

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author:	Malik, Jamal
Title:	“Traditionale islamische Institutionen und muslimischer Staat im Spannungsverhältnis: Stiftungen, Almosen und religiöse Schulen“
Published in:	Pakistan: zweite Heidelberger Südasiengespräche. Stuttgart: Franz Steiner Verlag
Volume:	Beiträge zur Südasienforschung; Bd. 150
Year:	1992
Pages:	77 – 82
ISBN:	3-515-06168-1

The article is used with permission of [Franz Steiner Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Traditionale islamische Institutionen und muslimischer Staat im Spannungsverhältnis: Stiftungen, Almosen und religiöse Schulen

S. Jamal Malik

Islamisierungsmaßnahmen in Pakistan postulieren eine einheitliche religiöse Normierung und beanspruchen gesamtgesellschaftliche Geltung, reflektieren jedoch lediglich die Interessen und Normen spezifischer kleiner Gesellschaftsschichten.¹ Entsprechend besteht kaum ein Zusammenhang zwischen staatlicher – islamischer – Ideologie und der sozialen (Massen-)Basis. Diese Basis konstituiert sich in der zunehmenden gesellschaftlichen Komplexität und manifestiert sich weltanschaulich in den verschiedenen Interpretationen des Islams. Die meisten der in Pakistan vorfindbaren islamischen Denkrichtungen haben ihre Wurzeln im kolonialen Nord-Indien: Die *Deobandis* fanden seit ihrer Gründung im Jahre 1867 ihre soziale Basis vornehmlich in der städtischen Bildungsschicht und den Staatsbediensteten; die *Barelwis* setzen sich traditionsgemäß aus Angehörigen der bäuerlichen Gesellschaftsbereiche zusammen. Beide Strömungen vertreten das hanafitische Rechtssystem, unterscheiden sich jedoch voneinander in der Art und Weise ihrer rituellen Praktiken (z.B. Volks-Islam, Heilige, Schreinkult). Die Schiiten teilen einige der volksreligiösen Vorstellungen der *Barelwis*, folgen aber den Auslegungen ihrer eigenen Rechtsschule. Die *Ahl-e Hadith* entstand im Gegensatz zu den *Deobandis* und den *Barelwis* und setzte sich aus dem städtischen Unternehmertum zusammen. Sie lehnt jegliche Instanz zwischen Gott und Mensch ab – sowohl die Heiligen als auch die Rechtsschulen.

Die Gelehrten (*'ulama*) dieser genannten Strömungen des traditionalistischen Islams beanspruchten zunächst keine politische Führung. Erst in den vierziger Jahren nutzte die *Jama'at-e Islami* den Islam als eine politische Ideologie. Koran und *Sunna* (Prophetentradition) gelten ihr – ähnlich wie der *Ahl-e Hadith* – als einzige legale Quellen der Rechtssprechung. Ihre meist aus der städtischen Mittelschicht stammenden Mitglieder übernahmen koloniale Wertigkeiten und artikulierten ihre Mischkultur in Form eines avantgardistischen Verständnisses vom Islam. Ihre Chefideologen stammen in den seltensten Fällen aus den Reihen der traditionellen islamischen Würdenträger.²

Alle diese muslimischen Identitäten können demnach verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, ja sogar geographischen Regionen – je nach Sozialstruktur – zugeordnet werden. Die *Jama'at-e Islami* – in Zusammenarbeit mit einer

¹ Vgl. zum folgenden auch S. Jamal Malik, Islamisierung in Pakistan 1977-84; Untersuchungen zur Auflösung autochthoner Strukturen. Wiesbaden: Franz Steiner 1989; Pakistan: Destabilisierung durch Kontinuität, eine Dokumentation des Südasienbüro. Wuppertal, März 1989.

² Zur Bedeutung der Religion und politischen Mobilisierung siehe Pnina Werbner (ed.), Person, Myth and Society in South Asian Islam, Adelaide, in: Social Analysis, No. 28, 1990.

kleinen religiösen Elite – fordert nun eine Islamisierung, die das Ziel hat, verschiedene islamische kulturelle Artikulationen zu integrieren und aufzulösen und schließlich die sozialen und politischen Interessen ihrer eigenen Träger durchzusetzen. Deutlich wird dies insbesondere in drei Bereichen.

1. *Stiftungen*

Nach islamischer Rechtsauslegung ist eine Stiftung (*waqf*) im Namen Gottes auf ewig zweckgebunden, ist dem Wirtschaftssystem entzogen und daher nicht transferierbar. Ihre lukrativen Einnahmen und das damit verbundene traditionelle Erziehungswesen bewogen schon die britische Krone dazu, die Stiftungen der kolonialen Kontrolle zu unterstellen. Seit den 60er Jahren hat eine erneute Verstaatlichungskampagne eingesetzt. Sie betraf auch religiöse Schulen, deren Vertreter sich allerdings durch die Formierung von Dachorganisationen einem staatlichen Übergriff weithin entziehen konnten. Im Bereich des Schreinwesens scheiterten sie jedoch wegen dogmatischen Uneinigkeiten: Während *Barelwis* und *Schiiten* in den Stiftungen eine wesentliche Quelle ihrer volks-religiösen Anschauungen sahen, lehnten die *Deobandis* die an Stiftungen so häufig ausgeübten rituellen Praktiken als unislamisch ab.³ *Ahl-e Hadith* und insbesondere die Vertreter der *Jama'at* unterstützten die Verstaatlichung. Auch urbane modernistische Gruppierungen bekundeten ihr Unbehagen über *waqf*, und Javed Iqbal sah sich veranlaßt, in seinem Buch "Ideology of Pakistan" für die Auflösung solcher "parasitären" Institutionen zu plädieren. Dieser "Islamisierungs"-Prozeß ist bis in die Gegenwart wirksam. Die *waqf*-Administration schöpft nicht nur die in *waqf* fließenden Einnahmen ab, sie ersetzt auch die in Schreinen bestehende Kosmologie durch eine säkulare Ideologie (z.B. muß nun der *baraka*-[Segen]-spendende Heilige dem Arzt weichen, der im neuerrichteten Krankenhaus am/im Schrein den Hilfesuchenden "heilt"). Eine *waqf*-Bürokratie bis hin auf die lokale Ebene soll Stiftungen demnach modernisieren und den "Entwicklungsprozeß" fördern. Seit Anfang der 80er Jahre werden diese Mikrokosmen der Volksreligion zunehmend einer "Abwicklung" unterworfen und sogar dem westlichen Tourismus zugänglich gemacht. Der *Federal Shariat Court* legitimiert diese Maßnahmen. Die Reaktion der brüskierten betroffenen Bevölkerung (Schreingänger) äußert sich im relativen Rückgang der Einnahmen in den verstaatlichten Stiftungen. Auch sind zunehmend "Anti"-Schreine zu beobachten, die meist von der weiblichen Bevölkerung ins Leben gerufen werden. Die Vorwürfe der Bevölkerung, die *waqf*-Administration veruntreue Gelder, sind nicht ganz von der Hand zu weisen: die Verwendung eines Teiles der Einnahmen ist nämlich schwer nachvollziehbar. Trotz der staatlichen Übergriffe auf diese traditionellen, autochthonen Institutionen gelten sie weiterhin als wichtige soziale und religiöse Zentren und ziehen daher regelmäßig

³ Von Bedeutung ist der bestehende signifikante Zusammenhang zwischen feudaler Struktur und Heiligenkult, der sich meist in einer Personalunion zwischen Großgrundbesitzer und "Heiligen" niederschlägt, wie etwa im Falle von Pir Pagaro im Sindh.

Besucher an. Sie können als Garanten traditionaler Sicherungssysteme sowie als Katalysatoren endogener Entwicklung betrachtet werden.

2. Almosen

Gemäß der *shari'ah* ist es Pflicht eines jeden Muslim, jährliche Abgaben in Höhe von 2,5% aus seinem Vermögen an Bedürftige zu leisten (*zakat*). Seit 1980 übernimmt dies Islamabad und postuliert – mit Rückgriff auf muslimische Avantgardisten und Angehörige der religiösen Elite –, einen "islamischen Wohlfahrtsstaat" errichten zu wollen. Sogenannte *deducting agencies* (Banken, Postämter etc.) ziehen seither im Quellenabzugsverfahren von allen Vermögensanlagen in Institutionen (Einlagen bei Banken, Unternehmensanteile etc.) den jährlichen *zakat* ab, vorausgesetzt, der Kontoinhaber ist ein pakistanischer Muslim und seine Finanzanlagen übersteigen eine bestimmte Summe (die öfters neu festgelegt wird). Auf landwirtschaftliche Produkte soll der Zehnt (*'ushr*) selbst veranlagt werden und am Veranlagungsort Verwendung finden. Dies benachteiligt freilich landwirtschaftlich schwach ausgeprägte Regionen. Die Einnahmen aus diesem Posten liegen unter denen aus der Bodensteuer und umfassen lediglich 0,2% der staatlichen Gesamteinnahmen.

Über ein komplexes bürokratisches System werden die *zakat*-Gelder im *Central Zakat Fund* gesammelt und über die vier *Provincial Zakat Funds* (PZFs) an bestimmte Institutionen und an mehr als 36000 *Local Zakat Committees* (LZCs) verteilt. Die aus jeweils 7 Mitgliedern bestehenden LZCs haben die Aufgabe, das Geld an Bedürftige, die *k o r a n i s c h* festgelegt sind,⁴ weiter zu leiten. Zwischen den *Provincial Zakat Councils* und den LZCs bestehen noch über 75 *District Zakat Councils* und etwa 300 *Tehsil Zakat Committees* mit jeweils 7 Mitgliedern. Die jährlichen *zakat*-Einnahmen betragen lediglich etwa 2% der ordentlichen Staatseinnahmen bzw. 14% der jährlichen Einnahmen aus direkten Steuern und nur 1% der staatlichen Sozialausgaben. Die Verteilung der *zakat*-Gelder ist *r e c h t l i c h* festgelegt: aus den PZFs sollen 50% der veranschlagten Gelder an die LZCs vergeben werden; 25% sind für Stipendien (des formalen Erziehungswesens), 10% für Schüler religiöser Schulen, 5% für soziale Einrichtungen, 5% für Krankenhäuser und 5% für Verschiedenes vorgesehen. Kriterium für die *zakat*-Zahlung ist ausschließlich die Bevölkerungszahl eines Distriktes. Daher haben bevölkerungsarme und gleichzeitig schwache Regionen, wie z.B. Sindh und Baluchistan, das Nachsehen. Der redistributive Charakter dieser Steuer ist daher fraglich. Bestehende regionale Disparitäten werden so verhärtet und erfahren überdies noch eine islamische Legitimation.

⁴ In Sure 9/60 heißt es beispielsweise: "Die Almosen sind nur für die Armen und die Bedürftigen (bestimmt), (ferner für) diejenigen, die damit zu tun haben, (für) diejenigen, die (für die Sache des Islam) gewonnen werden sollen, für (den Loskauf von) Sklaven, (für) die, die verschuldet sind, für den heiligen Krieg und (für) den, der unterwegs ist... (Dies gilt) als Verpflichtung von Seiten Gottes..." (Rudi Paret [Übers.], *Der Koran*. Stuttgart 1979; vgl. auch Sure 2/177).

In einem solch bürokratisierten System sind vielseitige innerislamische, politische und wirtschaftliche Probleme zu beobachten. Zunächst setzten sich Schiiten gegen dieses staatliche *zakat*-System erfolgreich durch. Nach schiitischer Auffassung darf *zakat* nur nach besonderen Vorschriften vergeben werden, die denen des staatlichen Systems widersprechen. Auf massiven Druck der schiitischen Minderheit war die Regierung schon bald gezwungen, diesen Forderungen nachzugeben und die Schiiten von den Abgaben freizusprechen. Auch viele sunnitische Geistliche stellen die Rechtmäßigkeit des Systems in Frage, da es aus zinstragenden Geldern bestehe und Zins im Islam verboten sei.⁵ Überdies fehle dem verstaatlichten System der läuternde Charakter, der einer privaten *zakat*-Zahlung zukäme. Ausweichreaktionen pakistanischer Muslime führen daher seit 1981 zur steten Zunahme "schiitischer" Kontoinhaber, was auf (Schein-) Konversionen der Sunniten deutet. Auch gibt es klare Hinweise auf *zakat*-Hinterziehung. Korruption stellt die Effektivität in Frage. Die Durchdringung noch entlegener Gesellschaftsbereiche mittels dieses hierarchisch angelegten Systems (mit weit über 250.000 Mitgliedern) wirft überdies die Frage nach dem Zweck eines solchen "islamischen Wohlfahrtssystems" auf.

Es ist zu vermuten, daß die Institutionalisierung des *waqf* und *zakat* traditionale Sozialsysteme nur teilweise ersetzt, die latent bestehende Anonymisierung sozialer Beziehungen verstärkt und damit mittelfristig eine Plattform für weitere soziale Konflikte schafft. Trotz der relativ geringen Anteile der *zakat*-Einnahmen am Gesamthaushalt hat die Verteilung der Gelder in einigen Gesellschaftssektoren wesentliche Veränderungen herbeigeführt. Dies trifft in besonderem Maße für das traditionale, religiöse Erziehungswesen und für die Geistlichen zu.

3. Traditionale Erziehung

Das klassische Curriculum (*dars-e nizami*) – schwerpunktmäßig Koranstudium, islamisches Recht, Logik, Syntax, Arabisch etc. – ist schon häufiger Ziel staatlicher Modernisierungsversuche gewesen, so auch wieder seit 1979. Die Väter eines solchen integrierten Curriculums sind Akademiker und Bürokraten sowie in den Staatsapparat integrierte Geistliche und Intellektuelle. Ihre curricularen Vorstellungen entsprachen in etwa denen der muslimischen Avantgardisten, deren wichtigster Vertreter Abu al-A'la Mawdudi (1903-1979) war. Analog zur curricularen Neuerung erkannte das Bildungsministerium im Jahre 1981 die Urkunden religiöser Schulen erstmals formal an (nachdem Zia-ul-Haq sich dafür persönlich gegen die Bürokratie eingesetzt hatte). Voraussetzung für die Formalisierung sei

⁵ Dabei beziehen sich die Kritiker gerne auf Sure 2/275 ff: "Diejenigen, die Zins nehmen (wörtl.: verzehren), werden (dereinst) nicht anders dastehen als wie einer, der vom Satan erfaßt und geschlagen ist (so daß er sich nicht mehr aufrecht halten kann). Dies (wird ihre Strafe) dafür (sein), daß sie sagen: 'Kaufgeschäft und Zinsleihe sind ein und dasselbe.' Aber Gott hat (nun einmal) das Kaufgeschäft erlaubt und die Zinsleihe verboten... Und laßt das Zinsnehmen bleiben..." (Rudi Paret, Der Koran; vgl. auch Sure 3/130 ff und 30/39).

allerdings die Vorlage eines 16-jährigen – statt 8-jährigen – modernisierten Curriculums, etwa nach der Vorgabe des "Nationalen Komitees für religiöse Schulen" aus dem Jahre 1979. Nach anfänglichen Zögern legten Vertreter verschiedener traditionalistischer Denkrichtungen einen solchen Lehrplan vor: der theologische Lehrplan wurde um die Bildungsinhalte der formalen Primarstufe erweitert. Theoretisch eröffnen die nun formal anerkannten theologischen Urkunden ihren Inhabern wirtschaftliche Aufstiegsschancen. Daher wird sich der reformierte Lehrplan vermutlich im Laufe der Zeit durchsetzen. Parallel dazu empfangen religiöse Schulen seit 1980 *zakat*-Gelder, über die ausschließlich die Schulleiter verfügen, die Geistlichen also. Diese Gelder betragen bis zu einem Drittel der jährlichen Einnahmen der theologischen Zentren.

In Folge der finanziellen Anbindung religiöser Schulen, der curricularen Neugestaltung und der formalen Anerkennung der Urkunden ist eine neue Dimension der Zahl und des Organisationsgrades der Geistlichen zu vermerken. Die Anzahl dieser Schulen und Schüler hat nämlich geradezu wildwuchsartig zugenommen; auch die entsprechenden Dachorganisationen haben sich effektiver formiert, sodaß von einer endogenen Infrastruktur gesprochen werden kann; spezifische Regionen werden von spezifischen Denkschulen dominiert, was so den Regionalismus des Islam begünstigt. Im Zuge der neuerlichen Formalisierung ist auch eine zunehmende Nord-Süd Migration hin nach Karachi, der Metropole Pakistans, zu vermerken.

Die neu entstandenen religiösen Schulen reagieren auf die Nachfrage nach endogener Bildung, die in ländlichen Gebieten höher ist als in urbanen. Ein kostenloses und relativ kulturimmanentes Lehrprogramm in religiösen Schulen ist für die objektiv materiell schwache, traditionellen Ordnungsmustern verhaftete Bevölkerungsmehrheit lukrativer als die teureren formalen und selten in der örtlichen Tradition stehenden Schulen. Der Regierung gelang es jedoch durch Senkungen der *zakat*-Beiträge und durch Formulierung bestimmter Auflagen – auch politischer Natur – den Wildwuchs religiöser Institutionen zunächst einzudämmen.

Den religiösen Schulen muß neben ihrer wichtigen sozialen auch außen- und innenpolitische Bedeutung beigemessen werden: Im "Heiligen Krieg" um Afghanistan spielen sie eine wichtige Rolle, wenn sie nachweislich einen Teil der heiligen Kämpfer (*mujahidin*) rekrutieren. In sensiblen, Afghanistan-nahen Regionen sind dafür eigens neue religiöse Schulen geschaffen worden. Die Schulen produzieren einen Großteil der Mitglieder und Führer religiös-politischer Parteien. Umso erstaunlicher ist die Verknüpfung der *zakat*-Zahlung für Geistliche mit bestimmten Auflagen (z.B. Offenlegung der Budgets der religiösen Schulen etc.). Deshalb haben einige Geistliche den Empfang von *zakat*-Geldern als "politische Bestechung" abgelehnt, wie z.B. ein Zweig der *Deobandis* (Fazl al-Rahman Group). Als Vorlage dafür dient ein Rechtsgutachten des Mufti Mahmud (gest. 1980), des damaligen Führers der *Pakistan National Alliance*, der das *zakat*-Wesen als unrechtmäßig bezeichnet hatte. Der Boykott des *zakat*-Systems war allerdings auf die Provinz Sindh beschränkt, in der sich die *Deobandis* mit den Sindhi Nationalisten verbunden hatten. Um diesem Boykott entgegenzuwirken, förderte Islamabad in Sindh zunehmend andere, loyale Denkschulen: besonders die *Barelwis*, die

Jama'at-e Islami, die *Ahl-e Hadith* und loyale *Deobandis* (Darkhawasti-Group). Man ist geneigt anzunehmen, daß durch eine Förderung der Infrastruktur politisch genehmer *'ulama* ein innenpolitischer Gegenpol zur populären Opposition aufgebaut wird.

Dem Staat gelingt es also, in Zusammenarbeit mit "islamistischen" Gruppierungen seine Interessen durch "islamisch sanktionierte" Maßnahmen durchzusetzen und koloniale Strukturen wie z.B. das Wirtschafts- und Erziehungswesen zu legitimieren, ja sogar aufzubauen. Die kurzsichtige Islamisierungspolitik hat jedoch große unvorgesehene Probleme aufgeworfen. Infolge der Zunahme der Zahl der Geistlichen und ihrer Zentren ist nämlich ein großes Konfliktpotential angewachsen, da die jungen Theologen nun auf den Arbeitsmarkt strömen (von 1960 bis 1973 wiesen sich 2475 als Graduierte theologischer Schulen aus, bis 1985 hatte ihre Zahl auf 11841 zugenommen; laut Hochrechnungen ist 1995 mit mehr als 20000 *'ulama* zu rechnen; sie haben unmittelbaren Zugang zur breiten Bevölkerung). Für Zehntausende formal anerkannter Schüler, deren Urkunden heute dem M.A.-*Arabic/Islamiyat* gleichgestellt sind, bestehen allerdings wenig Aussichten auf Arbeitsplätze. Eine entsprechende Arbeitsplatzplanung haben Regierungsfunktionäre und "Islamisten" bei sämtlichen Reformmaßnahmen bislang ausgeblendet. Lediglich das Militär wirbt seit 1983 forciert um Geistliche, was schon mittelfristig zu neuen Wertigkeiten und Strukturen innerhalb der Armee führen kann.

Wenn das noch bestehende endogene Sozial- und Erziehungswesen (Stiftungen, Almosen, religiöse Schulen) nicht adäquat ersetzt werden und eine Eingliederung tausender arbeitsloser *'ulama* nicht gelingen sollte, wird sich die Islamisierungspolitik als ein schwer abzufangender Bumerang erweisen. Die jüngsten innerislamischen und ethnisch-militanten Ausschreitungen in Karachi und Jhang/Punjab scheinen nur die Spitze des Eisberges eines zunehmenden Konfliktpotentials zu sein. Dies sind düstere Aussichten für das neue Jahrzehnt. Diese Probleme sind die ersten Früchte einer Politik, mit denen sicherlich die "Islamisten" am wenigsten gerechnet haben: *"die Geister, die ich rief..."*