

# 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: "Was lehren die Mandrasen"

Published in: Indien und Pakistan: Atommächte im Spannungsfeld regionaler und globaler Veränderungen; Beiträge zur Außen- und Sicherheitspolitik Südasiens.  
Berlin: Köster

Volume: Schriftreihe Sicherheitspolitik; 4

Year: 2010

Pages: 316 – 328

ISBN: 978-3-89574-735-9

---

The article is used with permission of [Köster](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## Was lehren die Madrasen?

Jamal Malik

### Einleitung

Ein großer Teil der aktuellen Debatte über Religionsschulen ist auf deren vermeintliche Verbindung zum globalen Terrorismus zurückzuführen. Oftmals wird behauptet, Madrasen hätten sich zu Brutstätten des globalen Jihad und zum Nährboden für Terrorismus entwickelt. Das Beispiel Südasiens ist hier besonders interessant, nicht nur weil es ein Drittel der muslimischen Weltbevölkerung beherbergt, sondern weil dort diese Brutstätten islamischer Gewalt vermutet werden.

Die einseitige Verbindung von Madrasen und Terrorismus scheint, infolge der Ereignisse vom 11. September 2001, zahlreichen Regierungen eine Legitimation dafür gegeben zu haben, den sogenannten nicht-modernen oder traditionellen Gesellschaftsbereich in einem bisher nicht vorhandenen Maße zu kontrollieren. So mag etwa die Jamia Hafsa als Ikone für islamische Gewalt und religiöse Pathologien stehen. Als das pakistanische Militär im Frühjahr 2007 in einer spektakulären Aktion diese Madrasa für Mädchen und Frauen Mitten in Islamabad zerstörte und dabei hunderte von Kindern und auch zahlreiche Lehrer tötete, war klar: Eine in die Öffentlichkeit gerückte Religionsschule war von Alliierten des *war on terror* nicht nur dem Erdboden gleich gemacht worden. Der Staat hatte auch demonstriert, dass er selbst in den privaten Bereich eindringen kann. Auch wenn die Intensität von staatlichen Disziplinierungs- und Homogenisierungsmaßnahmen der Madrasen neu ist, so lässt sich das dahinterstehende Unbehagen des post-kolonialen Staates gegenüber Religionsschulen schon vor dem 11. September historisch rekonstruieren, jedenfalls in Südasien, einer Regionen, die für eine übergreifende muslimische Lehrtradition steht.

Gefordert ist ein differenzierter Blick auf diese Schulen, denn allein die Annahme, islamische Bildung/Erziehung weise eine monolithische Form vor, ist problematisch. Gelehrte Diskurse ändern sich von Person zu Person und von Gruppe zu Gruppe. Sie sind abhängig von Zeit- und Ortsgebundenheiten, von den ihnen zugeordneten Funktionen und natürlich von Patronageverhältnissen. Es gilt, diese Dimensionen zu erfassen, um ein umfassenderes Bild von diesen Religionsinstitutionen zu erhalten.<sup>969</sup>

---

<sup>969</sup> Der vor kurzem erschienene Band Malik, Jamal (2008) (Hg.): *Madrasas in South Asia. Teaching Terror?*. Routledge., versucht - wenn auch ansatzweise -

## Das erweiterte Problemfeld

Der Diskurs um die Moderne stellt den erweiterten Problemhorizont für diese Rekonstruktion dar: Der bereits oben angesprochene Prozess der Disziplinierung und Homogenisierung islamischer Bildung wird nämlich oftmals diktiert durch die Postulate einer „globalen Modernisierung“, ausgehend von einem „universalisierten Code“, durch den sich Modernität entfalte. Solche mit politischer Wirkungsmacht ausgestatteten Postulate gehen einher mit einer kalkulierten Expansion staatlicher Dominanz in bis dahin unbeanspruchte Gebiete. Die Feststellung, dass dies Spannungen erzeugt, ist banal, die Auswirkungen jedoch dramatisch.

Denn Globalisierung fordert bekanntlich unterschiedliche Reaktionen heraus. Sie trifft auf Widerstand, bis hin zu „Gegen-Globalisierungen“. In diesem wechselseitigen Prozess von globalen Zwängen, die von außen wirken, und spezifischem lokalem Ringen um Anerkennung von innen, können - so die Annahme - die jüngsten Manifestationen religiösen *Widerstandes* im Kontext lokaler Madrasen gesehen werden, und zwar als Antwort auf die politische Ökonomie der Globalisierung. Im Folgenden will ich versuchen, die Verflechtungen von Bildung, staatlicher Intervention und Patronage aufzuzeigen.

Vor einer weiteren Betrachtung von Bildungsinhalten und religiösem Widerstand in den Madrasen ist jedoch ein historischer Rückblick notwendig.

### Historischer Kontext

Es ist allenthalben bekannt, dass muslimische Bildungsinstitutionen durch herrschende Schichten mittels religiöser Stiftung (*waqf*) gefördert wurden. Madrasen konnten von höchster Bedeutung sowohl für kulturelle und imperiale als auch später für nationale Integrations- aber auch Desintegrationsprozesse sein. Die dort gelehnten Wissenschaften zielten auf die Ausbildung von Funktionseliten, besonders Juristen.

Dort entwickelte sich auch eine Wissenschaft der Disputation (*'ilm al-khilaf*); sie wurde zum konstitutiven Teil der muslimischen juristischen Ausbildung (*mura'ah al-khilaf*). Ob dies einen Pluralismus förderte oder eher dazu gedacht war, sich die Waffen der Gegner anzueignen, sei dahingestellt. Tatsache ist, dass Recht und Jurisprudenz - weniger Theologie - die zentralen Rollen in der Lehre beanspruchten. Kurz gesagt, Madrasen boten weit mehr als religiöse Bildung.

---

diese notwendige hermeneutische Wende zu vollziehen. Daher auch das Fragezeichen im Titel. Dort auch weitere bibliographische Hinweise.

Laut der Systematik des mittelalterlichen Gelehrten Ibn Khaldun (1332-1406) waren die Wissenschaften in überlieferte (*naqliyyah*) und rationale (*'aqliyyah* oder *tabi'iyah*) bzw. sakrale (*diniyyah*) und profane (*dunyawiyyah*) einzuteilen. Die überlieferten Wissenschaften verdanken ihre Existenz einem göttlich inspirierten Recht, beziehen sich also auf die beiden Quellenkorpora Koran und Propheten-tradition, sowie auf Theologie und Hilfswissenschaften wie Grammatik und Syntax. Die sogenannten rationalen Wissenschaften fußen auf Wissenschaftstraditionen anderer Religionen, wie z.B. Logik, Philosophie, Astronomie, Medizin, Mathematik und Metaphysik. Der Unterschied zwischen beiden Wissenstraditionen liegt in ihrer Bezugsquelle, das heißt göttlich bzw. menschlich inspiriertes Wissen.

Im Zuge des empire-building setzten sich die sogenannten rationalen Wissenschaften durch, weil sie für einen weitreichenden kulturellen Integrationsprozess förderlich waren. In allen drei muslimischen Großreichen wurden z.T. die gleichen Bücher, überwiegend Werke der Philosophie, Scholastik und Mathematik sowie Hadithsammlungen studiert. Die Lehrinhalte bezogen sich stark auf die Gelehrtentradition Irans und Zentralasiens des 13./14. Jahrhunderts. Ich gehe aber von der Beobachtung aus, dass im Zentrum der Lehre nicht etwa die zum Kanon geronnenen Texte bekannter traditioneller Gelehrter standen, sondern vielmehr die Kommentare, Metakommentare und Glossen späterer Tradenten, die von Zeit zu Zeit und von Ort zu Ort den kanonischen Texten beigelegt wurden und welche daher die spezifischen zeit- und ortsgebundenen Fragenstellungen reflektieren und somit auf eine bisher in der Wissenschaft nicht wahrgenommene curriculare Dynamik verweisen.

Unterschiede bestanden daher nicht nur in den Bereichen Rechtsprechung und Tradition, was auf den schiitischen bzw. sunnitischen Hintergrund der Reiche zurückzuführen ist. Unterschiede gab es wohl auch in den jeweiligen Interpretationstraditionen dieser kanonischen Texte. Mystik, Prophetentradition, islamisches Recht und Moral waren dabei die Hauptfächer. Von Bedeutung ist freilich auch die Art und Weise der Lehre selbst, oftmals in Form eines Frontalunterrichtes, die einer Art Predigt gleichen konnte. Diese „Scholastisierung“,<sup>970</sup> gewissermaßen als systematisierende Kommunikation der Lehren durch Vorlesen und anschließendem Interpretieren der Texte, hing ab von dem Lehrer, dessen Stil und Ausrichtung. Dies deutet auf eine gemeinsame

---

<sup>970</sup> In Anlehnung an Stewart-Sykes, A. (2001): *From Prophecy to Preaching. A Search for the Origin of the Christian Homily*. Leiden: S. 83ff.

Wissenskultur hin, die lokale und regionale Grenzen sowohl überschritt,<sup>971</sup> als auch diese neu formulierte.

Der in Südasien vorherrschende Lehrplan orientierte sich ab dem 18. Jahrhundert an das *dars-e nizami* - genannt nach Mulla Nizam al-Din (gest. 1748). Der Mulla - übrigens damals ein Honorationentitel - organisierte diesen Studienplan auf dem Hintergrund politischer Umwälzungen, als autonome territoriale Fürsten an den Peripherien des Mogulhofes aufkamen. Dieser komplexe politische Prozess mündete Anfang des 18. Jahrhunderts in eine „regionale Zentralisierung“, wurde getragen durch ethnische oder konfessionelle Gruppierungen, und war geprägt durch reale und erfundene Genealogien, lokale Patriotismen, devotionale Religionen, zentralisierte Steuersysteme und die Schaffung standardisierter Sprachen. Zu diesem Zwecke waren Funktionseleiten notwendig, die sich im Rechtswesen auskannten.

Das für die Integration der Fürstentümer wichtige standardisierte Rechtswesen basierte auf einer im Bildungswesen reproduzierten Logik, die mit staatlicher Vorherrschaft hochgradig vereinbar war. Allerdings war und ist das *dars-e nizami* ebenso wenig monolithisch wie das islamische Recht oder die islamische „Orthodoxie“. Es gibt lokale Differenzen zwischen den verschiedenen Traditionen, je nach politischer Lage und Patronageverhältnissen. Angesichts unterschiedlicher Ausrichtungen im *dars-e nizami* scheint eine Verallgemeinerung über dessen Lehrinhalte schwierig, aber spätere Generationen von Wissenschaftlern haben immer wieder versucht, die Aussagen ihrer Vorgänger zu klassifizieren, um so ihre eigenen Erfahrungen zu rationalisieren, bis hin zu der Annahme, der *dars-e nizami* würde den Höhepunkt rationaler Wissenschaftstradition darstellen,<sup>972</sup> weil speziell für funktional diversifizierte Beamteneliten konzipiert.

Es kann sein, dass der Unterschied zwischen rationaler und tradierter Wissenschaft im 19. Jahrhundert von Muslimen überzogen dargestellt wurde, um der kolonialen Kritik und Polemik zu entgegnen. Ungeachtet der Unterscheidung in verschiedene Wissenschaftstraditionen durch Ibn Khaldun wurde nämlich behauptet, die islamischen Wissenschaften seien zuvorderst rational ausgerichtet.

---

<sup>971</sup> Vgl. Robinson, Francis (1997): Ottomans-Safavids-Mughals. Shared Knowledge and Connective Systems. *Journal of Islamic Studies*. Vol. 8. No. 2: S. 151-184.

<sup>972</sup> Für einen Prototyp des *dars-e nizami* vgl. Malik, Jamal (1997): Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien. *Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow*. Leiden: S. 522ff.

Allerdings war eine solche Wissenschaftstradition - wie angedeutet - nicht auf Teile Südasien beschränkt; sie hatte Bezüge zu Traditionen, die außerhalb der Region lagen. Es handelte sich nur teilweise um eine speziell den indischen Islamagelehrten eigene Literatúrauswahl. Die arabisch- und persischsprachigen (Haupt-)Werke wurden durch ihre geographische Verbreitung und ihre Bedeutung für das Bildungsbewußtsein auch der nichtarabischen Muslime zum Bestandteil des allgemein islamischen Kulturerbes. Der überregionale Charakter des Lehrkanons legt nahe, dass die Gelehrten in Südasien intensiv am globalen islamischen Wissensdiskurs teilnahmen<sup>973</sup> und diesen durch notwendige Kommentare anreicherten, um ihn so für ihre eigenen spezifischen Bedingungen nutzbar zu machen.

In Folge der kolonialen Eingriffe und der Einführung neuer Bildungssysteme in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verlor die Madrasa ihre Funktion als allgemeine Lehranstalt fast gänzlich und wandelte sich in eine Institution für ausschließlich religiöse Erziehung. Dieser Trend, so wird immer wieder ins Feld geführt, mag geprägt sein durch die koloniale und für Europa typische Trennung von "religiös" (*dini*) und "säkular" (*duniyawi*), d.h. von öffentlicher und privater Sphäre. Modernisierung und *useful education* (also Naturwissenschaften, Mathematik, Ökonomie, Philosophie, Ethik und Geschichtswissenschaft) wurden zu Schlagwörtern in der kolonialen civilizing mission, die schließlich eine europäische Tradition der Aufklärung in eine *globale Ethik* umwandelte. Institutionen, die sich diesem Prozess nicht unterwarfen, wurden marginalisiert und in das Private zurückgedrängt.<sup>974</sup> Nichtsdestotrotz versorgten Madrasen einen Großteil der Muslime auch weiterhin mit Wissen.

In der Folge nutzten einige Gruppierungen das islamische Repertoire, um gegen die koloniale Macht zu mobilisieren, andere versuchten die religiöse Erziehung zu reformieren oder zu konservieren, alles mit dem Ziel, die muslimische Gemeinde mit einer (islamisch) legalen Handreichung in einem kolonialen Kontext zu versorgen.<sup>975</sup> Recht, Mystik und die prophetische Tradition waren die Hauptorientierungspunkte der neuen religiösen Vergemeinschaftungsformen. Sie standen und stehen auch weiterhin in Patronageverhältnissen und bieten weit mehr als nur religiöse Bildung, wie im folgenden näher erläutert wird.

---

<sup>973</sup> Vgl. Robinson (1997).

<sup>974</sup> Für eine kurze, aber wertvolle Diskussion der Kriterien der "useful" Instruktion und "Privatisierung" - religiöser - Erziehung. Vgl. Zaman, Muhammad Qasim (2002): *The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change*. Karachi: S. 64-66.

<sup>975</sup> Für Weiteres zu solchen Bewegungen und Gruppen vgl. Metcalf, B. D. (1982): *Islamic Revival in British India. 1860-1900*. Princeton.

## Das gegenwärtige Erziehungswesen

Dieser komplexe Prozess zog eine tiefgründige Spaltung innerhalb der muslimischen Gesellschaften nach sich, eine Spaltung, die von den Repräsentanten des post-kolonialen Staates gerne akzeptiert und vertieft wird. Auch die Hüter der Madrasen schienen sich mit der Idee einer Trennung der Lebensbereiche in privat und öffentlich, in profan und sakral zu arrangieren: Religion, so wurde behauptet, war privatisiert, der Rest sollte durch die säkulare Logik des Staates reguliert werden. Das gegenwärtige Lehrangebot der Madrasen ist daher nicht ohne den normativen und formativen Einfluss des post-kolonialen Staates verständlich, der stets versucht hat, diese Institutionen dem formalen Erziehungswesen zu unterwerfen.

Denn im Gegensatz zu den Postulaten später aufkommender Islamisten, die eine Islamisierung von Politik und Gesellschaft anstrebten, versuchten die traditionellen Hüter der Religion, die Ulama, ihren Einfluss scheinbar allein über diesen privaten Bereich aufrecht zu halten. Auf diese Weise akzeptierten sie implizit die als kolonial wahrgenommene Dichotomie. Gegenwärtig hat allerdings der Kampf über diesen *privaten* Bereich dramatische Züge angenommen. Denn solange der Staat nicht versuchte, bislang unberührte, sprich *private* Gesellschaftsbereiche zu kolonisieren, waren die Ulama mehr oder weniger gefügig und mit dieser Art von Arbeitsteilung zufrieden. Aber die zunehmende staatliche Infiltration, getrieben von der Idee, die Macht der Ulama zu schmälern und sich selbst zum alleinigen Interpreten von Religion in sowohl öffentlicher als auch privater Sphäre aufzuschwingen, bedroht die Autorität der Religionsgelehrten und schränkt deren Handlungsspielraum weiter ein. Die Ulama wurden entweder befriedet, etwa durch auflagenspezifische Privilegien, oder sie erfuhren eine - auch legalistische - Marginalisierung.

Ein erster Schritt in diese Richtung war die Verstaatlichung islamischer Stiftungen; dies sollte den Madrasen ihre wirtschaftliche Grundlage entziehen. Die Ulama reagierten darauf mit dem Aufbau von Dachorganisationen, die verschiedenen Denominationen folgten. Ziel war, das islamische Erziehungssystem zu reformieren und dem post-kolonialen Staat die Stirn zu bieten.

Die Islamisierungspolitik der achtziger und neunziger Jahre förderte diese Tendenz: Die Änderungen in den Lehrplänen - im Zuge des Bürgerkrieges in Afghanistan sogar Gewalt verherrlichend - und Anerkennung der Urkunden tertiärer religiöser Institutionen wurden geknüpft an einen sechzehnjährigen modernisierten Lehrplan, der den bislang achtjährigen *dars-e nizami* ersetzen sollte.

Die folgende Tabelle gibt einen Überblick der in Madrasen gelehrt Fächer. Zu unterscheiden sind vier Stufen. Die 1. Stufe eröffnet die Möglichkeit des Memorierens des Korans für Kinder unter zehn Jahren. Diese Stufe ist der 2. nicht

zwangsläufig vorgeschaltet. Die 2. Stufe dient der Vorbereitung für die Aufnahme in das dars-e nizami und zielt auf jene Kinder, die den achtjährigen Kanon des formalen Erziehungswesens nicht durchlaufen haben. Diese Stufe wird in 3-5 Jahren absolviert. Die 3. Stufe umfasst den eigentlichen 8-jährigen Lehrplan des dars-e nizami und wird praktisch in allen Madrasen gelehrt. Er endet mit der Qualifikation eines „`Alim“ (= B.A. oder M.A.). Die letzte und vierte Stufe nimmt weitere zwei Jahre in Anspruch und schließt mit einer Spezialisierung ab.

Quellen:

- A = *dars-e nizâmî*; Siehe GoP, Ministry of Religious Affairs: *Riport qawmî kamîti barâ-e dînî madâris Pâkistân*, Islâmâbâd 1979 (Urdu), S. 122, S. 135 und S. 147-155.
- B = Achtjähriger Lehrplan der Deobandi *Wafâq al-madâris al-`arabiyyah*; siehe GoP, Ministry of Religious Affairs: *Riport qawmî kamîti barâ-e dînî madâris Pâkistân*, Islâmâbâd 1979 (Urdu).
- C = Vorschlag des *National Committee on Dini Madaris 1979*; siehe GoP, Ministry of Religious Affairs: *Riport qawmî kamîti barâ-e dînî madâris Pâkistân*, Islâmâbâd 1979 (Urdu)
- E = Deobandi *Wafâq-Vorschlag aus dem Jahre 1984*, in: *Wafâq al-Madâris al-`arabiyyah Pâkistân: Sôlah sâlah nisâb-e ta`lîm, manzûrkardah*, Multân 1984 (Urdu).
- F = Barelwi *Tanzîm-Vorschlag aus dem Jahre 1983*; siehe *solah sâlah nisâb-e ta`lîm (manzûr)*, Lahore 1984, *Tanzîm al-madâris*.

| Subject                          | A    | B     | C     | E     | F      |
|----------------------------------|------|-------|-------|-------|--------|
|                                  | D.N. | Wafaq | State | Wafaq | Tanzim |
|                                  | 8 J. | 8 J.  | 16 J. | 16 J. | 16 J.  |
| <b>Bereich 1 (hifz)</b>          |      |       |       |       |        |
| Koran, Reading, Memorization     |      | x     | x     | x     | x      |
| <b>Bereich 2 (mutawassita)</b>   |      |       |       |       |        |
| Dictation                        |      | x     |       |       | x      |
| Arithmetic                       | x    | x     | x     | x     | x      |
| Biography of the Prophet (sirat) |      | x     | x     | x     | x      |
| Pakistan Studies                 |      |       | x     |       |        |
| General Sciences                 |      |       | x     |       |        |
| English                          |      |       | x     |       | x      |
| Islamic Studies (diniyat)        |      |       |       | x     | x      |
| Urdu                             |      |       | x     | x     | x      |
| Persian                          |      |       | x     | x     | x      |
| <b>Bereich 3 (dars-e nizami)</b> |      |       |       |       |        |
| Proper recitation of Quran       | x    |       |       |       |        |

|                                  |   |   |   |   |   |
|----------------------------------|---|---|---|---|---|
| Morphology (sarf)                | x | x | x | x | x |
| Syntax (nahw)                    | x | x | x | x | x |
| Arabic                           |   | x | x | x | x |
| Arabic Literature                | x | x | x |   | x |
| Rhetoric                         | x |   | x | x | x |
| Prosody                          | x |   |   |   |   |
| Islamic Law                      | x | x | x | x | x |
| Methods of Islamic Law           | x | x | x | x | x |
| Interpretation of Koran          | x | x | x | x | x |
| Methods of Koran-Interpretation  | x |   | x |   | x |
| Tradition                        | x | x | x | x | x |
| Methods of Tradition             | x | x | x | x | x |
| Philosophy                       | x | x | x | x | x |
| Logic                            | x | x | x | x | x |
| Principles of belief             | x | x | x | x | x |
| <b>Bereich 4 (takhasus)</b>      |   |   |   |   |   |
| Islamic History                  |   | x | x | x | x |
| Economics                        |   |   | x | x |   |
| Political Sciences               |   |   | x | x |   |
| Cultural Sciences                |   |   | x | x |   |
| Comparative Sciences of Religion |   |   | x | x |   |
| Discussions (munazara)           | x |   |   |   | x |
| Gymnastics (tamrin)              |   |   |   | x |   |
| Moral (ikhlaqiyyat)              |   | x |   | x | x |
| Natural Sciences                 |   |   | x |   |   |
| Social Sciences                  |   |   | x | x | x |
| Islamic law                      |   |   | x | x | x |
| Tradition                        |   |   | x | x | x |
| Methods of Tradition             |   |   | x | x | x |
| Law of Tradition                 |   |   | x |   |   |

Parallel zu den administrativen und curricularen Reformen änderte sich auch die wirtschaftliche Situation der Religionsschulen durch staatliche Zuwendungen, wenn eine curriculare Reform und politische Loyalität gegeben war.<sup>976</sup> Diese zusätzlichen finanziellen Ressourcen machen ca. ein Drittel ihres Jahreseinkommen aus und stehen ausschließlich den Rektoren der Schule zur Verfügung. Dies schuf neue Erwartungen und neues Verbraucherverhalten. Zudem

<sup>976</sup> Sie erhielten Zuweisung von den zentralen und provinziellen Zakat-Administrationen. Dieses System wurde 1980 von der Regierung konstituiert: 10% der verbindlichen religiösen Almosen (Zakat), die von Girokonten im Quellenabzugsverfahren gesammelt werden, fließen in religiöse Bildung.

nahm die Zahl der an Dachorganisationen angeschlossenen Madrasen auf dramatische Weise zu, zum Teil bis zu mehreren 100 Prozent.

Nicht selten werden sie unterstützt von der Mittelschicht und lokalen Unternehmern. Remigranten spielen eine ebenfalls nicht unbedeutende Rolle, ganz zu schweigen davon, dass Madrasen auch als Fußvolk im Kalten Krieg in Afghanistan eingesetzt wurden, als das US AID zwischen 1986 und 1994 mit 50 Mio. USD Textbücher für Madrasen entwickeln half, um den Jihad gegen die Sowjets durchzuführen. Die zunehmenden Ausschreitungen zwischen Sunniten und Shiiten sind ein weiteres Indiz für Stellvertreterkriege durch ausländische Patronage.

Nun hätten die die anerkannten Abschlüsse und die finanziellen Zuwendungen theoretisch neue wirtschaftliche Perspektiven und die Möglichkeit zur Förderung von Graduierten der Religionsschulen eröffnen können. Aber es gab von staatswegen keine konkreten Überlegung, wie und wo die nun offiziell geprüften tausenden Islamgelehrten in den Arbeitsmarkt integriert werden könnten. Diese kurzsichtige Planung zog enorme Probleme nach sich.

Es kann deshalb nicht überraschen, dass sich aufgrund zunehmender Marginalisierung die Religionsgelehrten in wachsendem Masse radikalieren. Es kommt ihnen zu gute, dass sie in den lokalen Kontext eingebettet sind und über große Popularität verfügen. Sie fangen nicht nur einen Großteil der drop-outs auf, sie können auch durch die ihnen angeschlossenen Moscheen ( insgesamt gibt es in Pakistan etwa eine Millionen davon)<sup>977</sup> grosse Bevölkerungsgruppen rasch mobilisieren. Die wichtige religiös-moralische Freitagspredigt (*khutbah*) bietet dafür ein probates Medium. Gesellschaftspolitische Bezüge sind in diesen Predigten ebenso zu finden wie Aufrufe zu politischer Agitation und Häretisierung. Islamisten ebenso wie politisch marginalisierte Traditionalisten können darin zunehmend den Staat herausfordern und seine Legitimität in Frage stellen. Religiöser Unterricht und Khutba sind somit heiß umkämpft. Der Staat versucht daher die Freitagspredigt zu de-politisieren.<sup>978</sup>

Madrasen bieten also oftmals die Loci für die Reproduktion und Verbreitung dieser Ideen. Dabei stellen sie nicht nur religiöse bzw. religiös legitimierte Grenzen in Frage, sie stellen auch Akteure ziviler Gesellschaft in der Öffentlichkeit dar, in der sie nun auch miteinander konkurrieren. Sie operieren jenseits oder unterhalb des staatlichen Rechtes und politischer Herrschaft. Die Abgren-

---

<sup>977</sup> Vgl. Asia Times Online:

[http://www.atimes.com/atimes/South\\_Asia/EB19Df02.html](http://www.atimes.com/atimes/South_Asia/EB19Df02.html) (13.09.2005).

<sup>978</sup> Siehe den interessanten Überblicksartikel von Mattes, Hans-Peter (2005): Nicht nur religiöse Unterweisung. Muslimische Freitagspredigten im arabischen Raum“. In: Herder Korrespondenz. Vol. 59. No. 1: S. 19-24.

zungs- und Radikalisierungsdiskurse werden bisweilen durch theologische Diskurse angesehener Islamgelehrter gefördert. Hier ist die lange Tradition von Disputen, Polemiken und Häresien zu nennen. Diese sogenannte Widerlegungs- oder *radd*-Literatur war traditionell nicht auf Indoktrination und Intoleranz gegenüber anderer religiöser Systems fokussiert. Man denke nur an eine Wissenschaft der Disputation (*'ilm al-khilaf*), die zum konstitutiven Teil der muslimischen juristischen Ausbildung zählte. Demgegenüber werden diskriminierende politische und diskursive Strategien gegen sogenannte Häretiker häufig als Vorlage für weitere religiöse Ausschreitungen genutzt.

Schließlich führt all dies zu einer Ausweitung des Einflusses der traditionellen Islamgelehrten bis zu einem Maße, dass sie sogar die islamistischen Diskurse dominieren und so eine Islamisierung von unten befördern.

Dieser Widerstand verweist auf ein imaginiertes Konzept der *ummah* und etabliert zugleich globales islamisches Wissen neu. Diese äußeren und inneren Globalisierungsprozesse laufen synchron und sie profitieren in einem hohen Maße von Transport-, Informations- und Kommunikationstechnologien. Einerseits ist eine Intensivierung des homogenisierten Islam hin zu einer mehr oder weniger uniformen globalen Zivilisation festzustellen, so wie sie etwa von Vertretern postkolonialer Staaten proklamiert wird. Andererseits können verschiedene Positionen unterschieden werden, die muslimische Gruppen als (Co-)Akteure, als Re-Akteure oder als Inter-Akteure einnehmen. Diese gegenseitigen Verflechtungen führen zu neuen Prozessen der Selbstauthentisierung. Die Dynamik der religiösen Landschaft resultiert also aus Veränderungen der Verteilung globaler oder staatlicher Ressourcen und deren Machtstrukturen. Dabei werden gewachsene Netzwerke religiöser und gesellschaftlicher Institutionen und Loyalitäten mobil, da sie über effektive Kategorien sozialer Organisation und über beträchtliches religiöses Sozialkapital verfügen. Die Normen und Netzwerke des Zivilengagements sowie gesellschaftliches Vertrauen, können die Organisation und Zusammenarbeit zum gegenseitigen Nutzen fördern.<sup>979</sup>

Neben dem Kampf um knappe Ressourcen - sozusagen als Antwort auf die politische Ökonomie der Globalisierung und der staatlichen Eingriffe „von oben“ - gibt es Indizien für einen „ideellen“ Widerstand: Die jüngsten Manifestationen religiösen „Widerstandes“ im Kontext lokaler Madrasen können nämlich auch als Reaktion auf regionale Auseinandersetzungen zwischen lokalen Gruppierungen interpretiert werden, wenn sie um die knappen Ressourcen sozusagen „von unten“

---

<sup>979</sup> Kippenberg, Hans (2008): Die Macht religiöser Vergemeinschaftung. In: Oberdorfer, Bernd/Waldmann, Peter (Hg.): Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger. Freiburg i. Br.: S. 53-74. Hier S. 61ff.

kämpfen.<sup>980</sup> Untersuchungen zeigen, dass es sich auch um einen Kampf gegen die homogenisierende Sprache der säkularen „Moderne“ selbst handeln kann. Nicht „der Islam“ versus „der Westen“ im Ringen um ökonomische und politische Kontrolle, sondern divergierende Zugänge innerhalb der spezifischen Begriffe des Islam selbst - monolithische Forderungen religiöser Identität bspw. - messen sich im Feld religiöser oder sektiererischer Alternativen. Die homogenisierenden Forderungen einer säkularen Moderne werden dabei neutralisiert durch zwei sehr verschiedene Formen religiösen Widerstandes, die sich beide im Kontext moderner Madrasen ausprägen. Die erste Form des Widerstandes liegt in der Herausforderung homogenisierenden Postulate der säkularen Moderne durch (ähnlich) universalisierenden Tendenzen des Islam: Lokale Madrasen treten angesichts der homogenisierenden globalen/staatlichen Kräfte selbst als Homogenisierungsstätte muslimischen Widerstands auf. *Ideelle* Aspekte der Sektenrivalität werden so zur Triebfeder der Aktivitäten von Madrasen. In der zweiten Form des Widerstandes werden sowohl homogenisierende Tendenzen des Säkularismus als auch jene des Islam herausgefordert, und zwar durch eine Aufwertung des Pluralismus innerhalb der islamischen Tradition selbst.

Dies ist besonders dann der Fall, wenn Religion ent-privatisiert (wird) und infolgedessen es zur Zunahme religiöser Gemeinschaften kommt, die als Gegenöffentlichkeiten zu Autonomieansprüchen neigen und die politische Ordnung herausfordern. In einem scheinbaren normativen Vakuum - wenn nämlich der Staat und auch traditionale Loyalitäten schwach sind - kann die Brüderlichkeitsethik religiöser Gemeinschaften zu einem begehrten Sozialkapital werden und zum Aufbau neuer sozialer Institutionen kommen. Dieser komplexe Prozess bringt gleichsam neue religiöse Spezialisten hervor, die einerseits dem Individuum mehr Spielraum geben, andererseits Legitimität durch religiöse Gruppe bedürfen. So mag - scheinbar paradoxerweise - die Individualisierung religiöser Praxis zur Machtzunahme religiöser Gemeinschaften führen. Dieses kann sowohl inkludierend wirken als auch exkludierend, wenn die Normen und Netzwerke des Zivilengagements gezielt aufgenommen werden um als Brücke nach außen zu wirken, oder aber nach innen gelenkt werden, um den eigenen Zwecken zu nutzen.<sup>981</sup> Religiöse Radikalität ist dann zu verorten sowohl in der Logik der politischen Ökonomie als Widerstand gegen staatlich getragene Globalisierungs- und Homogenisierungsprozesse „von oben“; Radikalität kann aber auch stattfinden auf der Ebene von Ideen als Auseinandersetzung um

---

<sup>980</sup> Hierbei handelt es sich um eine interessante Frage für Wissenschaftler, die sich mit der Beziehung gegenwärtiger politischer Ökonomie und spezifischen Mustern kontinuierlichen institutionellen Wandels beschäftigen, eine Frage, die jedoch separat behandelt werden muss.

<sup>981</sup> Vgl. Kippenberg, Hans (2008): Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung. München: Kap. 2.

Identität. Herausgefordert durch die säkulare Moderne werden die konkurrierenden religiösen Auffassungen mobil und es kommt gewissermaßen zu Homogenisierungsprozessen „von unten“.<sup>982</sup> In jedem Fall entstehen multi-vokal und flexible Netzwerke, die auf einer Vielzahl von Medien und Kanälen der Verständigung sowie auf gegenseitigen Verpflichtungen gründen, Verpflichtungen, die oftmals einen elastischen Rahmen informeller Netzwerke aus Vertrauen und Verantwortung haben können.

## Fazit

Madrasen und Islamische Bildung können also verschiedene Formen des religiösen Widerstandes darstellen. Aus den Analysen von gelehrten Inhalten und Patronageverhältnissen kann demnach der Grad von oder zumindest die Art religiöser Radikalisierung abgeleitet werden. Allerdings kann religiöse und sektiererische Gewalt nicht als reine Wiederkehr archaischer Kräfte identifiziert werden. Madrasen und Islamische Bildung können nämlich verschiedene Formen des religiösen Widerstandes darstellen. Zum einen in Form von lokalen Widerständen gegen die homogenisierenden Ideale der säkularen Modernität, die vom Staat ausgehen, d.h. von oben. Zum anderen sind sie den Herausforderungen universalisierender Ideen des Islam innerhalb des religiösen Diskurses selbst ausgesetzt, d.h. von unten. Diesen Formen des Widerstandes ist freilich ein gewisses Potential der Radikalisierung eigen, weil der Widerstand sich an die politische Ökonomie der Madrasen orientiert. Insbesondere wenn sich das Umfeld durch politische Instabilität und Fehlen eines integrierenden Wohlfahrtsstaates auszeichnet, und es zu einem Zusammenbruch des Rechtssystems kommt, können radikale und auch terroristische Übergriffe religiös autorisiert werden. Religiös legitimierte Gewalt will dann exklusivierenden gesellschaftlichen Zusammenhalt schaffen, auf Kosten von gesamtgesellschaftlichen Interessen (masalah). Dies ist besonders dramatisch, weil “the real damage the CIA did was not the providing of arms and money but the privatisation of information about how to produce and spread violence - the formation of private militias - capable of creating terror.”<sup>983</sup> Hier schließt sich der Kreis zwischen Lehre, Patronage und Radikalisierung zu einer Theologie der Gewalt. Die Choreographie der Zerstörung der Jamia Hafsa macht dies deutlich.

Es ist diese Vielfalt von Madrasen in Südasien, in der die Grenzen zwischen Widerstand und Homogenisierung, zwischen Radikalisierung und islamischer

---

<sup>982</sup> Siehe “Einleitung” in Malik, Jamal (Hg.) (2008): *Madrasas in South Asia. Teaching Terror?*. London/New York.

<sup>983</sup> Mamdani, Mahmood (2004): *Good Muslim, Bad Muslim. Islam, the USA, and the Global War Against Terror*. New Delhi: S. 138.

Lehre neu verhandelt, überschritten und auch mit Sinn erfüllt werden. Die Madrasen bieten zu all diesen Handlungsformen zahlreichen Beispiele.