

voir serait transmis au vainqueur des élections. Ce courant présente en son sein des divergences entre ses partisans puisque certains refusent l'idée de la désobéissance civile comme marche à suivre mais tiennent à l'idée d'une assemblée constituante élue pour rédiger une nouvelle constitution, tandis que d'autres encore se contentent d'une assemblée constituante composée différemment et réunissant des juristes experts en droit constitutionnel et des représentants des groupes politiques, par analogie avec les commissions qui ont établi les constitutions en 1923, 1954 et 1971.

Quelles que soient leurs divergences autour du modèle démocratique à privilégier, on peut classer les tenants de cette approche parmi les abstentionnistes puisqu'ils ne proposent pas un régime à proprement parler, étant convaincus que proposer une forme de démocratie revient à exercer une tutelle sur le peuple qui doit choisir lui-même, à travers l'assemblée constituante, la nature du modèle qu'il souhaite.

Le deuxième courant appelle à une évolution démocratique échelonnée qui prenne place dans un délai fixé incluant la définition de la base de cette évolution, sans courir le risque d'une déstabilisation qui mènerait au chaos.

Ce courant présente en lui-même des divergences relatives à la nature de l'échelonnement recherché et à son mécanisme. Certains estiment nécessaire de commencer par la réforme du climat politique lui-même avant de penser au moindre amendement de la Constitution afin que les modifications puissent se faire dans un environnement politique leur permettant d'être appliquées sans complications supplémentaires. D'autres considèrent important que les modifications soient introduites progressivement selon des étapes contribuant à créer un tel environnement politique et menant en fin de compte à la réalisation de l'évolution.

Et c'est là un autre point de divergence au sein de ce groupe. Certains voient dans le maintien d'un régime de république présidentielle le fondement d'un système de pouvoir après ajustement aux critères internationaux appliqués à ce type de régime et élimination de la confusion pré-

sente dans certains articles de la Constitution et qui ternissent la clarté, pour introduire une sorte d'équilibre entre le pouvoir présidentiel et celui du Parlement. D'autres demandent l'ajustement du régime de république mixte en place, qui combine le régime républicain et le régime présidentiel en rééquilibrant le pouvoir exécutif lui-même, en le scindant entre le pouvoir du président de la république et celui du chef du gouvernement. D'autres encore veulent que le but ultime des amendements partiels soit l'évolution progressive vers un régime de république parlementaire.

Quant aux tenants du troisième courant, ils considèrent que la Constitution actuelle mérite globalement d'être maintenue et ils attendent seulement quelques amendements annulant certains termes et certains articles, comme cela a été fait en réalité avec les modifications introduites dans cette Constitution en 2007 pour en retirer le mot « socialisme » de tous les articles où il apparaissait. Ils pensent que le cœur de la question démocratique ne se cache dans la recherche d'un nouveau modèle mais dans l'assainissement des législations en vigueur pour les débarrasser des contradictions avec les articles de la Constitution. Sont en particulier concernées les lois qui régissent l'exercice des droits et des libertés, ce qui se résume à leurs confiscations. Ce courant considère que la seule revendication est celle d'un système électoral intègre et transparent, exempt de toute intervention de l'administration.

Ce contexte laisse apparaître quatre problématiques principales.

La première se rapporte au rôle de l'Etat dans cette évolution démocratique, qu'il s'agisse de sa participation au déroulement de cette évolution ou de la position qu'il occupe dans le modèle lui-même. Alors que certains estiment impossible qu'une évolution démocratique aboutisse dans le contexte égyptien sans intervention majeure de l'Etat, d'autres soutiennent qu'il est impératif que le régime en place se tienne complètement à l'écart du processus d'évolution.

Par ailleurs, certains sont d'avis que tout modèle démocratique qui cantonnerait l'Etat au rôle

Suite à la p. 18

Samir Morkos Die koptische Frage und der Begriff des Bürgerbewusstseins

Seit den 1970er Jahren hat das Dossier «Kopten» immer mehr an Bedeutung gewonnen. Beginnend mit dem Châmika-Vorfall

im November 1972, traten konfessionelle Spannungen und Reibereien auf. Doch beschränkt sich das Interesse an dieser Frage nicht auf die seitherigen islamisch-christlichen Beziehungen und die politische und rechtliche Situation in Ägypten, sondern umfasst – zum besseren Verständnis der Ursachen und der Wurzeln der Vorgänge in den 70er Jahren – auch frühere Epochen

Das staatsbürgerliche Bewusstsein als Tor zum Verständnis der koptischen Frage

Die koptische Frage geht man am besten über den Begriff des staatsbürgerlichen Bewusstseins an, das heisst:

1. Den historischen Kontext der Bewegung der Ägypter – Muslime wie Kopten; andernfalls bleibt das Bild unvollständig und vermittelt den Eindruck, die Kopten bewegten sich in einem abgetrennten politischen und gesellschaftlichen Raum.

2. Die Betrachtung der Kopten in erster Linie als Mitbürger und Teil der ägyptischen Nation, nicht als «unabhängige Gemeinschaft» oder als «abgeschlossener Block». Die Kopten sind ja auch in ihren politischen und gesellschaftlichen Affiliationen nicht einheitlich. Es gibt Arbeiter

Samir Morkos ist Wissenschaftler und Autor in Ägypten. Er ist Präsident des Vorstands der Stiftung Staatsbürgerliches Bewusstsein und Dialog.

und Bauern, Freiberufler und Handwerker, Geschäftsleute und Händler unter ihnen. Verbunden sind sie lediglich durch ihre Zugehörigkeit einerseits zu

Ägypten, andererseits zu ihrer Religion. Daneben gibt es unterschiedliche Interessen, Tendenzen, Sichtweisen.

Wir wollen versuchen, uns in diesem Licht der koptischen Frage zu nähern, um etwas über den Zustand christlich-islamischer Beziehungen herauszufinden und die gegenwärtigen Probleme samt ihrer Lösungsmöglichkeiten darzulegen. Dies kann nur im Rahmen der Entwicklung staatsbürgerlichen Bewusstseins geschehen, die alle Ägypter erfasst und die Bereiche Politik, Recht und Wirtschaft einschliesst.

Das staatsbürgerliche Bewusstsein ist eines von mehreren Elementen, die das Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschten regeln. Es ist seinerseits bestimmt – positiv oder negativ – durch das Gesellschaftssystem insgesamt. Unserer Einschätzung nach hat die Entwicklung des staatsbürgerlichen Bewusstseins seit der Gründung des modernen Staates in Ägypten folgende Stadien durchlaufen:

1. Das Aufkommen des staatsbürgerlichen Bewusstseins per Verordnung von oben (Muhammad Ali).

2. Die Kristallisierung eines umfassenden staatsbürgerlichen Bewusstseins samt einer Sammelbewegung an der Basis (Revolution 1919).

3. Das staatsbürgerliche Bewusstsein in seiner sozialen Dimension (Revolution 1952).

4. Das Verschwinden des staatsbürgerlichen Bewusstseins oder die Konfessionalisierung der politischen Bewegung (1971-1881).

5. Der Versuch der Neubelebung des staatsbürgerlichen Bewusstseins (1981ff.).

Diese Entwicklung betraf alle Ägypter ohne Ausnahme. Und auch wenn sie erst Anfang des 19. Jahrhunderts sichtbar wurde, gab es doch schon Vorzeichen, zumal auf der untersten Ebene mit ihrem grossen Ausmass an gesellschaftlicher Solidarität bei der Bevölkerung. Die Not nämlich traf alle unterschiedslos, und die Übereinstimmung der Religion bei Herrscher und Beherrschten verschaffte Letzteren kein Privileg.

Die ägyptische Bevölkerung war völlig vom Militär ausgeschlossen, jenem Tiegel der Bevölkerungsvermischung. Erst mit Muhammad Ali entstand ein nationales Heer – zunächst aus Muslimen, dann auch aus Kopten. Die historische Lektüre ist hier äusserst wichtig. Man kann ja nicht in jeder Epoche neu einsetzen, und ausserdem verführt die unhistorische Betrachtung manche Leute bei konfessionellen Problemen oder Spannungen zu Ideen, die ausserhalb der national-ägyptischen Erfahrung liegen. – so das Gerede vom Millet-System als einem Ideal, obwohl Ägypten es gar nicht kannte.

Die koptische Frage zwischen den Revolutionen von 1919 und 1952.

Wer die ägyptische Geschichte der vergangenen 200 Jahre liest, wird zwangsläufig ausgiebig bei der Revolution von 1919 verweilen. Diese kann aus zwei Gründen als ein Wendepunkt der nationalen Entwicklung Ägyptens gelten: Erstens, weil an ihr zahlreiche gesellschaftliche Kräfte beteiligt waren, zweitens, weil die Vereinigung von Muslimen und Kopten ein nie dagewesenes Ausmass erreichte.

Ad 1: Ägypten hat 1919 eine umfassende Volksbewegung für die Unabhängigkeit erlebt, ein Vorgang, den man als Tor zur Bildung einer nationalen politischen Gemeinschaft betrachten kann. Entsprechend überrascht es nicht, dass Historiker diese Revolution als «modellhaft» bezeichnen, weil sie es vermochte, unterschiedliche

gesellschaftliche Kräfte zu mobilisieren.

Die Entwicklung der ägyptischen Gesellschaft während des Ersten Weltkriegs offenbart zwei Phänomene: einen gewaltigen, abartigen Druck auf die Bevölkerung – von den Bauern und den Armen über die Mittelschicht bis zum städtischen Proletariat, den Handwerkern und den kleinen Händlern, dazu den Gebildeten, den Beamten und den niedrigen Offizieren, woraus sich ein scharfer Antagonismus dieser Segmente gegenüber dem Imperialismus als Besatzung und Protektorat ergab; zweitens die Entwicklung der ägyptischen Bourgeoisie samt einer gewissen Kumulation von Reichtum und als Folge ein wachsendes Bewusstsein von der Bedeutung des nationalen Marktes.

Ad 2: Die Revolution von 1919 hat es vermocht, ins Zentrum des Geschehens eine neue Bewegung zu stellen, die die beiden Komponenten der nationalen Gemeinschaft modellhaft verschmolz. Sie hob, so Abu Saif Jûssuf, die national-patriotische Zusammenarbeit zwischen Muslimen und Christen auf ein nie zuvor erreichtes Niveau. Und sie vermochte es, die ägyptische Bevölkerung zu einem, was das staatsbürgerliche Bewusstsein zu einem Massenphänomen machte.

Dies ist abzulesen an der politischen Beteiligung der Ägypter im Allgemeinen und der Kopten im Besonderen im Zeitraum von 1919 bis 1952, als Lösungen für Probleme gefunden wurden, die zuvor religiös oder konfessionell gefärbt waren.

Die koptische Frage und die Juli-Revolution

Anfangs, so sieht es Muhammad Hussain Haikal, begrüsstes weite Kreise der Bevölkerung das neue Regime. Die Kopten – abgesehen von den Grossgrundbesitzern und den Grosskapitalisten – waren sich dabei mehrheitlich mit ihren muslimischen Mitbürgern einig. Doch bald schon tauchte eine Anzahl Probleme auf, die sich aus dem Verhältnis der Revolution zu den Kopten ergaben. Einige davon betrafen den bürgerlichen, andere den religiösen Bereich. Es ging um Folgendes:

1. Das Fehlen von Kopten im Revolutionären Führungsrat.

2. Das Verhältnis einiger Freier Offiziere zur Muslimbruderschaft.

3. Die Aufhebung der muslimischen Gerichtshöfe und der Religionsräte.

4. Die Frage der Identität Ägyptens.

Trotz des Interesses der Revolution an der sozialen Lage mittlerer und unterer Bevölkerungsschichten, die auch die Kopten umfassten, schufen die genannten Probleme ein unsicheres Klima, das durch die Eliminierung der Demokratie zugunsten des Führers und der politischen Einheitsordnung noch verstärkt wurde. So verschmolz man verschiedene Behörden und verzichtete auf eine politische Reform des Staates und der Gesellschaft auf Parteiengrundlage. Der Staat wurde zu einem politisch-administrativen Apparat. Und um das Fehlen der Kopten darin auszugleichen, dachte sich das Regime eine bürokratische Lösung aus, die zwei Probleme zur Folge hatte, in denen ich eine der Ursachen für unsere heutige Situation sehe.

Die Kopten als politische, dann als religiöse Gemeinschaft.

Erstens: die Kopten als politische Gemeinschaft.

Die Juli-Revolution war nicht imstande fortzusetzen, wofür diejenige von 1919 den Grundstein gelegt hatte: die Integration von Muslimen und Kopten und den Versuch, eine Lösung für das Fehlen der Kopten politischen Apparat zu finden. So kam es 1957 zur «Verriegelung der Ämter», das heisst der ausschliesslichen Zuweisung bestimmter Ämter an Kopten. Dann wurde in Art. 49 der Verfassung von 1964 das Prinzip erneuert, wonach es «dem Präsidenten der Republik obliegt, eine bestimmte Anzahl von Mitgliedern zu ernennen, die zehn nicht übersteigen darf». Dieser Passus wurde in die Verfassung von 1971 übernommen und ist bis heute gültig.

Es ist kein Zufall, dass sich die Verstaatlichung der politischen Arbeit auf alles erstreckte. Die Religionsräte wurden Anfang der 1960er Jahre auf Eis gelegt. Und im Versuch, zivile kopti-

sche Persönlichkeiten vom Schlag eines Makram Ubeid, eines Wîssa Wâsef oder eines Sinût Hanna zu schaffen, wandte man sich einerseits an die koptischen Technokraten, andererseits an die koptische Intelligenz, die «kultivierte Elite» aus der aufsteigenden Klasse, von denen die einen vom linken Flügel, die anderen aus der «Sonntagsschulbewegung» stammten. Das heisst, dass das politische Regime Unterstützung bei zwei Flügeln suchte, mit denen es in der koptischen Frage zusammenarbeiten konnte. Gleiches geschah beispielsweise auch bei den Arbeitern, die in der «Allgemeinen Arbeitervereinigung Ägyptens» zusammengefasst wurden; das heisst, man teilte die Gesellschaft in qualitative Gruppierungen ein und bediente sich gewisser Mittler, die Individuen oder Institutionen sein konnten.

Zweitens: die Kopten als religiöse Gemeinschaft in den 1970er Jahren.

Anfang der 1970er Jahre setzte das Gespräch über die gesetzliche Situation der Kopten nach islamischem Recht ein. Plötzlich tauchte der Begriff der «Ahl adh-dhimma» (Schutzbefohlene) auf, und zwar zeitgleich mit der Ankündigung des Staatspräsidenten, er sei muslimischer Präsident eines islamischen Staates. Das warf implizit die Frage auf, was nun aus den Nichtmuslimen werde, und hatte die «Konfessionalisierung des politischen Lebens» zur Folge, das heisst die Tendenz zu einer auf religiöser Grundlage basierenden Politik, einfacher ausgedrückt: eine islamische und eine nichtislamische Strömung. An diesem Punkt ersetzte das Regime die Mittler durch das religiöse Institution, die Ausdruck der Kopten sein sollte.

Das half dem Staat beim Rückzug aus vielen seiner eigentlichen Aufgaben, beispielsweise der Arbeitsbeschaffung und medizinischen Versorgung, weshalb dem Einzelnen keine andere Wahl blieb als die Rückkehr in die Moschee oder in die Kirche auf der Suche nach medizinischer Behandlung oder erschwinglicher Schulbildung. So schwächte sich das Band zwischen dem Individuum und der nationalen Gemeinschaft zugunsten sekundärer Zugehörigkeiten.

Es ist die Rückkehr zu einem «Staat vor dem staatsbürgerlichen Bewusstsein», wie wir oben dargelegt haben. Dadurch vermehrten und verviel-

fältigten sich natürlich die Schwierigkeiten. Diese sind:

1. solche institutioneller Art, die mit Kirche und Staat zu tun haben, einschliesslich des Waqf-Systems und des Kirchenbaus.

2. solche lebensweltlicher Art, mit denen sich die Kopten in ihrer Existenz als Kopten konfrontiert sehen, beispielsweise die fehlende Chancengleichheit, das Misstrauen gegenüber dem Credo, der Rückzug aus dem staatsbürgerlichen Bewusstsein und die daraus gezogenen Rückschlüsse auf die nationale Zugehörigkeit.

Dadurch erschwerte sich natürlich auch der bürokratische Umgang mit der koptischen Frage. Dieser ist alles andere als kreativ und festigt das Bestehende. Beispielsweise blieb das Problem des Kirchenbaus seit dem erwähnten Zwischenfall von Chànika trotz zahlreicher Lösungsvorschläge ungelöst.

Suite de p. 14

Salah Issa, Rechercher un modèle national de progrès démocratique en Egypte

de représentant du pouvoir exécutif affaiblirait l'Égypte dans sa position d'État central dont le rôle régional et la sûreté nationale dépendent du régime central et de la puissance du pouvoir exécutif autour desquels s'articulent les autres pouvoirs. La transition vers une république parlementaire, par exemple, ouvrirait la porte à l'affaiblissement de l'État et aux plans israéliens et américains qui ont l'Égypte en ligne de mire et, partant, la nation arabe.

La deuxième problématique se rapporte à la relation entre la religion et l'État et en particulier aux divergences soulevées par l'article deuxième de la Constitution qui stipule en substance que l'islam est la religion d'État et que les préceptes de la loi islamique (chari'a) constituent la source principale du droit. Certains l'interprètent comme étant le texte dominant de la Constitution et y voient le fondement du modèle démocratique islamique vers lequel doit tendre la réforme démocratique. D'autres considèrent que cette interprétation comporte une atteinte aux droits des citoyens, qu'elle conduirait l'Égypte à des situations débouchant sur l'instauration d'un État reli-

gieux absolutiste qui menacerait sa sécurité nationale et qu'elle induirait l'effritement de l'État national.

La troisième problématique tient à l'enracinement de la culture absolutiste sous ses différentes formes parmi la population égyptienne : sociale, politique, religieuse. Tout modèle d'évolution démocratique jetant les bases d'un État civil a besoin d'un vaste dialogue national.

La quatrième problématique relève de la suprématie dont jouit le courant soutenant la recherche d'un modèle particularisé d'évolution démocratique, qui part d'une explication étroite des spécificités culturelles de l'Égypte et de la nation arabe. Les partisans de ce courant finissent par nier les caractères généraux communs à la démocratie, ce qui les mène à soutenir un modèle non démocratique dès le départ.

Ces problématiques montrent que la question de la réforme démocratique en Égypte et dans le monde arabe requiert davantage que des vociférations et des manifestations. Il faut une très longue période de réflexion, brièvement entrecoupée de manifestations, et non l'inverse.

traduit de l'arabe

Resümee:

Was wir brauchen, ist eine Lesart der koptischen Frage von allen Seiten und ihre radikale Behandlung, besonders wegen des Auftretens neuer Spieler, die sich seit einiger Zeit bemühen, diese ganze Frage zu internationalisieren, wobei ihnen weltweite Veränderungen behilflich sind.

aus dem Arabischen von Hartmut Fährdrich

Irakische Lyrik in einer zweisprachigen Ausgabe

Khalid Al-Maaly ist als Chef des Kamel-Verlags (Köln) bekannt, in dem zahlreiche zeitgenössische arabische und aus dem Deutschen ins Arabische übersetzte Werke erschienen sind. Ausserdem hat er vor einigen Jahren schon eine Anthologie arabischer Lyrik herausgegeben (Zwischen Zauber und Zeichen. Moderne arabische Lyrik von 1945 bis heute. Berlin, Das Arabische Buch, 2000). Nun hat er0, selbst irakischer Dichter im Exil, ein immenses Projekt vorgelegt: eine zweisprachige, arabisch-deutsche Sammlung moderner irakischer Poesie, ein äusserst verdienstvolles Werk.

Beginnend mit Nazik al-Mala'ika und Bad Shakir as-Sayyab, die «die Hauptrolle im Prozess der Modernisierung der arabischen Lyrik» (Vorwort, S. 10) spielten, stellt Khalid Al-Maaly poetische Werke von insgesamt 43 Dichtern und Dichterinnen zusammen, die die irakische Lyrik seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs bestimmt und gestaltet haben.

Eine kurze Einführung macht mit einigen Haupttendenzen und mit den wichtigsten Namen bekannt. Dann folgen, auf gegenüberliegenden Seiten Arabisch und Deutsch die Gedichte, wobei es zwangsläufig mit dem Band Zwischen Zauber und Zeichen Überschneidungen gibt, da zahlreiche irakische Dichter zu den wichtigsten Dichtern der gesamten arabischen Welt im genannten Zeitraum gehören. So, neben den beiden schon genann-

Buchbesprechungen Comptes rendus

ten, Abdul Wahhab al-Bayyati, Boland al-Haidari, Sargon Boulos, Salah Fa'iq und andere. Am Schluss finden sich bibliografische Angaben zu den einzelnen Autoren, bei denen besonders auffällt, wie viele von ihnen in den Jahrzehnten der Diktatur ihre Heimat verliessen, ein Phänomen, das man auch von der irakischen Prosaliteratur kennt: Die irakische Literatur ist weiterhin Exilliteratur.

Hartmut Fährdrich

Rückkehr aus dem Krieg. Neue Irakische Lyrik. Hg. von Khalid Al-Maaly. Aus dem Arabischen von Khalid Al-Maaly und Heribert Becker. Köln – Frankfurt, Kirsten Gutke Verlag, 2006, 681 S.

Anfänge der kritischen Koranforschung

Angelpunkt der in diesem Band zusammengestellten Aufsätze ist Abraham Geiger (1810-1874), der «in seinem bahnbrechenden Werk Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen (1833) [versuchte], die biblischen und nachbiblischen Traditionen zu identifizieren, die sich im Koran auf verschiedene Weise reflektieren». (27) Gemeinsam mit anderen, Zeitgenossen und Späteren, unternahm er es, den Koran «aus dem Bezugsrahmen eines – häu-

fig stereotyp zum «ganz Anderen» der islamischen Offenbarung verzeichneten – Heidentums, der jāhiliyya, in den weiteren Kontext nahöstlicher Traditionsbildung» zurückzuholen. «Koranforschung ist ein Teil der Spätantike-Forschung, die das breite Spektrum jüdischer und christlicher Exegese in den Blick nehmen muss», schreibt Angelika Neuwirth in ihrer Einführung des Bandes und charakterisiert so gleichzeitig das Forschungsprojekt, dem sich der Band verdankt: Das Corpus Coranicum – Dokumentierte Edition und Historisch-kritischer Kommentar zum Koran, so der Name der seit Beginn des Jahres 2008 an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften existierenden Arbeitsstelle, sieht seine Aufgabe in drei Teilbereichen, so ihr Leiter, Michael J. Marx, nämlich «Textdokumentation, Sammlung der Texte zur Umwelt des Koran, und Erstellung eines historisch-kritischen Kommentars» (45). Bei dieser Erforschung der koranischen Umwelt führen die Forscher verschiedene Ansätze westlicher Koranforschung fort, deren Ausgangspunkt, trotz aller möglichen Kritikpunkte, derjenige von Abraham Geiger ist, dem Fokus der hier vorgelegten Debatte.

Hartmut Fährdrich

«Im vollen Licht der Geschichte». Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung. Hg. von Dirk Hartwig, Walter Homolka, Michael J. Marx, Angelika Neuwirth. Würzburg, Ergon Verlag, 2008, 299 S.