.“¹⁴⁵ Modernisierung, Verstaatlichung und Vereinigung waren die politischen Leitziele Nassers. Dafür nutzte er gerne das durchaus positiv besetzte Image sowie den Einfluss und die Glaubhaftigkeit der religiösen Gelehrten. Seine sozialistische Agenda, die sich gegen den Islam richtete, brachte ihm jedoch auch in Konflikt mit den damals aufstrebenden Muslimbrüdern. Eine Annäherung an die Ulema, um die Kritik seiner Opposition zu dämpfen, war für ihn daher auch eine Notwendigkeit.¹⁴⁶

Durch eine erneute Landreform im Jahr 1952 entzog Nasser der Ulema ihre ökonomische Unabhängigkeit. Die privaten und königlichen *awqaf* Großgrundbesitze wurden nun aufgelöst, verstaatlicht und der Kontrolle des Ministeriums für religiöse Stiftungen unterstellt. Hinzu kam das Verbot aller

¹⁴⁴Zeghal (1999, S. 374.)

¹⁴⁵ebd.: 373.

¹⁴⁶vgl. Kodmani (2009, S. 8.)

zur damaligen Zeit existierenden Scharia-Gerichte, die weiterhin parallel zu den von Muhammad Ali im 19. Jahrhundert errichteten säkularen Gerichten tätig waren.¹⁴⁷ Nasser entzog ihnen die richterliche Macht, die sie bis dahin über hatten.¹⁴⁸

Mit Hilfe seiner Modernisierungsrhetorik legitimierte Nasser auch die neue Gesetzesreform im Jahr 1961, welche bis heute einen der weitreichendsten Eingriffe innerhalb der Institution darstellt. Der *Senior Ulema Body* wurde aufgelöst und al-Azhar wurde dem Ministerium für religiöse Stiftungen unterstellt. Der ägyptische Präsident wie auch der Minister waren von nun an zuständig für wichtige formale Entscheidungen wie zum Beispiel die Ernennung des Scheichs der Azhar.¹⁴⁹

Nasser ging repressiv gegen jene Azhariten vor, die sich dem Regime gegenüber kritisch äußerten. So sank während der Jahre 1959 und 1963 die Zahl der Fakultätsmitglieder innerhalb al-Azhar's von 298 auf 215.¹⁵⁰ Durchaus gab es zur damaligen Zeit Akteure die sich gegen die staatlichen Eingriffe zu wehren versuchten. Als Beispiel kann Scheich Abd al-Halim, ein populärerer Azharit, genannt werden, der aufgrund seiner oppositionellen Haltung der Regierung gegenüber 1966 für zwei Jahre inhaftiert wurde.¹⁵¹ Der Eingriff in die Unabhängigkeit der Azhar wurde von den Rechtsgelehrten nicht durchgehend passiv hingenommen, auch wenn die Historiographie von Nassers Reform die Reaktion der Ulema eher in dulddender Art und Weise porträtiert. Der Historiker Daniel Crecelius bezeichnete dies als die „capitulation of the ulema to the state.“¹⁵² Die Politologin und Islamforscherin Zeghal Malika beschreibt dies jedoch mehr als einen temporären Zustand, in dem sich die Rechtsgelehrten aufgrund des neuen bürokratischen Referenzrahmens befanden. Damit verweist sie auf die schwierigen politischen Umstände, die sie für die Einschränkungen ihrer Bewegungsfreiheit verantwortlich machte:

¹⁴⁷vgl. Moustafa (2000, S. 5.)Berger (1970, S. 45)

¹⁴⁸vgl. Zeghal (1999, S. 374.)

¹⁴⁹vgl. ebd.: 375.,Brown (2011, S. 7)

¹⁵⁰vgl. Moustafa (2000, S. 5.)

¹⁵¹vgl. Kepel (1985, S. 175)

¹⁵²vgl. Crecelius (1966, S. 208.)

„If they were unable to produce an ideological response to the Nasserist revolution [...] [then] because of the political constraints surrounding them were extremely tight at that time. Deprived of their economic and political power, the ulema had no choice but to submit to the demands of the Nasserist regime, issuing mostly halfhearted, though at times enthusiastic, fatwas [religious legal opinions] to legitimate its policy. The ideological opposition to the reform, which still existed during the 1950s, as indicated by the articles written by some ulema in the *Majallat al-Azhar*, appears in a sharp contrast with the political submission of the religious scholars in the 1960s.“¹⁵³

Als Folge des repressiven Vorgehens im Rahmen der Reform 1961 beschreibt die Islamforscherin Geneive Abdo das Entstehen einer „generation of rejectionists“ innerhalb der Universität, welches die Grundlage legte für eine politische Opposition „grounded in religion.“¹⁵⁴ Der erste Schritt Nassers, die Eingliederung der Azhar in das bürokratisch-staatliche Gefüge, brachte der Regierung den wesentlichen Vorteil, den Einfluss unabhängiger religiös-politischer Gruppen –vor allem den der Muslimbrüder– auf die Bevölkerung einzudämmen. Durch die Umstrukturierung erschuf Nasser einen Korpus von „Männern der Religion“ (*Rijal ad-din*) die von nun an als Beamte ihre regelmäßigen Gehälter erhielten und ein staatlich kontrolliertes Monopol auf Religion hatten.¹⁵⁵

Die Reform Nassers beinhaltete neben der Verstaatlichung der finanziellen Mittel al-Azhar's, ihrer staatlichen Unterstellung sowie der Enteignung ihrer autonomen Verwaltungsmacht ebenso eine zusätzliche „Modernisierung“ des Wissenstransfers. Es folgte eine radikale Umstrukturierung des gesamten azharitischen Bildungssystems. Säkulare Fakultäten für Ingenieurwesen, Medizin und Recht fanden –neben den bisher rein theologischen Fakultäten– Einzug an der Universität, Abteilungen für Frauen wurden errichtet und das Curriculum wurde so überarbeitet, dass moderne Wissenschaft darin inkludiert werden konnte.¹⁵⁶ Die Reformierung führte zugleich zu einer administrativen Erneuerung innerhalb der Azhar. Die Universität wurde damit umbe-

¹⁵³vgl. Zeghal (1999, S. 374)

¹⁵⁴Abdo (2000, S. 50.)

¹⁵⁵vgl. Zeghal (1999, S. 375.)

¹⁵⁶vgl. Gaffney (1991, S. 29)

setzt und in die bis heute existierenden fünf Verwaltungsgremien unterteilt.¹⁵⁷ Mit dem Anschluss an säkulare Lehrinhalte erhielten die Rechtsgelehrten ein Werkzeug das die politische Landschaft Ägyptens mit weit reichenden Folgen veränderte:

„The introduction of modern subjects in the Azharite curriculum in 1961 changed the ulema’s cognitive environment by forcing them to deal with the dichotomy opposing modern and religious knowledge. Indeed, the modernization of al-Azhar challenged its religious nature, an identity that the ulema would later strive to recover by taking part in the political arena. Far from having had a negative effect on the ulema’s political vitality, the modernizing process radically transformed their political identity because it inadvertently offered them a political forum as well as a basis for the expansion of their educational institution.“¹⁵⁸

Die Lehre säkularer Themen neben den traditionell-religiösen Studien erlaubte den historischen Interpreten des Islam eine neue Ausdrucksweise anzuwenden und damit ihren intellektuellen Referenzrahmen zu erweitern. Die Möglichkeit einer verstärkten Interaktion mit Gelehrten säkularer Bildungseinrichtungen –wie es unter anderem die Dar al-Ulum darstellte– ermöglichte einerseits ideologische Reformierungen, war jedoch auch mit einer zunehmend ideologischen Zersplitterung verbunden.¹⁵⁹

„The Nasserist project, through the description of this very dichotomy as opposing the traditional religious” (the old al-Azhar) to the modern religious” (the new al-Azhar), reinvigorated the Salafiyya reformist project while at the same time categorizing new legitimate versions of religious knowledge in shape as well as in content.“¹⁶⁰

Die Bildungsreform und die damit einhergehende Erweiterung wissenschaftlicher Untersuchung und Methodik, sowie der Ansatz, dass veraltete Theorien durch neue Fragestellungen bearbeitet werden könnten, trugen in weiterer Folge maßgeblich zum Erwachen und Entfalten ideologischer Pluralität bei. Das Aufkommen der Vielfältigkeit der ideologischen Strömungen wird

¹⁵⁷vgl. Crecelius (1966, S. 208ff.)

¹⁵⁸Zeghal (1999, S. 372.)

¹⁵⁹vgl. ebd.: 380.

¹⁶⁰Zeghal (2007, S. 119.)

spätestens in den 1980er Jahren sowohl in der sozialen als auch politischen Sphäre sichtbar. Die rechtlichen Veränderungen hatten tiefgreifende, aber auch zweiseitige Konsequenzen: Zum einen waren sie mit einem maßgeblichen Eingriff ihrer Autonomie verbunden, welche al-Azhar von einer Institution mit relativer Unabhängigkeit zu jener Einrichtung transformierte, welche wenig Kontrolle über staatliche Eingriffe besaß. Das Ergebnis der Reformen war eine Institution, die nicht mehr unabhängige Richter und Gelehrte, sondern Staatsbeamte produzierte. Im Austausch dafür jedoch erhielten die Ulema nahezu ein Monopol auf die Ausübung legitimer religiöser Autorität, welches ihre allgemeine Bedeutung erheblich steigerte. Zusätzlich erhielten sie auch ein Vielfaches an finanziellen Ressourcen. Ihr Budget stieg alleine zwischen 1952 und 1966 um das Vierfache. Der enorme Anstieg des finanziellen Budgets ermöglichte die Aufnahme der doppelten Anzahl an Studenten; ebenso stiegen auch die Gehälter der Azhariten.¹⁶¹ Die Funktion der derart transformierten Azhar bestand nun aber mehr denn je in der Legitimierung des Regimes, sowohl durch Fatwas¹⁶², die dessen Politik bestätigten, als auch durch ihre bloße Existenz als islamische Institution, die der eigenen Bevölkerung und anderen islamisch geprägten Ländern signalisierte, dass das ägyptische Regime den Islam respektierte und förderte.¹⁶³

Auch wenn al-Azhar sich relativ schnell mit dem modernen Image identifizieren konnte, hatte dies aber lang nachwirkende Konsequenzen - nämlich den Verlust einer eigenständigen religiösen Identität:

„Even if the majority of the Azharite ulema resented the reforming of al-Azhar, they entirely agreed with the image of the 'modern' Azharite as the embodiment of an equation of religion (*din*) with life (*dunya*). (...) By imposing on Al-Azhar's system of education such an ambiguous transformation, and by introducing a dichotomy between religious and modern knowledge into al-Azhar, Nasser put the religious institution into a dilemma that exists

¹⁶¹vgl. Moustafa (2000, S. 6.)

¹⁶²*fatwa* ist ein Rechtsrat eines Rechtsgelehrten, der daraufhin als Mufti handelt. Fatwas sind „religious responses issued by learning sheikhs to questions asked of them about certain aspects or affairs of life“ (Agrama 2012:4)

¹⁶³vgl. Zeghal (1999, S. 375)

to this day. Al-Azhar must struggle between losing its religious identity while expanding and keeping an exclusively religious status and shrinking.“¹⁶⁴

„(T)he Ulema were forced to accomodate to overwhelming changes, but the Nasserist regime, through its modernizingreform, was also compelled to adjust to the ulema’s state of mind and to eloborate a reform that was ambiguous in the essence. Therefore, the behavior of al-Azhar’s religious scholars cannot be seen solely as a response to Nasser’s policy toward Egyptian religious institution and cannot be described solely in terms of submission. By creating a state controlled religious monopoly, the Nasserist regime brought the ulema to the heel and forced them into complete political submission during the 1960s, but gave them, at the same time, the instruments for their political emergence in the 1970s. Thus the regime of the 1960s played a major role in the reshaping of al-Azhar’s function in the public sphere for thr second half of the 20th century“¹⁶⁵

4.3.2 Phase der Islamisierung: al-Azhar in der Legitimierungskrise

Ähnlich wie Nasser verhielt sich auch sein Nachfolger Anwar as-Sadat (1970-81). Auch er nutzte das Potential der Religion in einer funktionalisierenden Weise und sicherte sich Fatwas, die seine Liberalisierungspolitik (*Infitah*) sowie das Friedensabkommen mit Israel im März 1979 unterstützten.¹⁶⁶ Nasser jedoch stabilisierte seine Vorherrschaft durch ein hohes Ausmaß an Kontrolle über die Institution. Die Repression aufkommender islamistischer Gruppierung konnte er durch die Azhariten, die bereits seiner Kontrolle unterlagen und dementsprechend als Handeln „im Namen des Islam“ legitimieren. „Once the Muslim Brothers were repressed and jailed –with the official blessing of al-Azhar– and once Nasser firmly imposed this control over al-Azhar in 1961, he could rely heavily on the ideology of Arab socialism without fear of any interference of the ulema.“¹⁶⁷

Die Niederlage gegen Israel im Sechstagekrieg unter Nasser im Jahr 1967 wurde von der Ulema zum Anlass genommen, für den Islam in der Öffentlichkeit

¹⁶⁴ebd.: 371f.

¹⁶⁵ebd.: 372.

¹⁶⁶vgl. Zeghal (1999, S. 380f)

¹⁶⁷ebd.: 380.

zu werben und damit eine Reaktivierung des kollektiven Gedächtnis auszurufen.¹⁶⁸

„God gives our enemies their victory not because He doesn't love us, but in order to engulf them in their impiety. Their victory is our cure and His rebuke for demeaning ourselves [...] Now we are able to realize what we had left behind and remember what we had forgotten.“¹⁶⁹

Wie bereits in den 1960er Jahren, als die Ulema Nassers Sozialismus mit dem Islam vereinten, kam al-Azhar 10 Jahre später wieder jene Rolle zu, die politische und wirtschaftliche Ausrichtung Sadats zu legitimieren. Durch die Kooperation mit der Ulema, ermöglichte es sich Sadat öffentlich gegen den Kommunismus und damit gegen die Linke Opposition zu propagieren. Sadat nutzte die *fatwas* des Scheichs Abd al-Halim Mahmud gegen den Kommunismus und das linke Lager der damaligen Zeit (1975). Jene *fatwas* verfolgten das Prinzip des *takfir*¹⁷⁰, das zur selben Zeit von radikalen Islamisten benutzt wurde. Der Scheich schrieb dazu: „(C)ommunism is impiety (*kufr*) and those who support it have no faith.“¹⁷¹

Skovgaard-Peterson (1997) verzeichnet die vermehrte öffentliche Präsenz al-Azhar's, sowie das religiös begründete argumentieren hinsichtlich politische Missstände, als einen nennenswerten Faktor für die zunehmende Islamisierung der Gesellschaft.¹⁷²

Bereits gut ausgestattet mit der monopolistischen Stellung, die ihnen die Nasseristische Reform erbrachte, waren die Stellungnahmen von al-Azhar zu sozial-politischen Themenkomplexen von bereits großer Bedeutung. Die Liberalisierung Sadats eröffnete der Ulema einen Raum des Ausdrucks und der Diversifizierung. Dies kam vor allem bei der Errichtung und Teilhabe an islamischen Vereinigungen zur Geltung. Die 1970er Jahre ermöglichten der Ulema, den durch den gescheiterten arabischen Nationalismus und Sozialismus leeren Platz innerhalb der Gesellschaft mit dem Lösungsansatz einer

¹⁶⁸vgl. ebd.: 381.

¹⁶⁹Scheich Abd al-Halim Mahmud (1990) nach Zeghal (1999, S. 381.)

¹⁷⁰*takfir* rechtlich-religiös unbegründete Ausrufung seines Nächsten als ungläubig.

¹⁷¹Scheich Abd al-Halim Mahmud (1990) nach Zeghal (1999, S. 381.)

¹⁷²vgl. Skovgaard-Petersen (1997, S. 220f.)

„Rückkehr zur Religion“ zu füllen. Mit der bestrebten Wiederbelebung der Religion waren die Ulema jedoch nicht alleine. Parallel dazu war auch ein Wiederaufleben des politischen Islams zu vermerken, welches gleichfalls ein Produkt der Liberalisierungspolitik Sadats war.¹⁷³

4.3.2.1 Anstieg der radikalen Islamisten als Chance für die Ulema

Mit der politischen Liberalisierung unter Sadat konnten sich nicht nur moderate islamistische Gruppierungen wie die Muslimbrüder verstärkt im sozialpolitischen Gefüge etablieren, sondern auch ein Anstieg radikaler Gruppierungen stellte die Regierung vor eine Herausforderungen. In weltlich-modernen Institutionen unterrichtet, entwickelten sich neue Interpreten des Qu'ran und der Sunna, die dem Regime sowie auch al-Azhar, auf Grund ihrer teilweise unterstützenden Haltung zur Regierung, zunehmend kritisch gegenüber standen.

„[B]y denying him [Sadat] his Muslim character and describing him as a pre-Islamic ruler; that is, a ruler belonging to the Jāhiliyya, the period of 'ignorance'. The members of radical Islamic groups accused the ulema of being absent from these political innovations and denounced them for being unable to give more than an official interpretation of Islam that answered the needs of those in power.“¹⁷⁴

Militante Gruppierungen waren seit den 1970er Jahren zunehmend aktiv und drängten al-Azhar, ihre religiöse Glaubhaftigkeit, die in den letzten Jahrzehnten stetig abgenommen hatte, wiederherzustellen. Die Konfrontation mit den militanten Gruppen als auch den islamistischen Akteuren presste al-Azhar zunehmend in eine öffentliche politische Debatte. Jedoch bereits vor dem Anstieg islamistischer sowie militanter Kräfte versuchte al-Azhar Religion bzw. ihr modernisiertes Wissen und die Anwendung der islamischen Lehre in politische Fragestellungen zu integrieren. Scheich Abd al-Halim Mahmuds Maßnahmen veranschaulichen die Absichten der verstärkten Partizipation an politischen Prozessen am deutlichsten: 1969 richtete er innerhalb der Aka-

¹⁷³vgl. Zeghal (1999, S. 381f.)

¹⁷⁴vgl. ebd.: 382.

demie der Islamischen Forschung ein Komitee ein, um das Islamische Recht zu kodifizieren. Er plädierte fortlaufend für die Implementierung des Islamischen Rechtes und versuchte seinen Mitgliedern parlamentarische Mitarbeit zu ermöglichen. Er produzierte verschiedene Texte zum Islamischen Strafverfahren (*hudud*) und begann ein Projekt zur Erstellung einer islamischen Verfassung.¹⁷⁵ Der Entwurf der islamischen Verfassung war sowohl ein Zeichen gegen die islamistischen Kräfte, die sich zunehmend als die neuen Interpreten des Islam positionierten, als auch gegen die Regierung, die auf die Hilfe der al-Azhar angewiesen war, um die aufkommenden Konflikte zu lösen.¹⁷⁶ Mit dem Vermerk der Dringlichkeit des Entwurfs richtete sich der Scheich 1976 erstmals ausdrücklich an das Parlament und sprach für die Implementierung der Scharia: „Islam is not an issue to be considered or put at the mercy of discussion in the name of democracy [...] No *ijtihad*¹⁷⁷ is allowed to any human if a *shar'ā* text (a legal text deriving from revelation) exists.“¹⁷⁸

Der erste Verfassungsentwurf von Scheich Abd al-Halim Mahumud kann als Beispiel für die Schwierigkeiten herangezogen werden, die sich im Zuge der Modernisierung ergaben. Die Ulema war längst nicht mehr die alleinigen Interpreten des Islamischen Rechts:

„[M]odern lawyers helped them draft the project, which was very precise on the *hudud* and remained vague in terms of political organization. The *ulema* [...] were obliged to join forces with modern professionals in what was formerly their very field of specialization. They had to use a *bricolage* type of intellectual construction because they mixed their religion expertise with the knowledge they had aquired or borrowed on modern law.“¹⁷⁹

¹⁷⁵ebd.

¹⁷⁶vgl. ebd.: 383.

¹⁷⁷*ijtihad* ist eine eigenständige Interpretation oder eine eigene Meinung über gegebene Problematiken, die nicht mit den Qur'an, den Hadithen oder dem Konsens der Gelehrten abgedeckt sind bzw. „(d)ie Tätigkeit des Rechtsgelehrten, das Sich-Abmühen, um der Scharia nahe zu kommen“ Lohlker (2011, S. 12ff., 55, 66.)

¹⁷⁸Scheich Abd al-Halim Mahmud (1976) nach Zeghal (1999, S. 383.)

¹⁷⁹Zeghal (1999, S. 383.)

4.3.2.2 Implementierung der Scharia: Politisierung der peripheren Ulema?

Die neue Verfassung von 1971 galt anfänglich noch als Durchbruch sowohl für die islamistischen Kräfte, als auch für die Ulema. Sie schrieb den Islam als Staatsreligion fest und die Scharia als maßgebliche Rechtsgrundlage: „Islam is the religion of the state; Arabic is the official language; and the principles of Islamic Sharia are a principal source of legislation.“¹⁸⁰ 1980 fand eine Modifikation statt, die im Verfassungstext den Status der Scharia-Prinzipien von „a principal source of legislation“ zu „the principal source of legislation“ änderte. Auch wenn die Kompetenz der letzten Rechtssprechung nach wie vor beim Obersten Gerichtshof (*al-Mahkama ad-Dusturiya al-Ulya*) lag, schuf die verfassungsgemäße Verankerung der Scharia sowohl der azharitischen Ulema als auch den aufkommenden islamistischen Fraktionen einen gesicherten institutionellen Rahmen, in dem sie –wenn auch beschränkt– agieren konnten.¹⁸¹

Die Verfassungsänderungen führten auch zu erneuten Versuchen, islamisches Recht zu kodifizieren. Die damit vorwiegend auf den Entwürfen der Azhar fußte. Dabei stellte sich allerdings die Frage nach der zuständigen Stelle bzw. Autorität, die letztlich Scharia-Entscheidungen definieren würde. Dem Parlament käme dabei nur eine deliberative bzw. ausführende Rolle zu, wobei die Gesetzgebung –eigentlich ausschließlich Gott vorbehalten– einem Rat (Dar al-Ifta) übertragen werden würde. Dieser Rat würde sich aus allen staatlichen Muftis zusammensetzen.¹⁸² Gleichzeitig war aber alleine schon die Verfassungsänderung für viele konservative Richter ausreichend, um ihre Urteile entlang eines moralischen Empfindens zu fällen, das auf Normen zurückging, die vom religiösen *Establishment* vermittelt wurden. Kodmani (2005) argumentierte das „[the] constitutional change [which] made Sharia the primary source of legislation [...] was enough for conservative judges to begin ruling according to what was considered „morally just“ , based on norms defined and inculcated on society by religious establishment.“¹⁸³

¹⁸⁰THE CONSTITUTION OF THE ARAB REPUBLIC OF EGYPT, 1971: Article 2

¹⁸¹vgl. Skovgaard-Petersen (1997, S. 199.)

¹⁸²vgl. ebd.: 201.

¹⁸³Kodmani (2009, S. 16.)

Die Implementierung der Scharia erschien letzten Endes mehr als eine formale Angelegenheit, als es eine tatsächliche rechtliche Änderung in der Praxis darstellte.¹⁸⁴ Sie führte zu einer Spaltung zwischen den staatlichen Mufti, die –im Namen der Religion– zunehmend Fatwas im Regierungsinteresse aussprachen und den Azhar-Gelehrten; beispielsweise zum Streit mit dem staatlichen Mufti Tantawi und Sharawi bezüglich des Friedensvertrages mit Israel¹⁸⁵ oder dem Konflikt über die Legitimität von Zinseszahlungen im islamischen Recht.¹⁸⁶

Ab 1989 distanzierte sich al-Azhar zunehmend von manchen Haltungen des staatlichen Muftis, die eindeutig die Regierungsposition unterstützten. So wurde die Fatwa zur Legitimierung von Zinseszahlungen auf Aktien abgelehnt, gleichzeitig wurde Zensur von islamischen Forschungsgelehrten gegenüber „säkularem“ Wissen gebilligt und eigene konservative Fatwas über den Status der Frau wurden erlassen. Dieser intensive Streit der Fatwas endete schließlich mit der Einsetzung des ehemaligen Mufti als Leiter der Azhar.¹⁸⁷

Das Islamische Recht als (formal) geltendes Staatsrecht führte also einerseits zu einer Spaltung zwischen der staatlichen Fatwabehörde und al-Azhar. Andererseits herrschte unter den Azhariten aber ebenso eine große Enttäuschung über die auf islamischen Recht berufende Regierungspolitik. In Verbindung mit der seit 1986 steigenden politischen Gewalt führte dies auch zu einer Spaltung innerhalb der Ulema. Die Popularität weniger bekannter Scheichs stieg. Sie nahmen eine distanzierte Stellung zum Regime ein, suchten den Dialog mit der muslimischen Jugend vermehrt auch den Austausch mit den „peripheren Ulema“ , die keine Ministerpositionen inne hatten, sich abkoppelten und vom Regime distanzieren.

Die Repressionen des Regimes gegenüber den radikalen Gruppierungen nutzten die Ulema in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre, um ihren ursprünglichen Status der politischen Vermittlerpositionen wiederzubeleben

¹⁸⁴vgl. Zeghal (1999, S. 387.)

¹⁸⁵vgl. ebd.: 388f.

¹⁸⁶vgl. Kodmani (2009, S. 11.)

¹⁸⁷vgl. Zeghal (1999, S. 388.)

und agierten als Verbindung zwischen radikalen Militanten und der Regierung. Wie schon 1977 ging die steigende Gewalt durch die Islamisten mit einem Anstieg an politischer Partizipation durch die Ulema einher.

Die religiösen Akteure der Azhar spalteten sich entsprechend zum politischen Spektrum in verschiedene Fraktionen. Die zunehmende Partizipation im politischen Bereich nahm nicht nur verschiedene Formen an, sondern inkludierte sowohl die Peripherie als auch das Zentrum Azhar.

Für eine religiöse Einrichtung wie es al-Azhar darstellt, war es überlebenswichtig geworden, eine Vielfalt an religiösen Positionen vertreten zu können um einerseits den staatlichen Vorgaben Folge zu leisten, andererseits aber auch für eine Positionierung im umkämpften breiteren religiösen Diskurs. Daher wurden auch die peripheren Ulema von der Leitung der Azhar geduldet, da sie zu dieser Vielfalt an Ideen und Positionen innerhalb Azhar beitrugen.¹⁸⁸

Periphere Ulema traten in den 1980er Jahren verstärkt an die Öffentlichkeit. Dies hatte zwei miteinander verwobene Gründe: (1) Nassers Reform 1961 führte zu einer Expansion der al-Azhar und ihrer Transformation zu einem politischen Forum. Als solches kam ihr eine Monopolstellung bzgl. der Interpretation der Heiligen Schrift zu, was der Ulema zu einer Machtstellung innerhalb der ägyptischen Gesellschaft verhalf. Die Modernisierung innerhalb der Azhar versetzte sie in eine Vormachtstellung gegenüber den Islamisten. (2) Der zweite Faktor war die Liberalisierung der politischen Sphäre unter Sadat, die zu einem steigenden Konkurrenzkampf innerhalb der bereits stark divergierenden islamistischen Akteure führte. Diese „Deregulierung“ des Marktes religiöser Standpunkte führte schließlich dazu, dass al-Azhar ihre Monopolstellung verlor.¹⁸⁹

Seit Ende der 1980er Jahre verfolgte al-Azhar eine Strategie, die es ihr ermöglichte, als diversifizierte und machtvoller Akteur im politischen Prozess aufzutreten. Basierend auf einer Vereinbarung mit dem Regime agierte al-Azhar unterstützend und verurteilte einen radikalen und gewaltvollen

¹⁸⁸vgl. ebd.: 387.

¹⁸⁹vgl. Zeghal (1999, S. 387.)

Islam. Im Gegenzug dafür erhielt al-Azhar mehr Freiraum, der Anstieg, je gewaltvoller die Auseinandersetzungen zwischen Regime und Islamisten wurden.

„From the end of the 1980s to his death, the shaykh of al-Azhar worked at disconnecting the center of his institution from the regime by allying himself with part of the periphery of al-Azhar. This new behavior was the result of a tactic bargain between the head of al-Azhar and the regime: after 1992, the level of violence between the radical Islamist groups and the security force increased. The shaykh of al-Azhar kept cooperating with the state by condemning radical and violent Islamism in exchange for more freedom of speech. [...] The more violent the conflict between the state and radical Islamists grew, the more leverage al-Azhar gained on the regime, and the more diverse and powerful al-Azhar appeared on the political scene.“¹⁹⁰

4.3.3 Phase der Repression

Nach der Ermordung Sadats 1981 durch die radikale Gruppierung *al-jihad al-Islami* befand sich sein Nachfolger Mubarak in einem Ägypten wieder, das zunehmend als Pulverfaß erschien: soziale und wirtschaftliche Probleme gesellten sich zu Konflikten in der Region und zu innerstaatlichen Auseinandersetzungen.¹⁹¹ Dennoch gelang es Mubarak mit einem starken Sicherheitsapparat eine weitgehende Kontrolle über die öffentliche Ordnung herzustellen und aufrecht zu halten. Teil seiner autoritären Führung war die umfassende Einschränkung politischer Teilhabe. Dies führte einerseits zu einem Stillstand in der politischen Sphäre und einer fehlenden Involvierung großer gesellschaftlicher Teile in politische Prozesse; und andererseits zu einer Verschiebung gesellschaftlicher Auseinandersetzungen in andere Lebensbereiche. Diese Bereiche –kulturelles, soziales, wirtschaftliches und rechtliches Leben– wurden zu den Orten der religiösen Einrichtungen und die politisch Ausgeschlossenen zu ihrem Publikum. Gerade durch die Verweigerung der politischen Teilhabe verstärkte das ägyptische Regime die Wirkung und Autorität der islamischen Kräfte und verlor damit einen wesentlichen Teil der Kontrolle.¹⁹²

¹⁹⁰vgl. ebd.: 388f.

¹⁹¹vgl. Kodmani (2009, S. 4.)

¹⁹²vgl. ebd.

Mubarak verfolgte eine radikale Vorgehensweise gegenüber den militanten Gruppierungen. Gleich nach seinem Amtsantritt, also der Ermordung Sadats, rief er den Notstand über das Land aus und inhaftierte 4.000 Personen, der Zugehörigkeit der militanten Gruppierung verdächtigt wurden.¹⁹³ Die verstärkte Kontrolle dehnte sich aber auch auf den privaten Bereich aus. Die sukzessive Verstaatlichung der Moscheen hatte 1952 ihre Anfänge genommen und zog sich durch alle späteren ägyptischen Regierungen. Sowohl Sadat als auch Nasser verfolgten die subsidierenden und nationalisierenden Absichten der Moscheen; und Mubarak ging noch einen Schritt weiter, indem seine Regierung nicht nur die predigenden Imame selektierte, sondern auch die Inhalte der Predigten zu kontrollieren versuchte. Dazu wurde ein eigenes Auswahl- und Überwachungssystem in allen 26 ägyptischen Provinzen eingerichtet, das die Auswahl der Imame und Überwachung der Predigten innehatte.¹⁹⁴

Unter Mubaraks Regime verstärkte sich das Tempo der Nationalisierung der Moscheen drastisch. Durch Kürzung der Lizenzvergabe für neue private Moscheen steigerte sich die Zahl staatlicher Moscheen von lediglich 17% (1962) auf 71% (1994).¹⁹⁵ Die Nationalisierung von Moscheen konzentrierte sich lokal am Stärksten in Oberägypten und in den urbanen Zentren Kairo, wo eine Häufung der extremistischen Gewalt zu verzeichnen war.¹⁹⁶ Diese Nationalisierungen waren Teil des Versuchs Mubaraks, Kontrolle über die steigende gesellschaftliche Islamisierung zu bekommen, zu der es durch die politische Islamisierung unter Sadat gekommen war.

Die Hoheit über die Auswahl der zu predigenden Themen delegierte Mubarak an den obersten Rat für islamische Predigten, einem Sonderkomitee des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten, bestehend aus dem Direktor der Moscheen, dem Direktor der Fatwabehörde innerhalb der Azhar und die *Senior Ulema*.¹⁹⁷ Der oberste Rat entwarf einen Quartalplan für die Freitagspredigten und verteilte diesen an allen staatlichen Moscheen. Der ehemalige

¹⁹³vgl. Moustafa (2000, S. 11.) Skovgaard-Petersen (1997, S. 204.)

¹⁹⁴vgl. Bianchi (1989, S. 191f.)

¹⁹⁵vgl. Berger (1970, S. 18.) Bianchi (1989, S. 190.) Moustafa (2000, S. 8.)

¹⁹⁶vgl. Bianchi (1989, S. 191f.)

¹⁹⁷vgl. Moustafa (2000, S. 8.)

Minister für religiöse Angelegenheiten, Muhammad Ali Mahjub, brachte die Kontrollpolitik über die Moscheen klar zum Ausdruck: „When we receive reports and ascertain that a preacher is guilty of violations that harm social peace and security then we consider that he has moved from preaching to political action. He must be removed.“ Befragt nach dem Vorgang des Monitorings erläutert er: „A report covering any excesses in Egyptian mosques is compiled every week. Dont worry; the mosques are under control.“¹⁹⁸

Mubarak setzte weitere de-islamisierende Maßnahmen, so zum Beispiel im Bildungswesen. Ein sehr stark auch symbolischer Schritt war das Bemühen der Regierung, den Gesichtsschleier Niqab aus der Öffentlichkeit zu verbannen, da er ihn als Zeichen islamistischen Extremismus verstand. Die staatliche Presse führte eine Kampagne gegen den Niqab und auch der Minister der religiösen Stiftungen positionierte sich als Gegner. 1993 verbot ein Erlass des Bildungsministeriums den Niqab an allen Universitäten.¹⁹⁹

Die Regierung unter Mubarak hatte auch die völlige Kontrolle über die islamischen Institutionen. Sie ernannte die Führung aller drei islamischen Institutionen: Al-Azhar, Dar al-Ifta und das Ministerium für religiöse Angelegenheiten (das wiederum allen anderen islamischen Strukturen in den Bereichen Bildung, Forschung und Öffentlichkeitsarbeit vorstand). Alle drei Institutionen sind direkt und ausschließlich der Regierung gegenüber rechenschaftspflichtig. Al-Azhar unterlag der Autorität des Premierministers, Dar al-ifta fällt unter die Autorität des Ministers für religiöse Angelegenheiten. Diese Struktur ergibt jedoch nicht eine einfach Unterordnung der religiösen Einrichtungen unter die politische Autorität des Regimes. Es handelt sich vielmehr um ein komplexes Geflecht von gegenseitigen Abhängigkeiten, Konkurrenz und Auseinandersetzungen, die nach Möglichkeit nicht öffentlich als Machtkampf ausgetragen werden sollen.²⁰⁰

Das Mubarak Regime strebte nach einem repräsentativen Scheich. So wurde 1996 der Mufti Muhammad Sayyid Tantawi zum Scheich bestellt. Tantawi war zwar ein angesehener Gelehrter, vertrat aber merkbar relative liberale

¹⁹⁸Mahjub 1999 zit. nach Moustafa (2000, S. 8.)

¹⁹⁹vgl. Cook (2000, S. 37f.)

²⁰⁰vgl. Kodmani (2009, S. 5.)

Auffassungen in sozialen, politischen und wirtschaftlichen Fragen die dem Regime letztlich zu Gute kamen. Als Tantawi 2010 starb, ernannte das Regime Ahmed at-Tayyeb zum neuen Scheich. Auch at-Tayyeb war weitestgehend respektiert, vertrat jedoch differenziertere Positionen, vor allem bezüglich des politischen Ausschusses der damals regierenden *National Democratic Party*, ein Gremium unter der Leitung von Mubaraks Sohn Gamal. At-Tayyeb gab schließlich die Zuständigkeit über soziale und wirtschaftliche Fragen auf.²⁰¹ Sein großes Interesse lag in den Bereichen Verwaltung und Bildung, wo er auch Unterstützung für seine Arbeit fand. Ein Jahr nach seinem Amtsantritt war er jedoch mit der aufkommenden Staatskrise und der beginnenden Revolution sowie anschließend dem Sturz der Regierung, die ihn zum Scheich ernannt hatte, konfrontiert. In weiterer Folge wurde seine Universitätspolitik zunehmend entpolitisiert. Er versuchte eine vorsichtige Positionierung: einerseits sprach er sich gegen Demonstrationen und Gewalt aus, gleichzeitig verweigerte er dem Regime aber die uneingeschränkte Unterstützung, die andere Funktionäre an den Tag legten.²⁰²

4.3.4 Al-Azhar nach Mubarak

Al-Azhar galt seit dem 19. Jahrhundert als höchst einflussreich in Bezug auf die nationale und transnationale Politik Ägyptens. Daher war es im Interesse der nationalstaatlichen Seite den Einfluss über al-Azhar herzustellen und abzusichern. Wie schon erwähnt, reorganisierte 1961 der damalige Präsident Gamal Abdel Nasser al-Azhar per Gesetzesbeschluss und stellte die Institution und sämtliche ihrer Stiftungen formal unter die Rechtssprechung des Ministeriums für religiöse Stiftungen. Gleichzeitig wurde die Bestellung des Scheichs der Azhar auf den ägyptischen Präsidenten übertragen. In den Folgejahren ging es der Regierung vorwiegend darum, durch al-Azhar ein Gegengewicht zum steigenden religiösen Einfluss interner Kräfte wie den Muslimbrüdern und Salafisten und externer Einflüsse wie dem saudischen Wahabismus abzusichern.²⁰³

²⁰¹vgl. Brown (2011, S. 8.)

²⁰²vgl. ebd.: 9.

²⁰³vgl. Brown and Morsy (2013, online)

Der Sturz von Präsident Mubarak 2011 ermöglichte es al-Azhar, aus dem engen Zugriff der Regierung auszubrechen. In dem neu entstehenden sozialen und politischen Rahmen suchte sie nach größerer Unabhängigkeit. Dafür hatte sie eine sehr gute Ausgangsposition: Al-Azhar war als wissenschaftlich und gelehrt angesehen und stand über tagespolitischen Auseinandersetzungen - anders als die politischen Parteien der Muslimbrüder und der Salafisten. Al-Azhar verkörperte einen zeitgenössischen Zugang zu Religion und ihr Scheich, Ahmed at-Tayyeb, präsentierte sich als konsensorientierte Dialogkraft, die durch vielfach unterstützte Interventionen den politischen Prozess mitgestaltete.²⁰⁴

2012 konnte der Ausbruch der Azhar aus der staatlichen Kontrolle formalisiert werden. Die regierenden Armeekräfte erließen eine Gesetzesänderung, nach der Azhar ein unabhängiger Status zukam. Zusätzlich wurde dies noch durch einen Artikel der Verfassung von 2012 gestärkt, der Azhar „exclusive autonomy over its own affairs“²⁰⁵ zuschrieb. Mit den Änderungen gingen das Recht, den Scheich der Azhar zu ernennen, und andere Entscheidungen wieder an al-Azhar bzw. ihren Rat der Höchsten Religionsgelehrten zurück. Darüber hinaus kam dem Rat auch ein beratender Status in Bezug auf islamisches Recht zu.

Diese weitreichenden Veränderungen brachten al-Azhar nicht nur ihre Autonomie, sondern stärkten auch die Position von at-Tayyeb in der Institution. At-Tayyeb bestimmte nicht nur die Zusammensetzung des Rates der Höchsten Religionsgelehrten, sondern er kann auch weitestgehend selbstständig im Interesse der Azhar agieren. Eine grundlegende Reform der Azhar ist mit den gesetzlichen Neuerungen nicht passiert. Obwohl der hohe Grad an Autonomie natürlich bemerkenswert ist, sind bestimmte Aspekte bis jetzt unberücksichtigt geblieben. Das betrifft vor allem ihre finanzielle Unabhängigkeit. Nach wie vor ist hier eine Abhängigkeit von der Regierung gegeben. Darüber hinaus gäbe es auch andere mögliche Reformfelder, die der-

²⁰⁴vgl. ebd.

²⁰⁵THE CONSTITUTION OF THE ARAB REPUBLIC OF EGYPT (2012): Article 4

zeit noch nicht angegangen werden konnten, wie zum Beispiel im Bereich der Bildungspolitik.²⁰⁶

5 Al-Azhar und der „Arabische Frühling“

Während al-Azhar selbst einen eher geringen Einfluss auf die Revolution ausübte (einige Gelehrte nahmen an den Protesten teil), brachte umgekehrt die Revolution maßgebliche Veränderung der Azhar mit sich. Sowohl innerhalb als auch außerhalb des Campus breitete sich eine neue Welle des Aktivismus aus, was gegenüber der bis dahin herrschenden Depolitisierung ein neues Phänomen war. Der Scheich positionierte sich neu, knüpfte Kontakte und lud –ebenfalls ein Novum– verschiedene Akteure zu Gesprächen in die Azhar ein. Gespräche führte er unter anderem mit den Muslimbrüdern, dem muslimischen Fernsehprediger Amr Khalid und mit Khalid Mishal, dem politischen Führer der Hamas. Aber auch mit den liberalen Intellektuellen Ägyptens trat der Scheich in Austausch, um einen Dialog über politische Prinzipien zu führen. Die Revolution brachte ihm und somit der Azhar eine bedeutende Möglichkeit der erneuten Teilhabe an politischen Themen. Der Scheich setzte sich für Wahlen innerhalb der Azhar ein, die unter dem Mubarak Regime verboten wurden. Im März 2011 forderten religiöse Gelehrte von der militärischen Führung dezidiert die Wiederherstellung der staatlichen Unabhängigkeit sowie eine Reihe rechtlicher Veränderungen.²⁰⁷

Al-Azhar nahm dezidiert an den politischen Prozessen teil, die nach der Revolution stattfanden und sich mit der Zukunft Ägyptens beschäftigten. Basierend auf einem Dialog zwischen dem Scheich und Gelehrten der Azhar sowie eines breiten Spektrums an Intellektuellen veröffentlichte al-Azhar drei bedeutende Dokumente: das al-Azhar Dokument über die Zukunft Ägyptens (von 21. Juni 2011)²⁰⁸, die al-Azhar Erklärung zur Unterstützung der Arabischen Revolutionen (von 31. Oktober 2011)²⁰⁹ sowie das „Basic Free-

²⁰⁶vgl. Brown and Morsy (2013, online)

²⁰⁷vgl. ebd.: 10.

²⁰⁸State Information Service (2011, online)

²⁰⁹Durham University (2011, online)

dom“Dokument (von Jänner 2012)²¹⁰. Die drei sind einflussreiche Dokumente, die sich auf die Verfassungsgebung auswirken und darauf, welche gesetzliche Haltung gegenüber dem Recht auf Protest und Rebellion gegen autoritäre Regime in der arabischen Welt eingenommen wird.²¹¹

5.1 Al-Azhar Dokument über die Zukunft Ägyptens

Die erste Stellungnahme, die von al-Azhar nach der Revolution vom Jänner 2011 veröffentlicht wurde, ist das Dokument über die Zukunft Ägyptens (Al-Azhar Document on the Future of Egypt, 21. Juni 2011). Das Dokument beschreibt in elf Punkten die Haltung der Azhar zum „richtigen“ Weg für die Zukunft des Landes und zum Ausgleich zwischen Staat und Religion. Das Dokument wird als Ergebnis eines Dialogs mit unterschiedlichen religiösen und intellektuellen Eliten beschrieben, das zum Ziel hatte „to help in directing the future of Egypt to its prosperity and Egyptians to have the rights in freedom, dignity, equality and social justice“.²¹²

Einleitend betont das Dokument die zentrale Rolle der Azhar als Führungsinstanz, die durch alle am Dialog Beteiligten ebenfalls unterstrichen wird. Als Legitimation für diese Rolle werden u.a. theologische, historische, kulturelle und wissenschaftliche Aspekte angeführt.

Die elf Punkte –gemeinsame Prinzipien der nationalen Elite– des Dokuments werden beschrieben als grundlegende Regierungsprinzipien, welche die Beziehung zwischen Islam und Staat regeln und zu einem modernen Staat mit entsprechender Regierung führen sollen. Die Prinzipien sollen zu kultureller Entwicklung führen, Demokratie und soziale Gerechtigkeit sicherstellen, Wohlstand und Frieden bieten. Das Dokument spricht sich dezidiert gegen eine missbräuchliche Interpretation aus und insbesondere gegen eine Verwendung, die nicht im Sinne der islamischen Prinzipien von Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit ist bzw. die Toleranz gegenüber anderen Religionen verletzt.

²¹⁰El-Tayyeb (2012)

²¹¹vgl. Adel Maged (2012, S. 69.)

²¹²vgl. State Information Service (2011, online)

Diese Prinzipien sind also Beiträge der Azhar im Prozess der Verfassungsgebung. Deutlich wird hier eine moderne und demokratische Ausrichtung, die Wert legt auf Gewaltentrennung und Gleichheit für alle Bürger vorsieht. Insbesondere werden auch Meinungs- und Redefreiheit sowie Menschen-, Kinder- und Frauenrechte, Respekt gegenüber anderen Religionen und die Freiheit der Kunst hervorgehoben.

Eine islamische Rechtssprechung wird als rechtliche Basis gesehen. Islamische Grundsätze stellen das Gerüst für das demokratische Modell dar und beinhalten u.a. Pluralismus, Wechsel der Machthabenden und Korruptionsbekämpfung. Mit dem Bezug auf islamische Grundsätze ist der Zugang der Azhar sehr weit gefasst und erlaubt auch sehr fortschrittliche Interpretationen der Werte und Konzepte.

Zum Abschluss bekräftigt das Dokument in zwei Punkten wiederholt die Rolle der Azhar: Zum einen wird die Forderung nach ihrer Unabhängigkeit aufgegriffen, ebenso wie der Wunsch nach Reformen im Bildungsbereich, um ihre führende (intellektuelle) Rolle wiederherzustellen. Andererseits wird al-Azhar als Hauptautorität in Bezug auf alle islamischen Bereiche beschrieben, wobei anderen in einem gewissen Ausmaß ihre Meinungsfreiheit unbenommen bleibt.

Die Schwerpunkte des Dokumentes liegen also einerseits in der wiederholten Festigung der Autorität al-Azhar's. Gleichzeitig wird ein Verständnis islamischer Werte und Prinzipien propagiert, das breiten Dialog mit anderen Religionen sucht und durch einen menschenrechtlich geprägten Ansatz eine Zukunft sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit für alle Bürger Ägyptens herstellen möchte.²¹³

5.2 Al-Azhar Erklärung zur Unterstützung der Arabischen Revolutionen

Das zweite Dokument, das von der Azhar nach der Revolution veröffentlicht wurde, ist die Erklärung zur Unterstützung der Arabischen Revolutionen

²¹³vgl.State Information Service (2011, online)

(Oktober 2011). Darin bezieht sich al-Azhar auf die als legitim benannten Kämpfe arabischer Nationen gegen repressive Autoritäten und beruft sich auf den „spirit of freedom in Islam.“²¹⁴ In sechs Prinzipien wird Stellung zu den Mitteln und Zielen der Revolution bezogen und diese Positionierung in der islamischen Lehre kontextualisiert.²¹⁵

Al-Azhar unterstützt in dieser Deklaration Bestrebungen nach Erneuerung und Modernisierung in arabischen Ländern. Die Kämpfe um Freiheit, Gerechtigkeit und Demokratie werden als Zivilisierungsbestrebungen verstanden und mit Befreiungskämpfen gegen Kolonisierung und Unterdrückung gleichgesetzt. Sie werden als legitim und als mit der islamischen Glaubenslehre vereinbar verstanden und als Bewegung, die zu kultureller Bereicherung und Wissen führt. Als grundlegendes Recht wird der Bevölkerung jedenfalls zugestanden, ihre Gesellschaft –in Übereinstimmung mit den Prinzipien der Scharia– verändern zu wollen. Gleichzeitig ist die Deklaration ein Appell an die Regierenden, die Bedürfnisse der Bevölkerung anzuerkennen und wirtschaftliche und demokratische Reformen umzusetzen.

Die Deklaration liefert weiters konkrete Auslegungen der islamischen Scharia und geht auf eine Reihe von Rechten ein, die sich für die Bevölkerung im Verhältnis zu ihrer Regierung ergeben bzw. auf die Gestaltung eben dieses Verhältnisses und schließt mit einer Warnung an diejenigen, die Freiheitsbestrebungen, die im Einklang mit der islamischen Glaubenslehre stehen, unterdrücken.²¹⁶

Im Folgenden sollen die Hauptpunkte der Deklaration kurz beleuchtet werden, um den vollen Umfang der Unterstützung al-Azhar’s für die Revolution in Quantität und Qualität zu veranschaulichen:

Die Deklaration und die Verfassung

In Bezug auf die religiöse und konstitutionelle Legitimität der Regierenden hält die Deklaration die Zentralität von Wahlen als Ausdruck der Zustimmung und freien Entscheidung der Bevölkerung fest. Demokratische

²¹⁴vgl. Durham University (2011, online)

²¹⁵vgl. ebd.

²¹⁶(Durham University, 2011, online)

öffentliche Wahlen werden in diesem Zusammenhang als Fortführung einer islamischen Tradition guten Regierens verstanden. Eine derart verstandene Regierungsführung beinhaltet auch unbedingt das Element der Gewaltentrennung und wird von dem Volk gestützt, von dem wiederum jede legitime Macht ausgeht. In diesem Sinne wird auch friedlicher Protest zum Sturz von Unterdrückern als Recht des Volkes verstanden.²¹⁷

Die Scharia und absolute Macht

Die Deklaration stellt außerdem klar, dass es ein falsches oder verfälschtes Qur'an-Verständnis der Regierenden gibt, die absolute Macht für sich zu beanspruchen. Diese würden sich auf einen Vers beziehen, der Gehorsamkeit gegenüber Allah, dem Propheten und denen, die an der Macht sind, fordert.²¹⁸ Darauf gründen –eben in einer verfälschten Auslegung– autoritär Regierende ihre Legitimität. Die Erklärung betont, dass dieser Vers mit dem vorangegangenen kontextualisiert werden muss, der fordert, dass das gegebene Vertrauen zurückgegeben und mit Gerechtigkeit geurteilt werden muss. Die Deklaration erläutert, dass Verletzungen des Konzepts guten Regierens ausreichend Grund für die Bevölkerung sein dürfen, Gerechtigkeit zu verlangen und sich gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung aufzulehnen. Das heißt, dass in der Auslegung der Scharia kein bedingungsloser Gehorsam von den Regierten verlangt wird, sondern –im Gegenteil– das Recht bzw. sogar die Pflicht auf Widerspruch und Auflehnung gegen Ungerechtigkeit gestützt wird. Dabei ginge es um patriotische Proteste und friedvolle nationale Bewegungen wären der menschenrechtliche Kern des Islam.²¹⁹

Das Recht, die Regierenden zu berichtigen

Die al-Azhar Deklaration unterstützt eindeutig das Recht des Volkes, Unrecht seitens der Regierenden zu korrigieren. Die Beziehung zwischen Regierenden und Regierten wird dabei als ein wechselseitig mit Rechten und Pflichten befülltes Verhältnis verstanden. Beispielhaft für dieses Verständnis ist die Antrittsrede des Kalifen Abu Bakr El-Siddeeq, des ersten muslimischen Ka-

²¹⁷vgl. Durham University (2011, online), Adel Maged (2012, S. 71f.)

²¹⁸vgl. Koran, Sure an-Nisa 4:59

²¹⁹vgl. Durham University (2011, online), Adel Maged (2012, S. 72.)

lifen, zur muslimischen Welt: „Oh people, I have been appointed over you, though I am not the best among you. If I am right, help me. If I am wrong, correct me. [...] Obey me for as long as I obey Allah and His Prophet; but if I disobey them, then disobey me.“²²⁰

Andere Kalifen folgten diesem Beispiel und betonten in ihren öffentlichen Reden, dass ihre Legitimität von der Rechtmäßigkeit ihres Handelns gestützt ist und im Falle einer Verfehlung dem Volk eine korrigierende Rolle zukommt: „’If I follow the right path, follow me. If I deviate from the right path, correct me so that we are not led astray’. A man then shouted: ’By Allah, I’ll correct you with our sword’; so Omar replied saying ’Praise be to Allah, Who has created among our people a person who would correct Omar with his sword.’“²²¹

Diese Beispiele illustrieren demnach zwei Aspekte: Einerseits sind die Führer einer Nation verpflichtet, die göttlichen Gebote zu befolgen. Und andererseits sind sie aus dem Volk erwählt, dieses zu vertreten bzw. zu regieren. Ihre Aufgaben wurden ihnen vom Volk quasi übertragen bzw. delegiert, um im Sinne der Gesellschaft tätig zu sein. Diese Sichtweise einer Beauftragung lässt den Regierenden eine stark ausführende Rolle zukommen.

Das Recht auf friedvollen Protest

Die Deklaration hält das Recht bzw. sogar die Pflicht auf Widerstand und Auflehnung gegenüber Ungerechtigkeit seitens der Regierenden fest. Die Protestierenden werden in diesem Zusammenhang eindeutig nicht als Kriminelle oder illegitime Aufständische verstanden, sondern als nationale Bewegung, die den menschenrechtlichen Kern des Islam darstellt. Die Deklaration bezieht sich hier auch auf internationale Konventionen, die dieses Recht ebenfalls beinhalten. Außerdem hält al-Azhar explizit fest, dass die Legitimität jeder Autorität dem Willen des Volkes unterliegt und das islamische Rechtsverständnis das Recht auf unbewaffnete, friedliche Proteste garantiert.²²²

Die Anwendung von Gewalt bei friedlichen Proteste

²²⁰Abu Bakr as-Siddeeq zit. nach Adel Maged (2012, S. 71f.)

²²¹vgl. Durham University (2011, online), Adel Maged (2012, S. 71f.)

²²²vgl. ebd.: 73.

Die Deklaration verurteilt auch klar die Anwendung von Gewalt gegenüber nationalen Protestbewegungen und sieht dies als einen Bruch der Vereinbarung zwischen Regierenden und Regierten. Diese Gewaltanwendung entzieht den Regierenden (abermals) ihre Legitimität und ihr Recht, weiterhin im Amt zu bleiben, da dies ja auch unbedingt auf beidseitigem Einverständnis beruht.²²³

Folgen der Gewaltanwendung bei friedlichen Protesten

Als Folge der Gewaltanwendung bei friedlichen Protesten beschreibt die Deklaration nicht nur den Verlust der Legitimität der Regierenden, sondern auch das dadurch entstehende Recht der Protestierenden, die Regierung zu stürzen. Da sich die Regierung durch ihr Vorgehen Verbrechen schuldig macht und die Legitimität ihres Machtanspruchs verliert, darf das Volk sich dieser Regierung entledigen. Gewaltanwendungen gegenüber diesen Umstürzen mit der Notwendigkeit der Herstellung von Stabilität zu rechtfertigen ist demnach in weiterer Folge ebenfalls nicht legitim. Der erste Bruch der Gewaltausübung stellt bereits die Trennlinie zwischen Legitimität und Illegitimität der Regierung dar. In dieser Sicht gibt es also keinen Spielraum dafür, gewaltvolle Einschränkungen der Proteste als Notwendigkeit im Sinne der nationalen Sicherheit, öffentlichen Sicherheit oder öffentlichen Ordnung zu rechtfertigen.²²⁴

Die Verantwortung der Militärkräfte

Die Deklaration bezieht sich auch auf die Rolle der Armeekräfte gegenüber der zivilen Bevölkerung. Als zentrale Aufgabe der Armeekräfte wird dabei der Schutz der Heimat vor externer Bedrohung gesehen und sollte keinesfalls der Unterdrückung oder Einschüchterung der Bevölkerung dienen. Die Deklaration untermauert diese Haltung zum Blutvergießen durch direkten Bezug zum Qur'an: „If anyone killed a human being –unless it be [in punishment] for murder or for spreading corruption on earth–, it shall be as though

²²³vgl. ebd.

²²⁴vgl. ebd.: 73.

he had killed all humankind; whereas, if anyone saves a life, it shall be as though he had saved the lives of all humankind“²²⁵

Rat an die arabischen Regierenden

Mit ihrer Deklaration wendet sich al-Azhar an die Öffentlichkeit allgemein und die muslimische Öffentlichkeit der arabischen Länder im Besonderen. Dabei richtet sie einen Appell an die Regierenden, freiwillig Reformen umzusetzen und einen demokratischen Transformationsprozess zu gestalten. Der Aufstand des unterdrückten Volkes wird als unvermeidlich beschrieben und Freiheit als etwas, das die Regierenden den Regierten nicht vorenthalten können. Darüber hinaus bezeichnet al-Azhar es als Schande, dass die arabische Region in einem Zustand der Unterentwicklung und Unterdrückung feststeckt und die Ursachen dafür dem Islam zugeschrieben werden. Den Regierenden dieser Länder wird dazu angeraten, sich um Erneuerung zu bemühen und ihrem Volk zu dienen, um Wohlstand für Alle herzustellen. Abschließend wird darauf verwiesen, dass auch denjenigen, die Unterdrückung unterstützen, dasselbe Schicksal widerfahren wird, wie den Unterdrückern. Das Erwachen des Volkes würde gestützt durch eine Ära der freien Kommunikation und Wissensexplosion und begleitet von hehren religiösen und zivilisierten Prinzipien, die das Bestreben der Protestierenden nach Freiheit letztlich zum Sieg führen würden.²²⁶

Die Deklaration schließt mit einer Gebetszeile: „Oh God, we ask you to grant us mercy that guides our hearts, embraces our unity and by which prevent us from temptations, oh our God.“²²⁷

Mit dieser Erklärung positioniert sich al-Azhar zweifach: Einerseits beschreibt sie –mit all der ihr innewohnenden Autorität und immer aus einer durch Dialog mit anderen Eliten entstandenen Position– Grundprinzipien gerechten Regierens. Andererseits drückt sie, durch die Logik ihrer eigenen Argumentation, wie gerechtes Regieren nach islamischen Glaubenssätzen gestaltet sein muss, ihre Unterstützung für die Revolution aus.

²²⁵Qur'an, Surah al-Ma'idah: 5/32; zit. n. Durham University (2011, online)

²²⁶vgl. Durham University (2011, online)

²²⁷ebd.

Laut der Azhar Deklaration ist Konsultation der zentrale Punkt im politischen System des Islam. Absolute Macht existiert in dieser Vision nicht, da die Macht der Regierenden davon abhängt, dass sie sich an die Gesetze der islamischen Scharia halten. Sobald dies nicht der Fall ist, verlieren sie das Recht auf Gehorsam. Die Deklaration der Azhar ist eindeutig, was die Konsequenzen anbelangt: Friedvoller Protest gegen derart illegitime Regime sind nicht nur erlaubt, sondern sogar Pflicht. Ein wichtiger Aspekt ist dabei, die Gewaltlosigkeit der Proteste. Durch diese Betonung verweist al-Azhar die Protestierenden darauf, friedliche Mittel in ihren Protesten einzusetzen, um erfolgreich zu sein. Dabei sind die Protestierenden mit ihrem Widerstand im Recht, weil sie im Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten ihre korrigierende Rolle wahrnehmen und ausfüllen.

Al-Azhar –allen voran ihr Scheich at-Tayyeb– hat mit der Deklaration die Position der Azhar zur Revolution öffentlich deutlich gemacht und darüber hinaus auch ihre Reformvision für die arabischen Länder dargestellt. Diese Vision beinhaltet soziale Gerechtigkeit als wesentliches Element. Daher findet sich auch wiederholt der Bezug zur Notwendigkeit von Reformen - einschließlich wirtschaftlicher Reformen und der Herstellung demokratischer Prozesse. Auch der deutliche Bezug zu menschenrechtlichen Standards, die in Konventionen festgehalten sind, zeugt davon, dass die islamischen Glaubenssätze als moderne, zivilisierte und demokratische Grundsätze verstanden werden wollen.

Die öffentlich sehr positive Rezeption der Azhar Dokumente zeigt, dass es al-Azhar gelungen ist, ihre führende Rolle in der arabischen und muslimischen Welt auszufüllen und sie sich als Stimme eines moderaten Islam und gegenüber steigendem islamischen Konservatismus glaubwürdig (re-)etabliert hat.

5.3 Das „Basic Freedom“-Dokument

Das „Basic Freedom“-Dokument ist ein drittes und das jüngste Dokument der Azhar nach der Revolution und wurde im Jänner 2012 veröffentlicht.²²⁸

²²⁸El-Tayyeb (2012, online)

Dieses Dokument soll eine Leitlinie und die Grundlage für die neue Verfassung bilden. Es behandelt die islamischen Werte, die im Wesentlichen die in zeitgenössischen Konventionen anerkannten Menschenrechte darstellen. „Basic Freedoms“ - der Name ist im Dokument Programm: Das Dokument bezieht sich in je einem Punkt explizit auf Glaubensfreiheit, Meinungs- und Redefreiheit, Freiheit wissenschaftlicher Forschung und Freiheit der Kunst.

Glaubensfreiheit wird allen Bürgern zugesprochen. Jeder Zwang, Verfolgung oder Diskriminierung auf Grund des (Nicht-)Glaubens wird als verboten bezeichnet. Freie Religionsausübung wird Allen zugestanden und Rücksichtnahme auf einander wird von der Bevölkerung eingefordert.²²⁹

Meinungsfreiheit kommt ein zentraler Stellenwert zu. Sie wird als „mother of all freedoms“ bezeichnet. Ihr entstammt die Redefreiheit in all ihren Formen: schriftlich, mündlich, im künstlerischen Ausdruck und über digitale Medien. Sie wird weiters als Ausdruck sozialer Freiheiten verstanden, die sich nicht nur individuell ausdrücken, sondern u.a. auch das Recht beinhalten, eine Partei oder zivilgesellschaftliche Einrichtungen zu gründen, Presse- und Medienfreiheit in jeder Form sowie freier Zugang zu Informationen. Gleichzeitig wird –mit dem Argument des nationalen Zusammenhalts und der nationalen Sicherheit– Respekt vor den abrahamitischen Religionen und ihren Gepflogenheiten gefordert.²³⁰

Wissenschaftliche Forschung wird als Motor für Fortschritt gesehen. Das Dokument beruft sich dabei auch auf eine lange muslimische Tradition wissenschaftlichen Arbeitens und einer daraus resultierenden Blütezeit der Hochkultur. Denken allgemein wird als islamische Pflicht gesehen und wissenschaftliche Forschung daher als Mittel, um dieser Pflicht nachzukommen. Als Bedingung wird dabei die akademische Freiheit in der Forschung festgehalten. Es wird weiters eine Zeit postuliert, in der die arabische Welt wieder eine führende Rolle im Bereich der Wissensproduktion inne. Wissenschaft wird als Quelle für militärische und wirtschaftliche Macht sowie Fortschritt, Entwicklung und Wohlstand hervorgehoben.²³¹

²²⁹vgl. ebd.

²³⁰vgl. ebd.

²³¹vgl. ebd.

Wissenschaft allgemein wird als eine Form der Kreativität gesehen. Als eine zweite Form der Kreativität wird literarischer und künstlerischer Ausdruck beschrieben. Die verschiedenen (auch kritischen) Funktionen der Künste benennt al-Azhar in dem Dokument als Bereicherung der Sprache und Kultur, Förderung der Vorstellungskraft und Steigerung des intellektuellen Vermögens - unter gleichzeitiger Rücksichtnahme auf religiöse und moralische Werte.²³²

Dieses al-Azhar Dokument ist zweifellos ein sehr positives Signal im Zuge der ägyptischen Revolution. Es ist, ebenso wie die anderen Dokumente, von einer breiten Allianz aus al-Azhar Gelehrten und ägyptischen Intellektuellen getragen und möchte durch seinen anleitenden und appellativen Charakter zu einer Einigung der revolutionären Kräfte beitragen. In diesem Sinne ist es ein bedeutender Beitrag, um nationale Einheit herzustellen und um die Berücksichtigung grundlegender Menschenrechte in der Verfassung sicherzustellen. Verständlicherweise wurde diese Stellungnahme nicht nur von islamischen Einrichtungen, sondern auch von den orthodoxen, katholischen und evangelischen ägyptischen Kirchen begrüßt. Die Hoffnung in die weitreichende Wirkung einer derartigen Positionierung –getragen von der Autorität der Azhar und einer breiten Allianz– für die Gestaltung der Zukunft Ägyptens ist groß.²³³

6 Zusammenfassung und Ausblick

Die Revolution trug massiv zu einer Auseinandersetzung über die Art und Weise wie al-Azhar regiert wird, als auch über ihre Rolle innerhalb der Gesellschaft bei. Es geht dabei nicht nur um die Zukunft der Azhar, sondern allgemein um das Verhältnis zwischen Religion und gesellschaftlichem Leben und die Ausgestaltung der letztlich dominanten religiösen Auslegungen in einem post-revolutionären Ägypten.

Nach dem Phasenmodell von Dankwart Rustow konnte gezeigt werden, wie

²³²vgl. Adel Maged (2012, S. 70f.)

²³³vgl. Adel Maged (2012, S. 270)

bedeutend eine nationale Einheit, der Wille zu einer Konsensfindung, als auch das Zusammenspiel der funktionalen Elemente einer Verfassung innerhalb von Umbruchphasen für die Stabilisierung von Demokratie sind.

Die Verknüpfung der konstitutionellen Theorie mit dem Phasenmodell des demokratischen Überganges zeigte einerseits, dass sich Ägypten bereits seit längerem in jenem Prozess befindet, welcher demokratisches Gedankengut institutionell zu verankern versucht. Zum Anderen zeigte die Verknüpfung der theoretischen Ansätze, dass die Regierung, welche sich nach dem Sturz Husni Mubaraks etablieren konnte, eine Gefährdung für die Stabilität der zu errichtenden demokratischen Strukturen darstellte. Mit der Verfassungsänderung von 2012 wurde offensichtlich versucht, den ägyptischen Staat in einen islamistischen Staat zu formen und verfassungsrechtlich auf Basis der Scharia abzusichern. Anhand des Phasenmodells, konnte argumentiert werden, dass die verfassungsrechtliche Einrichtung eines islamistischen Staates nicht auf einem mehrheitlichen Konsens beruhte und in Folge dessen weitere Unruhen und Instabilität zwischen Gesellschaft und der Regierung hervor rufen würde, welche sich letzten Endes in der Praxis verwirklichte. Die neue verfassunggebende Versammlung von 2013 forderte al-Azhar erstmalig zu einer klaren politischen Stellungnahme auf. Al-Azhar bezog offen Partei gegen die Muslimbruderschaft, als sie bei der Absetzung von Präsident Muhamed Mursi an as-Sisis Seite erschien. Welches nicht nur starken symbolischen Charakter besitzte, sondern auch verdeutlichte das die religiöse Legitimierung politischer Prozesse in Ägypten nach wie vor als unablässlich erscheint.

Die Rolle der ägyptischen al-Azhar innerhalb der aktuellen Umbruchprozesse lässt sich an zwei Ereignissen ableiten. Einerseits nahm sie im Zuge des Sturzes der autoritären Regierung klare politische Position darüber ein, welche Prinzipien einem zukünftig demokratischen Ägypten zugrunde liegen sollten; d.h. sie setzt klare politische Leitlinien für das zukünftige Ägypten voraus. Zum Anderen legitimierte sie die Absetzung der gewählten Regierung unter Muhamed Mursi, welches wie schon erwähnt, ihr Legitimierungspotential als essentielles Instrument politischer Prozesse verdeutlicht.

Die politisierte Rolle wurde ihr im Zuge der Verfassungsänderung von 2012

mit Artikel 2 bzw. Artikel 219 zugeschrieben. Es war jedoch gerade al-Azhar, welche die Erweiterung der Artikel als falsche Darstellung ihrer Tradition charakterisierte. Denn der zusätzliche Artikel 219 besagte, dass die Gesetzgebenden Einflüsse der Scharia auf einem breiten Verständnis verschiedener islamistischer Auffassungen beruht, welche sich im Zuge der Modernisierungsreformen –innerhalb als auch außerhalb– al-Azhar’s etablieren und entfalten konnten. Um die doktrinellen Ambitionen der Islamisten durchzusetzen, wäre eine Kontrollnahme über al-Azhar ihre einzige Option.

Ihr historischer Abriss zeigte, dass die Regierungen von je her al-Azhar zu kontrollieren versuchte, um ihre Vorherrschaft zu stabilisieren. Die Etablierung der Dar al-Ulum und damit der Anschluss an säkularer Lehrinhalte, führten zu einer Entfaltung bzw. Erweiterung der ideologischen Pluralität innerhalb der religiösen Akteure. Einhergehend mit den staatlichen Repressionen entwickelte sich daraus eine Gruppe islamistischer Reformern die dem sogenannten säkularen Regime Widerstand zu leisten versuchte. Al-Azhar verlor im Zuge der heran wachsenden Reformisten zunehmend ihre intellektuelle und kulturelle Identität.

Der Anstieg der islamistischen Kräfte stellte vor allem unter der Öffnungspolitik von Sadat zunehmend eine Gefahr für die Regierung dar. Sadat stärkte aufgrund dessen die Position al-Azhar’s um den islamistischen Kräften eine Gegenstimme zu bieten. Die religiös begründete Legitimierung Sadats Politik war für ihn eine Notwendigkeit um in einem zunehmend heterogenen islamistischen Umfeld die Vormachtstellung zu halten. Sowohl al-Azhar als auch die islamistischen Kräfte konnten im Zuge der Liberalisierung an Autorität (zurück)gewinnen.

Für Husni Mubarak war Repression, De-Islamisierung, sowie die Verstaatlichung der Moscheen der einzige Weg um seinen Machtstatus bei zu behalten. Der sogenannte Arabische Frühling, brach diese Ketten der Unterdrückung und ermöglichte nicht nur zweier bedeutenden Akteure –al-Azhar als auch den Islamisten– den Einzug ins politische Spielfeld, sondern forderte sie ebenfalls heraus ihre Identität gegen einander zu behaupten.

Al-Azhar als eine fast universell hochgeschätzte Institution, könnte durch

die Wiedererlangung ihrer Autonomie welches der Umbruch mit sich brachte, wertvolle Beiträge für ein zukünftiges Ägypten bieten, welches frei von autoritärer Regierung nach Einheit, Identität, Gerechtigkeit und Demokratie strebt.

Literatur

Abdillah, Maskuri, “Die Verfassungsgebung in den muslimischen Ländern. Das Beispiel Indonesien.,” in Birgit Krawietz and Helmut Reifeld, eds., *Islam und Rechtsstaat: zwischen Scharia und Säkularisierung*, Konrad-Adenauer-Stiftung, 2008.

Abdo, Geneive, *No God but God: Egypt and the Triumph of Islam: Egypt and the Triumph of Islam*, Oxford University Press, 2000.

Abu-Hattab, Muhammad Khaled, “Die Al-Azhar. Ihre Geschichte, Funktion und Organisation unter besonderer Berücksichtigung ihrer germanistischen Abteilungen.,” in Emanuel Weber, ed., *Journal of Religious Culture. Nr. 138*, Vol. 138, Goethe-Universität Frankfurt am Main, 2010.

Agrama, Hussein Ali, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*, University of Chicago Press, 2012.

ahram online, “Egypt approves new Constitution drafted by Morsi allies.,” Online <http://english.ahram.org.eg/NewsContentPrint/1/0/61283/Egypt/0/Egypt-approves-new-constitution-drafted-by-Morsi-a.aspx> 2012. zuletzt zugegriffen am 10.2.2014.

Al-Ahram, “Risks to Al-Azhar?,” Online <http://weekly.ahram.org.eg/News/3403/32/Risks-to-Al-Azhar-.aspx> 07 2013. zuletzt zugegriffen am 17.1.2014.

BBC News, “As it happened: Egypt election result,” Online <http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-18569761>. zuletzt zugegriffen am 17.1.2014.

Berger, Morroe, *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion*, Vol. 77, American Journal of Sociology, 1970.

Bianchi, Robert, *Unruly corporatism: associational life in twentieth-century Egypt*, Oxford University Press New York, 1989.

- Brown, Nathan J**, *Post-Revolutionary Al-Azhar*, Carnegie Endowment for International Peace Washington, 2011.
- , “Egypt’s failed Transition. Tracking the “Arab Spring,,,” in “Journal of Democracy,” National Endowment for Democracy and The Johns Hopkins University Press, 2013.
- Brown, Nathan J. and Ahmed Morsy**, “Egypt’s al-Azhar Steps Forward,” 2013.
- Carnegie Endowment for Peace**, “The Rebel Movement,” Online <http://egyptelections.carnegieendowment.org/2013/08/19/the-rebel-movement> o.J. zuletzt zugegriffen am 17.1.2014.
- Cook, Bradley J**, “Political culture and educational control in Egyptian public policy,” *Middle East Affairs Journal*, 2000, 6 (3-4), 31–52.
- Crecelius, Daniel**, “Al-Azhar in the revolution,” *Middle East Journal*, 1966, 20 (1), 31–49.
- Durham University**, “Al-Azhar Declaration in Support of the Arab Revolutions,” Online 2011. In englischer Übersetzung verfügbar unter: <https://www.dur.ac.uk/resources/ilm/AlAzharDeclaration.pdf>.
- El-Tayyeb, Ahmed**, “Al-Azhar „Basic Freedom Dokument“,” Online 2012. In englischer Übersetzung verfügbar unter: <http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/islamic-themes/455396-al-azhar-basic-freedoms-document.html>, zuletzt zugegriffen am am 1.2.2014.
- Gaffney, Patrick D**, “The changing voices of Islam: The emergence of professional preachers in contemporary Egypt,” *The Muslim World*, 1991, 81 (1), 27–47.
- Gesink, Indira Falk**, “Beyond modernisms: opposition and negotiation in the Azhar reform debate in Egypt, 1870-1911.” PhD dissertation, Washington University, 2000. Department of History. 2000.

- Goldstein, Eric**, “Before the Arab Spring, the Unseen Thaw,” *Human Rights Watch World Report*, 2012, pp. 23–29. http://www.hrw.org/sites/default/files/related_material/arabspring_2012.pdf zuletzt zugegriffen am 12.12.2013.
- Hitti, Nassif**, “Challenges Await Egypts New Constitution,” Online <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/10/constitution-egypt-challenges-solutions-amendments.html> 2013. zuletzt zugegriffen am 2.2.2014.
- Johansen, Baber**, “Die sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche Bestimmung (hukm) im islamischen Recht,” *Die Welt des Islams*, 1988, 28, 264–282.
- Kepel, Gilles**, *The prophet and pharaoh: Muslim extremism in Egypt*, Al Saqi Books London, 1985.
- Khadduri, Majid**, *War and Peace in the Law of Islam*, The Lawbook Exchange, Ltd., 2010.
- Kodmani, Bassma**, “The Dangers of Political Exclusion: Egypt’s Islamist Problem,” 2009.
- Krämer, Gudrun**, *Gottes Staat als Republik*, Vol. 1, Nomos-Verlag-Ges., 1999.
- Krawietz, Birgit and Helmut Reifeld**, *Rechtsstaatsentwicklung in islamisch geprägten Ländern. Ein Ziel der Internationalen Zusammenarbeit der KAS; In Islam und Rechtsstaat: zwischen Scharia und Säkularisierung*, Konrad-Adenauer-Stiftung, 2008.
- Kurzman, Charles**, *Modernist Islam, 1840-1940: a sourcebook*, Oxford University Press, 2002.
- Liolos, John**, “Erecting New Constitutional Cultures: The Problems and Promise of Constitutionalism Post-Arab Spring,” *Boston College International and Comparative Law Review*, 2013, 36 (1), 219.

- Lohlker, Rüdiger**, *Islamisches Recht*, Vol. 3562, Facultas Verlags- und Buchhandels AG Wien, 2011.
- Lombardi, Clark and Nathan Brown**, “Islam in Egypt’s New Constitution,” *Foreign Policy*, December, 2012.
- Maged, Judge Adel**, “Commentary on the Al-Azhar Declaration in Support of the Arab Revolutions,” *Amsterdam Law Forum*, 2012. University Amsterdam.
- Mattes**, in Sigrid Faath, ed., *Staatliche Religionspolitik in Nordafrika/Nahost. Ein Instrument für modernisierende Reformen.*, GIGA Institut für Nahost-Studien. Hamburg, 2007.
- McConnell, Michael W.**, “A Moral Realist Defense of Constitutional Democracy,” *Chi.-Kent L. Rev.*, 1988, 64, 89.
- Moustafa, Tamir**, “Conflict and cooperation between the state and religious institutions in contemporary Egypt,” *International Journal of Middle East Studies*, 2000, 32, 3–22.
- , “Law and Resistance in Authoritarian States: The Judicialization of Politics in Egypt,” *rule by law: the politics of courts in authoritarian regimes*, 2008, p. 132.
- Reuters/The Jerusalem Post**, “Egypt approves new Islamist-drafted constitution,” Online <http://www.jpost.com/Middle-East/Egypt-approves-new-Islamist-drafted-constitution> Dezember 2012. zuletzt zugegriffen am 17.1.2014.
- Rustow, Dankwart A.**, “Transitions to democracy: Toward a dynamic model,” *Comparative politics*, 1970, 2 (3), 337–363.
- Sabry, Bassem**, “Problems Ahead for Egypt Constitution Debate,” Online <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/09/egypt-constitution-highlights-new-draft.html> September 2013. zuletzt zugegriffen am 9.2.2014.

- Schoeller-Schletter, Anja**, “Die ägyptische Verfassung von Dezember 2012. Betrachtung aus verfassungstheoretischer Perspektive,” Online http://www.hss.de/fileadmin/media/downloads/Berichte/130121_Aegypten_SB.pdf 2012. zuletzt zugegriffen am 9.2.2014.
- Skovgaard-Petersen, Jakob**, *Defining Islam for the Egyptian state: muftis and fatwas of the Dar al-Ifta*, Vol. 59, Brill, 1997.
- State Information Service**, “Al-Azhar Document on the Future of Egypt,” Online 2011. In englischer Übersetzung verfügbar unter: <http://www.sis.gov.eg/En/Templates/Articles/tmpArticles.aspx?ArtID=56424> zuletzt zugegriffen am am 1.2.2014.
- Tellenbach, Silvia**, “Zwischen Religiösem und Säkularem Recht in muslimischen Ländern,” in Birgit Krawietz and Helmut Reifeld, eds., *Islam und Rechtsstaat: zwischen Scharia und Säkularisierung*, Konrad-Adenauer-Stiftung, 2008.
- The New York Times**, “Egypt Opposition gears up after Constitution passes,” Online http://www.nytimes.com/2012/12/24/world/middleeast/as-egypt-constitution-passes-new-fights-lie-ahead.html?_r=3& 2012. zuletzt zugegriffen am 10.2.2014.
- The Week**, “Can Egypt’s opposition defeat Morsi’s constitutional referendum?,” Online <http://theweek.com/article/index/237722/can-egypts-opposition-defeat-morsis-constitutional-referendum> 2012. zuletzt zugegriffen am 10.2.2014.
- u.a. Rathman, Lothar**, *Geschichte der Araber: von den Anfängen bis zur Gegenwart, Band 2*, Akademie-Verlag: Berlin, 1971.
- Volpi, Frédéric**, *Political Islam observed*, London: C. Hurst, 2010. Formerly CIP.
- Wohlrab-Sahr, Monika and Marian Burchardt**, “Vielfältige Säkularitäten, Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer

Grenzziehungen,” *Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaft*, 2011, 7, 53–71.

Zeghal, Malika, “Religion and politics in Egypt: the ulema of Al-Azhar, radical Islam, and the state (1952-94),” *International Journal of Middle East Studies*, 1999, 31, 371–399.

– , “The “Recentering” of Religious Knowledge and Discourse: The Case of al-Azhar in Twentieth Century Egypt,” *Schooling Islam: The culture and politics of modern Muslim education*, 2007, pp. 107–130.

7 Anhang

7.1 Religionspolitische Institutionen in Ägypten

Abbildung 1 zeigt überblicksartig die Verortung der Institutionen zu einander und in dem Staatengefüge sowie einige ihrer Funktionen:

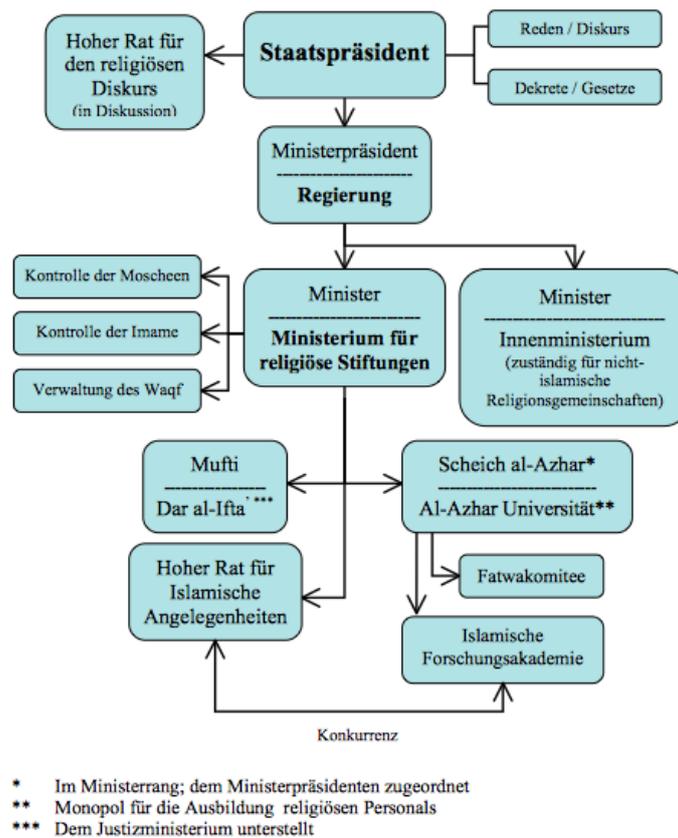


Abbildung 1: Verortung der Institutionen, Mattes (2007)

7.2 Schematischer Aufbau der ägyptischen Staatsgewalten von 1971 und 2012

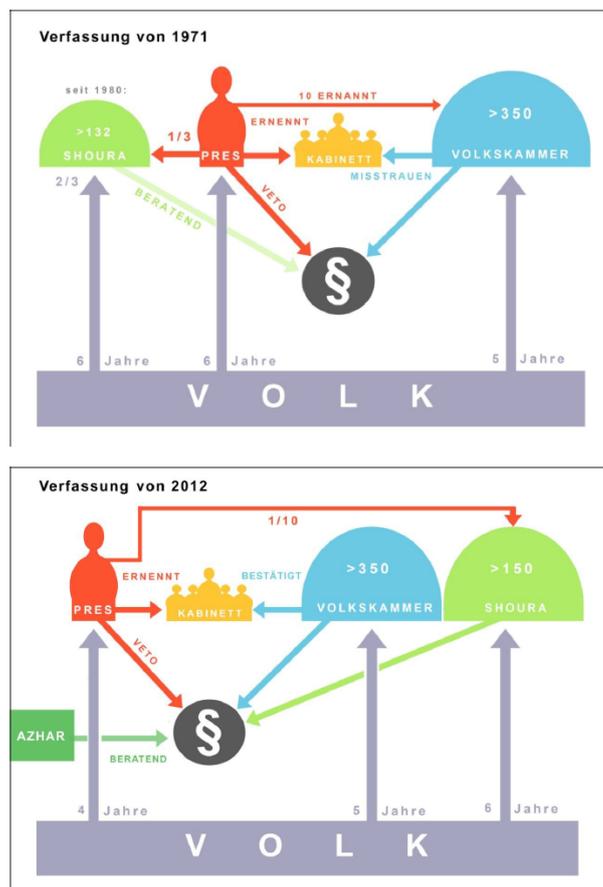


Abbildung 2: Aufbau der ägyptischen Staatsgewalten, Schoeller-Schletter (2012)

7.3 Religion in den ägyptischen Verfassungen

Tabelle 1: Religiöse Minderheiten, eigene Darstellung

1971 Verfassung	2012 Verfassung	2013 Verfassung
nicht erwähnt	<p>Artikel 3</p> <p>The canon principles of Egyptian Christians and Jews are the main source of legislation for their personal status laws, religious affairs, and the selection of their spiritual leaders.</p>	<p>Artikel 3</p> <p>The principles of the laws of Egyptian Christians and Jews are the main source of laws regulating their personal status, religious affairs, and selection of spiritual leaders.</p>

Tabelle 2: Glaubensfreiheit, eigene Darstellung

1971 Verfassung	2012 Verfassung	2013 Verfassung
<p>Artikel 46</p> <p>The State shall guarantee the freedom of belief and the freedom of practice of religious rites</p>	<p>Artikel 43</p> <p>Freedom of belief is an inviolable right. The state shall guarantee the freedom to practice religious rites and to establish places of worship for the divine religions, as regulated by law</p>	<p>Artikel 64</p> <p>Freedom of belief is absolute. The freedom of practicing religious rituals and establishing places of worship for the followers of revealed religions is a right organized by law</p>

Tabelle 3: Scharia und islamische Prinzipien, eigene Darstellung

1971 Verfassung	2012 Verfassung	2013 Verfassung
<p>Artikel 2 Islam is the religion of the state and Arabic its official language. Principles of Islamic Law (Sharia) are the principal source of legislation</p>	<p>Artikel 2 Islam is the religion of the state and Arabic its official language. Principles of Islamic Sharia are the principal source of legislation</p>	<p>Artikel 2 Islam is the religion of the state and Arabic its official language. Principles of Islamic Sharia are the principal source of legislation</p>
<p>nicht erwähnt</p>	<p>Artikel 219 The principles of Islamic Sharia include general evidence, foundational rules, rules of jurisprudence, and credible sources accepted in Sunni doctrines and by larger community</p>	<p>nicht erwähnt</p>

7.4 Auszüge der ägyptischen Verfassungen von 1971, 2012 und 2013 welche Staatszielbestimmungen sowie die gesellschaftliche und institutionelle Verankerung der Religion thematisieren

7.4.1 Verfassung 1971

THE CONSTITUTION OF THE ARAB REPUBLIC OF EGYPT, 1971²³⁴

We, the people of Egypt, who have been toiling on this great land since the dawn of history and the beginning of civilization:

We, the people working in Egypt's villages, cities, plants, centers of education, industry and in all field of work which contributes to create life on its soil or which plays a part in the honor of defending this land;

We, the people who believe in our immortal and spiritual heritage, and who are confident in our profound faith, and cherish the honor of man and of humanity; We, the people, who in addition to shouldering the trust of history, carry the responsibility of great present and future objectives whose seeds are embedded in the long and arduous struggle, and which hosted the flags of freedom, socialism and unity along the path of the great march of the Arab nation;

We, the Egyptian people, in the name of God and by His assistance, pledge indefinitely and unconditionally to exert every effort to realize:

First:

Peace for our World: Being determined that peace should be based on justice, and that the political and social progress of all peoples can only be realized through the freedom of these peoples and their independent will,

²³⁴The Constitution of the Arab Republic of Egypt, 1971(in englischer Übersetzung). Aufrufbar unter: <http://www.constitutionnet.org/files/EgyptConstitution.pdf>20.01.2014; Arabische Originalversion aufrufbar unter: http://fanack.com/fileadmin/user_upload/Documenten/Links/Egypt/Constitution1971_AR.pdf

and that any civilization is not worthy of its name unless it is free from exploitation whatever its form.

Second:

Arab Unity: The hope of our Arab Nation, being convinced that Arab Unity is a call of history and of the future, and a demand of destiny; and that it cannot materialize except through an Arab Nation, capable of warding off any threat, whatever the source or the pretexts for such a threat.

Third:

National Development: Being convinced that the true challenge confronting nations is the realization of progress and that such progress does not occur automatically, or through slogans; but that the driving force behind it is the release of the potentials of creativity and inspiration in our people, who have asserted at all times their contribution to civilization and to humanity through work alone. Our people have passed through successive experiences, meantime offering rich experiences on the national and international level and being guided by them, which ultimately took shape in the July 23 Revolution of 1952. This Revolution was brought about by the alliance of the working forces of our perseverant people who were able, through profound and refined consciousness, to retain their original character, but at the same time move forward in a bid to realize full integration between science and faith, between political and social freedom, between national independence and social affiliation; and to participate in the worldwide struggle for the liberation of man, on the political, economic, cultural and ideological levels, and in the struggle against the forces of regression, domination and exploitation.

Fourth:

Freedom and Humanity of Egyptians: Realizing that man's humanity and dignity are the lights which guide and direct the course of the great development of mankind for the realization of its supreme ideal. Man's dignity is a natural reflection of the nation's dignity, now that the individual is the cornerstone in the edifice of the homeland, the land that derives its strength and prestige from the value of man and his education. The

sovereignty of law is not only a guarantee for the freedom of the individual alone, but is also at the same time the sole basis for the legality of authority. The alliance of the active popular powers is not a means for social strife leading towards historical development. In this modern age, it is a safety valve, protecting the unity of working powers in the country and eliminating, through democracy, any contradictions. We, the people of Egypt, out of determination, confidence and faith in all national and international responsibilities, and in acknowledgment of God's right and His Heavenly Messages, and in the right of the country and nation, as well as of the principle and responsibility of mankind, and in the name of the Almighty and His assistance, declare on the 11th of September, 1971 that we accept and grant to ourselves this Constitution, affirming our determination to defend and protect it, and asserting our respect for it in letter and spirit.

Constitution of the Arab Republic of Egypt

Article 1:

The Arab Republic of Egypt is a democratic state based on citizenship. The Egyptian people are part of the Arab Nation and work for the realization of its comprehensive unity.

Article 2:

Islam is the religion of the State and Arabic its official language. Islamic law (Sharia) is the principal source of legislation.

Article 46:

The State shall guarantee the freedom of belief and the freedom of practice of religious rites.

7.4.2 Verfassung 2012

THE CONSTITUTION OF THE ARAB REPUBLIC OF EGYPT (2012)²³⁵

We, the People of Egypt, In the name of God and with the assistance of God, declare this to be

Egypt's Constitution and the document of the pioneering, peaceful revolution, which was started by Egypt's promising youth, protected by the Armed Forces, championed by the patient Egyptians who gathered in Tahrir Square on to assert their rejection of all forms of injustice, oppression, tyranny, plunder and monopoly, to fully proclaim their rights to a decent life, to freedom, to social justice and human dignity — all rights granted by God before being prescribed in constitutions and universal declarations of human rights; A promise of a new dawn worthy of Egypt's history and civilization, the same civilization that gave humanity the first alphabet, that opened the way to monotheism and the knowledge of the Creator, adorned the pages of history with creativity, established the oldest state on the banks of the timeless Nile, while from the beginning understanding the meaning of identity, and embodying the values of citizenship. Having restored a fresh spirit of unity between Egyptians, men and women, the people's revolution continues toward building a modern democratic state, while preserving Egypt's spiritual and social values, its rich and unique constituents, and building on the integral fundamentals expressed in the following principles:

One

Sovereignty is for the people, the sole bearer of the right to set up the authorities, which derive their legitimacy from the people, are subject to the people's control, and are bound by the limits of their mandates and constitutional responsibilities, not rights or privileges.

Two

²³⁵The Constitution of the Arab Republic of Egypt, 2012(in englischer Übersetzung). Aufrufbar unter: <http://www.sis.gov.eg/newvr/theconstitution.pdf>10.02.2014; Arabische Originalversion aufrufbar unter: http://egelections-2011.appspot.com/Referendum2012/dostor_masr_final.pdf

Democracy is the system of government established and expanding the grounds for peaceful transfer of power, supporting political pluralism, ensuring fair elections and the people's contribution in the decision-making process.

Three

Respect for the individual, the cornerstone of the nation, whose dignity is a natural extension of national pride. Further, there is no dignity for a country in which women are not honored. Women are the sisters of men and hold the fort of motherhood; they are half of society and partners in all national gains and responsibilities.

Four

The freedom of citizens shall be upheld in all aspects of life, freedom of opinion and expression, and freedom in housing, property and travel, out of full belief in such freedom as a divine principle laid down by the Creator in the motion of the universe. God has created humans free and gifted them with the highest degree of refinement, intelligence and wisdom.

Five

Equality before the law and equal opportunities for all citizens, men and women, without discrimination or nepotism, especially in rights and duties.

Six

The rule of law is the basis of government. The freedom of individuals and the legitimacy of state authorities are ensured by the submission of the State and of individuals to the rule of law and the State's commitment to the independence of the judiciary. The Egyptian judiciary shall carry out its mission in defending the constitution, upholding justice and protecting rights and freedoms.

Seven

Upholding national unity is an obligation of state and society, for it is the cornerstone of building a modern Egypt and the path to progress and development. To that end, the values of tolerance and moderation shall be spread, and the rights and freedoms of all citizens shall be protected without discrimination.

Eight

Defending the land is a duty and an honor. As the country's protective shield, the Armed Forces form a professional and neutral national institution that does not interfere in political affairs.

Nine

Security is a great blessing. The role of security forces is to protect individuals and enforce the measures of justice. There can be no justice without protection, and no protection without security institutions capable of enforcing the state's authority within a framework of respect for the rule of law and human dignity.

Ten

Arab unity is a call of history and of the future, and a demand of destiny that can be reinforced through the integration and brotherhood with countries of the Nile Valley and of the Muslim world, both a natural extension borne out of the distinctiveness of Egypt's position on the global map.

Eleven

Emphasizing Egypt's pioneering intellectual and cultural role, embodied by a soft power which has brought forth, and still does, icons of Egyptian thought, art and creativity. Creative freedom and the safety of thinkers shall be ensured throughout universities, science centers, linguistic and research centers, the press, the arts, literature and mass media, the national church and Al-Azhar, with its history as a mainstay of national identity, the Arabic language and Islamic Sharia, and as a beacon for moderate enlightened thought.

We, the people of Egypt,

Out of faith in God and His heavenly messages, In recognition of the right of the country and the nation, With awareness of our responsibilities toward the nation and humanity, Pledge to stay committed to the principles laid out in this Preamble, which we hold to be an integral part of this Constitution that we accept and grant to ourselves, affirming our determination to uphold and defend it, and asserting that it shall be respected by all State authorities

Article 1:

The Arab Republic of Egypt is an independent sovereign state, united and indivisible, its system democratic. The Egyptian people are part of the Arab and Islamic nations, proud of belonging to the Nile Valley and Africa and of its Asian reach, a positive participant in human civilization.

Article 2:

Islam is the religion of the state and Arabic its official language. Principles of Islamic Sharia are the principal source of legislation.

Article 3:

The canon principles of Egyptian Christians and Jews are the main source of legislation for their personal status laws, religious affairs, and the selection of their spiritual leaders.

Article 4:

Al-Azhar is an encompassing independent Islamic institution, with exclusive autonomy over its own affairs, responsible for preaching Islam, theology and the Arabic language in Egypt and the world. Al- Azhar Senior Scholars are to be consulted in matters pertaining to Islamic law.

The post of Al-Azhar Grand Sheikh is independent and cannot be dismissed. The method of appointing the Grand Sheikh from among members of the Senior Scholars is to be determined by law.

The State shall ensure sufficient funds for Al-Azhar to achieve its objectives. All of the above is subject to law regulations.

Article 43:

Freedom of belief is an inviolable right. The State shall guarantee the freedom to practice religious rites and to establish places of worship for the divine religions, as regulated by law.

Article 219:

The principles of Islamic Sharia include general evidence, foundational rules, rules of jurisprudence, and credible sources accepted in Sunni doctrines and by the larger community.

7.4.3 Verfassungsentwurf 2013

THE ARAB REPUBLIC OF EGYPT DRAFT CONSTITUTION 2013²³⁶

In the Name of God, Most Gracious, Most Merciful

Preamble

This is Our Constitution

Egypt is the gift of the Nile and the gift of Egyptians to humanity.

Blessed with a unique location and history, the Arab nation of Egypt is the heart of the whole world. It is the meeting point of its civilizations and cultures and the crossroads of its maritime transportation and communications. It is the tip of Africa on the Mediterranean and the estuary of its greatest river: the Nile.

This is Egypt, an immortal homeland to Egyptians, and a message of peace and love to all peoples.

In the beginning of history, the dawn of human conscience rose and shone forth in the hearts of our great ancestors, uniting their good intention to build the first central state that regulated and organized the life of Egyptians on the banks of the Nile. It is where they created the most amazing wonders of civilization, and where their hearts looked up to the heavens before earth knew the three revealed religions.

Egypt is the cradle of religions and the banner of glory of the revealed religions.

On its land, Moses grew up, the light of God appeared, and the message descended on Mount Sinai.

On its land, Egyptians welcomed Virgin Mary and her baby and offered up thousands of martyrs in defense of the Church of Jesus.

²³⁶The Constitution of the Arab Republic of Egypt, 2013(in englischer Übersetzung). Aufrufbar unter: http://www.constitutionnet.org/files/final_constitution_idea_english-2_dec_2013-signed.pdf10.02.2014; Arabische Originalversion aufrufbar unter: http://egelections-2011.appspot.com/Dostour/Dostour_update2013.pdf

When the Seal of the Messengers Mohamed (Peace and Blessings Be Upon Him) was sent to all mankind to perfect the sublime morals, our hearts and minds were opened to the light of Islam. We were the best soldiers on Earth to fight for the cause of God, and we disseminated the message of truth and religious sciences across the world.

This is Egypt; a homeland that we live in as much as it lives in us.

In the modern age, minds were enlightened, humanity became mature, and nations and peoples progressed on the path of science, raising the banners of freedom and equality. Mohamed Ali founded the modern Egyptian state with a national army as its pillar. Refaa, the son of Al-Azhar, prayed that the homeland become a place of common happiness for its people.” We, Egyptians, strived to keep up with the pace of development, and offered up martyrs and made sacrifices in several uprisings and revolutions until our patriotic army delivered victory to the sweeping popular will in the “Jan 25 - June 30” Revolution that called for bread, freedom and human dignity within a framework of social justice, and brought back the homeland’s free will.

This revolution is but an extension to a process of national struggle whose brightest symbols were Ahmed Oraby, Mostafa Kamel, and Mohamed Farid. It was the capstone of two great revolutions in our modern history:

The 1919 revolution that had rid Egypt and the Egyptians of the British guardianship, and had established the principle of citizenship and equality between the people of the same country. Its leader, Saad Zaghloul, and his successor, Mosfata El-Nahas, walked the path of democracy, asserting that “Truth is above power and the nation is above the government”. During this revolution, Talaat Harb laid down the cornerstone of the national economy.

The July 23, 1952 revolution that was led by the leader Gamal Abdel Nasser and was embraced by the popular will achieved the dream of generations for evacuation and independence. As a result, Egypt affirmed its Arab allegiance, opened up to its African continent and Muslim world, supported liberation movements across continents, and took firm steps on the path of development and social justice.

This revolution represents an extension of the revolutionary march of Egyptian patriotism, and supports the strong bond between the Egyptian people and their patriotic army that bore the trust and responsibility of protecting the homeland. Thanks to it, we achieved victory in our greatest battles including driving off the 1956 Tripartite Aggression and the glorious victory of October that granted President Sadat a special place in our recent history.

Compared to major revolutions in the history of mankind, the Jan 25 - June 30 Revolution is a unique revolution, because of the heavy popular participation involved - which was estimated to be in the tens of millions - and the significant role of youth who aspire to a brighter future, the masses who transcended class and ideology to reach out to more expansive patriotic and human horizons, the manner in which the people's army protected the popular will and the blessings granted to it by Al- Azhar and the patriotic church. It is also unique because of its peacefulness and ambition to achieve freedom and social justice together. This revolution is a sign and a good omen. It is a sign of a past that is still present and a good omen of a future to which all humanity aspires.

The world has almost forgotten about an age that was torn by conflicts of interest between the east and the west, and the north and the south; an age where disputes and wars erupted between classes and peoples, where risks grew, threatening the existence of mankind and life on Earth, which God created for us. Humanity hopes to move from the age of maturity to the age of wisdom to build a new world where truth and justice prevail, and where freedoms and human rights are protected. We, Egyptians, believe that our revolution is an opportunity to return to help write a new history for mankind. We believe that we are capable of using the past as an inspiration, stirring up the present, and making our way to the future. We are capable of developing this homeland that develops us.

We believe that every citizen is entitled to live in this homeland in safety and security, and that every citizen is entitled to a today and a tomorrow. We believe in democracy as a path, a future, and a way of life; in political multiplicity; and in the peaceful transfer of power. We affirm the right of the

people to make their future. They, alone, are the source of authority. Freedom, human dignity, and social justice are a right of every citizen. Sovereignty in a sovereign homeland belongs to us and future generations. We are now drafting a Constitution that embodies the dream of generations of a prosperous united society and of a fair state that achieves the aspirations of today and tomorrow for individuals and society.

We are now drafting a Constitution that completes building a modern democratic state with a civil government.

We are drafting a Constitution that closes the door for any corruption or tyranny, heals the wounds of the past from the time of the old Eloquent Peasant to the victims of negligence and the martyrs of the revolution in our time, and relieves our people of the injustice they have suffered from for long.

We are drafting a Constitution that affirms that the principles of Islamic Sharia are the principle source of legislation, and that the reference for interpretation thereof is the relevant texts in the collected rulings of the Supreme Constitutional Court. (The rulings are deposited in the official records.)

We are drafting a Constitution that paves the way to the future for us, and which is in line with the Universal Declaration of Human Rights, which we took part in the drafting of and approved.

We are drafting a Constitution that maintains our freedom and protects the nation against every threat against it or against our national unity.

We are drafting a Constitution that achieves equality between us in rights and duties with no discrimination.

We are the citizens. We are the Egyptian people, sovereigns in a sovereign homeland. This is our will and this is the Constitution of our revolution.

This is our Constitution.

Article 1:

The Arab Republic of Egypt is a sovereign state, united and indivisible, where nothing is dispensable, and its system is democratic republic based on citizenship and the rule of law.

Egypt is part of the Arab nation and enhances its integration and unity. It is part of the Muslim world, belongs to the African continent, is proud of its Asian dimension, and contributes to building human civilization.

Article 2:

Islam is the religion of the state and Arabic is its official language. The principles of Islamic Sharia are the principle source of legislation.

Article 3:

The principles of the laws of Egyptian Christians and Jews are the main source of laws regulating their personal status, religious affairs, and selection of spiritual leaders.

Article 4:

Sovereignty belongs to the people alone, which exercises it and protects it. They are the source of power. They safeguard their national unity, which is based on the principle of equality, justice and equal opportunity between citizens, as provided in this Constitution.

Article 7:

Al-Azhar is an independent scientific Islamic institution, with exclusive competence over its own affairs. It is the main authority for religious sciences, and Islamic affairs. It is responsible for preaching Islam and disseminating the religious sciences and the Arabic language in Egypt and the world.

The state shall provide enough financial allocations to achieve its purposes. The Grand Sheikh is independent and cannot be dismissed. The method of appointing the Grand Sheikh from among the members of the Council of Senior Scholars is to be determined by law.

Abstract

Deutsche Version

Die vorliegende Arbeit analysierte welche Rolle der ägyptischen al-Azhar innerhalb der Umbruchprozesse zukommt und welche historischen Entwicklungen zu ihrer derzeitigen Stellung geführt haben. Die revolutionären Umbrüche in Ägypten brachten nicht nur die Chance einer neuen, demokratisch geprägten Zusammensetzung der politischen Landschaft, sondern führten das Land ebenso in eine durchgehende politische sowie gesellschaftliche Instabilität. Der von der Repression befreiten, vor allem islamistischen Akteure und Institutionen, die seit Langem gesellschaftlich etabliert sind und über verschiedene Lager hinaus einigendes Ansehen genießen, befinden sich verstärkt im Konflikt um ihre zukünftige Stellung in Ägypten. Im Zuge der Umbrüche nahm al-Azhar klare Stellung darüber ein, welche Prinzipien einem zukünftigen demokratischen Ägypten zugrunde liegen sollten. Zum Anderen legitimierte sie die Absetzung der gewählten Regierung unter Muhamed Mursi. Sie strebt nach der Wiedererlangung ihrer traditionellen, intellektuellen und kulturellen Identität. Al-Azhar als eine fast universell hochgeschätzte Institution, könnte durch die Wiedererlangung ihrer Autonomie welches der Umbruch zum Teil mit sich brachte, wertvolle Beiträge für ein zukünftiges Ägypten bieten, welches nach Einheit, Identität und Gerechtigkeit strebt.

Englische Version

The present thesis analyzes the role of the Egyptian al-Azhar within the present transformation process and questions historical developments which were leading to its current position. The revolutionary uprisals in Egypt not only brought the chance of a new, democratically dominated composition of the political landscape, rather it is leading the country in a continuous political and social instability. Especially the Islamist actors and the Islamic institutions which were liberated from repression are increasingly in conflict with each other about their positions in the future Egypt. Within the arab spring al-Azhar took a clear position on which kind of principles should

be at the base of the future of the Egyptian state. Al-Azhar as an almost universally recognised institution, could offer a valuable contribution for the post-revolutionary Egypt which aspires for unity, identity and justice.

Lebenslauf

Stefanie Ines Spendlhofer

Geburtsort: Wien

Studium

2008-2014 Internationale Entwicklung, Universität Wien

2007-2005 Romanistik, Universität Wien

Auslandsaufenthalte

2010-2011 Kairo, Ägypten

2006-2007 Madrid, Spanien

Sprachen

Deutsch, Englisch, Arabisch, Spanisch