

Stadt und Land in Ägypten: Folgen der Modernisierung

I

Der »übersozialisierte Mensch« ist zu einer stereotypen Figur im modernen sozialwissenschaftlichen Denken geworden. Er tritt heute ins soziologische Bewußtsein als nostalgisch befrachteter Mensch. Die Theorie der Gesellschaft und der gesellschaftlichen Entwicklung bedient sich metatheoretischer Episteme, die die nostalgische Annahme irgendeines Goldenen Zeitalters heroischer Tugenden, moralischer Geschlossenheit und ethischer Selbstvergewisserung wertend einbeziehen.¹ Schon in Alexandre de Tocquevilles Beschreibungen Amerikas wird das wertende Staunen über den Verlust des Gemeinschaftshandelns der alten Aristokratien deutlich. Er entdeckt ein eigentümliches Paradox der amerikanischen Demokratie: hier der sozial integrierende demokratische Prozeß als Abstimmungsmechanismus und die alles umfassende Kirchenkultur, dort ein verantwortungsloser Individualismus der an Öffentlichkeit und Gemeinschaftsaufgaben Nicht-Interessierten.

Eine Parallele findet dieses Paradox in der amerikanischen liberalen soziologischen Theorie, wo die höhere Verstaatlichung oder auch nur Kollektivierung der Bedürfnisse des Individuums in einen grundsätzlichen Gegensatz zur Freiheit des Individuums gesetzt wird. Mehr Staat, so hören wir, schafft politische Apathie und stellt eine psychische Last für die Zivilgesellschaft dar, in der das Individuum entsprechend den Notwendigkeiten seiner persönlichen »gains and losses« zu handeln habe. Für die dem amerikanischen Liberalismus verbundene Soziologie hat Selbstregulation der Zivilgesellschaft Priorität vor staatlich kontrollierter gesellschaftlicher Regulierung.²

In dieser Sichtweise gilt nun die Tatsache, daß im heutigen Ägypten und anderswo in der arabischen Welt sich die gebildeten Eliten aus dem Nationalstaatsprojekt der 60er, 70er und frühen 80er Jahre zurückziehen scheinen, als Anlaß, das Projekt der sich selbstregulierenden bürgerlichen Gesellschaft als Ziel und neue Entwicklungsvorstellung zu propagieren.

Aber auch ein anderes Theorem ist scheinbar unter Beschuß geraten. Es ist dies das Theorem der Superiorität des kulturell Authentischen.

schen vor dem Kosmopolitanen. Äußerlich scheint dies die Aufgabe lang propagierter entwicklungspolitischer Positionen zu sein, deren Schlagworte »Anpassung«, »Autochthonisierung« und »Endogenisierung« waren und die mit einer indirekten Apologie des radikalen Islamismus das Erstarken einer modernen zivilen Ethik und einer alternativen Wirtschaftskultur visionär herbeizuzitieren suchten. Das Projekt der kulturellen Authentizität galt einem großen Teil der Entwicklungssoziologie als Verheißung, nicht immer nur, wo es von radikalen politischen Lösungen abgetrennt erschien. Es gilt nun als vorteilhaft, es dem liberalistischen Projekt kosmopolitaner Toleranz unterzuordnen (siehe Binder 1988). Entwicklungspolitisch ist damit wenig beziehungsweise nichts gesagt: Die Möglichkeit der Verbindung von Islam und liberalistischem Staat sagt nichts über den entwicklungspolitisch notwendigen Grad staatlicher Präsenz aus. Und die religiöse Überfrachtung des Projekts der Zivilgesellschaft ist eben kein Garant für die Umsetzung selbstregulierender Kräfte in der Gesellschaft. Um es einfacher auszudrücken: Die aktuellen sozial-religiösen Bewegungen und gesellschaftlichen Islamisierungstendenzen können das, was Weber den alles erschütternden Prozeß der Rationalisierung durch die protestantische Ethik genannt hat, nicht ersetzen oder nachholen. Auch sind innerhalb der arabischen Gesellschaften die institutionellen Differenzierungen nicht geleistet, die es erlauben könnten, von der Einrichtung eines bürgerlichen Nationalstaats zu reden. Notwendige Verrechtlichungsprozesse, durch die bürgerliche Sanktionsformen an der Basis der Gesellschaft einklagbar würden, sind nicht geleistet. Der islamische Radikalismus, darauf hat uns Sivan zu Recht hingewiesen, hat gerade im Alltagsleben, wo die Projektionen unterschiedlicher Lebensformen am unmittelbarsten aufeinanderstoßen, viel in Bewegung gebracht (Sivan 1985). Aber hat er zivilgesellschaftliche Lösungen zu bieten?

Wer heute Kosmopolitanismus predigen will und dabei die kosmopolitane Geschichte des Islams vergißt, wird unglaublich.³ Ebenso ist es unglaublich, von einer Superiorität des Projekts der Zivilgesellschaft (Binder 1988: 20) zu sprechen und als Entwicklungsvorstellung in ein Land zu projizieren, in dem der bürgerliche Nationalstaat noch in seinen Kinderschuhen steckt. Die Reorientierung der Entwicklungstheorie bedarf mehr als des politico-philosophischen

Diskurses: sie bedarf vor allem empirisch vermittelter Einsichten in die aktuellen Wandlungsdynamiken der peripheren Gesellschaften selbst.

Die Herausforderung des Islams liegt in der geschlossenen und doch anpassungsfähigen, affirmativ menschenzentrierten Lebensform, die er vermittelt. Der Islam ist eine Sprache der Alltagsordnung, der Körperlichkeit und individuellen Selbstvergewisserung, der Spiritualität und des Gefühlslebens. Damit ist die Bedeutung des Islams als Hochkultur keineswegs gemindert. Die Verbindung der zwischen der in Koran und Sunna festgeschriebenen Glaubenslehre und der praktischen Lebenshaltung ist geschlossen, die Gottesgewißheit der Muslime ungebrochen. In seiner Menschen- und Weltbejahung zeigt sich der orthodoxe Islam als außerordentlich offen und tolerant gegenüber lokal vorgefundenen Praktiken und Vorstellungen von eroberten und bekehrten Völkern. Es ist dieser Zusammenhalt von wenigen, einfachen und einheitlich angewandten Glaubensregeln und der Vielfalt lebendiger und lokal variierender, islamisch begründeter Lebenspraktiken, die den Islam zu einer Sprache und zu einer Vision der Lebenserfüllung zugleich werden lassen. Die Fülle der Varietät in dieser Einheit ist für westliche Beobachter nicht ohne Bewunderung geblieben. Michel Foucault hat – als journalistischer Beobachter der iranischen Revolution 1978 – in dieser Einheit den »politischen Spiritualismus des Islams« und eine neue organische Sprengkraft gegenüber der brüchigen Moderne zu finden gehofft.⁴

Diese apologetische Beschwörung der islamischen Revolution entsprang jedoch eher den Nöten des okzidentalen Intellektualismus als der Kenntnis der islamischen Geschichte. Die Welthanpassungsforderung des Islams begründete eine tolerante Orthodoxie, der jede Fundamentalisierungstendenz und utilitaristische Verknüpfung von Diesseitsinteresse und Jenseitsschicksal fremd ist. Die historische Funktion der islamischen Orthodoxie war in der Tat die Entkoppelung des Spannungsverhältnisses zwischen religiösen Ideen und praktischen Interessen. Gerade durch diese Entkoppelung wurde es möglich, daß der Islam schon sehr früh zum Gegenstand weitreichender Manipulationen des weltlichen Interesses politischer und sozialer Gruppen wurde. Der außerweltlich orientierte, spirituelle Islam wurde zur Begründung säkularer Interessen benutzt, ohne daß es zu einer inneren Spannung zwischen Handlungspraxis und religiöser Spiritualität der Gläubigen

kommen mußte. Nur in dieser Trennung ließ sich paradoxerweise die Einheit von Glauben und Lebenspraxis, von islamischer Gottesvorstellung und Alltagshandeln erhalten.

Die orthodoxe Toleranz des Islams beginnt in der Gegenüberstellung mit den säkularen, rational begründeten Modernitätshaltungen zu wanken: Der Islam mußte sich nun als moderner Lebensstil begründen, als kompatibel mit wissenschaftlicher Haltung zur Welt, als Sprache, die in der Lage ist, moderne, materielle Interessen mit Glaubensideen zu verbinden. Hier entstehen jene Spannungsfelder der neuen ideellen Verbindung von religiösem Spiritualismus und materiellen und politischen Interessen, die unter dem Stichwort des »politischen Spiritualismus« des Islams als soziale Felder des sozialen und politischen Widerstands und des religiösen Fundamentalismus gegen die Hegemonie der westlichen Kultur beschworen werden. Dieser Arena gilt hier mein analytisches Interesse. Es sind im heutigen Ägypten gerade diese Spannungsfelder sozialer Interaktion, die den klassischen Bruch zwischen Stadt und Land, Bauern und Staat, Metropole und Peripherie, Zivilität und Verderbtheit des Volkes tendenziell aufheben. Ich will versuchen, einzelne Typen solcher Felder herauszustellen und in ihrer Bedeutung für die Entwicklungsdynamik im ländlichen Ägypten zu würdigen.

II

Lassen Sie mich zuvor noch etwas über die imaginierte Geschichte der ägyptischen Dorfgemeinde berichten und auch über Modernität und Wandel der letzten dreißig Jahre. Wie Sie wissen, gilt das antike Ägypten ebenso sehr wie das moderne als ein Paradebeispiel für eine staatskontrollierte Naturalwirtschaft. Hegel, Marx, Rosa Luxemburg und vor allem Max Weber haben dieses Bild bemüht: Die zentrale Staatsmacht stärkt ihre Revenuen und die Bedeutung ihrer Verwaltungen und ihres Oikos durch die Kontrolle über die auf Selbstversorgung gestellte Naturalwirtschaft der Fellachen einerseits und die Kontrolle des Fernhandels andererseits. Damit ist die ständige Schwächung von Tendenzen der Herausbildung eines inneren Marktes und des auf Geld gestellten Warentausches strukturell angelegt. Die ökonomischen Interessen in der Gesellschaft bleiben über Jahrtausende weitgehend den von der zentralen Bürokratie gesetzten Notwendigkeiten unterworfen.

Auf der Gegenseite des Bildes von Willkür und Allmacht der Bürokratie erwächst die Vorstellung von einer ebenso strukturell angelegten Schwächung jeder Tendenz zu einem historisch beständigen lokalen Aristokratismus und als Folge davon Unterdrückung eines jeden Individualismus. Dies auch in den nur zögernd und später als anderswo in der Region sich herausbildenden Städten: Verhinderung der Ausbildung einer städtischen Bürgerschaft mit dem Privileg individuellen Handels und städtischer – wie überhaupt – lokaler Institutionen mit administrativer Autonomie und Verantwortung.

Eine individuelle Verantwortlichkeit des Bauern gegenüber Staat und Gesellschaft wird durch die kollektive Verantwortung gegenüber den Forderungen der Staatsmacht verhindert. Die soziale Stellung des Individuums in der Dorfgemeinschaft hängt von seinem Beitrag zu den gemeinschaftlich zu entrichtenden Abgaben und Arbeitsleistungen ab. Ein privates Eigentum an Grund und Boden gibt es nicht. Wo immer sich eine solche Kategorie bildet, so nur als Appendix zur bürokratischen Macht des Staates; sie kann willkürlich suspendiert werden.

Durch Reichtum zuerst, Korruption sodann und Privilegienwirtschaft der Beamten und des Priestertums schließlich bilden sich im Zerfall der Zentralmacht Gegentendenzen der Feudalisierung, Lokalisierung und Individualisierung heraus. Sie bleiben rechtsbegrifflich jedoch an ein Lehenssystem gebunden, das auf bürokratischen Titeln basiert. Hier nun individualisiert und rationalisiert sich das System durch die Heraufkunft lokaler und individueller Verantwortlichkeiten, Überführung der Abgabe- und Arbeitsdienste an lokale Herren, Entwicklung einer selbstwirtschaftenden, mittelständischen Bauernschaft und eines ländlichen Agrarproletariats. Das Bild einer tendenziell sich aus der Allmacht des Staates entlassenden Zivilgesellschaft erscheint als ein blasser Schimmer historischer Möglichkeit und als Gegenbild zum orientalischen Despotismus.

Ich rekapituliere die abendländische Befangenheit in diesen Bildern, um Wandel neu vorstellbar werden zu lassen. Die Tragweite der aktuellen sozialen Wandlungsprozesse im ländlichen Ägypten ist am ehesten noch vor dem Hintergrund der hier eingegangenen strukturellen Determinanten zu verdeutlichen. Auch die traditionelle Modernisierungs- und Urbanisierungstheorie betrachtete den Staat und die Stadt als die eigentlichen Vehikel von Modernität und bürgerlichem Leben.

Daß sich gewissermaßen im Milieu einer jahrtausendlang kollektiv versklavten Bauernschaft mit ihrer bodengebundenen Lehmhüttenkultur so etwas wie eine eigenständige Zivilität und Modernität herausbilden könnte, blieb außerhalb des Blickwinkels konventioneller Forschung.

Gewiß, zunächst waren es die Bürokratien, die in Ägypten wie anderswo in Afrika ein auf Ausbeutung und Kontrolle der traditionellen Naturalwirtschaft gerichtetes Kooperativen-System errichteten. Sie vollbrachten aber auch Zivilisationstaten – in Ägypten, ein wirksames Erziehungssystem, die Elektrifizierung und neuerdings Asphaltstraßenverbindungen von Dorf zu Dorf. Dann aber waren es der Transistor, der Kassettenrekorder, der Toyota, die Mikrophone und die ganze neue audiovisuelle Hochtechnologie, die eine kulturelle Revolution im Dorf zustande brachten.

Fünfzehn Jahre Arbeitsmigration im Rotationsverfahren, individualisiertes Reisen von Millionen von Bauern in die Ölstaaten am Golf haben diesen Trend verstärkt, wenn nicht in seiner Radikalität initiiert. Ein durch Migranten-Rimessen bewirkter Bauboom, der fast alle Dörfer des Deltas und viele Dörfer in Mittel- und Oberägypten zunächst in Beton- und Backsteinwüsten verwandelte, hat zum ersten Mal in der Geschichte Ägyptens dazu geführt, daß ein selbstregulierter Markt unabhängig von den Subsistenznöten der Bauern und den Notwendigkeiten der Naturalwirtschaft entstand. Der Zufluß von dauerhaften Konsumgütern in die Fellachenhaushalte bewirkte unter diesen ein neues, an Cash orientiertes Verhalten, neue Formen der Geldallokation. Die durch den Toyota als Kollektivtaxi bewirkte, geradezu revolutionäre Rastlosigkeit und Mobilität der sonst kaum über den Rand des Dorfes blickenden ländlichen Unterschichten unterstützte einen boomenden ländlichen Markt von Dorf zu Dorf, Distriktstadt zu Distriktstadt. Die Einrichtung von relativ leistungsfähigen Werkstätten und Dienstleistungsbetrieben, Läden oder »Boutiquen«, wie sie im Dorf genannt werden, hat schließlich zu einem ständigen Anwachsen der häuslichen und individuellen Ausstattungen geführt. Eine neue ländliche Mittelschicht ist entstanden. Landbesitzende Klein-, ja Kleinstbauern gehören dazu, Handwerker, Ladenbesitzer, Taxifahrer, darunter eben auch Halb- oder Analphabeten. Die sozialen Grenzlinien zwischen Beamtentum und Bauerntum, zwischen Gebildeten und Ungebildeten, zwischen Alphabetisierten und Analphabeten scheinen

gefallen. Der Konsumismus der Medien- und Massenkultur scheint der ländlichen Gesellschaft eine neue Form des bildhaften Skripturalismus aufzuerlegen, an dem alle gleichermaßen partizipieren. Die Beton- und Backsteinhäuser werden verschönt, geweißt, mit leuchtenden Farben gefärbt. Vorgärten werden angelegt. Bäder und Salonausstattungen sorgen für die Umsetzung neuer Reinheitsvorstellungen. Die Einrichtungen bedingen ein neues Ordnungsverhalten im Haus, begleitet vom Rückzug der Frau aus der Öffentlichkeit, von Feldarbeit und Marktverkauf und von einer starken Repräsentationssucht, die für das neue Freizeitverhalten des Mannes bezeichnend ist.

Ein neuer, auf das Haus, die Ausstattung, auf Sauberkeit und Reinheit sowie auf guten Umgang gestellter Verhaltenskodex der Zivilität und des Wohlstands greift Platz, der sich in offener Feindschaft zur verwahrlosten Öffentlichkeit des Dorfes befindet: mit müllbeladenen Kanalufern, staubigen, oft mit Abfällen und Plastiktüten übersäten Gassen, Viehzügen und streunenden Hunden, Staub aufwirbelnden Fahrzeugen, Taxis und Traktoren. Der Kampf um einen Platz im Toyota oder im Bus, der Streit mit den Nachbarn um Sauberkeit und Ordnung im öffentlichen Raum vor den Häusern bleiben aber Probleme, für die der neue Verhaltenskodex keine Lösung bereithält.

Die praktisch-alltäglichen Mikrozusammenhänge der sozialen Öffentlichkeit bleiben von dieser neuen Zivilität relativ unberührt. Mit Veranden, Vorgärten und protzigen Mauern versucht sich die neue Mittelschicht im Dorf gegen Schmutz und Schande draußen in der Öffentlichkeit zu schützen.

Der lediglich auf das politische Monopol und auf Makro-Strukturen bedachte Staat bietet in diesem Bürgerkrieg des Alltags keine Lösungen an. Schaffen hier der Rückgriff auf den konventionellen Ritus und seine symbolische Vertiefung und Restrukturierung neue Ordnungsmöglichkeiten und Regulierungsmechanismen?

III

Die überragende Bedeutung des Islams für die politische Verfassung und soziale Gestaltung Ägyptens in der Moderne ist nicht neu. Ich brauche nur an die Bedeutung der *nahda al-islamiyya*, der islamischen Renaissance, zu erinnern, die am Ende des 19. Jahrhunderts in Kairo ihren Ausgang nahm und den politischen Diskurs des Landes be-

stimmte. Sie ermöglichte es den modernisierten Eliten, einen aufgeklärten, den Erfordernissen der Moderne sich anpassenden Islam und eine eingeschränkte soziale Rolle der Religion im öffentlichen Leben zu propagieren. Sie legte aber auch die diskursiven Fundamente, die es einer radikalen Minderheit von Intellektuellen aus den nichtprivilegierten Schichten erlaubten, den Islam modernistisch vereinfacht und purifiziert als Instrument politischer Emanzipation einzusetzen. Sie knüpften dabei auch an Organisationsformen des Volkssufismus an. Beide Gruppen, die Modernisierer um Ali Abderraziq, Taha Hussain und Ahmad Amin, und die Muslim-Bruderschaft und ihre Führer Hassan al-Banna und Sayyid Qutb stützten sich auf die im Austausch mit westlichen Orientalisten stehenden Denker der islamischen Renaissance. Und beide Richtungen prägten bis in die Sadat-Zeit, ja in gewisser Weise bis heute die Argumentationslinien des politischen Diskurses.

Die Islamisierungswelle erfaßte die ländliche Mittelschicht zu Beginn der 80er Jahre. Die unglaubliche Ermordung des Staatsoberhauptes durch islamische Fundamentalisten hatte weitreichende Folgen in der Gesellschaft. Zuerst änderte sich das Bild der äußeren Erscheinung. Man beobachtete zunehmende Moscheebesuche von Jugendlichen und das Auftreten von Jugendgruppen mit spezifischen religiös-symbolischen, habituellen Ausdrucksformen einer islamischen Lebenspraxis. Zunehmend gehorchten auch junge Frauen dem propagierten Purifizierungsgebot und das Symbol der reinen, der muslimischen Schwester, das weiße Kopftuch (*hegab*), fand immer mehr Verbreitung in der Öffentlichkeit der Städte, in Universitäten, Verwaltungen und Kaufhäusern. Unter jungen Frauen in den Dörfern galt der Schleier als Gegensymbol zum traditionellen, je nach Alter und sozialem Anlaß schwarzen oder grellfarbenen Kopftuch (*mandil*) der Fellachenfrauen. Junge Männer in Jeans und Armeejacken erschienen mit Bartwuchs als Zeichen ihrer Verbundenheit mit der islamischen Tradition. Sie propagierten den gezielten Bruch mit säkular-konsensuellen und von der Orthodoxie als islamisch abgesegneten Regeln, indem sie gegen solche Neuerungen, *bid'a*, neue *bid'a* einführten, diese aber gemessen an ihrer sozialen Lage mit praktischem Sinn füllen konnten: so etwa neue Formen der Heirat und der Verteilung von Frauen und neue Formen des Zusammenlebens und der Selbsthilfe. So wurde versucht, das Problem der wegen mangelnden Geldes und mangelnder Wohnung aufgescho-

benen Heirat durch neue Hochzeitsformen ohne Gütertausch, ohne Brautpreis, Morgengabe und Mitgift zu regeln, indem man es dem religiösen Führer der Gruppe, dem *'amir al-gama'a*, vermittelnd überließ, eine Braut zu wählen. Diese Jugendgruppen sind radikal; Staat und Gesellschaft werden als *gahiliyya*, als Zeit des Heidentums, der säkulare Konsensus in der Gesellschaft als *kufur*, als Ketzerei, angegriffen. Die *gama'at al-islamiyya*, die neuen islamischen Gruppen, der einzig in der Öffentlichkeit der Gesellschaft sichtbare Körper, in dem sich das offenbar effektive und von der Regierung gefürchtete Gerippe der Untergrundgruppe al-Gehad verbirgt, der soziale Arm der Bewegung, schienen zeitweise der sozial und wirtschaftlich deprivierten, arbeitslosen, ihrem äußeren Bildungsstand nach jedoch oft hochqualifizierten Jugend in den Kairoer Vororten und innerstädtischen Massenquartieren und in den ländlichen Distriktstädten, die durch die Bewegung berühmt wurden, praktische Lösungen anzubieten.

Anfang der 80er Jahre schließlich schossen die islamischen Investitionsbanken und Kleinfirmen aus dem Boden, die hochrentable Anlagemöglichkeiten für die neue, vom Petrodollar abhängige Mittelschicht schufen. Sie boten sich aber auch den Kleinen, den Arbeitern in den Ölstaaten an, warben um deren Rimessen. Sie wollten meist jedoch mehr sein als nur Firmen und Finanzinstitute. Dieses Mehr ist es, das heute so viele Fragen offenläßt: Man stellt sich die Frage, ob sich hinter den reinen, ästhetisierten Imaginationen islamischer Spiritualität und religiösen Lebens, die die Firmenaufmachung, die äußere Erscheinung der Eigner und die Werbespots verbreiteten, nicht auch das Reinheitsgebar von Waschanlagen von Mafia-Dollars des regionalen Drogen- und Waffenhandels verbargen. Jungen Muslimen, meist aus den unteren Mittelschichten der Massenquartiere, wurde sowohl als Angestellten als auch als Kreditnehmern ein modernes, sorgenfreies Konsumentenleben vom Heiratsarrangement bis zur vollständigen Wohnungsausstattung, von muslimischer Kleidung bis zur beruflichen Existenz angeboten. Und andere Institute entstanden, Moschee-Institute neben den bekannten in Kairo, wie dasjenige Mustafa Mahmuds im islamisch fashionablen Stadtteil Mohendessin, und solche auf dem Land, etwa im Dorf Simbo, in der Nähe von Mit Ghamr im östlichen Delta, ein riesiger Moscheekomplex in einer Mischung aus weißem Marmor und bunten Märchenfarben mit Schwimmbad und Jugendsportklub. Oder eine islamische Berufsschule in der Nähe von Sim-

belaween. Beide wurden mit Zustimmung der Regierung und mit dem Motiv des Erlasses hoher Steuerstrafen gebaut, beides islamische Gebäudekomplexe, die gewissermaßen ins Feld draußen, in kostbares Agrarland gesetzt wurden.

Islamische soziale Dienste, Schulen und Krankenhäuser boten sich an, scheinbar leistungsfähiger und effizienter als die öffentlichen Einrichtungen. Islamische Nachbarschaftsgruppen und über den lokalen Lebenszusammenhang im Stadtviertel hinausreichende Netzwerke von geschlechts-, alters- und berufsspezifischen Gruppen wurden überall etabliert. Sie boten zunächst einmal im Privaten Lösungsmöglichkeiten für die schlimmsten Nöte des Alltags an. Über diese gegenseitige Selbsthilfe wurde zunehmend ein autonomer sozialer Raum geschaffen und als islamisch definiert und symbolisch besetzt. So entstanden in einzelnen Stadtteilen Kairos und vor allem in ländlichen Distriktstädten Oberägyptens staatsfreie Räume, »befreite Gebiete« gewissermaßen, in denen die lokale Bevölkerung dem Diktat der islamischen Gruppen ausgeliefert war. Im Mafia-Stil wurden Nichtergebene bestraft.

In einem ähnlich offenen sozialen Raum operierte und operiert heute in eingeschränkter Weise der al-Sa'd-Konzern in der Region Mansura/Simbelaween im Delta als eine Art Macht-Broker, eine der islamischen Investitionsbanken, die sich nach Offenlegung ihres Finanzgebarens jüngst dem Regierungsdiktat unterworfen hat. Die Lebensgeschichte von Ashraf Sa'd selbst legt ein schillerndes Zeugnis der Sadat- und Nach-Sadat-Ära ab: Sohn eines *khuli*, eines Fellachen-Vorarbeiters und Arbeiteraufsehers eines Landgutes der Region, Handelsdiplom, etwa ein Jahr Gefängnis als Devisen- und Drogenschieber, drei Jahre Saudi-Arabien, 1982 Rückkehr aus Saudi-Arabien mit einem Kapitalstock von 36 Millionen ägyptischen Pfund. Die heutigen lokalen Verflechtungen des Sa'd-Konzerns im Gouvernement Dakakhliya und mit der Zentralregierung sind sehr eng. Offensichtlich haben dem Konzern die Kooperationen mit den Firmen Osman Ahmad Osmans geholfen, die Krise von 1988/1989 zu überdauern. Der Bruder des Gouverneurs von Mansura/Dakakhliya ist im Konzern angestellt, ebenso wie viele Ministeriale des Innenministeriums auf seiner Gehaltsliste stehen. Angestellte des Konzerns müssen wie der Eigner mit Bart, weißer *galabiya* und Sandalen gekleidet auftreten. Mit gezielten Werbekampagnen suggeriert der Konzern seine Beteiligungen an gro-

ßen Entwicklungsprojekten und seinen Anteil am Wirtschaftsaufkommen der boomenden Distriktstadt Simbelaween. Die Verbindungen des Konzerns mit den Gama‘at mögen nur propagandistischer Art sein. Wie der Konzern führen auch diese gezielte Aktionen und inszenierte Öffentlichkeitsspiele durch, um islamische Verhaltensnormen – oder was sie dafür halten – in der Öffentlichkeit zu propagieren. Es galt, die alten Kodes zu revidieren und das staatliche Interventions- und Gewaltmonopol in der Öffentlichkeit zu brechen, aus dem sozialen Raum der Alltagsnöte der Bevölkerung heraus politischen Operationsraum zu gewinnen. Das gilt für die islamischen Konzerne ebenso wie für die islamischen Gruppen.

Man kann rückblickend sagen, daß es dem Verband von alten, aus der Verbannung in Saudi-Arabien zurückgekehrten Muslimbrüdern (das Rückgrat einer neureichen islamischen Bourgeoisie), den sogenannten fundamentalistischen *gama‘at al-islamiyya* und den islamischen Konzernen bis Ende 1988 gelungen war, der ägyptischen Gesellschaft als ganzer den islamischen Konsensus als verbindliches Rückgrat eines jeden Diskurses und eines großen Teils der bildlichen und figürlichen Produktionen des öffentlichen Lebens aufzuoktroyieren.

Die neue ländliche Mittelschicht steht ganz im Spannungsfeld dieser Angelpunkte des Dreiecks zwischen den heute zum orthodoxen Konventionalismus neigenden Muslimbrüdern, den Gama‘at und den Konzernen: Kleine und mittlere Beamte des lokalen Schuldienstes und der Staatsverwaltungen, Ärzte und Ingenieure, die zeitweise oder gänzlich vor allem in Saudi-Arabien tätig waren. Es gibt hier eine eindeutige Korrelation zwischen Bildungsgrad und Migrationsland. Diese Schicht, sich neu im Dorf etablierend, ist nicht radikal, aber sie sympathisiert mit den Forderungen der islamischen Gruppen nach stärkerer Islamisierung des Rechts und der sozialen Öffentlichkeit. In ihrer Praxis im Dorf vertritt sie das Projekt der Islamisierung des konventionellen Ritus der dörflichen Gemeinschaft; damit gilt ihr zugleich auch der islamische Konsensus als das verbindliche Rückgrat eines jeden öffentlichen Diskurses im Dorf. Seinen äußeren Ausdruck findet dies in einer nicht in der Tradition des Dorfes gewachsenen Kleidung – ein weißes Gewand, das im Schnitt der Fellachen-*galabiya* ähnelt, in seiner Aufmachung und mit der weißen Kopfbedeckung jedoch stärker auf die Kleidung des *hajji* oder vielmehr der *hagg*, des aus Mekka zurückgekehrten Pilgers, anspielt. Wer durch ein Staatsamt in der Distrikt-

stadt zu moderner westlicher Kleidung gezwungen wird, zieht sich nach Rückkehr vom Dienst um. Die westlichen Anzüge oder die an Nasser und Nkrumah anknüpfenden Kleider mit den langen Hemdjacken sind aus dem öffentlichen Leben des Dorfes verschwunden; dieses zeigt sich völlig von einer tiefen, religiösen Symbolik überfrachtet.

Die Symbiose zwischen alltagspraktischer Modernität und religiöser Vertiefung der dörflichen Symbolwelt prägt dem konventionellen Ritus eine eigenartige Spannung auf. Am deutlichsten wird dies in den Rezitationsriten, *'aza*, die bei Trauerfeiern vorgetragen werden. Die Trauersitzung ist ihrer Art nach kein islamischer Ritus. Die Geschichte ihrer Tradition reicht in pharaonische Zeiten zurück, zumindest in seiner Bedeutung als Übergangs- und Inkorporationsritus. Van Gennep (1960: 146ff.) zeigt, daß Riten der praktischen Trennung vom Körper des Toten einfach und weniger bedeutsam sind als Riten, die sich auf den Übergang ins Jenseits oder auf den Prozeß der Inkorporation des Verstorbenen in die Welt der Toten beziehen. Das gilt auch für das *'aza*.

Das *'aza* findet in Oberägypten an den ersten drei Abenden nach der Beerdigung statt, dann am 15. und schließlich am 40. Tag, dem – nach pharaonischem Volksglauben – Tag des Großen Weitergehens, *tala'a*, in die Totenwelt. Es wird sodann als Erinnerungsritus am Jahrestag der Beerdigung wiederholt. Sie können sich vorstellen, daß gemessen an dieser Häufigkeit in einem größeren Dorf fast jeden Abend irgendwo ein *'aza* stattfindet. Und obwohl es als Schande, *'aib*, gilt, über Lautstärke und Art der Durchführung mit Nachbarn zu streiten, gibt es viele Berichte über solche Streitereien. Am Abend nach dem Begräbnis kommen ein oder zwei Koranleser (*muqri* oder *faqih*) ins Haus. Die Rezitationen können den ganzen Abend vom Maghreb-Gebet an bis zur Mitternacht andauern. Verwandte, Freunde, Nachbarn oder eben einfach nur Dorfgenossen, aber auch Leute aus Nachbardörfern, zu denen der Tote in irgendeiner Beziehung stand, kommen in unregelmäßiger Reihenfolge, werden von den Trauernden begrüßt – oder von jemandem, der sie vertritt –, setzen sich eine Zeit, lauschen der Lesung und gehen dann wieder. Es werden Kaffee und Zigaretten gereicht und meist hängt die Länge der Präsenz einer Person davon ab, wie nahe sie dem Verstorbenen gestanden hat. Früher, als es noch keine Mikrophone gab, wurde der Koranleser von einem Chor, der be-

stimmte Passagen nachzusingen hatte, begleitet. Die Sitzungen scheinen in den zwanziger Jahren sehr viel formeller gewesen zu sein als in der Nasser- und Sadat-Ära. Blackman (1927: 114) berichtet, daß damals Kaffee und Zigaretten nur in den Lesepausen zwischen den einzelnen Leseteilen, *guz'*, gereicht wurden und daß während der Lesung selbst niemand rauchte oder Kaffee trank. Er schreibt, daß er von der Exzellenz der Stimmen ebenso wie von der Ehrwürdigkeit der Haltung der Anwesenden beeindruckt gewesen sei. Mitte der 70er Jahre, in der frühen Post-Nasser-Zeit, als ich zum ersten Mal einer solchen Sitzung beiwohnte, aber auch noch am Anfang der 80er Jahre wurden solche Rezitationssitzungen sehr viel formloser durchgeführt. Wichtig war nicht so sehr die innere Teilnahme am Ritus, das Hören und Genießen der Koranrezitation, sondern die Tatsache der Präsenz. Man unterhielt sich oft laut genug während der Rezitation, bekam Kaffee und Zigaretten auch während derselben gereicht. Entsprechend wenig beachtete man die Qualität der Stimme und des Vortrags bei der Auswahl der Koranleser, die meist schlecht ausgebildet waren und ebenso schlecht bezahlt wurden. Man lud sie zum Essen und beschenkte sie mit Kleidern des Toten, gab ihnen Zigaretten und etwas Geld. Dies hatte sich schon zur Mitte der 80er Jahre geändert, als jede Koranrezitation formal entgolten wurde – bis zu 20, 30 Pfund für die kleinen, nur lokal gebildeten Koranleser, bis zu 300 Pfund für die großen, in der ganzen Region bekannten und meist in einer Einrichtung der al-Azhar-Universität ausgebildeten Koranleser.

Die neue Bedeutung des *'aza* fiel zusammen mit den oben geschilderten Entwicklungen im größeren Rahmen der Gesellschaft: die Durchsetzung des Projekts der Islamisierung als Fokus des sozialen und politischen Diskurses. Die Frage des sozialen Status eines Dorfbewohners hing nun unmittelbar und unhinterfragbar von der Tatsache ab, ob er sich als guter Muslim erwies. Immer häufiger wurden damals informelle Familientreffen dazu benutzt, die Anwesenden zum kollektiven Gebet im Haus anzuregen. Hier ist es der im Koran Bestunterwiesene, der die Gebetsgruppe leitet. Es gilt beim Abendgebet als fromm, möglichst lange zu beten. Familien- und Freundestreffen am Abend gewinnen so einen stark religiösen Charakter; die Sprache der Wiederholung religiöser Ausrufe und Redewendungen sowie Kleidung und Habitus untermalen dies.

Der kollektive Besuch eines *'aza* bildet meist den Abschluß der all-

abendlichen Freundestreffen der *shilla*-Altersgruppe von Dorfnotabeln (*al-kubar*). Es ist diese soziale Gruppe, die sich in die neue Mittelschicht integriert. Und es sind die neu Arrivierten, die sich in diese Gruppe hofierten und habituell integrierten. Das ‘*aza* wird so zum Ort, an dem insbesondere die Männer der neuen Mittelklasse ihre Abende verbringen, eine beständige Neu-Bestätigung ihres sozialen Status unter den Dorfgenossen suchend. *Shillas* der neuen Mittelklasse verbringen endlose Abende bei Trauerrezitationen. Man trifft sich nach dem Maghreb im Haus eines beliebigen Mitglieds, informell und unangemeldet, und geht dann gemeinsam zum ‘*aza*. Dort wird das Abendgebet (‘*isha*) als kollektives Gebet abgehalten, dem entweder der *faqih* oder ein Mitglied der *shilla* vorsteht. Je nachdem, wie die Beziehungen zum Verstorbenen und der Familie sind, bleibt die Gruppe oder bleiben einzelne Mitglieder noch nach dem Abendgebet bis in die Nacht hinein. Oder man geht weiter im Dorf zum nächsten ‘*aza*, dessen Besuch geplant war oder sich auch nur ergab.

Es gibt reiche und arme Rezitationen, feierliche und weniger feierliche, mystisch aufgeladene und formal säkulare Rezitationen. Der soziale Erfolg hängt vom Reichtum ab. Der Reichtum drückt sich in der äußeren Gestaltung aus: eine mit Mikrophon im Salon eines neuen Backsteinhauses installierte Hifi-Anlage; mit Teppichen belegte Bänke im Flur, im Vorgarten oder auch auf der Straße vor dem Haus, alles lichtüberflutet. Reichtum drückt sich nun auch in der Wahl des Koranlesers aus. Es bedarf eines teuren *faqih* mit formeller Azhar-Bildung. In den frühen Abendstunden, wenn die Mehrzahl der Besucher kommt und geht, ist die ganze Veranstaltung sehr ermüdend. So kommt es, daß etwa ein Notabler mit allen äußeren religiösen Insignien gewissermaßen die Familie der Trauernden adoptiert und sich an den Kopf der Empfangs- und Begrüßungsgruppe begibt, auch wenn er nicht in unmittelbarer Linie verwandt ist. Während sich die Frauen in der Küche oder im Hinterhaus versammeln, Essen bereiten und den beständig zu servierenden Kaffee kochen, wird von engeren männlichen Verwandten auch draußen verlangt, daß sie Hilfestellung leisten, Kaffee reichen oder auch eigens mitgebrachte Zigaretten anbieten.

Am späten Abend, wenn sich die Trauergemeinde im Salon um den *faqih* konzentriert, wird es ruhiger. Die Anwesenden stellen sich auf die Lesung selbst ein, der Koranleser, des Auditoriums sicher, kürzt die Pausen, die bisher durch zuvor auf Kassetten aufgenommene Pas-

sagen gefüllt wurden. Die Schönheit der Stimme, des Ausdrucks oder auch einer Aussage des Korans ruft zunehmend Ausrufe der Bewunderung und Exklamationen der Anteilnahme hervor. Das *'aza* verwandelt sich nun in eine geschlossene Sitzung, die einem sufitischen *ziker* ähnlich ist. Die inneren Gefühle der Individuen werden in restriktiven Haltungen der Selbstbeherrschung oder des exklamierenden Ausdrucks nur angezeigt. Es gibt keine Armen und Reichen mehr im Raum. Nur die habituellen Unterschiede der Restriktion oder der Verzückung bleiben. Wenn der Lesezyklus zu Ende ist, löst sich diese Stimmung auf. Die Kassette wird zurückgespult und neu aufgelegt. Man redet jetzt wieder einander an, begrüßt sich, als wäre man von einer Reise zurückgekehrt, fragt nach dem Wohlbefinden des Anderen, bezeugt Ehrerbietungen.

Die alten säkularen Eliten haben die Initiative verloren; die nächste Generation der vierzig- und fünfzigjährigen *kabir* hat sich habituell, wenn nicht innerlich den Arrivierten des islamischen »Kulturbürgerturns« angeeglichen. Dadurch ist auch der Handlungsspielraum des Staates im Dorf eingeschränkt. Aber die vertieften Verbrüderungsrituale schütten den Graben gegenüber den Anwesenden der nichtprivilegierten säkularen Schichten, den Landlosen, Tagelöhnern und Kleinbauern, nicht zu. Die neuen figurativen Evokationen islamischer Kultur verklären und verdrängen nur den lebenspraktischen Kulturkontext. Die islamistische Wiedererfindung des Ritus dient hier als ein Projektionsbild, als ein Mittel der Statusrepräsentation. Die praktische Kontrolle der sozialen Regulierungsmechanismen bleibt ausgeklammert. Aber auch die Repräsentationsform wirkt eher erhärtend. Während in den alten volkssufitischen Bruderschaften im mystischen Erlebnis die Unterschiede zwischen Privilegierten und Nichtprivilegierten faktisch durch den esoterischen Charakter der Sitzungen ausgeklammert waren, wie überhaupt die Bruderschaften als Instrumente der Statusversicherung ausfielen, dient hier nun die habitualisierte mystische Transformation eines Volksritus der Eroberung eines neuen Feldes der Statusversicherung. Die praktische Unmöglichkeit der Selbstversicherung und der Statusabsicherung in einer zerfallenden Öffentlichkeit zwingt in das Dilemma, in den Restbeständen dörflicher Öffentlichkeit durch symbolische und habituelle Vertiefung des Ritus das Unmögliche zu suchen: die Versöhnung mit der verlorengegangenen Kultur der Fellachen.

Wie in der Stadt, so setzt sich auf dem Dorf ein neuer religiöser Konformismus der Mittelklasse durch, in vieler Hinsicht radikaler und unausweichlicher. Die alten säkularen Eliten können sich dem nicht entziehen und auch nicht mehr nur mit Lippenbekenntnissen folgen. Die Kulturerziehung der Öffentlichkeit setzt Normen der habituellen und inneren Einstellung im Auftreten. Die Sprache der Staatsverwaltung und des Brokerspiels der Vermittlung ist hiervon nicht mehr zu lösen. Aber sie kann sich auch nicht hierin auflösen. Dies ist das Dilemma der ländlichen Entwicklung in Ägypten. Das Islamisierungsprojekt, dem die alten Staatseliten – auch wo sie sich äußerlich noch einen säkularen Habitus erhalten – unterliegen, ist persönlich, hautnah, nachbarschaftlich und alltäglich. Sie werden gefordert von den Gebildeten, den Arrivées, den aus Saudi-Arabien Zurückkehrenden. Sie beobachten und werten den Ritus, gründen islamische Jugendklubs und nehmen gezielt Konflikte mit Bauern, Christen und den säkularen Nicht-Rituellen in Kauf. Am Staat vorbei, so scheint es, hat sich ein religiös-rituelles und konsensuell formalistisches Islamisierungsprojekt durchgesetzt.

Diesem ritualistischen und durchformalisierten Islamisierungsprojekt stehen die Landarbeiter und Kleinstbauern, selbst in einer tiefen Volksreligiosität verwurzelt, auf die alles hinzudrängen scheint, gegenüber, die das »Spiel« nicht mitspielen. Sie haben ihren eigenen, aus der Öffentlichkeit mehr und mehr verbannten Ritus – wo nicht mehr in der Volkstradition, so in einer neuen populistischen Massenkultur. Die weitverzweigten Relikte der Fellachenkultur, hinreichend bis in die Verteilung von Kassetten mit religiösen Liebes- und Volksliedern ganz eigener, gewissermaßen dionysischer Art, sind in das islamistische Gesellschaftsprojekt nicht einzugliedern – ganz zu schweigen von der Fußball-, der Kaffeehaus-, der Spieler-, der Video-, ja der Drogenkultur, von einem konsumistischen Freizeitgebaren Jugendlicher und negativ privilegierten Remigranten, die es nicht schafften und die im Irak und in Jordanien mit säkularer Massenkultur in Berührung gekommen sind. Diese Gruppen unterwerfen sich dem islamischen Gesellschaftskonsensus, sind in ihren praktischen Lebensgewohnheiten aber von Tradition und Ordnungsvorstellungen dieses Konsensus weitgehend unkontrolliert. In diesen Gegensätzen werden im Ansatz soziale Konflikte deutlich. Es stoßen hier nicht so sehr politisch konfligierende Zielprojektionen als vielmehr unterschiedliche Formen der

praktischen Lebenshaltung und der inneren Einstellung zur Welt aufeinander.

Die neue islamische Zivilität grenzt alte wie neue säkulare Lebensformen aus. Soll das Projekt der Zivilität Erfolg haben, so sind die Restformen der Fellachenkultur ebenso zu integrieren wie die neuen, im Konsumismus erwachsenden Lebensformen. Sie bedürfen der diskursiven und der figurativen Repräsentation. Das islamische Zivilisationsprojekt, so fruchtbar es in den letzten zehn Jahren gewirkt hat, kann entwicklungspolitisch nur wirken, wenn es ein Projekt unter anderen bleibt. Der Diskurs über die Formen der Verrechtlichung von Alltagspraxis und Lebenszusammenhängen, den das Islamisierungsprojekt einem weitgehend autoritären Obrigkeitsstaat aufzwingt, schafft bei kluger infrastruktureller Orientierung die Voraussetzungen für Integration und Repräsentation säkularer Projekte und zu notwendiger sozialer und struktureller Differenzierung. Wenn hier entwicklungspolitische Initiativen gefragt sind, dann sind es solche, die die variierenden Lebensformen des islamistischen Projekts mit den variierenden Formen des säkularen Projekts sozial kompatibel machen.

Anmerkungen

- 1 Zur Kritik der nostalgischen Soziologie vergleiche Stauth/Turner: 1988a, S. 47ff.
- 2 In gewisser Weise darf man Daniel Bell als den großen Exponenten dieser Tradition betrachten; vergleiche etwa Bell: 1976, 1980.
- 3 Man darf es als Zynismus der Geschichte bezeichnen, daß gerade die deutsche Islamwissenschaft von Theodor Nöldeke bis C.H. Becker diesen Kosmopolitanismus der islamischen Orthodoxie entdeckt und gefeiert hat. Die einseitig machttheoretische Orientalismus-These E. Saids hat dieser Dimension der deutschen Orientalistik keine Beachtung geschenkt (vgl. hierzu meine Habilitationsschrift [1987], veröffentlicht 1993 als »Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie«).
- 4 Foucault war in den Jahren 1978 und 1979 mehrmals als Journalist für italienische und französische Zeitungen tätig. Vergleiche dazu »Der Aufstand des Iran läuft über die Bänder von Minikasetten«. Corriere de la Sera, 19.11.1978. Mir liegt der Text in einer

Übersetzung von Robert Neumann, Frankfurt, vor. In den einflußreichen Arbeiten von G. Kepel (1983, 1987) und B. Étienne (1987) wirkt diese Einschätzung Foucaults epistemisch weiter. Vgl. hierzu den Beitrag »Foucaults Abenteuer im Iran« auf S. 57ff. im vorliegenden Band.