



Institute for Peace Research and Security Policy at the University of Hamburg



Arne C. Seifert

Der islamische Faktor
und die Stabilitätsstrategie der OSZE
in ihrer euro-asiatischen Region

Muss und kann der islamische Faktor
Teil kooperativer Sicherheits- und
Stabilitätsstrategien der OSZE sein?

Working Paper 4



Inhalt

Zusammenfassung	2
1. Fragestellung und Problem	4
2. Potenzial, Ausgangssituation und gesellschaftliche Perspektiven des islamischen Faktors	6
2.1 Der quantitative Aspekt	6
2.2 Der geopolitische Aspekt	8
2.3 Der qualitative (gesellschaftspolitische) Aspekt	9
2.3.1 Langfristige Aspekte: Islam und nationale Identität	9
2.3.2 Kurzfristige Aspekte	12
3. Zu einigen politischen Konsequenzen	14
3.1 Umgang mit dem islamischen Faktor und Terrorismusbekämpfung	14
3.2 Partnerdilemma	15
3.3 Zum Verhältnis von Staat und Religion	16
4. Zum politisch-diplomatischen Erfahrungsaufkommen aus der bisherigen säkular-islamistischen Kompromissfindung	17
5. Schlussfolgerungen und Empfehlungen	21

Zusammenfassung

Der islamische Faktor¹ ist und bleibt eine permanente strategische Größe im euro-asiatischen Raum. Daraus ergibt sich für die OSZE eine Reihe von Fragen: Muss der islamische Faktor Element kooperativer Sicherheits- und Stabilitätsstrategien der OSZE für ihre euro-asiatische Region sein? Kann er nach innen und außen in eine konstruktive Rolle eingebunden werden? Gibt es eine realistische Alternative zu der destruktiven Rolle, die er teilweise bereits spielt oder gespielt hat? Kann zivile islamische Opposition „normale Opposition“ im demokratischen Verständnis sein und was wäre dafür erforderlich? Können muslimische Bevölkerung, islamische Aktivisten und westliche Politiker einen gemeinsamen politischen Grundkonsens erreichen, der auf dem Gedanken der Koexistenz, kluger Adaption postmoderner Prinzipien sowie den Normen und Werten der OSZE beruht? Und wenn ja, nach welchen Gesichtspunkten wäre ein solcher Konsens zu gestalten? Sieben Gründe sprechen für die Suche nach Antworten:

1. *Bevölkerungspotenzial.* Mit dem islamischen Faktor sind 40 Völker in der euro-asiatischen Region der OSZE verbunden, denen rund 57 Millionen Menschen angehören. Für Russland gehen Schätzungen davon aus, dass dort in etwa 30 Jahren 30 bis 40 Millionen Moslems leben werden.
2. *Religion.* In Zentralasien, dem Kaspischen Becken und im Kaukasus ist der Islam die bestimmende Religion. Zum Grundsatz „es gibt keinen Gott außer Gott, Allah“ bekennen sich in Kasachstan 63, in Usbekistan 82 und in Tadschikistan 79 Prozent der Bevölkerung.
3. *Geostrategische Interessenlagen.* In geostrategischer Hinsicht löst sich die Region allmählich aus dem hergebrachten Verständnis des einstigen russisch-sowjetischen (säkularen) „Orients“. Die Region entwickelt sich vielmehr zu einer Art „euro-asiatischen Orient“, der perspektivisch mit der islamischen Welt, China und der Region des Persischen Golfs nicht weniger eng verbunden sein wird als mit dem Westen. Die sich daraus ergebenden geostrategischen, wirtschaftlichen, politischen, infrastrukturellen und kulturellen Spielräume werden von beiden Seiten zunehmend wahrgenommen. Vor dem Hintergrund nicht abgeschlossener Transformations- und Staatsformungsprozesse können sich die Interessenlagen alter und neuer Eliten und damit geo-strategische Konstellationen weiter verändern.
4. *Transformation und Staatsformung.* Unter den spezifischen sozialen und religiösen Voraussetzungen werden Transformations- sowie Staats- und Nationsbildungsprozesse durch den islamischen Faktor beeinflusst. Dieser stellt damit keine Option dar, die zu berücksichtigen oder nicht zu berücksichtigen der Politik freigestellt ist. Der islamische Faktor hat in der Region auf jeden Fall eine Perspektive, die Frage ist nur, welche Qualität und Form diese annehmen wird.
5. *Politisierung von Islam.* Systemtransformation und Staatsformung führen unter den gegebenen sozialen Rahmenbedingungen und bei einer muslimischen Bevölkerungsmehrheit unvermeidlich auch zu einer Politisierung des Islam. Die Frage lautet daher nicht, ob sich eine Politisierung von Islam vermeiden lässt, sondern ob diese Politisierung in konstruktiver oder destruktiver Weise erfolgt und wie und durch wen sie instrumentalisiert werden kann.

¹ Der Begriff „islamischer Faktor“ wird in dieser Untersuchung wie ein Terminus technicus verwendet. Mit ihm sind Islam, politischer Islam, muslimische Bevölkerung, islamische Organisationen, Parteien, Bewegungen usw. gemeint.

6. *Das Verhältnis zwischen Säkularismus und Islam* ist Teil der Transformations- und Staatsformungsprozesse und damit der Gestaltung der politischen Systeme. Die Auseinandersetzung zwischen Politik und Religion verläuft vorwiegend zwischen säkularen Regierenden und den Trägern des politischen Islam. Beide konkurrieren miteinander hinsichtlich des gesellschafts-politischen Entwicklungswegs ihrer noch unfertigen Nationalstaaten. Dieser Wettbewerb kann zum Ausgangspunkt sowohl für Demokratisierung als auch für Konflikte werden.
7. *Notwendigkeit eines Konzeptes.* Obgleich sie in Konflikten und Schlichtungsprozessen in ihrer euro-asiatischen Region bereits mit der militanten Variante des politischen Islamismus konfrontiert wurde, stellt sich die OSZE dem islamischen Faktor nur zögerlich. Mit ihrem Ansatz „Terrorismusbekämpfung“ greift sie zu kurz, mit ihrer jetzigen „Partnerarbeit“ sitzt sie zwischen den Stühlen: Während das Verhältnis der OSZE zu den säkularen Regimes ambivalent bis brüchig ist, fehlt ihr eine Strategie für den Umgang mit politischem Islam und Islamisten. Die Herausbildung einer gemäßigten reformerischen islamistischen Strömung in Tadschikistan bietet Anregungen zu neuen Wegen.

Als eine zentrale Erkenntnis kann gelten, dass der islamische Faktor als solcher zur Zeit *noch kein ursächlicher Konfliktfaktor* in der Region ist. Dies könnte sich ändern, wenn der Islam und seine Würdenträger mit Niederhaltungsstrategien konfrontiert würden und es auf einem solchen Hintergrund zu Glaubenskriegen käme. Dann würde der islamische Faktor selbst zur Konfliktursache. Bisher ist ein solcher Zustand nicht erreicht. Regionale und lokale Teileliten bemächtigen sich seiner bisher „nur“ als politischer Ressource, um ihre Interessen durchzusetzen und/oder auf objektiv bestehendes Konfliktmaterial zu reagieren. Aus dieser Ursachen/Ressourcen-Konstellation leiten sich gegenwärtig auch die hauptsächlichen „konstruktiven Reserven“ her, um seiner destruktiven Instrumentalisierung entgegenzuwirken. Auf den islamischen Faktor bezogene präventive Diplomatie muss sich einerseits um objektiv bestehendes Konfliktmaterial und andererseits um jene Eliten kümmern, welche sich des Islam als Ressource bemächtigen. Letzteres ist eindeutig Aufgabe der Demokratisierungsstrategie der OSZE, insofern ist sie direkt in das Verhältnis zum politischen Islam verwickelt. Denn je mehr die OSZE dazu beiträgt, die Staaten der Region zu demokratisieren, desto mehr erweitert sie auch die politischen Spielräume der Islamisten. Der politische Islam holt die OSZE gewissermaßen in ihrem eigenen politischen Raum ein. Die OSZE muss beginnen, diesen Widerspruch produktiv zu nutzen.

Dieses Papier empfiehlt, in der OSZE einen Wechsel des traditionellen Wahrnehmungsmusters des politischen Islam vorzunehmen und daraus strategische Konsequenzen zu ziehen. Dies zielt darauf ab, den islamischen Faktor aus seiner gegenwärtigen Negativfixierung als eines „problematischen Konfliktträgers“ (Terrorismusstigma) herauszuführen. Ein solcher Wechsel verlangt ein Zu- und Eingehen auf moslemische Würdenträger und islamische Politiker, um sie und mit ihnen verbundene Bevölkerungsschichten als Partner für kooperative Stabilität und Sicherheit im OSZE-Raum zu gewinnen. Dieser Strategiewechsel erfordert gründliche Vorbereitung, langen Atem und Optimismus.

Die vorliegende Studie geht von einigen quantitativen und qualitativen Faktoren aus, denen beim Umgang mit dem islamischen Faktor besondere Bedeutung zukommt und diskutiert im folgenden einige bereits heute ins Gewicht fallende politische Konsequenzen. Nach einem kurzen Rückgriff auf das Erfahrungsaufkommen aus der politischen Praxis säkular-islamistischer Kompromissfindung in der Region formuliert die Studie Schlussfolgerungen und Empfehlungen.

1. Fragestellung und Problem

Noch ist nicht unabwendbar, dass sich die schon fast traditionelle Negativfixierung Islam versus Säkularismus, Säkularismus versus Islam, Islam versus Westen und Westen versus Islam nun auch im gemeinsamen politischen Raum der OSZE nachgerade „schicksalhaft“ wiederholen müsste und der „westlich-moslemische Dialog“ auch hier keine andere Perspektive hätte, als in jenen fatalen Zustand von intellektueller Erschöpfung und Sackgasse² zu geraten, der ihn für den „Rest der Welt“ auszeichnet. Kann sich Europa in dem strategisch wichtigen Dreieck zwischen Kaukasus, Kaspischem Meer und Zentralasien³ einen solch fatalen Zustand leisten?

Das vorliegende Papier will das Verhältnis zu und den Umgang mit dem islamischen Faktor, dem politischen Islam,⁴ den sich seiner bedienenden Kräften bzw. in ihm verwurzelten gesellschaftlichen Eliten und Bevölkerungsschichten im Kontext der Stabilisierungs- und Demokratisierungsstrategie der OSZE zur Diskussion stellen. Dabei geht es nicht darum zu klären, ob und wo islamische Fundamentalisten an die Macht kommen werden oder nicht. Zu klären ist vielmehr, ob der islamische Faktor in der immerhin doch *gemeinsamen* euro-asiatischen OSZE-Region auch ein stabilitäts- und sicherheitsförderliches Potenzial besitzt, ob seine Einbindung in ein System kooperativer Stabilitätsstrategien sinnvoll und möglich ist, und wie Politik und Politiker beider Seiten dazu zu befähigen sind.

Im Vergleich zu Staaten wie Iran, Afghanistan, arabischen Ländern, ja selbst der Türkei sind der „islamische Faktor“ und der politische Islam in den politischen Systemen der post-sowjetischen euro-asiatischen Region des OSZE-Raums noch relative Größen. Sie sind dort unterschiedlich breit vertreten, organisiert und wirksam. In Kasachstan weniger, in Tadschikistan stärker, in Usbekistan und im Dreiländereck Ferganatal mitten in einer Formierungsphase. Kräfte, die sich auf die „Sache des Islam“ berufen, haben jedoch bereits einige schwere gewaltsame Konflikte mit ausgelöst, die Kriege in Tschetschenien und Tadschikistan ebenso wie die Auseinandersetzungen 1999 und 2000 in Usbekistan und Kirgisistan.

Der Krieg in Tschetschenien verdeutlicht mit Abstand am schmerzlichsten die politische Hilflosigkeit, die alle direkt und indirekt am Konflikt Beteiligten charakterisiert. Zwar kritisieren der Westen und die OSZE Russland zu Recht für seine unverhältnismäßige Gewaltanwendung. Doch lässt sich nicht übersehen, dass auch die OSZE und ihre westlichen Teilnehmerstaaten von einem Konzept für den Umgang mit dem Faktor Islam und radikalen islamistischen Kräften noch weit entfernt sind.

Auch die Reaktion auf die bewaffneten Aktionen militanter Islamisten der Islamischen Bewegung Usbekistans (IBU) in Usbekistan und Kirgisistan, war konzeptionell und politisch unsicher. Dasselbe gilt für die islamistische Agitation der Hizb u-Tahrir und ihre Aktivitäten im Untergrund. Diese Bewegung und die sie von außen unterstützenden Kräfte sind keineswegs so naiv anzunehmen, sie könnten mit ihren Aktionen bereits das usbekische Regime stürzen.

² Dieter Senghaas, *Zivilisierung wider Willen*, Frankfurt/M. 1998, S.198.

³ Der Autor verzichtet hier auf eine detaillierte Beschreibung der strategischen Bedeutung Zentralasiens, vgl. dazu: Uwe Halbach/Friedemann Müller, *Persischer Golf, Kaspisches Meer und Kaukasus – Entsteht eine Region strategischen europäischen Interesses?*, in: SWP-Studie, S1, Berlin 2001; Friedemann Müller, *Machtpolitik am Kaspischen Meer*, SWP-AP3098, März 1999.

⁴ Der Begriff „politischer Islam“ wird hier für politische Gruppen verwendet, „die das islamische Recht, wie sie es im Koran und in der Überlieferung vom Handeln und Reden des Propheten Mohammed aufgezeichnet finden, von Staats wegen einführen und auf alle Gebiete öffentlichen und politischen Handelns ausdehnen wollen“. (Stefan Wild, *Islam und Moderne*, in: *Wirtschaft und Wissenschaft*, Heft 4/1997, S.16.

Vielmehr stellen sie in ihrer Strategie die Unfähigkeit bzw. Nichtbereitschaft des gegenwärtig in Usbekistan herrschenden säkularen Elite zu einem demokratischen Umgang mit jenen regionalen Teileliten und Bevölkerungsteilen in Rechnung, die von einer gleichberechtigten Teilhabe an der Macht ausgeschlossen bleiben und/oder, wie im Ferganatal, traditionell im Islam verwurzelt sind. Indem sie die innere Unterdrückungsmaschinerie zur Eskalation provozieren, zielen sie auf eine Delegitimierung des säkularen Systems als Voraussetzung für die Verbreitung so genannter islamischer Systemalternativen, insbesondere gegenüber der Jugend. Bisher geht diese Strategie auf: Mit ihrer Repressionspolitik betreibt die regierende usbekische Elite genau die von den radikalen Islamisten erhoffte Selbstdesavouierung. Aber auch der säkulare Westen und die OSZE gehen im Umgang mit den militanten Islamisten im Grunde genommen in deren Falle, indem sie ihre Reaktion auf die Ebene der Terrorismusbekämpfung verkürzen.

Bei der Behandlung der vorliegenden Problematik wird von folgenden Prozessen und Fragestellungen ausgegangen.

Erstens. Die in der Region ablaufenden Transformations- und Staatsformungsprozesse werden auch langfristig kompliziert bleiben. Gesellschaftspolitische Spannungen bleiben unvermeidlich und es ist schon heute offensichtlich, dass die herrschenden Eliten nicht oder nur begrenzt jenes Maß an Demokratisierungsfähigkeit und politischer Flexibilität aufbringen, das erforderlich ist, um auf innerstaatliche und regionale Konfliktsituationen ausreichend stabilitätswirksam zu reagieren. Dies wird einerseits zu einem Mehr an diktatorischen Herrschaftsformen und andererseits zu einer erstarkenden Opposition führen, die sich vor allem islamistisch artikulieren wird.

Zweitens. Systemtransformation und Staatsformung bewirken unter weitgehend patriarchalischen Rahmenbedingungen und bei einer muslimischen Bevölkerungsmehrheit unvermeidlich auch eine Politisierung des Islams. Unter diesen spezifischen Voraussetzungen lautet die Frage nicht, ob sich eine Politisierung von Islam vermeiden lässt, sondern ob diese Politisierung in konstruktiver oder destruktiver Weise erfolgt und instrumentalisiert wird. Damit wird der perspektivische Umgang mit dem politischen Islam und den ihn tragenden Kräften, seine konstruktive oder destruktive Instrumentalisierung, zu einer der zentralen Bedingungen für eine friedliche Weiterführung von Systemtransformation und Staatsformung und damit von Sicherheit und Stabilität im euro-asiatischen Raum der OSZE.

Drittens. Als Nachwirkung der langen Phase sowjetisch-russischer Nationalitätenpolitik in der Region, welche den islamischen Faktor substanziell schwächte und dem säkularen zu beträchtlicher gesellschaftlicher Akzeptanz verhalf, befinden sich die islamischen Teileliten noch in einer frühen Phase ihrer politischen Formierung und Standortbestimmung. Der Islam ist noch in einem so frühen Stadium seiner Politisierung und damit auch seiner politischen Missbrauchsmöglichkeiten, die Kenntnisse des Korans, der Scharia sowie die Bindungen der Jugend an islamistische Bewegungen und Organisationen sind noch so niedrig, dass die zentrale Frage nach der konstruktiven oder destruktiven Bindung des Islams noch als positiv beeinflussbar gelten kann. Diese frühe Phase gilt es zu nutzen, um jene oben beschriebene Negativfixierung zwischen Islam und Säkularismus, Islam und Westen mit ihren bekannten negativen inter-kulturellen und politischen Auswirkungen möglichst gar nicht erst zuzulassen oder wenigstens so weit wie möglich zu begrenzen. Das notwendige Minimum besteht in der Offenheit für einen konstruktiven Umgang miteinander, der eine kooperative Interessenabstimmung für die Vermeidung gewaltsamen Austragens innerer und äußerer Konflikte zulässt.

Viertens geht es schon heute darum, sowohl auf grundsätzliche Fragen als auch auf praktische Streitpunkte zu reagieren, die für die Politik der OSZE, ihre Missionen vor Ort und deren Herangehensweise von Belang sind.

Zu den grundsätzlichen Problemen zählt die Tatsache, dass eine Demokratiestrategie, die Sicherheit konsolidieren will, unter den konkreten Bedingungen Zentralasiens um eine Koexistenz zwischen Säkularismus und Islam - nach innen im Staatsformungsprozess, nach außen im Verhältnis zum Westen - nicht herumkommt. Die OSZE-politikrelevanten Fragen daraus lauten: Wie lässt sich verhindern, dass unterschiedliche werte- und gesellschaftspolitische Orientierungen miteinander in Konflikt geraten? Was muss getan werden, um zu verhindern, dass Religion dabei an diesen Unterschiedlichkeiten politisiert wird und in radikal-islamistische Bewegungen umschlägt? Und schließlich: Wie können solche Bewegungen, sofern sie einmal entstanden sind, in eine friedliche, reformerische Richtung transformiert werden?

Praktische Streitpunkte, von deren langfristiger Regelung der Verlauf der innerstaatlichen Konflikttransformation wesentlich abhängt, wurden bereits in den VN-geleiteten Innertadschikischen Gesprächen (1994-97) und im Kompromissfindungsprozess in der Übergangsperiode (1997-2000) in Tadschikistan deutlich. Diese Streitpunkte sind insofern von breiterem Interesse, als sie auch als Schlüsselfragen für die Kompromissfindung in jenen Staaten gelten können, in denen gewaltsame Konflikte mit islamistischen Kräften zu erwarten oder bereits ausgebrochen sind:

- Der Charakter des Staates - säkular oder „nicht-säkular“ - und seine konstitutionelle Formulierung;
- Der Platz religiöser (islamischer) Vereinigungen und Parteien im politischen System und die gesetzliche Fixierung ihrer Rechte und Pflichten;
- Die Transformation oppositioneller, überwiegend islamistisch geführter militär-politischer Bewegungen in zivile politische Parteien;
- Platz, Rolle und Perspektiven der islamischen Elite in den politischen Prozessen sowie, in einem breiteren Kontext, im Prozess der Formung nationaler Staatlichkeit;
- Das Verhältnis (auch der OSZE) zur repressiven Verfolgung islamistischer Gruppierungen (wie Hizb u-Tahrir). Einerseits setzen sich die OSZE und ihre Missionen für die Gewährleistung demokratischer Grundfreiheiten, darunter der Religionsfreiheit ein, andererseits unterstützen sie aber damit auch de facto Organisationen und Personen mit eindeutig anti-säkularen und destabilisierenden Absichten, deren Aktivisten an anderer Stelle der OSZE-Politik unter die Kategorie Terrorismusbekämpfung fallen. Ein Beispiel dafür ist die Umwandlung des Ferganatal in ein grenzübergreifendes islamisches Kalifat.

2. Zu Potenzial, Ausgangssituation und gesellschaftlichen Perspektiven des islamischen Faktors

2.1. Der quantitative Aspekt

Das gesellschaftliche Potenzial, das im Zusammenhang mit dem islamischen Faktor in Betracht zu ziehen ist, macht 40 islamische Völker aus, denen rund 57 Millionen Menschen angehören.⁵ Am kompaktesten konzentrieren sie sich in Aserbaidschan im Kaukasus und in den fünf Staaten Mittelasiens: Kasachstan, Kirgisistan, Tadschikistan, Turkmenistan und Usbekistan mit einer

⁵ Nach Karl Grobe-Hagel, Rußlands Dritte Welt, Frankfurt am Main 1992, S. 293.

Bevölkerung von 42 Millionen Menschen. Auch die Russische Föderation hat einen beträchtlichen muslimischen Bevölkerungsanteil. Die Angaben schwanken zwischen elf und 22 Millionen Menschen, die mehr als 40 Ethnien angehören und deren Anteil an der Gesamtbevölkerung zwischen acht und 15 Prozent liegt. Schätzungen gehen davon aus, dass in Russland in etwa 30 Jahren 30 bis 40 Millionen Muslime leben werden.⁶ Von daher spielt der „Faktor Islam“ allein quantitativ im eurasischen Raum der OSZE eine wichtige Rolle, hat Einfluss auf die Innen- und Außenpolitik der Länder jener Region und kann dort sowohl Komponente als auch Ferment von Konfliktkonstellationen werden.

Eine empirische Erhebung des US Department of State über die gesellschaftliche Akzeptanz und politische Rolle des Islam in Aserbaidschan, Kasachstan, Usbekistan und Tadschikistan vom Juli 2000⁷ ermittelte folgendes Bild:

Auf die Frage: „To what religious group, if any, do you belong?“ antworteten mit „Islam“ in Aserbaidschan 88, in Kasachstan 44, in Usbekistan 88 und in Tadschikistan 93 Prozent. Acht bzw. 41 bzw. acht bzw. 5 Prozent antworteten mit „Christianity“. ⁸ Die Anschlussfrage: „Do you consider yourself a religious person, a believer?“ beantworteten mit Ja/nein in Aserbaidschan 90/7, in Kasachstan 80/17, in Usbekistan 41/51 und in Tadschikistan 88/3 Prozent.⁹

Auf die Frage „What role do you think Islam should play in the political life of our country – a very large role, a rather large role, a small role, or no role at all?“, wünschten in Aserbaidschan 21, in Kasachstan 45, in Usbekistan 46 und in Tadschikistan 27 Prozent eine große oder ziemlich große politische Rolle für den Islam,¹⁰ während sich in Aserbaidschan 73, in Kasachstan 48, in Usbekistan 42 und in Tadschikistan 62 Prozent der Befragten für eine kleine oder gar keine politische Rolle für den Islam aussprachen.¹¹

Auf die Kontrollfrage: „What role should Islamic religious leaders play in the political life of our country – a very large role, a rather large role, a small role, or no role at all?“ nannten in Aserbaidschan 16, in Kasachstan 42, in Usbekistan 37 und in Tadschikistan 24 Prozent eine sehr große und ziemlich große Rolle, während sich umgekehrt in Aserbaidschan 76, in Kasachstan 49, in Usbekistan 49 und in Tadschikistan 67 Prozent der Bevölkerung für eine kleine oder gar keine Rolle islamischer religiöser Führer im politischen Leben aussprachen.¹²

Bei der weiteren Kontrollfrage: „Do you think that (name of country) should be administered according to Islamic religious law (Shariah), or should it be administered according to secular (nonreligious) law?“ nannten „Religious law“ bzw. „Secular Law“ in Aserbaidschan 6 bzw. 90, in Kasachstan 19 bzw. 68, in Usbekistan 10 bzw. 80 und in Tadschikistan 7 bzw. 76 Prozent.¹³

⁶ Vgl. Aleksei Malašenko, *Islamskoje vozroždenije v sovremennoi Rossii*, Moskau 1998, S. 7-8.

⁷ Central Asians Differ on Islam's Political Role, But Agree on a Secular State, Department of State, Office of Research, Opinion Analysis, July 6, 2000, M-95-00. Zur Erhebungsgrundlage wird in der Analyse festgestellt: „All the surveys entailed personal interviews with 1,000 or more randomly selected adults (18 years and older). The margin of sampling error is +/- 5 percentage points.“ S.1

⁸ Ebd., S.11

⁹ Ebd.

¹⁰ Dieser niedrige Grad ist auf die Diskreditierung des politischen Islam im Gefolge des Bürgerkriegs in der Bevölkerung zurück zu führen.

¹¹ Ziffern für Zeitraum 3/00, S. 17.

¹² Ebd., S. 18.

¹³ Ebd., S. 19.

Auf der kulturell-religiösen Ebene zeigt sich jedoch eine interessante Differenzierung. Auf die Frage: „Should our schools provide religious instruction for our children, or should religious instruction take place outside the schools?“ antworteten mit „Schools should provide religious instruction“ in Aserbaidschan 52, in Kasachstan 42, in Usbekistan 41 und in Tadschikistan 17 Prozent. Die Antwortkategorie „It should take place outside the schools“ wählten in Aserbaidschan 41, in Kasachstan 53, in Usbekistan 47 und in Tadschikistan 61 Prozent der Befragten.¹⁴

Zu dem islamischen Grundsatz „es gibt keinen Gott außer Gott, Allah“ bekannten sich in Kasachstan 63, in Usbekistan 82 und in Tadschikistan 79 Prozent der Befragten.¹⁵

Anfang der neunziger Jahre wurden allein in Zentralasien zwanzig islamische Organisationen registriert: Sieben in Usbekistan, sechs in Kasachstan, vier in Kirgisistan, zwei in Tadschikistan, eine in Turkmenistan.¹⁶ Zu den gegenwärtig am besten organisierten und politisch aktivsten zählen die Partei der Islamischen Wiedergeburt Tadschikistans (PIW), die Islamische Bewegung Usbekistans (IBU) sowie die Partei Hizb u Tahrir.

2.2 *Der geopolitische Aspekt*

Eine Bewertung des Ressourcenpotenzials des islamischen Faktors muss dessen äußeres geostrategisches Hinterland berücksichtigen. Er wirkt in Staaten, die sich, obgleich Mitglieder der GUS, in vielerlei Hinsicht wieder der islamischen Welt annähern. Dieser seit der Einführung des Islam durch arabische Eroberer (651-874) zugehörig, wurden sie bekanntlich vom islamischen Kulturkreis durch russische Kolonialpolitik und spätere Einbindung in die UdSSR weitgehend abgekoppelt. Da sie an die gleichfalls muslimischen Staaten Afghanistan, Iran, Türkei und Pakistan angrenzen, welche ihrerseits wiederum eine Brücke zur arabischen Welt und zum Persischen Golf bilden, füllt sich das Geflecht wechselseitiger Verwobenheit mit dem islamischen Hinterland allmählich wieder auf. „Der Raum, der die Region des Persischen Golfs, des Kaspischen Meeres und des Kaukasus umfasst, vernetzt sich und wächst zusammen.“¹⁷ Die darin bestehenden geostrategischen, wirtschaftlichen, politischen, infrastrukturellen und kulturellen Spielräume werden von beiden Seiten zunehmend wahrgenommen. So denken beispielsweise tadschikische Politiker ernsthaft über den Bau einer Landstraße zur pakistanischen Küste des Arabischen Meeres nach, wohl wissend, welche geostrategischen Konsequenzen sich daraus ergeben können, dass man dann aus der südöstlichsten Ecke Mittelasiens bis nach Islamabad nur noch fünf Autostunden, nach Moskau aber fünf Tage benötigen würde.

Vor diesem Hintergrund hört diese Region der OSZE allmählich auf, das zu sein, was sie war, als sie dieser Organisation nach dem Zusammenbruch der UdSSR beitrug und als was sie vom Westen wahrgenommen wurde: Eine Art „sowjetischer Orient“, asiatisches Anhängsel einer zwar kommunistisch, aber doch säkular orientierten Sowjetunion. Bei einer weitsichtigen Positionsbestimmung zum islamischen Faktor muss einbezogen werden, dass sich die geostrategische Konstellation auch weiterhin verändern kann, dass sich im Zuge von Transformation und Staatsformung die Eliten weiter umschichten und sich damit auch deren Interessenlagen verändern können. Schon heute haben die subregionalen Eliten ein anderes

¹⁴ Ebd., S. 20.

¹⁵ Ebd., S.13.

¹⁶ Malaschenko, A., Islam i politika v gosudarstvach Zentralnoi Azii, in: Zentralnaja Azija i Kavkaz, Lulea, Sweden, 1999, No. 4 (5), S. 59.

¹⁷ Halbach/Müller, a.a.O. (Anm. 3), S. 35.

Verständnis von innerer und äußerer Stabilität und Sicherheit einschließlich ihrer Erwartungen an die OSZE entwickelt als zu Beginn ihrer Unabhängigkeit vor zehn Jahren. Wenn es um Stabilität und Sicherheit geht, sprechen sie und der Westen nicht selten über ganz unterschiedliche Ziele und Absichten.

Vor diesem Hintergrund ist auch eine bestimmte Erosion des Konsenses zwischen subregionalen Eliten und dem Westen über grundlegende Aspekte der Stabilitätsstrategie der OSZE, z.B. in der menschlichen Dimension, nicht belanglos. Wie offen die Frage nach einer ordnungspolitischen Orientierung auch immer ist und für einen bestimmten Zeitraum bleiben wird, in ihrer praktischen Staatsformungspolitik verfolgen die herrschenden säkularen Eliten pragmatische Konzeptionen einer „nationalen Wiedergeburt“ und „nationalen Bewusstseinskonsolidierung“, die sich an Traditionalem und Nationalem orientieren. Beides ist sozial direkt und originär mit dem islamischen Faktor verbunden. Auf dieser Grundlage sind bereits heute bei der *Zurückweisung* kulturell fremdbestimmter „Modellangebote“ Übereinstimmungen quer durch alle weltanschaulichen Orientierungen der politischen und intellektuellen Eliten zu beobachten, die Säkularisten und Islamisten durchaus in anti-westlichen Zweckkoalitionen zusammenführen könnten.

2.3 *Der qualitative (gesellschaftspolitische) Aspekt*

Die empirische Erhebung des Department of State macht eine Diskrepanz zwischen dem hohen Grad an Bindung der Bevölkerung an den Islam als Religion und ihrer niedrigen Bereitschaft deutlich, diesen als dominanten Bestimmungsfaktor für das politische System zu akzeptieren. Weil diese Kluft der „politischen Vergesellschaftung“ des Islam seiner Umwandlung in eine politische Bewegung im Wege steht, ist ihre Überwindung gegenwärtig das wichtigste Ziel islamischer Politiker innerhalb und außerhalb der Region. Dabei verfolgen beide Gruppen durchaus keine deckungsgleichen Ziele und Absichten. Für die Abschätzung der Erfolgsaussichten dieser Strategie sind sowohl langfristige Aspekte zu berücksichtigen, die mit der historischen Ausgangssituation und den Perspektiven des Islams in den Gesellschaften der Region verbunden sind, als auch „operative“ Ressourcen, die zugunsten eines politischen Islams kurzfristig mobilisiert werden können.

2.3.1 *Langfristige Aspekte: Islam und nationale Identität*

Trotz des russischen Kolonialismus und später russisch-sowjetischen Kulturimperialismus in der Region hörte der Islam niemals auf, Grundlage und lebendiger Bestandteil der sozialen Beziehungen und des Bewusstseins der Bevölkerung zu sein. Und dies, obwohl er von der sowjetischen Kulturrevolution mit am härtesten getroffen wurde. In seinem Bestreben, den religiösen Einfluss in den muslimischen Gesellschaften zurückzudrängen, um diese zu sowjetisieren, verdrängte ein „kultureller Imperialismus“¹⁸ in siebzig Jahren die klassische islamische Literatur durch Schrift- und Bildungsreformen, löste die islamischen Bildungs- und Rechtssysteme auf und liquidierte die religiöse Elite. Was sich trotzdem hielt, waren die aus dem Islam hervorgegangenen, die Lebensweise bestimmenden und regulierenden Traditionen und Normen. Mit den im Wesentlichen patriarchalisch gebliebenen Gesellschaften im Kaukasus und in Mittelasien passten sie sich dem übergestülpten fremden System ebenso an wie ein tradiertes „Volksislam“, den die Sowjetmacht aus taktischen Gründen tolerierte. Vor diesem Hintergrund

¹⁸ „Kultureller Imperialismus“ wird hier mit Gellner verstanden als „die Bemühungen einer (fremden europäischen, nämlich russisch-sowjetischen - A.S.) Kultur, zu herrschen oder sich auszubreiten, um eine politische Einheit auszufüllen“ (Ernest Gellner, *Nationalismus und Moderne*, Hamburg, 1995, S. 24).

vermochten sich die Grundlagen des Islam in einer Art „paralleler Existenz“ zum herrschenden ordnungspolitischen System zu erhalten. Dass dies gelang, ist zu einem bedeutenden Teil das Verdienst muslimischer Bewegungen, Orden und Bruderschaften, wie der der Sufi, die eine „wichtige Rolle“ im „unermüdlichen Kampf gegen die Russifizierung“¹⁹ spielten.

Mit der Unabhängigkeit der mittelasiatischen Staaten, der Transformation ihrer politischen Systeme, der Staatsformung und der dadurch bedingten Unentschiedenheit der ordnungspolitischen Orientierung veränderte sich die Situation des Islam in zweierlei Hinsicht grundlegend:

Erstens hinsichtlich seiner Perspektiven: Findet Staatsformung in Gesellschaften statt, deren Bewusstseinsgrundlagen und soziale Beziehungs- und Normensysteme vom Islam beeinflusst werden, so wird dieser über die Subjekte und Träger der Staatsformung (eben jene muslimische Bevölkerungsmehrheit) auch selbst zu einem konstitutiven Faktoren der Staatsformung. Und er wird dies umso mehr, je demokratischer und repräsentativer dieser Vorgang gestaltet wird. Damit hat der Islam das Potential, über kurz oder lang zu einem strategischen Faktor zu werden, von dem relevante Rückwirkungen auf wesentliche, mit der Formung von Staat und politischem System verbundene Aspekte ausgehen können. Beispiele sind die ordnungspolitische Orientierung, die Gestaltung des politischen und Parteiensystems, gesellschaftliche und politische Konsensmechanismen, Kultur, Bildung, Recht und anderes mehr. Mit anderen Worten: Unter den spezifischen sozialen Voraussetzungen im euro-asiatischen Raum werden weder Staatlichkeit noch die Gestaltung ihrer gesellschaftlichen Mechanismen und damit die Systemtransformation insgesamt ohne die Berücksichtigung dieses Faktors auskommen. Damit ist der Faktor Islam keine optionale Variable, die zu berücksichtigen oder nicht zu berücksichtigen der Politik freigestellt ist. Daraus folgt, dass der islamische Faktor nicht nur eine Perspektive *hat*, sondern dass diese aufs Engste mit seiner konstruktiven oder destruktiven Instrumentalisierung in den Staatsformungsprozessen verbunden ist. Die Konsequenz daraus ist, dass es jeder in diese Prozesse eingreifende externe Akteur, eingeschlossen die OSZE über ihre Demokratisierungsstrategie, direkt oder indirekt mit dem Islam und dem in ihm verankerten Teil der politischen Eliten zu tun bekommt.

Zweitens hinsichtlich seiner Politisierung: Oben wurde auf die politisierenden Rückwirkungen von Systemtransformation und Staatsformung auf Politiker verwiesen, die sich auf den Islam und das islamische Gesellschaftsmodell berufen. Das Spannungsfeld liegt in dem unterschiedlichen Verständnis von nationaler kultureller Identität, welches säkulare und islamische Politiker der Staatsformung und ihrer ordnungspolitischen Ausrichtung zu Grunde legen wollen. Dieser Dissens ist real politikbestimmend. So brachte Hodscha Akhbar Turodschonzoda, einer der prominentesten islamistischen Politiker in Mittelasien und noch bis vor kurzem militanter Islamist im tadschikischen Bürgerkrieg, dem Verfasser gegenüber zum Ausdruck, er sei voll tiefer Bewunderung für die Demokratie, in der Westeuropa und auch Russland ruhten. Sie und die sie tragenden Völker bezögen ihre Stärke aus ihren jeweiligen historisch gewachsenen Formen des „Christentums als einer Selbstverständlichkeit der Menschen und ihrer Kultur“. Dies hat folgenden rationalen Kern: Staats- und Nationsbildung sind aus dieser Sicht so zu betreiben, dass sie mit der sozio-kulturellen Identität übereinstimmen, dass das „Muslim-Sein“ einer Bevölkerungsmehrheit als Selbstverständlichkeit in und für Gesellschaft und Staat gilt, und dass sich beides in der politischen Kultur der Führung des Landes widerspiegelt. Nachdem die

¹⁹ Vergl. Annemarie Schimmel, in: Sufismus, Eine Einführung in die islamische Mystik, München 2000, S.84-85. Dort ist eine ausführlichere Darstellung der Rolle der sufistischen Orden Naqschbandiyya und Qadiriya im Kaukasus und Zentralasien zu finden, welche sich gegen den wachsenden Einfluß westlicher Kolonisation, in diesem Falle der russischen, richteten.

kulturelle Identität in den vergangenen Jahrzehnten durch das aufgezwungene fremde russisch-sowjetische Gesellschaftsmodell bis an die Existenzgrenze belastet war, ist dies ein nachvollziehbarer Wunsch.

Diese Sensibilität gegenüber kultureller Identität wird jedoch von den herrschenden säkularen Eliten stets von Neuem provoziert: Als diese nach der Unabhängigkeit der mittelasiatischen Staaten die Macht übernahmen, verankerten sie in „ihren“ Staaten den Säkularismus in den Verfassungen. Schritt für Schritt wichen sie sogar von den Liberalisierungstendenzen im Verhältnis des Staates zur Religion wieder ab, die während der Perestroika entstanden waren und die Muslim-Aktivisten auf eine „bessere Zukunft“ hatten hoffen lassen - so z.B. in Usbekistan, wo die islamischen Fundamentalisten 1991 erwartet hatten, dass ihr Land in der neuen Verfassung zum islamischen Staat erklärt würde.²⁰ Nicht nur dort sah man sich stattdessen mit einer Politik konfrontiert, die eher derjenigen der einstigen „roten Kolonisatoren“²¹ gegenüber dem Islam ähnelte und auf seine Eindämmung, Kontrolle, Marginalisierung oder Majorisierung hinauslief. Überall war das Bestreben deutlich, den Einfluss des Islam auf die Gesellschaftspolitik zurückzudrängen, der insbesondere in den ersten Jahren einer erwachenden nationalen Neugier zugenommen hatte.

Enttäuschung kombiniert mit der Entschlossenheit, jene „Stunde Null“ zu Beginn der Eigenstaatlichkeit nicht ungenutzt verstreichen zu lassen, brachen in Usbekistan islamistische „Gruppen hervor, die sich durch äußerste Unduldsamkeit und Extremismus gegenüber der bestehenden Ordnung auszeichneten“.²² Im Verhalten der „neuen-alten“ Eliten zum Islam und seinen politischen Repräsentanten glaubten diese wieder jener Verbindung von Säkularismus und Kommunismus zu begegnen, die für sie der Hauptfeind war. Das veranlasste sie dazu, dem bisher vorwiegend um die Reinheit ihrer Religion geführten Streit²³ um die Frage, ob Usbekistan ein „Haus des Islam“ („Dar al-Islam“) und damit des Friedens oder ein „Haus des Krieges“ („Dar al-harb“²⁴) sein solle, ein neues Verständnis zu geben: das vom „Widerstreit einer ungläubigen Minderheit (im Sinne der herrschenden säkularen Eliten - A.S.) gegen eine muslimische Mehrheit“.²⁵ Eine durchaus ähnliche Logik brachte die Islamisten Tschetscheniens, wo sich Islam mit einem nationalen Befreiungskampf verbindet, dazu, das Scheitern des Putschversuchs im Sommer 1991 in Moskau als Gelegenheit zum Sturz der KPdSU-Führung ihrer Autonomen Republik zu ergreifen. In Tadschikistan griffen 1992 die Islamisten in Koalition mit national, aber säkular orientierten Demokraten nach der Macht. Noch nach dem Bürgerkrieg war die Streichung der Verfassungsbestimmung von Tadschikistan als säkularem Staat ein Kernpunkt der politischen Auseinandersetzungen zwischen der Regierung Rachmonow und der PIWT.

Die Auseinandersetzungen, die im Zuge der Staatsformungsprozesse in den mittelasiatischen OSZE-Teilnehmerstaaten, aber auch in Tschetschenien, um die ordnungspolitische Orientierung geführt wurden, bestätigten im Großen und Ganzen die Feststellung Bassam Tibis, dass sich „die Politisierung von Religion durch die Fundamentalisten gegen den säkularen Nationalstaat [rich-

²⁰ Vgl. Bachtijar Babažanov, Ferganskaja dolina: Istoènik ili žertva islamskogo fundamentalizma?, in: Centralnaja Azija i Kavkaz, 5/1999, S. 130.

²¹ Dieser Begriff ist keineswegs eine Erfindung des Verfassers, sondern entstammt der islamistischen Terminologie in der Region.

²² Ebd., S. 128 (eigene Übersetzung).

²³ Dieser zeigt, dass der islamische Fundamentalismus auch für den eurasischen Raum ein historisch bekanntes und durchaus kein neues Phänomen ist.

²⁴ „Dar al-harb“ bedeutet „Haus des Unfriedens“ im Sinne der Auseinandersetzung der rechtgläubigen mit nicht-rechtgläubigen Muslimen oder andersgläubigen religiösen Minderheiten.

²⁵ Babažanov, a.a.O. (Anm. 20, (eigene Übersetzung).

tet] und dies einen weltanschaulichen Konflikt in Bezug auf Ordnungsvorstellungen zum Ausdruck [bringt]“.²⁶

2.3.2 Kurzfristige Aspekte

Da der politische Islam, seine Parteien und Bewegungen in der Bevölkerung noch nicht jenen Grad an Wirksamkeit erreicht haben, dass allein schon ihre Symbolik mobilisierend wirken würde, wie beispielsweise die der Hamas unter den Palästinensern, werden sie in der Regel erst in Verbindung mit konkreten Konfliktkonstellationen massenwirksam. Neben dem Vorhandensein derartiger Konstellationen bedarf es ausstrahlungsfähiger Führungspersönlichkeiten wie Klanführer, militärischer Rang- oder religiöser Würdenträger, um Einfluss auf die Bevölkerung zu erringen. Die Praxis zeigt, dass ein Agieren im Namen der „Sache des Islam“ erst dann an Kraft gewann, wenn die Akteure sich solcher Konstellationen bemächtigten, dabei selbst Autoritätsträger waren oder sich zu solchen aufschwangen: In Tschetschenien vermochten es radikal islamistische Kräfte, den Islam für eine von ihnen gesteuerte Bewegung für nationale (ethnische) und kulturelle Selbstbestimmung zu instrumentalisieren. In Tadschikistan wurde und wird politischer Islam erst dann und dort stark, wenn sein „Führungspersonal“ ihn mit dem Phänomen des Regionalismus und Lokalismus verband und es verstand, ihn zum Medium ihres Machtkampfes gegen andere regionale Teileliten zu machen. In Usbekistan und Kirgisistan geschieht gegenwärtig Ähnliches. Ein jüngstes Beispiel lässt sich in der Nordprovinz Tadschikistans beobachten, wo die von außen gesteuerte Hizb u-Tahrir zur Zeit von der Missstimmung der Bevölkerung über die Marginalisierung ihrer Region durch die kuljabische Clanoligarchie profitiert. Gut informierte Zeugen vertreten die Meinung: „Würde der Norden jetzt gegen die Zentralmacht rebellieren, so würde das unter der grünen Flagge geschehen.“

Aus der noch niedrigen Symbolkraft des politischen Islams an sich sowie der Tatsache, dass er einerseits auf konkrete Konfliktkonstellationen und andererseits auf die Unterstützung durch gesellschaftlich akzeptierte Autoritätsträger angewiesen ist, lässt sich schließen, dass der islamische Faktor an sich *noch* kein ursächlicher Konfliktfaktor in der Region ist. Zu einem solchen könnte er werden, wenn eine Radikalisierung von Islam auf der weltanschaulichen Ebene erfolgte, was durch seine religiöse Niederhaltung oder physische Repression bis hin zur Liquidierung von mit ihm verbundenen Eliten provoziert werden könnte, und wenn es vor einem solchen Hintergrund zu Glaubenskriegen käme. In einem solchen Fall würde der Islam selbst zum ursächlichen Konfliktfaktor. Bisher ist ein solcher Zustand nicht erreicht. Regionale und lokale Teileliten bemächtigen sich seiner bisher „nur“ als politischer Ressource, um ihre Interessen durchzusetzen und/oder auf objektiv bestehendes Konfliktmaterial zu reagieren.

Aus dieser Ursachen/Ressourcen-Konstellation, in der sich der islamische Faktor zur Zeit noch befindet, leiten sich auch die gegenwärtig *noch* gegebenen „konstruktiven Reserven“ her, um einer destruktiven Instrumentalisierung von Islam entgegenzuwirken: Präventive Diplomatie bezogen auf den islamischen Faktor muss sich einerseits um objektiv bestehendes Konfliktmaterial und andererseits um jene Eliten kümmern, die sich des Islam als Ressource bemächtigen. Letzteres ist eindeutig Aufgabe der Demokratisierungsstrategie der OSZE und insofern ist diese direkt in das Verhältnis zum politischen Islam verwickelt, ja sogar an ihn gebunden. Denn je mehr die OSZE das politische Bedingungs Umfeld in den Staaten der Region demokratisiert, desto mehr erweitert sie auch die politischen Spielräume der Islamisten. Um mit diesem „Widerspruch“ fertig zu werden, greift die gegenwärtig gültige Reduzierung auf „Terrorismusbekämpfung“ eindeutig zu kurz.

²⁶ Bassam Tibi, Religionen und Werte, in: Internationale Politik 2/2000, S. 29.

In diesem Kontext darf nicht übersehen werden, dass die Thematisierung real existierender Konfliktkonstellationen auch produktiv sein kann. In diesem Sinne können politischer Islam und die ihn tragenden Kräfte durchaus als Teil zivilgesellschaftlicher Opposition verstanden und angenommen werden. Für die „konstruktive Reserve“ bedeutet das oben geschilderte Bedingungsgefüge, dass sich sowohl über zielgerichtetes Ausräumen von Konfliktstoffen als auch über eine Hinwendung zu den Autoritätsträgern und ihren differenzierten Interessenlagen positive Spielräume öffnen lassen.²⁷

„Destruktive Reserven“, von denen radikal-islamistische Kräfte profitieren können, ergeben sich gegenwärtig vor allem auf folgenden strategischen gesellschaftspolitischen Gebieten. *Erstens* können negative Entwicklungen im sozio-ökonomischen Bereich, welche soziale Ungleichheit vergrößern und Verteilungskonflikte verschärfen, zur Politisierung von Ethnizität, Religion etc. führen. „The conflicts in Central Asia will be about daily bread“²⁸, stellt International Crisis Group (ICG) fest. Bezogen auf die Staaten mit den gegenwärtig aktivsten islamischen Bewegungen in Zentralasien, Usbekistan und Tadschikistan, wird die wirtschaftliche Situation übereinstimmend als „economic catastrophe“ bezeichnet und festgestellt: „The political order of these countries might not be so parlous if the economic welfare of many of their people had not deteriorated so consistently for the last fifteen years.“²⁹

Ein zweiter wesentlicher Faktor ist der Zusammenbruch der Bildungssysteme. Seinen Bezug zum Islam erhält dieser Faktor in zweierlei Hinsicht: Zum einen kommt dieser bildungsmäßige Rückschritt einem „finsternen Islam“ zu Gute, der fern von jeder fortgeschrittenen Bildung und darauf beruhender Modernität steht. Anstelle zusammenbrechender Bildungssysteme übernehmen erneut in wachsender Masse dörfliche Mullahs und private Koranschulen die Bildung. Zum anderen werden der Jugend keine Werte vermittelt, in denen sie einen auf nationalen Identitätssymbolen beruhenden persönlichen Halt finden könnte. Die Rückorientierung auf nahezu „antike“ nationale Symbol- und Integrationsfiguren, wie Tamerlan in Usbekistan oder Somoni in Tadschikistan, wie sie von den säkularen Regimes auf der Suche nach nationaler Legitimation betrieben wird, geht an dem besonders in den ländlichen Bevölkerungsmehrheiten alltäglichen, im Islam verwurzelten sozialen Normensystem vorbei.

Ein dritter Faktor ist das ordnungspolitische Vakuum, in das vor allem zwei externe „kulturelle Kräfte“ stoßen: Der Westen mit seinem säkularen Gesellschaftsmodell und auf die Islamisierung der mittelasiatischen Staaten und des Kaukasus drängende radikale Islamisten. Letztere setzen auf auch von säkularen Kräften geteilte Befürchtungen, vom Westen (einschließlich Russlands) zur Übernahme bzw. Konservierung eines (erneut) fremdbestimmten Wertesystems gedrängt zu werden. Diese Abwehrreaktion gegen eine gefürchtete Fremdbestimmung kommt dem politischen Islam entgegen. Dabei sollte nicht übersehen werden, dass die politischen und intellektuellen Eliten quer durch alle weltanschaulichen Orientierungen post-nationalen Politikansätzen (Relativierung des Nationalstaats, „Denationalisierung“ als Folge von Globalisierung, Primat der Menschenrechte, Erhebung der Einmischung zur Norm) mit Skepsis bis entschiedener Ablehnung begegnen.

²⁷ In Tadschikistan etwa haben nicht wenige der ehemaligen islamistischen Feldkommandeure sogar die PIW verlassen, nachdem ihnen „Posten“ zur Verfügung gestellt wurden.

²⁸ International Crisis Group (ICG), Central Asia: Crisis Conditions in Three States, 7 August 2000, ICG ASIA Report No.7, Central Asia/ Brussels, S.24

²⁹ Ebd., S.7

3. Zu einigen politischen Konsequenzen

Wenn konkrete Konfliktkonstellationen und Autoritätsträger die beiden wichtigsten Bedingungen für die Mobilisierung von politischem Islam sind, dann werden die Vermeidung solcher Konfliktsituationen und der Umgang mit den relevanten Autoritätsträgern auch zu Bedingungen für das Verhindern einer destruktiven Instrumentalisierung des islamischen Faktors. Dies führt zu einer Reihe von Konsequenzen.

3.1 Umgang mit dem islamischen Faktor und Terrorismusbekämpfung

Obwohl sie bereits mehrfach in Bürgerkriegen, Konflikten und Schlichtungsprozessen in ihrer euro-asiatischen Region mit der militanten Variante von politischem Islam konfrontiert wurde, stellt sich die OSZE dem islamischen Faktor nur zögerlich. Erst in den letzten Monaten begann die OSZE mit ihrer Konferenz von Taschkent (Oktober 2000) überhaupt „organisiert“ auf „Islam“ zu reagieren und zwar im Kontext einer Reaktion auf Terrorismus „caused by groups which are ready to use means of terrorism to achieve their political goals.“³⁰

Der anti-terroristischen Handlungsebene kann und soll ihre Berechtigung nicht abgesprochen werden. Doch weisen schon heute seriöse Einschätzungen, wie die der International Crisis Group, auf die Unzulänglichkeit eines politischen Ansatzes hin, der das Verhältnis zu und den Umgang mit politischem Islam auf die Ebene der gewaltsamen Bekämpfung einzelner islamistischer Gruppen verkürzt. So stellt die ICG fest: „The international experience of Islamic fundamentalism allows politicians and observers in Central Asia to exaggerate the danger of political groups associated in any way with a programmatic emphasis on Islam. The best specialists research indicates that the role of Islam in politics in Central Asia is much less threatening than the more extrem images suggest.“³¹ Zugleich weist die ICG aber darauf hin, dass das Gewicht des Islams in den politischen Prozessen zunehmen wird: „In the next five to ten years, Islam will acquire greater influence in politics in Uzbekistan and Tajikistan.“³²

Unter dem perspektivischen Gesichtspunkt von Stabilitätssicherung sollte nicht übersehen werden, dass die Handlungsebene Terrorismusbekämpfung in ihrer gesellschaftspolitisch stabilisierenden Reichweite begrenzt ist, folglich von ihr nur in begrenztem Maße geleistet werden kann, was von präventiver Diplomatie bezüglich innerstaatlicher Konflikte zu leisten ist: Vorbeugend darauf hinzuwirken, dass gesellschaftliches Konfliktmaterial sich nicht in kriegerischen Formen mit ihren zerstörerischen Auswirkungen entlädt. Bezogen auf den Umgang mit dem politischen Islam wird Terrorismusbekämpfung ihr Ziel nur und erst dann erreichen, wenn sie eingebettet in ein breiteres Wirkungsgeflecht politischer, demokratieorientierter sowie sozialpolitischer und wirtschaftspolitischer Strategien betrieben wird (siehe u.a. „Destruktive Reserven“ im vorhergehenden Abschnitt). In einem solchen Wirkungskontext kommt letzteren Strategien sogar Vorrang zu, weil es mit ihrer Hilfe gelingen kann, auf die *langfristigen* Faktoren einzuwirken, von denen die gesellschaftspolitische Beherrschung der mit dem islamischen Faktor und dem politischen Islam zusammenhängenden Gefahren abhängt. Über ein solches Konzept verfügt die OSZE nicht. Im Kontext der Terrorismusbekämpfung sollte von vornherein die Zusammenarbeit mit Vertre-

³⁰ The OSCE and Security Aspects in Central Asia, International Conference on Enhancing Security and Stability in Central Asia: An Integrated Approach to Counter Drugs, Organized Crime and Terrorism, Tashkent, 19-20 October 2000, S. 18.

³¹ ICG, a.a.O. (Anm. 28), S.19.

³² Ebd.

tern des Islam vor Ort gesucht werden. Die Sichtweisen einflussreicher regionaler islamischer Politiker, darunter solcher, die bis vor kurzem selbst in radikalen Gruppierungen führend waren, sollten ernst genommen werden. So fordert Hodscha Akhbar Turadschonsoda, dass „anstelle der Frage, ‚wie Extremismus vernichten?‘ die Frage ‚wie ist dem Auftauchen extremistischer Ansichten vorzubeugen?‘ ins Zentrum der Erörterungen gerückt werden muss.“³³

3.2 Partnerdilemma

Die Stabilisierungsstrategie der OSZE mit dem Herzstück der menschlichen Dimension zielt primär auf die innenpolitische Dimension der mittelasiatischen Staaten. Folgerichtig ist sie dort auf Partner angewiesen. Die der menschlichen Dimension zu Grunde liegenden Normen und Kriterien sind die des westlich-säkularen Wertesystems und von daher nicht frei von „ideologischer Aufladung“, was zwangsläufig Konsequenzen hat. Denn mit dieser strategischen Fokussierung greift die OSZE in den nicht entschiedenen ordnungspolitischen Orientierungswettbewerb in den Staaten der Region ein.

Im Verhältnis der OSZE zu den inneren Teilnehmern dieses Wettbewerbs entsteht gegenwärtig folgendes widersprüchliches Bild: Einerseits kritisiert die OSZE die herrschenden säkularen Regimes wegen ihrer „very serious implementation deficits across the board of all human dimension issues.“³⁴ Dafür gerät sie bei diesen Regimes in den Verdacht westlicher Machtpolitik und versuchter Fremdbestimmung. In der Tat sind diese Regimes, legt man die OSZE-Standards zu Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechten zu Grunde, eigentlich nur noch bedingt legitimiert und tragfähig. Andererseits scheint die OSZE jedoch von der Prämisse auszugehen, dass die Repräsentativkraft der säkularen Regimes ausreichend groß ist, um eine grundsätzliche Übereinstimmung mit der OSZE als einer in ihrem zivilisatorischen Kern westlichen Wertegemeinschaft gewährleisten zu können. Doch diese Repräsentativkraft erscheint in vielerlei Hinsicht fragil. So weisen beispielsweise Vertreter der Russisch-Orthodoxen Kirche darauf hin, dass die grundsätzliche Wertebasis des Helsinki-Prozesses (die menschliche Dimension) unter ausschließlicher Orientierung an weltanschaulich säkularen Gesichtspunkten vereinbart wurde, ohne die kulturellen und religiösen Spezifika anderer großer weltanschaulicher Orientierungen im OSZE-Raum, wie der Russisch-Orthodoxen Kirche und des Islam, zu berücksichtigen.³⁵ Es dürfte nur noch eine Frage der Zeit sein, bis dieser Standpunkt auch vom politischen Islam im OSZE-Raum geteilt und thematisiert wird. Dann wird auch dieses Thema zum Gegenstand des ordnungspolitischen Orientierungswettbewerbs.

Wer aber könnte in diesem Wettbewerb für die OSZE ein zuverlässiger, langfristig

³³ Die Abwehr von Extremismus müsse nach Turadschonsoda, u.a. auf folgende Prinzipien begründet werden: : „1. Extremismus ist besondere Aufmerksamkeit in der Phase seiner ideellen Geburt zu widmen und auf diese Phase müssen auch die hauptsächlichen Anstrengungen seiner Vorbeugung konzentriert werden. 2. Extremismus gilt es als soziales Phänomen zu behandeln und Antiextremismus-Programme müssen auch Lösungen für seine sozio-ökonomischen und sozio-kulturellen Wurzeln beinhalten...4. Erforderlich ist der Verzicht auf Versuche exogener Veränderungen von Kultur und Religion, weil dem Auftreten von Extremismus überwiegend kulturelle und religiöse Wurzeln zugrunde liegen... ..6. Regierungen sollten in ihrer Innenpolitik große Zurückhaltung und Geduld aufbringen, weil es häufig gerade Uhduldssamkeit und Defizite in der politischen Kultur der inneren Auseinandersetzungen sowie hinsichtlich einer *Koexistenz* (kursiv A.S.) sind, die Radikalismus provozieren.“ Aus: Vortrag von Hodscha Akhbar Turadschonsoda auf einem Symposium des Marshall European Center of Security Studies zu: „Enhancing the Security of States in a Multipolar World: Focus on Extremism“, September 2000 (Material beim Verfasser, eigene Übersetzung).

³⁴ Ebd., S.5

³⁵ Episkopus Kirill der Russisch-Orthodoxen Kirche in einem Interview des ORT, Moskau, 18.3.2001, ORT.

berechenbarer Kooperationspartner sein? Allein die säkularen Regimes? Vielleicht könnten diese Eliten ja die letzten Säkularisten an der Macht sein? Sollte nicht bedacht werden, dass sie im ordnungspolitischen Wettbewerb der Region auf längere Sicht die machtpolitischen Verlierer sein und von Kräften abgelöst werden könnten, mit denen umzugehen der OSZE und dem Westen weitaus schwerer fallen könnte? Während also das Verhältnis zu den säkularen Regimes brüchig ist, fehlt der OSZE für den Umgang mit politischem Islam und Islamisten ein spezifisches Konzept. Nicht zuletzt auch diese Lücke bestärkt islamische Politiker in einem bestimmten Maß an Misstrauen gegenüber dem Westen, obgleich sie an einem guten Verhältnis zu Europa und der OSZE interessiert sind.³⁶

Bei der „Partnerarbeit“ mit islamischen Politikern der fraglichen Region erscheint es angebracht, eine Reihe von Besonderheiten zu beachten, welche diese vom „gängigen“ islamistischen Persönlichkeitstyp unterscheiden, wie er uns im Vorderen Orient begegnet. Diese Besonderheiten sind vor allem mit ihrem russisch-sowjetischen Bildungsweg verbunden, der sie anders formte, als jenen im Vorderen Orient. Zentralasiatische Islamisten sind mit Schulen und Kategorien europäischer Philosophie und Kultur, mit Rationalismus und Dialektik vertraut, was nicht nur Nähe in der Bewertung sozialer Prozesse schafft, sondern auch Gespräche und Verständigung erleichtert. An die Besonderheiten im subjektiven Bereich kann angeknüpft werden.

Insgesamt muss ein sowohl konzeptionelles als auch praktisch-politisches Ungleichgewicht in der innenpolitischen Partnerarbeit konstatiert werden, durch das die OSZE Gefahr läuft, sich im Wettbewerb der unterschiedlichen politischen Kräfte zwischen die Stühle zu setzen. Eine denkbare Richtung für die Suche nach einem stabilitätsförderlichen Ausweg aus diesem Partnerdilemma besteht darin, dass sich die OSZE auf ihre Ursprungsphilosophie besinnt, als „gemeinsames Kind“ des europäischen politischen Ostens und Westens Brücken zu bauen. Im Falle ihrer eurasischen Region würde das bedeuten, die Rolle eines „ehrlichen politischen Maklers“ zu übernehmen, um so zu helfen, jene Widersprüche zu überbrücken, die Islamisten und Säkularisten in gewaltsame Konflikte treiben könnten, die dann auch die europäische Sicherheit insgesamt gefährden würden.

3.3 Zum Verhältnis von Staat und Religion

Die Erarbeitung einer solchen Strategien verlangt jedoch, sich von der eingangs beschriebenen tradierten Sicht auf die asiatische OSZE-Region als Anhängsel der ehemaligen UdSSR zu lösen und ihrer sozialen Spezifik konsequenter Rechnung zu tragen. Praktisch heißt das, politisch anzuerkennen, dass der Islam, neben dem Säkularismus, eine tragende Säule kultureller Identität ist und als solcher aus den Staats- und nationalen Identitätsformungsprozessen nicht ausgeschlossen werden kann und darf. Ihn auf die Rolle einer Religion unter anderen zu reduzieren, wäre sowohl politisch als auch historisch zu kurz gegriffen. Doch erweist sich jene tradierte Sicht gerade auch deshalb als so zählebig, weil die in Zentralasien an die Macht gekommenen säkularen Regimes den überkommenen säkularen Staatscharakter ungebrochen fortführen. Auch der Westen und die OSZE gehen von einem säkular-konstitutionellen Staatsbegriff aus. Dazu gehört als ganz wesentliches Prinzip die Trennung von Staat und Kirche, welches von den säkularen Regimes in eine Trennung von Religion und Staat umgedeutet wird. Die Beibehaltung dieses Prinzips durch die zentralasiatischen Regimes verleitet zu der Auffassung, das Phänomen einer islamistischen

³⁶ Dem Verfasser gegenüber wurde kürzlich geäußert, dass selbst westliche Kritik an den säkularen Regimes nicht überzeugend sei, weil im Falle einer Zunahme des gesellschaftlichen Einflusses islamischer Opposition der Westen letztlich mit den Säkularisten gegen den Islam „paktieren“ werde.

Opposition erledige sich mit der „richtigen“, an den Prinzipien der menschlichen Dimension und Rechtsstaatlichkeit orientierten Gewährleistung der Religionsfreiheit sozusagen von selbst. Dieser Annahme liegt u.a. der in der politischen Praxis zentralasiatischer Regierungen beobachtbare Irrtum zu Grunde, „Kirche“ mit Religion im breiteren Sinne gleichzusetzen.

In säkularistischem Verständnis auf das Verhältnis Staat – Islam übertragen, erweist sich dieser Irrtum zumindest in dreierlei Hinsicht als ernster politischer Fehler: *Erstens* negiert oder marginalisiert er den grundlegenden Unterschied zwischen der heutigen christlichen Religion als einer mehr oder weniger privaten Glaubensangelegenheit und dem Islam, der von der Einheit von Individuum, Gemeinschaft, Glaube (Allah) und Staat ausgeht und damit eine umfassende gesellschafts- und staatsformende Mission zu erfüllen trachtet. Angesichts der gerade erst begonnenen und noch lange Zeit anhaltenden Staatsformungsprozesse ist dieser Unterschied alles Andere als belanglos. *Zweitens* rückt der oben genannte Irrtum die säkularen Regimes, zugespitzt formuliert, in die Nähe einer Erbschaft eines fremdbestimmten säkularen zivilisatorischen Wertesystems, nämlich des russisch-sowjetischen, dem die Gesellschaften jener Region gerade erst mit schweren Schäden an ihrer Identität entronnen sind. *Drittens* verstellt er den Blick für eine weltanschaulich unvoreingenommene Sicht auf die oben beschriebene Rolle des Islams als einem zentralen Faktor in den Transformations- und Staatsformungsprozessen. Muss dem Faktor Islam aber eine solche strategisch bedeutsame Rolle zugebilligt werden, so erweist es sich als Fehler, ihm von taktischen Erwägungen oder den Spielräumen eines gegebenen, aber durchaus veränderbaren und vergänglichen Kräfteverhältnisses her zu begegnen, wie dies im Verhalten der säkularen Regimes zu beobachten ist.

Der Kernpunkt für eine Neubestimmung des Verhältnisses zum politischen Islam scheint zu sein, Islam einerseits in seiner Komplexität als Religion, Weltanschauung und Regelwerk sozialen Verhaltens und sozialer Beziehungen sowie in seinen staats- und rechtsgestaltenden Wirkungen in Rechnung zu stellen und andererseits das hinter ihm stehende gesellschaftliche Potenzial an Teileliten und durch sie mobilisierbarer Bevölkerung als strategische Faktoren für die Stabilitätspolitik der OSZE zu berücksichtigen und bewusst zu nutzen. Auf eine einfache Formel gebracht lautet die zu beantwortende Frage: Wie ist Stabilitätspolitik gegenüber einer „Insel nicht-christlicher Kultur“ mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit im OSZE-Raum zu gestalten?

4. Zum politisch-diplomatischen Erfahrungsaufkommen aus der bisherigen säkularen-islamistischen Kompromissfindung

Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, insbesondere der gesellschaftliche Akzeptanzvorsprung des Säkularismus, sowie die Herausforderungen von Transformation und Staatsformung stellen den politischen Islam in der euro-asiatischen OSZE-Region vor andere Aufgaben als jene, denen seine Vertreter in den „traditionellen“ islamischen Gesellschaften der ehemaligen westlichen Kolonialgebiete gegenüber stehen. Ging es dort vor allem um die Entfernung herrschender Eliten von der Staatsspitze, die sich von islamischen Prinzipien gelöst hatten und die Staatsformung der heute bestehenden Staaten sozusagen „im kolonialen Windschatten“ „von oben“ betrieben,³⁷ so eröffnet sich den islamischen Akteuren in Zentralasien die Chance, ihre gesellschafts- und staatsformerischen Absichten gleich zu Beginn der Staatsformung³⁸ und, gestützt auf eine islamische Rückbesinnung in der Bevölkerung, sozusagen „von unten“

³⁷ Wie beispielsweise der iranische Schah.

³⁸ Der Begriff „zu Beginn“ geht von der Langfristigkeit jener Staatsformungsprozesse aus, im Verhältnis zu welcher zehn Jahre staatlicher Unabhängigkeit nur als „episodisch“ gelten können.

anzugehen. Diese Unterschiede wurden von führenden Islamisten Tadschikistans zuerst erkannt und darin besteht zugleich der Kern ihres Strategiewechsels nach dem Bürgerkrieg.

Die Notwendigkeit eines solchen Wechsels, der bisher weder konzeptionell schon völlig ausgereift noch politisch abgeschlossen ist, wurde von ihnen verstanden, nachdem ihnen der Versuch misslang, die Frage der ordnungspolitischen Orientierung Tadschikistans gleich nach dem Zusammenbruch der UdSSR 1991/92 durch eine Machtübernahme „von oben“ staatsstreichartig zu entscheiden. Wie führende tadschikische Islamisten heute eingestehen, war dieses Vorgehen weitgehend vom taktischen Ansatz traditioneller radikal-islamistischer Bewegungen³⁹ beeinflusst. Auch die tadschikischen Islamisten hielten es in jener Wendezeit angesichts der sprunghaft steigenden Zuwendung großer Bevölkerungskreise zum Islam für realistisch, einen solchen Ansatz verwirklichen zu können. Ernüchterung und Umdenken wurden ausgelöst durch die im Bürgerkrieg bis 1996/97 erlittenen (auch physischen) Verluste, die aus ihm erwachsende Gefahr des Zerfalls des Staates in „Fürstentümer“ regionaler und lokaler Feldkommandeure und damit der Bedrohung des gerade erst entstandenen Staates in seinem Bestand.⁴⁰ Vor allem aber machte ihnen der Ansehensverlust des politischen Islams, der ihn tragenden Persönlichkeiten, Bewegung und Partei in der Bevölkerung deutlich, dass sie ihre einst hohe Popularität in der Bevölkerung verloren hatten und die Partei der Islamischen Wiedergeburt sich als eine der „Kriegsparteien“ stigmatisiert sah. Nicht zuletzt löste bei aller Wahlmanipulierung das niedrige Wahlergebnis vom Februar 2000 in der PIWT einen tiefen, aber lehrreichen Schock aus: Die Bevölkerung hat ihr den Bürgerkrieg und seine Leiden weder vergessen noch verziehen. Diese Situation zwang sie zur Neubestimmung ihrer strategischen Möglichkeiten.

Dieser Prozess führt zu einer Differenzierung unter den tadschikischen Islamisten, in dessen Verlauf erstmalig in Zentralasien, ja im GUS-Raum überhaupt, eine Strömung gemäßiger Islamisten entstanden ist, die sich zur Zeit inhaltlich und organisatorisch profiliert. Obgleich sie in der organisatorischen Anbindung der ihr angehörigen Persönlichkeiten nicht geschlossen ist, können ihr mit Turadschonsoda, Nuri, Davlat Usmon, Himmatzoda u.a. nahezu alle wichtigen islamistischen Führer der ehemaligen Vereinigten Tadschikischen Opposition (VTO) zugerechnet werden, die auch im VN-moderierten und OSZE-begleiteten Friedensprozess eine tragende Rolle spielten. Gegenwärtig läuft in dieser Strömung eine Debatte über die inhaltliche Neubestimmung des Verständnisses von politischem Islam unter den spezifischen sozialen Rahmenbedingungen und gesellschaftspolitischen Prioritäten Zentralasiens und Tadschikistans, seiner Ziele, Aufgaben und der dafür einzuschlagende Wege.

Wie die bisherigen Untersuchungen zum säkular-islamistischen Dialogprozess während der Übergangsperiode 1997-2000 zeigen, spielen Fähigkeit und Bereitschaft zu nationaler Verantwortung und Verzicht auf weitere Gewaltanwendung als (auch ganz persönliche) Motive für ein Umschwenken auf eine zivile Strategie eine große Rolle. Die Eckpunkte einer solchen zivilen Strategie macht aus, den säkularen Staatscharakter zu tolerieren, den noch jungen Staat zu konsolidieren, seinen gesellschaftlichen Organismus wirtschaftlich und sozial zur Ruhe kommen zu

³⁹ „Die kleine Schar dem Islam ergebener, entschlossener und todesmutiger Mujaheddin“.

⁴⁰ Islamistische Gesprächspartner sagen, dass ihnen die Erfahrung aus dem afghanischen Exil eine Lehre war. Dort konnten sie beobachten, dass sich verselbstständigende regionale Feldkommandeure unter den Bedingungen eines regional fragmentierten Landes auf Dauer Krieg führen können, was schließlich in der Zerstörung des Nationalstaats führt.

lassen und zu stabilisieren, sich als „konstruktive Opposition“⁴¹ zum herrschenden Präsidialsystem zu profilieren, die Basis der PIWT zu erweitern, deren landesweite Wiederakzeptanz zu erreichen, neue Anhänger zu werben und dafür die organisatorischen Voraussetzungen zu schaffen. Einer der führenden Islamisten sprach davon, dass seine Bewegung nach dem verheerenden Bürgerkrieg einer längeren „Atempause“ bedürfe. Selbst wenn in diesem Eingeständnis taktisches Kalkül der Vater des Gedankens sein sollte, so sieht sich doch ein relevanter Teil der Islamisten über die Verantwortung für zivile Politik vor ganz praktische Sachzwänge gestellt. Im Zentrum steht dabei die Frage nach dem „modernen (für viele Islamisten ‚islamischen‘) Nationalstaat“.

In diesem Zusammenhang gilt es zu erwähnen, dass die tadschikischen Islamisten zwar ihre Verbindungen zu islamistischen Bewegungen und Organisationen im Vorderen Orient, insbesondere im Iran, aufrecht erhalten, inhaltlich jedoch auf kritische Distanz gegangen sind. Hierbei können zwei Aspekte als typisch gelten: *Erstens* haben sie aufgrund ihres eigenen Erfahrungshintergrunds feststellen müssen, dass taktische Ratschläge aus dem Vorderen Orient, wie einer meiner islamistischen tadschikischen Gesprächspartner bemerkte, „für Afrika oder den Nahen Osten taugen, nicht aber für die Realitäten Zentralasiens“. *Zweitens* mussten sie erkennen, dass unter den gegebenen Realitäten ein moderner islamischer Staat ohne die Berücksichtigung des Säkularismus nicht möglich ist. In diesem Kontext werden von ihnen die reformerischen Ansätze des iranischen Präsidenten Khatami aufmerksam verfolgt. Ihre Beobachtungen führten zu der Erkenntnis, dass selbst im Prozess der Schaffung eines islamischen Staates als eines von den „Muttermalen des Kolonialismus befreiten Nationalstaats“, wie er aus ihrer Sicht im Iran angestrebt wird, die säkularen Elemente wachsen. Folglich bräuchten die Islamisten Zentralasiens, so schlussfolgern einige von ihnen, den schwierigen Weg des Iran zu einem solchen modernen islamischen Nationalstaat nicht erneut nachzuvollziehen, sondern sollten beim iranischen Erkenntnisstand ansetzen.

Die bisherige Kompromissfindung zwischen Säkularisten und Islamisten als Teil der vereinbarten Übergangsperiode nach dem Bürgerkrieg in Tadschikistan hat die Anfänge eines, wenn auch streithaften, säkularen-islamischen „Dialogs“ geboren, in dessen Zentrum die Suche nach Kompromissen über eine Qualität von Staat und politischem System stand, mit der beide Seiten zunächst leben können. Dabei ging es um solche zentrale Fragen, wie die ordnungspolitische Orientierung, Änderungen der Verfassung sowie des politischen und Parteiensystems. Im Ergebnis dessen verzichteten die PIW und andere führende Islamisten darauf, den säkularen Staatscharakter infrage zu stellen, was als bemerkenswertes Ergebnis zu bewerten ist.

Auch hinsichtlich des Umgangs mit radikalisierten Islamisten erbrachte die bisherige Erfahrungsanalyse des tadschikischen säkular-islamistischen Dialogprozesses erste Erkenntnisse. Da deren detaillierte Darstellung den Rahmen des vorliegenden Papiers sprengen würde, wird hier nur ihr Kern beschrieben: Als hauptsächliche Erkenntnis kristallisiert sich heraus, dass eine Radikalisierung von politischem Islam nicht als abstrakter Vorgang verläuft, sondern ihr die Radikalisierung konkreter, mit dem Islam verbundener Personen und Eliteteile vorausgeht. Die Ursachen einer solchen Radikalisierung können zwar vielfältig sein, doch sind unter den hier

⁴¹ Diese Definition von politischem Selbstverständnis stimmt bemerkenswerterweise mit der der Kommunistischen Partei Tadschikistans überein!

untersuchten Umständen weltanschauliche, machtpolitische und religiöse⁴² Provokationen durch die säkulare Elite am gefährlichsten. Als besonders explosiv erweist sich dabei die Wechselwirkung zwischen der weltanschaulichen und der machtpolitischen Ebene, weil das Ausgeschlossenwerden oder –bleiben der islamischen Teilelite von der Teilhabe an der politischen, administrativen und wirtschaftlichen Macht sie unvermeidlich in Richtung eines alternativen politischen Systems treibt, welches ihr erlauben würde, ihre Interessen wahrzunehmen. Da die Frage nach der Qualität eines solchen Systems an die nach seiner ordnungspolitischen Orientierung gekoppelt ist, tritt zwangsläufig die weltanschauliche Entscheidung „säkularer oder islamischer Staat?“ auf den Plan.

In Tadschikistan hat sich gezeigt, dass die Differenzen zwischen säkularen und islamischen Teileliten auf der weltanschaulichen Ebene in der Frage „säkularer oder „nicht-säkularer Staat?“⁴³ unter bestimmten Bedingungen, die es noch weiter zu untersuchen gilt, noch überbrückbar sind. Dafür bedurfte es einer politischen Kompromisskonstruktion, in der sich ein einflussreicher Teil der islamischen Elite entschloss, den säkularen Staatscharakter zu tolerieren, weil sich der herrschende Teil der säkularen Elite zu einer Art „Teilung der Macht“ in Form der Akzeptanz von Machtanteilen jenes anderen Eliteteils sowie zur Legalisierung religiöser Parteien durchrang. Damit wurde in den beiden Schlüsselfragen innergesellschaftlicher Konfliktvermeidung ein Kompromiss möglich, nämlich über eine Transformation der gewaltsamen Form des Konfliktaustrags in eine friedliche und über eine „Koexistenz der Kulturen“ innerhalb des gemeinsamen Staates. Die Übertragung von konkreter Verantwortung auf verschiedenen Ebenen staatlicher Tätigkeit an Angehörige der ehemaligen VTO, die Konfrontation ihrer auch weltanschaulichen Vorstellungen mit den Sachzwängen realer gesellschaftlicher Beziehungen⁴⁴ und Stimmungen unter der Bevölkerung haben eine (vorübergehende?) Entschärfung auf der weltanschaulichen Ebene bewirkt.

Zu vermeiden, dass eine Radikalisierung von Islam auf der weltanschaulichen Ebene stattfindet, der Islam also selbst zu einem ursächlichen Konfliktfaktor wird, ist nicht nur taktisch, sondern auch strategisch höchst bedeutungsvoll. *Erstens*, weil diese Ebene direkt mit der religiösen Gebundenheit der indogenen Bevölkerungsmehrheit an den Islam verbunden ist, somit über diese Ebene große Massen mobilisierbar sind. *Zweitens*, weil der Islam als Religion auf längere Sicht über mehr nationale Breite verfügt als eine lediglich partikular verankerte⁴⁵ herrschende säkulare Teilelite. *Drittens* würden Konflikte auf weltanschaulicher Ebene auf das regionale Umfeld zurückwirken und könnten dort von militanten islamistischen Gruppierungen als Vorwand zu „islamischer Solidarität“ und Intervention ausgenutzt werden.

Im Umkehrschluss wird deutlich, was zu unterlassen ist, um eine Radikalisierung des islamischen Faktors zu vermeiden: Keine Provozierung des islamisch gebundenen Teils der Elite; keine Provozierung der religiösen Gefühle der islamischen Bevölkerung; keine gleichzeitige Provozierung der säkularen und islamischen Eliten durch den „Export“ fremder Wertesysteme einerseits eines „fremden Islam“, andererseits in Form eines unspezifischen

⁴² Als religiöse Provokation wird beispielsweise die nach wie vor stattfindende Einmischung des Staates in die „inneren Angelegenheiten“ der Muslime aufgefasst, wozu auch die staatlichen Kontrollinstanzen über die muslimischen Gemeinden gezählt werden.

⁴³ In Tadschikistan wurde die Frage als „säkularer oder nicht-säkularer Staat“ gestellt, verkörpert in der Forderung, den Begriff „säkularer Staat“ aus der gültigen Verfassung zu streichen. Der Kompromiß bestand im Verzicht der Islamisten auf die Streichung im Gegenzug zur Vergesetzlichung der Wirkungsberechtigung „religiöser Parteien“ im Parteiengesetz.

⁴⁴ Beispielsweise konnten sich in von Islamisten kontrollierten Regionen die Regeln der Sharia nicht durchsetzen lassen, weil die Bevölkerung, insbesondere Frauen, zu ihren alten tadschikischen Normen zurückkehrten.

⁴⁵ Beispielsweise in einer oder wenigen Regionen.

„Überstülpen“ westlicher Werte und Normen. Ein solcher „Export“ könnte Islamisten und Säkularisten zu einer, und sei es nur taktischen, Solidarisierung gegen „Fremdbestimmung“ auf der Grundlage einer gefährlichen, irrational nationalistischen Gemengelage zusammenführen.

Das gegenwärtig in Tadschikistan stattfindende „Experiment“ eines säkularistisch-islamistischen Kompromissprozesses sowie der Profilierung einer Strömung gemäßigter Islamisten und islamischer Reformer reicht in seiner Tragweite über dieses kleine Land hinaus. Sollten sich die tadschikischen Säkularisten und Islamisten gegenseitig beweisen, dass zwischen ihnen ein Kompromiss schließlich doch nicht möglich und politisch belastbar ist, dann bleibt als Konsequenz nur ein „Zurück zu den Waffen!“. Sollte ihnen allerdings der Beweis gelingen, dass der Kompromiss möglich und auch belastbar ist, so wäre dies von großem Gewinn für die Stabilität *nicht nur in Tadschikistan*. Ein Zusammenwirken von Islamisten und Säkularisten bei der friedlichen Formung von Staatlichkeit wäre, selbst wenn es kontrovers verläuft, von exemplarischer Bedeutung. Es würde ein Beispiel dafür liefern, dass Koexistenz der Kulturen an jener Bruchstelle der Zivilisationen, welche die euro-asiatische Region der OSZE darstellt, inner- und zwischenstaatlich praktisch gestaltbar ist.

Zugleich kann der Ausgang des tadschikischen Experiments noch nicht als gesichert gelten. Es wird vor allem dadurch bedroht, dass nach einer Übergangsperiode der Zustand der De-facto-Vorherrschaft einer regionalen Elite gegenüber den anderen wiederhergestellt worden ist, der 1991/92 Neuordnungsbestrebungen provozierte, die schließlich in den Bürgerkrieg mündeten. Dieser Zustand kann zur erneuten Radikalisierung des immer noch existierenden Flügels von Feldkommandeuren mit einem militanten Verständnis von „Jihad“ führen, welche ihre Ziele im VN-vermittelten Friedenskompromiss mit der Regierung Rahmonov nicht ausreichend erfüllt und sich vom gemäßigten Flügel der PIWT „verraten“ sehen.

Die Konsolidierung sowohl der gemäßigten Islamisten als auch des Kompromissprozesses ist noch immer Risiken ausgesetzt: Sollte die säkulare Seite die Bereitschaft der Islamisten zur Selbstreformierung nicht mit einem klugen, strategisch angelegten Kompromisskurs stimulieren, sondern versuchen, sich selbst zu „Siegern“ der Nachkriegsperiode aufzuschwingen, die auf Kompromisse mit den „Islamisten“ nicht mehr angewiesen sind, so könnte der Flügel der gemäßigten Islamisten an Einfluss verlieren und erneut zerfallen. Wenn jedoch der friedliche Weg zu Koexistenz und Zusammenarbeit erneut verlassen wird, so befürchten gemäßigte islamistische Gesprächspartner, dann wird das tadschikische Experiment dem militanten Ansatz der Radikalen zum Opfer fallen.

5. Schlussfolgerungen und Empfehlungen

1. Der islamische Faktor ist und bleibt im euro-asiatischen Raum eine dauerhaft wirksame und daher strategische Größe.
2. Das Verhältnis Säkularismus – Islam ist in den zentralasiatischen OSZE-Teilnehmerstaaten Teil der Transformations- und Staatsformungsprozesse und damit der Gestaltung der politischen Systeme. Die Auseinandersetzung Politik - Religion verläuft zwischen säkularen Regierenden und politischen Trägern des Islam. Beide konkurrieren über den gesellschaftspolitischen Entwicklungsweg ihrer noch unfertigen Nationalstaaten. Dieser Wettbewerb kann zu mehr Demokratie, aber auch zu gewaltsamen Konflikten führen. Soll er demokratieförderlich verlaufen, so sollte ausgegangen werden von einer Gleichberechtigung

des Islam als der in der Bevölkerung vorherrschenden religiösen Überzeugung und seiner institutionellen Träger einschließlich am Islam orientierter Parteien.

3. Wenn der islamische Faktor eine strategische Größe ist, dann ist er das auch in Bezug auf die Gewährleistung von Sicherheit und Stabilität im fraglichen Raum sowie, nicht zuletzt wegen seiner großen energiepolitischen Bedeutung, für dessen Anbindung an europäische Entwicklungsprozesse.
4. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, den islamischen Faktor und das mit ihm verbundene gesellschaftliche und politische Potenzial, einschließlich islamisch orientierter Eliten, an die Stabilitätspolitik der OSZE heranzuführen, nicht zuletzt, um der Ausweitung extremistischer, destruktiver islamistischer Strömungen entgegenzuwirken.
5. Mit der Herausbildung einer gemäßigten reformerischen islamistischen Strömung in Tadschikistan entstehen dafür erste Voraussetzungen. Der Ansatz besteht in der Tolerierung des säkularen Staates sowie in der Einsicht, dass es klüger ist, Veränderungen des Staates und seines politischen Systems in islamische Richtung mit rechtsstaatlich-demokratischen Mitteln anzustreben als mit terroristischen. Das schließt die Erkenntnis ein, dass weder die Politik der Taliban noch die eines Bin Laden für Zentralasien geeignet ist.

Daraus ergeben sich Schlußfolgerungen: Die OSZE sollte das traditionelle westliche Wahrnehmungsmuster des politischen Islam hinter sich lassen und die sich daraus ergebenden strategischen Konsequenzen für Strategie und Politik im eigenen euro-asiatischen Raum ziehen. Beides sollte darauf abzielen, den islamischen Faktor aus seiner gegenwärtigen Negativfixierung als eines „problematischen Konflikträgers“ (Terrorismusstigma) herauszuführen. Erforderlich sind dafür ein Zugehen auf die muslimischen Würdenträger und islamischen Politiker sowie der Versuch, diese als Partner für kooperative Stabilität und Sicherheit im OSZE-Raum zu gewinnen. Dabei kann man davon ausgehen, dass die internationale Anerkennung des politischen Islam und politischer Islamisten in Zentralasien durch die OSZE, VN und die internationale Staatengemeinschaft im Zuge der Inertadschikischen Verhandlungen und der Moskauer Vereinbarungen von 1997 zur Beendigung des tadschikischen Bürgerkriegs de facto bereits vorliegt.

Eine neue Strategie erfordert gründliche konzeptionelle und politische Vorbereitung. Das Vorgehen muss differenziert erfolgen, da weder die Rahmenbedingungen und Erfordernisse überall gleich, noch die Profilierung des politischen Islam und seiner Träger uniform oder einheitlich sind. Vertrauensbildende Maßnahmen gegenüber Islamisten sollten und können sofort in Angriff genommen werden, so im Rahmen eines „Dialogs über die Zusammenarbeit und Koexistenz der Kulturen und Zivilisationen im OSZE-Raum“, welcher, anknüpfend an das OSZE-Instrumentarium und an bilaterale Beziehungen, zu ersten Schritten und Maßnahmen führt, die geeignet sind, islamische Würdenträger und Politiker an das Spektrum gemeinsam zu lösender Stabilitätsaufgaben heranzuführen und sie darin einzubeziehen.

Centre for OSCE Research

Institute for Peace Research and Security Policy
at the University of Hamburg

Falkenstein 1, 22587 Hamburg

Tel.: +49 40 866077-0

Fax: +49 40 8663615

e-mail: core@public.uni-hamburg.de

www.core-hamburg.de

ISSN 1617-8939

Hamburg, Dezember 2001

