

Stagnation im Mittleren Osten: Politisierte Religion als Reformmotor ?

Der Beitrag analysiert das politische Bedrohungspotenzial, das mit dem Mittleren Osten verbunden wird. Der radikale Islamismus scheitert erstens an der nationalstaatlichen Verfasstheit (auch) der arabischen Welt und an ihrem „terrorist overstretch“. Diese Ideologie ist Teil der größeren Bewegung des Islamismus. Zweitens kann gezeigt werden, dass sie weder erst nach dem Ende der bipolaren Ordnung noch durch diese geschaffen wurde. Vielmehr handelt es sich um eine weitgehend eigendynamische Entwicklung innerhalb arabischer Gesellschaften. Von einem Scheitern kann allein strikt intellektuell gesprochen werden. Wesentlich für die Schwäche der arabisch-islamischen Welt ist ihre sakral-defensive Erstarrtheit. Das Ende des Rationalismus spielt dabei eine wichtige Rolle. Die in der Region verbreitete Opfermentalität und kulturimmanente Ansätze konnten als Erklärungsmodell zurückgewiesen werden. Während der säkulare Reformansatz bereits 1967 gescheitert ist, jedoch durch eine geschickte Anpassungspolitik in den (pseudoislamisch legitimierten aber im Machtkern) säkularen Nationalstaaten weiterlebt, hat auch der reformislamische Ansatz nicht die erhoffte sozioökonomische Verbesserung gebracht. Gleichwohl war im Iran zumindest zeitweise eine Pluralisierung aus endogenen Faktoren möglich. Es wird gezeigt, warum dies in der arabischen Welt nicht der Fall war. Am Beispiel des Iraks wird verdeutlicht, welche Voraussetzungen 2003 antizipiert wurden und warum der säkulare Ansatz scheitert.

Inhalt

| | | |
|-----|---|-----|
| 1. | Einleitung | 848 |
| 1. | Warum al-Qaida scheitern wird | 850 |
| a) | Al Qaidas Ziele | 851 |
| b) | Adressaten und Methoden Bin Ladins | 851 |
| (1) | Mobilisierung der Muslime | 852 |
| (2) | Die Ummah | 852 |
| (3) | Gescheiterte Mobilisierung | 854 |
| 2. | Die innergesellschaftliche Dynamik des politischen Islams | 855 |
| a) | Der historische Kontext | 855 |

| | |
|---|-----|
| b) Wurzeln des politischen Islams | 856 |
| (1) Ägypten | 857 |
| (2) Saudi-Arabien | 857 |
| (3) Zwischenfazit | 859 |
| 3. Arabisch-muslimische Unterlegenheit als „Lebensgefühl“ – Perzeption und Gehalt | 860 |
| a) Die Stagnation der muslimischen Welt | 861 |
| b) Die Opfermentalität arabischer Gesellschaften | 863 |
| c) Das Scheitern kulturimmanenter Ansätze | 864 |
| 4. Reformansätze – und ihr Erfolg am Beispiel Demokratie | 864 |
| a) Die Säkularisierung der Gesellschaft | 865 |
| b) Unterschiede zwischen dem Iran und der arabischen Welt | 866 |
| c) Zivilgesellschaftliche Voraussetzungen für eine demokratische Ordnung: der Irak | 866 |
| 5. Zusammenfassung | 868 |
| Literatur | 869 |

1. Einleitung

Der arabische Mittlere Osten, in dem der islamistische Terrorismus seine Wurzeln hat, stellt auf absehbare Zeit keine strategische Herausforderung in militärischer, ökonomischer und intellektueller Hinsicht für die westliche Staatengemeinschaft dar.¹

Die Stagnation der Region in der Auseinandersetzung mit der Moderne hat viele Gründe, die miteinander zusammenhängen. Der wichtigste ist die als nicht-kulturimmanent begreifbare Innovationsfeindlichkeit eines traditionalistischen Islamverständnisses. Die westliche und die arabisch-muslimische Welt leben zeitgleich in zwei verschiedenen Weltzeiten: einerseits mindestens zweihundert Jahre voneinander entfernt, andererseits durch die technischen Errungenschaften der Globalisierung so nah beieinander wie nie zuvor.² Ein nüchterner Dialog ist richtig, kann aber nicht die dafür notwendigen kulturellen Voraussetzungen schaffen. Der Schlüssel zum Aufbruch aus der weitestgehend selbstverschuldeten Unterlegenheit liegt in den arabischen Gesellschaften. Dort rivalisieren säkulare und islamistische Legitimationsmodelle politischer Macht. Nach 1967 breitete sich der Islamismus wegen seiner stärkeren Authentizität und seines Rufes nach dem Ende inner-

- 1 Halliday 2005: 157; Gray 2005, 18 f.; Chatham House, 2005. In empirischer Hinsicht lässt sich dies an der jährlichen Military Balance des International Institute for Strategic Studies (IISS) und den UNDP-Berichten (seit 2002) ablesen.
- 2 Tibi fasst dies so zusammen: „Wenn man von der Moderne als kulturellem Projekt spricht und die Globalisierung seiner institutionellen Dimension im internationalen System zur Kenntnis nimmt, dann kann man nicht umhin [...] festzustellen, daß sowohl auf der Ebene der Politik (globales System der Nationalstaaten) als auch der Ökonomie (in der Weltwirtschaft) eine strukturelle Vereinheitlichung – wenn auch ohne Angleichung – stattfindet, die jedoch mit einer kulturellen Fragmentierung unserer Welt koinzidiert.“ (1991: 217)

gesellschaftlicher Ungerechtigkeit erfolgreich über die arabischen Gesellschaften aus. Er steht seitdem in scharfer Konkurrenz zu den säkularen Kräften.

Seit dem Ende des Kalten Krieges suchen westliche Beobachter nach überzeugenden Erklärungsmodellen für die sich verändernden Strukturen der Weltpolitik. Nach dem 11. September 2001 glaubten viele den entscheidenden Paradigmenwechsel der Außenpolitik in der Form eines kriegesischen Antagonismus der Kulturen erkannt zu haben. Zweifellos war der Mittlere Osten als Konfliktregion den westlichen Analytikern aufgrund ihrer legitimen Prioritätensetzung während der Blockkonfrontation weitgehend entgangen. Hätte man die Region früher zur Kenntnis genommen, wäre auch eine andere Bewertung der Terroranschläge denkbar gewesen. In den nüchternen Worten des Historikers Howard waren sie „only an exceptional, terrible manifestation of a hostility that was widely known to exist“ (Howard 2002: 116).³

Was die Welt in den Taten al-Qaidas sah und sehen wird, ist gerade nicht Ausdruck eines machtvoll voranschreitenden Islams, gleichsam einer globalen Intifada. Vielmehr handelt es sich „um defensive, die eigene Angst und Unterlegenheit durch Aggressivität kompensierende Handlungen der Angehörigen einer Kultur, die sich seit ihrer gewaltsamen Einbettung in die globale, europäische Weltordnung in einer Krise befindet“ (Tibi 1991: 212.).⁴ Deshalb haben und werden nicht-vermeidbare Selbstmordanschläge keinen Einfluss auf die Entwicklung der westlichen Welt nehmen können. Genauso wenig werden die während des Streits um die Muhammad-Karikaturen nach planmäßiger Vorbereitung brennenden westlichen Botschaften zu weltpolitischen Veränderungen führen (McCarthy 2006).⁵ Der zu gegenwärtigen Zwecken radikal-politisierte islamische Glaube dient mithin als dauerhafte *ultima ratio* einer Region in der Defensive. Unter Islamismus wird hier eine politische Anti-Bewegung gegen die als nicht authentisch verstandene und gescheiterte Modernisierung durch muslimisch-säkulare Kräfte gesehen, die einen aus dem Islam abgeleiteten Staat aufbauen will.

Samuel Huntington lag zunächst richtig, als er aufgrund der dem radikalen Islamismus inhärenten Dschihad-Ideologie vom „blutigen Saum“ des Islams sprach. Seine weitergehende These vom „clash of civilizations“ hält jedoch nicht die notwendigen Erklärungen bereit, um eine nüchterne gesamtpolitische Einschätzung des weiteren Mittleren Osten zu ermöglichen. Insbesondere zwei Schwächen des Konzepts haben dazu geführt, dass das Bedrohungspotenzial des Islamismus falsch eingeschätzt wird.

Erstens betrachtet Huntington allein das Verhalten des radikalen Islamismus gegenüber dem Westen. Er überschätzt so die aggressive Rhetorik im Mittleren Osten, deren

- 3 Ein Blick in die Menschenrechtsberichte der Bundesregierung allein der Jahre 1998-2000 belegt die hilflose Ahnung von der Taliban-Herrschaft in Afghanistan.
- 4 Diese Aussage wird hinsichtlich der „globalen, europäischen Moderne“ von dem britischen Historiker Howard spezifiziert: „The massacre on 11 September was directed not only against the United States but against the entire culture that it symbolised: the culture of the Enlightenment.“ (2002: 116)
- 5 Steinbach und Ende (2005) ist in in ihrem gleichsam enzyklopädischen Werk in diesem Zusammenhang ein schwer nachvollziehbarer Fehler unterlaufen, wenn auf der Rückseite des Einbands von der „Weltmacht Islam“ gesprochen wird.

Mobilisierungsfunktion er zudem nicht erkennt. Zudem sieht er nicht, dass der arabische Mittlere Osten erfüllt ist von *innergesellschaftlichen* Auseinandersetzungen, die unabhängig vom Kalten Krieg entstanden und deren machtpolitischer Kern der Kampf um die innerstaatliche Herrschaftsgewalt ist. *Zweitens* kann die vermutete Ablösung der Blockdurch die Kulturkonfrontation nicht erklären, warum der Islamismus trotz des Kalten Krieges bereits 1967 begann, das politische Klima vieler sunnitisch geprägter Staaten des Mittleren Ostens zu beherrschen; 1979/80 brachte der politische Islam in seiner schiitischen Variante überdies einen, nach iranischer Propaganda, auf den Islam gegründeten Staat hervor.⁶

Das Bedrohungspotenzial des Islamismus lässt sich deshalb besser einschätzen, wenn man Antriebskräfte und den Inhalt des politischen Islams analysiert, der die bis 1967 dominanten säkularen Strömungen innerhalb der Gesellschaften nunmehr massiv penetriert. Dem Islamismus wohnten schon in seinen Ursprüngen ein starker populärer und ein radikaler militanter Strang inne (Tripp 1996: 51-69).

Da die öffentliche Wahrnehmung zuvörderst durch den gewalttätigen, radikalen Islamismus bestimmt wird, wird im ersten Kapitel danach gefragt, welche Ziele, welchen Rückhalt und welche Erfolgschancen dieser hat. Im zweiten Kapitel wird der Islamismus als weiteres politisches Phänomen betrachtet. Untersucht wird, was ihn bedingte, seinen Aufstieg im arabischen Raum verfestigte und welche Rolle dabei der Kalte Krieg spielte. Ergänzend wird die These seines Scheiterns hinterfragt. Im dritten Kapitel wird das dem Islamismus zugrundeliegende historische Gefühl von historischer Unterlegenheit und Ungerechtigkeit in dreifacher Hinsicht hinterfragt. Erstens, welche Faktoren kommen für die geistige Stagnation infrage. Zweitens wird die weit verbreitete „arabische Opfermentalität“ auf ihre Stichhaltigkeit geprüft. Und drittens wird examiniert, ob die Misere des Mittleren Ostens auf kulturimmanente Faktoren zurückgeführt werden kann. Im vierten Kapitel werden zwei aktuelle Reformansätze und ihr Erfolg diskutiert. Daran schließt sich die Frage an, warum die Reform in Teilen des Mittleren Ostens nicht zum Tragen kommt. Hinsichtlich des Themas Demokratisierung werden die Hindernisse für ihre Umsetzung im zivilgesellschaftlichen Bereich verdeutlicht. Der Irak dient hier als aktuelles Beispiel.

1. *Warum al-Qaida scheitern wird*

„Wir haben das Recht, vier Millionen Amerikaner zu töten“⁷, so ließ al-Qaida im Sommer 2002 verlautbaren. Es schien, als ob eine terroristische Gruppe die USA physisch vernichten wollte. Indem al-Qaida geschickt die Informationstechnologien des Fernsehens und des Internets nutzte und damit den medial überaus sensiblen Westen an der richtigen Stelle

6 Huntington 1998: 334-350. Zur nüchternen Kritik an Huntington vgl. Korany 2005: 61; Halliday 2005: 155-158. Der weitere Mittlere Osten (WMO) wird hier verstanden als der arabische Nahe und Mittlere Osten sowie Iran.

7 „Wir haben das Recht, vier Millionen Amerikaner zu töten“, in: Der Spiegel, 09.06.02, <http://www.spiegel.de/politik/ausland/1518,200049,00.html> (Download vom 02.09.03).

traf, wurde so die Atmosphäre eines unmittelbar bevorstehenden Angriffs kreiert. Was waren und sind die Ziele dieser Gruppe? Wen will bin Laden erreichen? Was sind seine Methoden? Inwieweit sind seine Grundannahmen in der nationalstaatlich geprägten Welt realisierbar und welchen Rückhalt in der arabischen Bevölkerung setzt dieser Ansatz voraus?

a) *Al Qaidas Ziele*

Über seine Ziele gab Usama bin Ladin am 7. Oktober 2001 Auskunft (Halliday 2002: Appendix 5). Während er radikal polarisierend die Welt in Gläubige und Ungläubige einteilt (dar al-Islam vs. dar al-harb), ist es sein festes Ziel, die arabische Halbinsel und dort vor allem Saudi-Arabien als Geburts- und Wirkungsstätte des Propheten Muhammad vom „Bösen“ zu befreien. Damit meint er implizit die dort seit dem Golfkrieg von 1990/91 (bis 2003) stationierten US-Truppen. Deren Anwesenheit soll ihn nach Afghanistan 1990 entscheidend politisiert haben (Champion 2003: 234). Explizit zielt er aber auf die scharf als Apostaten bezeichneten Herrscher arabischer Länder ab, insbesondere seines Heimatlandes. Der Kern seiner Forderungen, die Vertreibung der USA aus Saudi-Arabien und – weit stärker betont – der Sturz arabischer Herrscher, ist somit nicht kulturell, sondern unumwunden innen- und machtpolitischer Natur.⁸ Da die heiligen Stätten Makkahs und Madinas (hamarain) für alle Muslime die gleiche, hohe Bedeutung haben, gilt bin Ladins Appell der islamischen Nation (ummah). Sie trifft er in einem geschickt gewählten, massenwirksamen Punkt: Es ist das in der arabischen Welt weit verbreitete Gefühl der historischen Erniedrigung durch den Westen.⁹

b) *Adressaten und Methoden bin Ladins*

Bin Ladin will die islamische Nation zumindest arabischen Ursprungs erreichen. Dieser Anspruch muss damit abgeglichen werden, inwieweit dies realistisch überhaupt möglich ist. Wie gelingt es bin Ladin, den einzelnen Muslim zu erreichen? Inwieweit widerspricht die nationalstaatliche Konfiguration des Mittleren Ostens einem Gelingen der „ummah“-Strategie? Welche Zustimmung hat al-Qaida bisher für diese Politik erhalten?

- 8 Das uneingeschränkt politische Motiv bildet sich exemplarisch darin ab, dass bin Ladin Symbole westlicher Macht (Twin Towers, Pentagon) und nicht religiöse Ziele (z. B. Petersdom in Rom) ausgewählt hat. Deshalb liegt Howard richtig, wenn er ausführt: „The destruction of the twin towers was widely seen, much as had been the fall of the Bastille in 1789, as symbolising the humiliation of an arrogant and detested regime.“ (2002: 122) Vgl. Bin Ladens letzte Schlacht. Die arabischen Regime, nicht der Westen sind das vorrangige Ziel der Terroristen, sagt der Philosoph Sadik al-Azm, in: Die Zeit, 22.04.04.
- 9 Der Autor konnte diese Unterlegenheit bei seinem Sprachaufenthalt in Kairo mit Händen greifen, als er die „arabische Straße“ während des letzten Golfkrieges (2003) in tagelanger Schockstarre erlebte, nachdem die US-Truppen Bagdad erreicht hatten. Der Platz der Befreiung (midan al-tahrir), ein Hauptverkehrszentrum Kairo, war für einige Tage wie ausgestorben. Dass auf Irans Straßen Jubel herrschte, ist gleichwohl verständlich.

(1) *Mobilisierung der Muslime*

Zur Mobilisierung der Muslime greift bin Ladin auf den Urideologen des radikalen Islams zurück: Sayyid Qutb (Ayubi 1993: 137-142). Bei dessen nach Saudi-Arabien geflohenem Bruder Muhammad hatte er als angehender Ingenieur an der Abdelaziz-Universität in Dschidda die verpflichtenden islamischen Fächern gehört (Kepel 2002: 374). Durch sein Konzept der *dschahiliyya* (Ignoranz) versetzte Qutb – verkürzt gesagt – die muslimischen Nationen zurück in die Zeit des Propheten Muhammad und zieh alle Muslime, die sich in irgendeiner Form die westliche Moderne aneigneten und deshalb zum Niedergang der islamischen Nation beitrugen, eben jener Ignoranz, derer Muhammad die Ungläubigen um sich herum bezichtigt hatte. Qutb strengte überdies gegen alle „Ignoranten“ den Dschihad an, wie es weiland Muhammad getan hatte, und bediente sich einer Koran-Sure (2: 249), wonach eine kleine Gruppe Auserwählter Gottes diesen Dschihad ausführen sollte (Shepard 2003; Tripp 1994).

Westliche sozialrevolutionäre Züge sind hier unverkennbar. Dies war die Mobilisierungsstrategie Qutbs, an dessen entferntem Ziel ein neues Kalifat stehen sollte (Ayubi 1993: 134-142). Dasselbe Prinzip verfolgte nun bin Ladin, indem er die innenpolitischen Widersacher als Ungläubige religiös stigmatisierte und beschuldigte, vom rechten Weg des Korans abgekommen zu sein und jetzt den „Schlächter anstatt des Opfers“¹⁰ zu schützen. Indem er die individuelle Erniedrigung und subjektiv erfahrene Ungerechtigkeit mittels der aus dem Koran abgeleiteten dschihadischen Avantgarde-Theorie miteinander verband, legte er die Rechtfertigung bereit für die Anwendung höchster Gewalt (Burke 2004: 286). Diese Konstruktion, die von einem weitverbreiteten Lebensgefühl der politischen Inferiorität Gebrauch macht – in Verbindung mit den gerne als „schuldig“ gesehenen USA, Israel und ihrem als „Hauptopfer“ betrachteten Palästina – erklärt, warum die arabische Welt in weiten Teilen, teils offen, teils hinter vorgehaltener Hand die Anschläge als Wiedererlangung von Stolz verklärte.¹¹

(2) *Die Ummah*

Das koranische Konzept der „ummah“ *soll* vorgestellt werden, um zu erkennen, inwiefern es in einem System arabischer Nationalstaaten heute überhaupt Geltung beanspruchen kann. Alle Muslime bilden zusammen die „ummah“ des Islams, sodass der Koran (Sure 3: 110) diese als die „beste [...] Gemeinschaft“ bezeichnet. Dass dieses Programm hinsichtlich des religiösen Zusammenhalts aller Muslime und der institutionellen Verankerung dieser Gemeinschaft höchstens als vage bezeichnet werden kann, lässt sich allerdings bereits an der Hervorhebung der ersten vier Nachfolger (khulafa, 632-661) als den „Recht

10 Vgl. bin Ladin, 7 Oktober 2001, in: Halliday 2002: 234.

11 Amr Hamzawy, Die Aura eines Helden. In der arabischen Presse wird bin Ladin nicht selten als Vorkämpfer für eine gerechte Sache dargestellt, in: FAZ, 23.11.01.

geleiteteten“ ablesen. Dies impliziert grundsätzlich, dass später auch andere Faktoren als die religiöse Übereinkunft die Geschicke der islamischen Welt bestimmten: politische Auseinandersetzungen (Rosenthal 1965: 12-20, 85-101).

Die institutionelle Verankerung der „ummah“-Idee im Kalifat löste sich mit dem Ende des Ottomanischen Reiches 1922 auf. Sieht man von der Türkei, Saudi-Arabien und dem Iran ab, schufen Frankreich und Großbritannien in den vier Jahren, die dem Ende des Ersten Weltkrieges folgten, den modernen Mittleren Osten. Die neuen, nach westlichem Muster geschaffenen Nationalstaaten standen unter direktem Einfluss der beiden europäischen Kolonialmächte.¹² Der antikoloniale Kampf der nun emporwachsenden Nationalisten stand anfänglich im Konflikt mit dem Ruf nach dem Erhalt der supranationalen „ummah“-Idee. Der Kampf innerhalb der neuen Staaten gegen die Kolonialmächte entwickelte jedoch eine Eigendynamik, die den nationalstaatlichen Interessen bald Priorität geben sollte (Rogan 2005: 30 f.). Die Antagonismen zwischen den arabischen Vertretern schlugen sich in diplomatischem Versagen und Kriegen nieder, die die politische Realität schnell in Gegensatz zur 1300 Jahre alten koranischen Vorgabe geraten ließ. Machtpolitische Kalkulationen einzelner arabischer Nationalstaaten gewannen dabei die Oberhand. Zwei Beispiele sollen dies verdeutlichen¹³:

1. Nachdem Großbritannien das Problem Palästina an die UNO überwiesen hatte, wurde dort im November 1947 die Teilung Palästinas in zwei Staaten beschlossen. Zwar widersetzten sich die arabischen Vertreter diesem Plan, doch ihre interne Zerstrittenheit verhinderte die Bildung einer Koalition. Dabei ging es dem ägyptischen König Faruq und Saudi-Arabiens König Ibn Saud darum, die Interessen des hashemitischen Königs Transjordanien und des Iraks einzudämmen, während der syrische Präsident al-Quwwatli die Ambitionen des transjordanischen Königs Abdallah in seinem Land fürchtete. Die 1945 geschaffene Arabische Liga kam deshalb während mehrerer Sitzungen über Palästina nicht zu einer einheitlichen Position. Über den Teilungsplan brach im Folgenden ein Krieg zwischen Palästinensern und Juden aus und die Besetzung palästinensischer Städte machte ein Einschreiten arabischer Armeen zunehmend wahrscheinlicher. Trotzdem gelang es den arabischen Nationalstaaten erst zwei Tage vor dem offiziellen Ende des Mandats im Mai 1948, Armeen zu entsenden. Der gerade erst entstandene israelische Staat konnte 78 % des palästinensischen Mandatsgebiets erobern, da die arabischen Streitkräfte ohne effektive Koordination kämpften (Rogan 2005: 36 f.).

2. Der Krieg zwischen dem Iran und dem Irak (1980-1988), einer der längsten und blutigsten seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges, hatte dem Irak Schulden in Höhe von 80 Mrd. US-Dollar hinterlassen. Hinzu kam, dass der Kollaps des Ölpreises zu einer Halbierung der Einnahmen (11 Mrd. US-Dollar) im Vergleich zu 1980 führte (Tripp 2002: 223-235, 248-253). Strategische Misskalkulationen am Ende der bipolaren Welt, die ein Eingreifen der USA nicht erwarteten ließen und gleichzeitig den Beistand der Sowjetuni-

- 12 Hierzu sind zu zählen: Ägypten, Sudan, Syrien-Libanon (Völkerbund), Süd-Jemen, Palästina, Transjordanien, Iraq, Kuwait, Bahrain und Qatar.
- 13 Die lange Tradition sunnitischer Massaker an schiitischen Muslimen wie kürzlich in Samarra soll hier nicht berücksichtigt werden (Halliday 2002: 44).

on antizipierten, ließen den Irak fälschlicherweise annehmen, dass ein Überfall auf Kuwait zwecks Konsolidierung der Staatsfinanzen ohne Folgen bleiben würde. Zu Beginn des Krieges im Januar 1991 sahen sich arabische Truppen erstmalig in der modernen Geschichte an der Seite westlicher Armeen gegen einen arabischen „Bruderstaat“ (Halliday 2005: 145 ff.). Wieder waren es macht- und geopolitische sowie (seitens der Golfstaaten) ökonomische Interessen, die die große Mehrzahl der Mitglieder der Arabischen Liga gegen den Irak votieren ließen. Saddam Husseins Beteuerung, nun endlich die Ungerechtigkeit der Trennung Kuwaits vom Irak seitens der britischen Kolonialmacht durch die Einverleibung des kleinen Emirats wiedergutzumachen, stieß auf bemerkenswerte nationale Geschlossenheit: Der Eindringling musste für die Verwaltung auf palästinensische Kollaborateure und staatenlose Beduinen zurückgreifen, denn die Kuwaiter waren geschlossen nach Saudi-Arabien geflohen (Zubaida 2004; Tripp 2002a: 252 f.).¹⁴

(3) *Gescheiterte Mobilisierung*

Die dargestellte Divergenz zwischen der nationalstaatlichen Realität des Mittleren Ostens und der politisierten, religiösen Idee der „ummah“ bildet den Hintergrund für das Scheitern der Mobilisierung der Muslime mittels der Terroranschläge vom 11. September. Zum völligen Unverständnis von bin Ladins Strategen, al-Zawahiri, sollte dieser Tag ihm keinen flächendeckenden Zulauf ermöglichen.¹⁵ Der Versuch, eine gesamtislamische Revolution gegen die als ungerecht empfundenen Regime herbeizuführen, indem Feindbilder geschürt wurden, ging nicht auf. Die Bevölkerungen erwiesen sich als wenig revolutionär gesinnt (zuletzt in Saudi-Arabien 2003). Ein aufgrund der reinen Gewaltideologie schon erkennbarer *terrorist overstretch* führt deshalb bereits dazu, dass sich die selbsternannten Krieger Gottes bei den Muslimen (auch) des Mittleren Ostens jeglicher Sympathie selbst berauben.¹⁶

Al-Qaida ist im Hinblick auf sein oberstes Ziel, den Sturz arabischer Regime, mithin erstens an der nationalstaatlichen Verfasstheit dieser Region und zweitens an der eigenen Gewaltstrategie gescheitert. Die mangelnde Einsicht in dieses Scheitern, das al-Zawahiri

- 14 An weiteren Beispielen für innerarabisches Misstrauen mangelt es nicht: Z. B. ist Saudi-Arabiens Staatsangehörigkeit wahrscheinlich eine der am schwierigsten zu erwerbenden. Zu sehr wollen sich Staat und Gesellschaft gegen die ärmeren arabischen „Brüder“ schützen, die als billige Arbeitskräfte in der Ölindustrie die Arbeit verrichten, die Saudis nicht tun wollen (Zubaida 2004: 417). Zubaida fasst die innerarabische und -muslimische Abneigung präzise zusammen: „Crucially, most Muslims in the West see themselves in terms of nationality of origin and are often distant or even contemptuous of other nationalities. Iranians have definite views on Arabs, and Egyptian and Levantine Arabs see themselves as culturally superior to their Gulf brethren, and all consider themselves distinct from Pakistanis and Bangladeshis“ (419). Kürzliche Gespräche des Autors mit jungen Saudis deuten darauf hin, dass die schiere Arbeitslosigkeit nunmehr zur Aufnahme von Arbeit drängt, die zuvor undenkbar gewesen wäre.
- 15 Al-Zawahiri musste deshalb ein enormes „gap in understanding between the jihad movement and the common people“ konzedieren. Schlüsse hat er daraus bis heute nicht in Erwägung gezogen. Zit. nach: Burke 2004: 37.
- 16 Vgl. Rainer Hermann, Bin Ladin in schlechter Tonqualität, in: FAZ, 21.01.06.

implizit zugibt, führt nicht zu ihrer Einstellung. Vielmehr ist der ungebrochene Glaube an die göttliche Berufung als islamische Avantgarde einer der Gründe, weshalb Anschläge radikaler Islamisten auch im Westen weiter zu erwarten sind.

2. *Die innergesellschaftliche Dynamik des politischen Islams*

Nach der Behandlung der radikalen Ausrichtung soll nun der populäre, gemäßigte Islamismus analysiert werden. Dabei geht es um zwei Kernfragen: In welchem historischen Kontext kam diese politische Ideologie auf und in welchem Maße beeinflusste er die Entstehung des Islamismus? Was waren seine Antriebskräfte und weshalb konnte er sich dauerhaft etablieren? Zudem wird Roys These vom Scheitern des politischen Islams näher betrachtet.

a) *Der historische Kontext*

In der Forschung herrscht heute Konsens darüber, dass sich der politische Islam in seiner gegenwärtigen Form mit der arabischen Niederlage gegen Israel im Jahre 1967 entwickelt hat.¹⁷ Die Blockkonfrontation des Kalten Krieges, die die westliche und sozialistisch-kommunistische Welt ausnahmslos vereinnahmte und polarisierte, hatte kaum Einfluss auf die äußere und innere Politik der Staaten des Mittleren Ostens. Zwar hatte die Sowjetunion versucht, sich den Dekolonisationsprozess der arabischen Welt zur Vergrößerung ihres Arsenal an Satellitenstaaten zunutze zu machen. Auch schien es möglich, die Idee des Sozialismus mit der arabischen Idee der „sozialen Gerechtigkeit“ zu verknüpfen (Zubaida 2001: 49; Steinbach/Ende 2005: 154 ff.). Im Irak und in Syrien wurde die kommunistische Staatspartei-Ideologie jedoch zum Zwecke innenpolitischer Machtsicherung innerhalb des gerade eingeführten Nationalstaates instrumentalisiert.¹⁸ Als Nebeneffekt sollte dies erheblich zur Radikalisierung von Teilen der unterdrückten islamistischen Bewegung beitragen (Fawcett 2005: 42; Halliday 2005: 128). In abgeschwächter Form nutzte aber auch der ägyptische Präsident Nasser populistische Formeln und pseudosozialistische Verstaatlichungsvorhaben, um sich die Zustimmung der Massen nach dem Sturz des Königs 1952 zu sichern.

Die innenpolitische Ausgestaltung arabischer Staaten blieb deshalb weitgehend der externen Einflussnahme entzogen. Dies hieß, dass die arabischen Länder Nordafrikas und

17 Historisch betrachtet, hatten sowohl der spätere Nationalismus als auch der Islamismus ihre geistigen Wurzeln im ausgehenden 19. Jahrhundert. Dazu Hourani 2005; vgl. auch das weniger ideengeschichtlich sondern historisch ausgerichtete 18. Kapitel in: Hourani 2001, 367-384. Zum Untergang des Vorgängers des Islamismus: Dawisha 2003: 214-251.

18 Halliday führt dazu zusammenfassend aus: „The Arab socialist regimes copied some of the rhetoric and administration practices of the Soviet system, but they had their own reasons for doing so.“ (2005: 128)

der Levante unter Nassers Führung (die Golfstaaten folgten erst mit dem Öl-Boom in den 70er-Jahren) nach der Loslösung von ihren kolonialen Herrscher eine Modernisierung von Staat und Gesellschaft anstrebten. Dieses Projekt, das in den 50er-Jahren unter der Fahne des arabischen Nationalismus zunächst das Ende der von Frankreich und Großbritannien eingesetzten Statthalter erreicht hatte, im Suez-Streit 1956 triumphieren konnte, in der gescheiterten Fusion zwischen Syrien und Ägypten erste Erschütterungen erlebte, scheiterte 1967 (Dawisha 2003: 160-213). Die völlig unerwartete Niederlage Nassers gegen Israel war zu diesem Zeitpunkt nur noch das auslösende Moment für schwelende innere Konflikte. Aufgrund ihres innenpolitischen Scheiterns, insbesondere Ägyptens, das traditionell eine große Wirkung auf die umliegenden Staaten hat, sahen sich die säkularen Nationalstaaten Nordafrikas und der Levante fortan erheblich gesteigertem, innergesellschaftlichem Druck ausgesetzt; in den Golfstaaten, allen voran Saudi-Arabien, sollte dies schockartig mit dem Golf-Krieg 1990/91 geschehen.

Überdies gelang es einigen Staaten, die kontinuierlichen Versuche der beiden Großmächte, sich Einfluss zu verschaffen, zum eigenen Vorteil zu wenden. Als zum Beispiel die USA nicht länger bereit war, den prestigeträchtigen Assuan-Staudamm mitzufinanzieren, da Nasser Waffen von der Sowjetunion gekauft hatte, bedurfte es keiner großen Anstrengungen seitens Ägyptens, um die Finanzierung nunmehr durch Moskau sicherzustellen (Slugett 2005: 50). Im Ganzen kann aber gesagt werden, dass weder die Sowjetunion noch die Vereinigten Staaten im Mittleren Osten sich je soweit vor einen vermeintlichen Verbündeten stellten, dass dies ihre Beziehungen in ernsthafte Konflikte geführt hätte. Die USA kämpften vielmehr zum ersten Mal 1991 auf arabischem Grund. Der geringe Einfluss des Kalten Krieges auf den Mittleren Osten lässt sich in der Außenpolitik zudem an mindestens zwei Beispielen verdeutlichen. Obwohl Bagdad und Moskau enge Beziehungen unterhielten, informierte Saddam Hussein den Kreml nicht, als er 1980 in den Krieg gegen den Nachbarn Iran zog. Und es waren die Moskau inopportun erscheinenden Handlungen des Revolutionsführers Khomeini, die ab 1983 zu dem bipolaren Kuriosum führten, dass die USA und die Sowjetunion gemeinsam den Irak am Golf unterstützten (Slugett 2005: 42, 53).¹⁹

b) Wurzeln des politischen Islams

Die Frage, warum und woraus sich der Islamismus entwickelte, lässt seine Wurzeln erkennen. Da die Formen des Islamismus in der Region entsprechend der Reaktion des herausgeforderten Staates in der jeweiligen Ausgestaltung sehr verschieden waren, werden hier die Beispiele Ägyptens und Saudi-Aubiens dargestellt. Was Islamisten verbindet, war bzw. ist das Ziel einer Staats- und Gesellschaftsordnung, deren einzige Quelle das islamische Recht ist.

19 Vgl. Slugett 2005: 42, 53. Leider wird in einem neueren Aufsatz just der Gedanke wiederholt, dass äußere Mächte den Mittleren Osten erheblich beeinflusst haben. Allerdings vermag der Beleg (die USA seien „into the European powers’ imperial shoes“ getreten) nicht zu überzeugen (Ayoob 2005: 959).

(1) *Ägypten*

In Ägypten scheiterte Nassers Idee des Nationalismus aus zwei Gründen: Erstens gelang ihm die versprochene Verbesserung der sozioökonomischen Lage nicht.²⁰ Zudem sollte die säkulare Ausrichtung ägyptischer Modernisierungspolitik Kritik hervorrufen. Der sprachlich und kulturell, nicht aber religiös begründete Wille Nassers, die arabische Nation zu verwirklichen, stieß als Hauptantrieb seiner Politik bei ländlichen und städtischen Massen auf tief verwurzelte Gegenwehr. Denn außer in seiner antimperialistischen Note war der Nationalismus nie das Credo der Massen gewesen. Als er 1967 durch die Realität auf dem Schlachtfeld erschüttert wurde, zeigte sich: „Arabs cannot promote their identity without at the same time exalting Islam, which is the most abiding source of their pride, and the most potent stimulant of that identity down the ages.“²¹ Die 1928 unter al Banna gegründeten Muslimbrüder, die bereits in den 30er-Jahren ein kryptisches islamisches Modell für Ägypten gegen die große säkulare Wafd-Partei entworfen und dann an ein Zusammengehen mit Nasser geglaubt hatten, standen nun als islamistische Alternative bereit (Zubaida 2001: 47-51). Intern hinsichtlich der Frage der Mitarbeit im Staat in (nunmehr) Radikalisierte und Gemäßigte gespalten, verkörperten sie eine authentischere Lösung für die innerägyptischen Angelegenheiten. Die Auseinandersetzung zwischen säkularen und islamistischen Kräften um die innerstaatliche Ausgestaltung des von Letzteren akzeptierten Nationalstaates dauert bis heute an. Sie hat ihren zeitgeschichtlichen Kristallisationspunkt im Jahr der Niederlage von 1967.

(2) *Saudi-Arabien*

Saudi-Arabien, das Ursprungsland Muhammads, wird seit der militärisch-religiösen Allianz zwischen den Familien al-Saud und al-Wahhab aus dem Jahre 1744 streng nach islamischem Recht als einziger Quelle des Rechts verwaltet und regiert. Trotzdem hatten islamistische Bewegungen erstmalig 1979 mit der Besetzung der Moschee von Makkah ihre Ablehnung der Modernisierung angedeutet. Es sollten aber noch elf Jahre vergehen, bis sie mit dem Golfkrieg 1990/91 zum Durchbruch kamen. Ihre Wurzeln lagen in der Auseinandersetzung mit der Modernisierung des Landes. Der Öl-Boom, der 1973 auf der arabischen Halbinsel voll zum Tragen kam, brachte den sogenannten Rentierstaat hervor. Beinahe ausschließlich abhängig von den Öleinnahmen aus dem Ausland, ist es diesem Staat aufgrund der Höhe der Einnahmen möglich, seine Bürger in kaum vorstellbarer Art und Weise mit staatlichen Dienstleistungen zu unterstützen.²² Die weitgehend kostenlose

- 20 Vgl. Kassem 2004: 13. Sie nennt als Bestandteile: Agrarreformen, Verstaatlichungen von Industriezweigen, Arbeitsplatzgarantie für Hochschulabgänger und Schaffung einer nationalen Sozialversicherung.
- 21 Enayat 2005: 112. Die an dieser Stelle nicht weiter betrachtete Frage, wie es kommen konnte, dass eine Vielzahl der Anhänger des Nationalismus nunmehr den Islamismus unterstützen, hat Ulrike Freitag in einem klugen Aufsatz auf den Punkt gebracht (2003: 155).
- 22 Luciani nennt z. B. Konsumgüter, Lebensmittel, Energie, Beschäftigung, Hochtechnologie-Infrastruktur, medizinische Versorgung, Ausbildung und Wohnungsbau (1995: 211).

Bereitstellung dieser Leistungen, die in der heute leicht eingeschränkten Steuerfreiheit der Saudis gipfelt, ermöglicht es der Regierung, der Bevölkerung jegliche Mitbestimmung regelrecht abzukaufen. Dieses Prinzip des „no taxation no representation“ verbarg über beinahe zwanzig Jahre die gewaltigen sozioökonomischen Veränderungen, die ein kürzlich noch durch Beduinentraditionen geprägtes, ländliches Land erfahren hatte.

1990 entzündete sich der aufgestaute soziale Unmut im Gefolge der amerikanischen Befreiung Kuwaits, die im Wesentlichen vom „heiligen Boden“ Saudi-Arabiens aus unternommen wurde. Trotz Verteidigungsausgaben in Höhe von mehr als 275 Mrd. US-Dollar zwischen 1975 und 1990 erwies sich das saudische Königshaus als unfähig, das eigene Land zu verteidigen. In der Bevölkerung wurde dies mehrheitlich als Demütigung empfunden. Dies war jedoch nur der Katalysator für Veränderungen, die bereits 1973 als Folge des Ölbooms begonnen hatten (vgl. Peterson 2002: 45): Erstens hatte die verbesserte medizinische Versorgung für höhere Lebensqualität gesorgt, sodass die Bevölkerungszahl von 5 Millionen (1973) auf 25 Millionen sprang (2004, davon 5 Mio. Ausländer). Zweitens hatte ein weltweites Modernisierungsphänomen dazu geführt, dass 1999 ungefähr 85 % der Bevölkerung urbanisiert waren, während es 1950 gerade 16 % gewesen waren. Die Arbeitslosigkeit lag zwischen 20 und 30 %. Drittens war 1990 70 % der Bevölkerung jünger als 30 Jahre, gemeinsam war ihnen dabei das Gefühl der jahrelangen Vorspiegelung eines starken Saudi-Arabiens durch das Staatsfernsehen. Die regelrechte Katapultierung zumindest in die infrastrukturelle und technologische Moderne innerhalb nur einer Generation musste zwangsläufig zu gesellschaftlichen Spannungen führen: „[The Saudis] had to live through a huge shake-up in social and religious values and a [...] competition among real traditions, ideological traditions reinvented by the state, traditional Islam, imported modernity and exogenous modernisation.“ (Menoret 2005: 195) Die politischen Forderungen, die sich aus den lange verborgenen Schattenrealitäten ergaben, wurden nun in verschiedenen Petitionen offizieller und nicht-offizieller islamistischer Gelehrter (ulama) zwischen 1990 und 1992 vorgetragen (Al-Rasheed 2002: 163-188; Champion 2003: 141-215).²³ Auch in Saudi-Arabien lag also die Wurzel des politischen Islams in der innergesellschaftlichen Auseinandersetzung mit der Modernisierung des Landes, die mit dem Öl-Boom 1973 eingesetzt hatte. Die traditionelle Verbindung zu den USA als westlicher Schutzmacht diente dabei als geeignete Mobilisierungsplattform (Al-Rasheed 2002: 166).

- 23 Nach 1990 radikalisierte sich ein Teil der Islamisten, zu denen auch bin Ladin gehörte (der deshalb 1994 ausgebürgert wurde). Im Wesentlichen haben aber die Zugeständnisse des im August 2005 verstorbenen Königs Fahd den Großteil der Islamisten dazu gebracht, den Staat nicht grundsätzlich infrage zu stellen, sondern in ihm zu arbeiten. Die treibende Kraft dahinter war der ehemalige Kronprinz und jetzige König Abdallah. Seine persönliche Integrität hat unbemerkt erheblich zur Stabilität des Königreichs beigetragen (Steinberg 2003: 11).

(3) Zwischenfazit

Die beiden Länderbeispiele zeigen deutlich, dass der bis heute wirkende Islamismus in seinem Ursprung eine als authentischer empfundene Alternative zu den bereits vorhandenen Ideen innergesellschaftlicher Ordnung darstellt. Ob der Status quo nun säkular oder islamisch war, spielte dabei keine Rolle. Die islamistische Kritik an den Verbindungen der jeweiligen arabischen Staaten zum Westen dient(e) zur Mobilisierung islamistischer Anhänger. Die Regierungen erlauben solche Demonstrationen zwar selten ausdrücklich, lassen sie aber de facto doch mitunter zu. Das Verhältnis zu den USA darf dabei aber nicht infrage gestellt werden. Die Regierungen wollen vielmehr von Kritik an sich selbst ablenken (Lewis 2002: 230), indem sie es erlauben, dass das die Politik westlicher Mächte missbilligt wird.

Die islamistische Kritik zielt indes auf die Zustände im Inneren der arabischen Staaten, nicht auf die immer wieder – von Staat und Opposition in gegenseitiger (*ummaesker*) Täuschung – vorgeschobene Befreiung Palästinas.²⁴ Die Anschläge vom September 2001 haben genau dies verdeckelt. Hallidays Analyse ist deshalb zuzustimmen: „Islamist movements were primarily caused by, and directed at, conditions within their own societies. Beyond globally articulated rancour, [...Islamist] groups reflected conflicts within Middle Eastern societies [...] and [...]their] primary aim was to take power in their societies.“ (2005: 158)

Der Kern der Probleme liegt mithin in der innergesellschaftlichen Divergenz hinsichtlich des Umgangs mit der Moderne. Aus der Auseinandersetzung mit dem Staat gewinnt der politische Islam seinen Antrieb. Folglich kann ein Ausgleich nur in den Gesellschaften gefunden werden.

Abschließend muss gefragt werden, ob der Islamismus gescheitert ist, wie dies für dessen strikte intellektuelle Umsetzung behauptet worden ist (Roy 1994: 75-88). Dies ist richtig, wenn man die Ideen des Theoretikers des islamischen Staates, Muhammad Rida (gest. 1935), zugrunde legt. Er entwarf einen islamischen Staat, dem die gesamte „um-mah“ angehören sollte. An der Spitze der vom Koran, der Sunna und den Hadithen inspirierten Verfassung steht der oberste Islamagelehrte, der von seinesgleichen gewählt wird. Sie bilden das Schura-Konzil (Beratung), das zusammen mit dem Kalifen religiös verbindliche Entscheidungen trifft. Zwar gibt es auch positives Recht, dies wird jedoch im Zweifel von der Scharia dominiert. In dieser sehr verkürzten Andeutung wird bereits erkennbar, dass in Ridas Konstruktion ein religiöser und ein politischer Staat angelegt sind (Enayat 2005: 6-83, bes. 77-83).²⁵

24 Dazu u. a. Halliday (2002: 39); M. Borgstede, Mit der Waffe in der Hand, Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 29.01.06.

25 Khomeini sollte sich in seinem letzten Jahr in einem an Richelieu erinnernden Diktum ganz für das realpolitische Primat des Politischen aussprechen: „In an Islamic state the interests of the state take precedence over everything. Religious obligation could be suspended if the survival of the state was threatened.“ (zit. nach: Ansari 2003: 240)

Es verwundert somit nicht, dass die intellektuelle Umsetzung nur unter Berücksichtigung gegenwärtiger Realitäten möglich ist. Ablesbar ist dies an dem einzigen Staat des Mittleren Ostens, der islamisches Recht als Hauptquelle des Rechts betrachtet: dem Iran. Ein Blick auf die Verfassung dieser von Khomeini bezeichnenderweise als Nationalstaat entworfenen Islamischen Republik lässt unschwer moderne europäische Einflüsse erkennen. Derselben religiös-politischen Dichotomie wie Rida unterworfen, ähnelte seine Staatsstruktur der Fünften Republik Frankreichs (Khomeinis Exil) mit ihrer Gewaltenteilung, einem zentralstaatlichen Präsidenten und einem gewählten Parlament – eine Struktur, die durch seine Herrschaft der Korangelehrten (*velajat-i faqih*) zu deren Vorteil gewichtet wurde (Abrahamian 1993: 13-38).

Roy liegt somit im strikten Sinne richtig, jedoch belegt die praktische politische Betrachtung Irans und, wie jüngst Palästina und Ägypten, dass die Anziehungs- und Ausstrahlungskraft islamistischer Politik seit vierzig Jahren ungebrochen ist. Dies sagt allerdings nichts über deren sozioökonomische Leistungsfähigkeit aus.

3. Arabisch-muslimische Unterlegenheit als „Lebensgefühl“ – *Perzeption und Gehalt*

Ob Napoleon 1798 in Ägypten eindrang, ob die Briten 1882 das Land am Nil zum Protektorat machten, ob die versprochene Gründung eines arabischen Staates²⁶ nachrangig gegenüber der eines jüdischen 1948 war oder ob 2003 Saddam Hussein von der Macht vertrieben wurde – aus arabischer Sicht waren dies zumeist militärisch-technologische Erschütterungen durch die westliche Moderne (Lerch 2001b, 2002). In der dauerhaften Suche nach Schuldigen für die eigene Misere wird gerne verkannt, dass der äußere Einfluss „Folge und nicht Grund für die innere Schwäche“ des Mittleren Ostens war (Lewis 2002: 222).²⁷

Der arabische politische Islam ist gleich seinem ideologischen Vorgänger, dem Nationalismus, Ausdruck einer Abwehr-Ideologie, die sich gegen westlichen Einfluss stellt. Die Unentrinnbarkeit der Realität lässt ihn innerhalb des Nationalstaats operieren und seine Anhänger das Internet nutzen. Im Kern aber ist dieses sich der Selbstreflexion verweigern-de, „defensiv-kulturelle Denken religiös-dogmatisch und versucht nicht, die Situation, in der es entstanden ist, zu analysieren.“ (Tibi 1991: 18; vgl. auch Ajami 1999: 206-208) Ein interdependentes Konstrukt von Faktoren verstetigt die Verweigerung, sich in kritischer Selbstreflexion zu üben. Hierzu zählen die erstarrte Konfrontation zwischen säkularen und islamistischen Kräften einerseits sowie den Nationalstaaten und radikalen Islamisten an-

26 Anfang 2006 entschuldigte sich der britische Außenminister Straw im Namen des Westens implizit u. a. für Balfour und Sykes-Picot. Unabhängig davon, dass dies für das unbeteiligte Deutschland nicht richtig ist, zeigt es gleichzeitig, dass der „Zentralmacht“ Europas hier ein bisher ungenügend genutztes Potenzial nicht-kolonialer Vergangenheit für die heutige Außenpolitik zur Verfügung steht (Straw 2006).

27 „Schuldige“ werden gerne in Mongolen, Türken, Briten, Franzosen, Juden und Amerikanern gesehen. – Ausgewogen zu Lewis' Buch: Piscatori 2002. Vgl. zur arabischen Schuldsuche: Lerch 2001a.

dererseits (Algerien, Ägypten Saudi-Arabien in den 90er-Jahren), die Radikalisierung der gemäßigten durch die militanten Islamisten aufgrund regionaler Konflikte (Iran, Irak, Afghanistan, Palästina) und zuweilen inopportune westliche Rhetorik.²⁸

Gleichwohl soll im Folgenden zunächst erstens nach den Gründen gefragt werden, warum die muslimische Welt, ihre einstmalige „Spitzenposition“ (Lewis 2002: 9) verloren hat und nunmehr in sakral-defensiver Stagnation und fataler Anämie verharret. Dies geschieht vor dem Hintergrund, dass die kritische Untersuchung gegenwärtiger politischer Probleme in der Region häufig aggressiv abgewehrt wird.²⁹ Zweitens wird die Opfermentalität vieler arabischer Gesellschaften auf ihre Substanz geprüft. Und drittens wird untersucht, warum kulturimmanente Ansätze die Lethargie und den Niedergang der Region letztlich nicht zu erklären vermögen.

a) Die Stagnation der muslimischen Welt

Die kreative Produktivität arabisch-muslimischen Denkens wird durch religiöse und religiös-traditionelle Vorgaben verhindert. Die axiomatische Vorrang islamischer Vorgaben vor andere Erkenntnisquellen wird dadurch begründet, dass das Wissen Allahs schlechthin als der unerreichbare Wissensursprung gilt. Eine Säkularisierung des Wissens wird dadurch nicht unmöglich gemacht, in der dargestellten politischen und sozialen Atmosphäre erscheint sie jedoch unerreichbar. Ein aus eigener Inspiration erwogener Bruch der sakralen Erklärungshegemonie ist damit ausgeschlossen. Weiterhin wird dies, trotz der täglichen Konfrontation mit der eigenen Rückständigkeit im Vergleich mit dem Westen, dadurch unterbunden, dass der Begriff des autonomen, schöpferischen Individuums nicht existiert. Vielmehr sagt der Koran, dass jeder Muslim sich der Gemeinschaft aller Muslime unterordnen muss. Diese wird als die „beste je für die Menschheit gestiftete Gemeinschaft“ (Sure 3: 110) bezeichnet (Tibi 1991: 223, 244).

Darüber hinaus wurde es mit der weiten Ausdehnung islamischer Macht unter den abbasidischen Kalifen im achten Jahrhundert notwendig, eine vereinheitlichte Bürokratie aufzubauen. Als Rechtsquellen wurden der Koran und die Sunna des Propheten von asch-Schafii definiert. Diese in Einklang mit den bestehenden Rechtsnormen und Moralvorschriften zu bringen, war im Ergebnis der Inhalt der Scharia. Danach bildeten sich die vier großen Gesetzesschulen (madhahib) des Islam heraus. Parallel dazu entwickelte sich die Denkschule

- 28 Lothar Rühl, *Totaler Krieg? Wie die amerikanische Kampfrhetorik al Qaida in die Hände spielt*, in: FAZ, 11.11.05.
- 29 Der Autor konnte dies am Vorabend des letzten Golfkrieges an der Al-Azhar-Universität gut ablesen. Selbst dort studierend, hatte er viele Kommilitonen über einige Wochen als interessiert, wenn auch begrenzt politisch zugänglich, kennengelernt. Bei einem kurz vor Kriegsausbruch von einem deutschen Diplomaten gehaltenen Vortrag über das Verhältnis von Orient und Okzident brach ein Sturm der Entrüstung los, begleitet von allerlei unschönem verbalen Getöse, als der Name des anerkannten Islamwissenschaftlers Bassam Tibi fiel. Argumente wurden nicht angehört, allein der Aufschrei über den Verrat eines Arabers war deutlich zu vernehmen. Nur durch die Autorität des Institutsleiters konnte der Vortragende seine Ausführungen zu Ende bringen.

des islamischen Rationalismus (mutazila), die den Inhalt des Korans mittels der Vernunft betrachtete. Für sie war Allah, ohne menschliche Attribute, die einzige Interpretationsquelle des Islams. Der Koran konnte nicht das von Gott „gesprochene Wort sein, er muss auf andere Weise geschaffen worden sein. Gott ist gerecht und deshalb an ein Rechtsprinzip gebunden. Der Mensch muss daher frei sein, denn es wäre nicht gerecht, den Menschen für Handlungen zu richten, die er nicht aus freiem Willen begehen kann.“ (Hourani 2001: 94) Die Ergründung der Wahrheit vor dem Hintergrund des Glaubens an den reinen Gott geschah mittels vernunftgeleiteten Denkens.

Dieser Denkschule widersprach die Gesetzesschule der Hanbaliten, die als Richtschnur der Interpretation des Korans einzig das (von den Rationalisten nicht akzeptierte) Norm setzende Verhalten des Propheten, die Sunna, anerkannten. Diese traditionalistische Schule setzte sich endgültig durch, nachdem die wesentlichen Streitfragen im elften Jahrhundert diskutiert worden waren.³⁰ Damit war gleichzeitig der islamische Rationalismus gescheitert (Hourani 2001: 95, 215 f.). Die Möglichkeit eines vernunftbasierten Infragestellens der Gewohnheiten des Propheten unterblieb fortan. Freies Nachdenken, das seine Schlussfolgerungen nicht nur aus den Quellen der Hanbaliten zog, sondern eigenständige Urteile zu fällen vermochte, gab es seitdem nicht mehr (Ayubi 1993: 11). Das Plädoyer gegen den eigenmächtigen Gebrauch des Verstandes, der zwangsläufig zum Ungehorsam gegen Gott führe (Sure 15: 28-35), hatte sich durchgesetzt – es gilt bis heute.

Die Bewahrer der Tradition, die offiziellen „ulama“, übten sich seitdem in der Nachahmung (taqlid) ihrer Vorgänger und wehrten sich gegen jegliche Versuche neuerer Interpretationen oder Reformvorschläge mit dem Verweis darauf, das dies der Ketzerei gleichkäme. Als Folge davon wurde die historische Situation zur Zeit Muhammads in Madina nicht historisiert, sondern seitdem zusammen mit den religiösen Riten als dauerhaftes Reflexionsmodell für alle Fragen des menschlichen Lebens benutzt. Der Koran und die Sunna des Propheten im Ur-Modell Madina sind damit zu exklusiven Erklärungskriterien jeglicher weltlicher Vorgänge geworden.³¹ Diese religionsgeschichtlich selbstverschuldete Verhaftung in der Tradition trägt in erheblichem Maße zur Lethargie des Mittleren Ostens bei.

Die ursprünglich unabhängigen, aber in den letzten hundert Jahren von den nationalstaatlichen Machthabern institutionalisierten Gelehrten (ulama) haben zum Erhalt ihres angestammten Deutungsmonopols jahrhundertealte Interpretationen des Glaubens zur Richtschnur erhoben. Eine historisch-kritische Koranexegese ist deshalb bis heute in der ara-

30 Dazu zählten: Auslegung der Gesetze, Prinzipien juristischer Argumentation, Stellenwert der Hadithe, Grenzen des unabhängigen Rasonierens.

31 Vgl. Tilmann Nagel, Über die Dynamik des Radikalismus im Islam, in: Neue Zürcher Zeitung, 17.03.05. In westlichen Ohren klingt es zunächst gut, wenn die Organisation Islamischer Staaten, wie unlängst geschehen, beschließt, einen Arbeitsplan zu entwerfen „to support mainstream Islamic thought“. Dass damit angestammte Traditionen, die Jahrhunderte alt sind, infrage gestellt werden, bleibt westlichen Zuhörern dabei meist verborgen. Was dies für die zukünftige Ernsthaftigkeit dieses Unternehmens bedeutet, liegt auf der Hand. Ein Blick auf die Kritikfähigkeit der Staaten und Gesellschaften lässt wenig Hoffnung aufkommen. Vgl. Straw 2006.

bischen Welt nicht möglich.³² Neuerdings kritisiert Sorusch – aus schiitischer Sicht mit Blick auf die politische Lage im postrevolutionären Iran – genau jenes „mistaking the historically contingent forms of Islamic religion for its revealed essence.“³³ Die „ulama“ sehen sich gegenwärtig den Folgen sozioökonomischer und demografische Entwicklungen ausgesetzt, die im hierarchielosen Islam zur Herausbildung von nicht mehr klassisch gebildeten, selbsternannten Scheichs geführt hat: „an engineering student can become his own *imam*.“³⁴ In Saudi-Arabien hat dies in den letzten drei Jahren zur Erosion der Interpretationsmacht der Islamgelehrten, der Verdrängung der Realität und damit einhergehend zu dem Unvermögen geführt, aktuelle Antworten zu geben. Als Folge dessen wurden sie politisch immer bedeutungsloser.³⁵

b) *Die Opfermentalität arabischer Gesellschaften*

Die Region empfindet sich häufig in der Funktion eines bloßen Spielballs der großen Mächte. Ist dies vor dem dargelegten Hintergrund richtig? Die USA und die UdSSR waren nicht in der Lage, Israel und Ägypten 1967 vom Krieg abzuhalten. Beide wurden beim Bau des Assuan-Staudamms gegeneinander ausgespielt. Als der Irak 1980 den Plan fasste, den Iran anzugreifen, wusste in Moskau davon niemand etwas. Das unabhängige Moment arabischen Handelns wurde im August 1990 sichtbar, als westliche Verantwortliche in sommerlicher Stimmung befanden, sie seien „glad it was holiday.“ (Hurd: 2004: 430) Wie Saddam Hussein mit seinem Überfall auf Kuwait überraschte, so tat es bin Ladin in noch viel stärkerem Maße elf Jahre später. Diese Beispiele widerlegen die imaginäre Opferrolle. Überdies zeigt es aber eine Identifikation mit der Position des Schwächeren, die der Rechtfertigung des Widerstandes gegen den als nicht selbstverschuldet empfundenen Niedergang dient. Verschwörungstheorien ersetzen die nüchterne Suche nach den eigenen Fehlern. Gleichzeitig wird aber offenkundig, dass durch eigenes Handeln Veränderungen geschaffen werden können (Slugett 2005: 42).³⁶

- 32 Für einen Intellektuellen wie Faraq Foda war dies sogar tödlich. Vgl. Luxenberg 2004; Wolfgang Günter Lerch, Scharia und Dialektik. Reform-Islam?, in: FAZ, 25.01.06.
- 33 Sorushs Gedanke wird wiedergegeben von: Arjomand 2002: 724. Eine prägnante Abhandlung der Gedanken Sorushs gibt Vakili 2001: 153 ff. Vgl. auch: Cooper 1998: 38-56. Ähnlich schon früher: Rahman 1979: 250 f. Ein Beispiel hierfür ist das im Koran nicht erwähnte Kopftuch, das Chomeini mit seiner Revolution zum Ausdruck erstarkter muslimischer Identität machte (Abrahamian 1993: 15).
- 34 IISS 2005b. Zu den sozioökonomischen und demografischen Faktoren sind zu zählen: Urbanisierung, Arbeitslosigkeit kombiniert mit Massenerziehung, Buchdruck und Internet. Chomeini hatte die Hierarchielosigkeit, die im schiitischen Islam weniger ausgeprägt ist als im sunnitischen, schon vor beinahe 30 Jahren konsequent genutzt, vielmehr sich über schiitische Grenzen hinweggesetzt mit den Worten: „Precisely because Islam is everything, it means everything.“ (zit. nach: Skocpol 1994: 252)
- 35 Zur Erosion des Deutungsmonopols der „ulama“: Eickelmann 2002: 283-285; zur abnehmenden politischen Bedeutung der „ulama“ in Saudi-Arabien: Lacroix 2004: 363.
- 36 Es dürfte sich von selbst verstehen, dass dies kein Plädoyer für die Aktivitäten von Terroristen oder Diktatoren ist. Es soll vielmehr deutlich gemacht werden, dass auch die arabische Welt zu selbstständigem Handeln fähig ist.

c) *Das Scheitern kulturimmanenter Ansätze*

Die Rückständigkeit der arabisch-muslimischen Welt ist in Jahrhunderten gewachsen und lässt sie in aggressiver Stagnation verharren. Die islamische Geschichte zeigt jedoch, dass sie nicht auf kulturimmanenten Faktoren beruht. Wäre dies der Fall, so geriete man in Erklärungsnot hinsichtlich der Fortgeschrittenheit auch der muslimisch-arabischen Welt während des frühen bis späten Mittelalters. Außerdem müsste man die Frage beantworten, warum die gesamte Dritte Welt unterentwickelt ist (Ayubi 1995: 316).

Vor allem in den ersten beiden Jahrhunderten der Herrschaft der Abbasiden-Kalifen (749-1258) lässt sich ein hohes Maß an Offenheit gegenüber fremdem Gedankengut erkennen. Zwei Beispiele: Aus politischen und utilitaristischen Zwecken widmeten sich die Herrscher verschiedenen Wissenschaften. Erstens ließ der zweite Abbasiden-Kalif, al-Mansur (754-775), zur Eruierung des Gründungsdatums seiner Hauptstadt, Bagdad, Astrologen konsultieren, die arabische Schriften aus indischen, griechischen und syrischen Daten entstehen ließen. Zweitens kam es unter dem siebten Abbasiden-Kalifen al-Mamun (813-833) zur Hochzeit von Übertragungen aus dem Griechischen. Inspiriert von der Aristotelischen Philosophie, ging er kurz vor seinem Tod soweit, „per Dekret und in einer Art Inquisition eine philosophisch-rationale Statuierung des Korans durchzusetzen, gegen die Traditionsfrömmigkeit der Religiösen.“ (Biesterfeldt 2003: 18, auch 15-18) Kennzeichnend für diese Periode war, dass der Erkenntnisprozess die Logik als Hauptinstrument aller Wissenschaft betrachtete. So gelang es, „kognitive Potentiale freizusetzen und auch säkulare Elemente von Wissenschaft und Philosophie zu entfalten.“ (Tibi 1991: 221)

Die Begegnung mit dem kolonialen Europa unterstrich unnachlässig, dass seit der Regierungszeit des „Übersetzungskalifen“ al-Mamun nur ungefähr 100.000 Bücher – dies sind nicht mehr als im Schnitt gegenwärtig pro Jahr in Spanien – übertragen worden waren.³⁷ Gleichviel, als kulturimmanent kann die Zurückgebliebenheit in historischer Perspektive nicht bezeichnet werden.

4. *Reformansätze – und ihr Erfolg am Beispiel Demokratie*

Der Erfolg der westlichen, säkularisierten Gesellschaften ist daran zu erkennen, dass sie ihren Bürgern das Reflektieren über die eigenen Normen erlauben und ihnen die Partizipation an den Entscheidungen des Gemeinwesens gewähren. Die Menschenwürde gilt als naturrechtlich unantastbar. Diese Jahrhunderte dauernde Evolution hat zur Freisetzung geistiger Potenziale geführt, die maßgeblich zur Fortentwicklung der Gesellschaften beigetragen haben.

- 37 Wolfgang Köhler, Auf tönernen Füßen. Die arabische Welt befindet sich trotz mancher Fortschritte in einem beklagenswerten Zustand, in: FAZ, 15.07.02. Ein drastisches Beispiel lieferte unlängst der britische Außenminister Straw, als er ausführte, dass Hewlett Packard in einem Monat mehr Patente registrieren lasse als alle arabischen Länder in den letzten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts (2005).

Wird die arabische Welt diesen erfolgreichen europäischen Weg gehen oder ist sie dabei, einen eigenen *modus operandi* aus der Stagnation zu finden? Dazu sollen im Folgenden zunächst zwei Reformansätze analysiert werden: die Modernisierungstheorie und die reformorientierten Ansätze Jamal al-Afghanis, die der islamischen Gelehrtentradition kritisch gegenüberstehen. Ali Ansari³⁸ Anwendung auf Iran und diejenige Tibis auf den arabischen Mittleren Osten werden zur Veranschaulichung herangezogen. Zweitens wird gefragt, welche Unterschiede zwischen dem Iran und der arabischen Welt bestehen und was die Gründe dafür sind. Drittens wird am Beispiel des Iraks (seit 2003) gezeigt, welche zivilgesellschaftlichen Voraussetzungen unabdingbar sind für die Einführung einer demokratischen Ordnung.

a) Die Säkularisierung der Gesellschaft

Das entscheidende Kriterium westlicher Modernisierung wird in der Säkularisierung der Gesellschaften gesehen. Für Tibi bewirkt der Prozess einer nachzuholenden industriellen Revolution eine „funktionale Differenzierung“ arabischer Gesellschaften und im Zuge der Rationalisierung folgt daraus die „Reduktion des Religionssystems auf ein Teilsystem“ derselben. Erst der Bruch des religiös-dogmatischen Interpretationsmonopols ermöglicht die notwendige Öffnung des Raumes für innergesellschaftlichen Dialog. Dabei muss die „rationale Begründung der Kulturvorschriften“ (Freud) einer industriellen Gesellschaft nicht einer als Ethik verstandenen Religion widersprechen (Tibi 1991: 194-201). Tibis säkulare These wird nicht dadurch entkräftet, dass radikale Islamisten jegliche Souveränität grundsätzlich nur Allah zumessen, mithin das Prinzip der Volkssouveränität nicht greifen kann. Vielmehr hat sich die Mehrzahl gemäßigter Islamisten mit dem säkularen Staat arrangiert. Das bedeutet, dass sie den Staat nur mittels demokratischer Mehrheiten herausfordern wollen (Tripp 1996: 63).

Ansari sieht hingegen im Säkularismus keine unabdingbare Entwicklungsphase auf dem Weg in die Moderne. Er bestreitet keineswegs die Notwendigkeit der Modernisierung. Er bestreitet vielmehr die Notwendigkeit eines Bruchs mit dem kirchlichen Deutungsmonopol – analog zum Westen –, da er dieses im Islam selbst nicht zu erkennen vermag. Gleichwohl räumt er ein, dass es konservativer Gelehrtentradition gelungen ist, dieses Monopol zu beanspruchen. Ansari führt jedoch als Gegenbeispiel al-Afghani an, der die Kritik an dieser konservativen Vereinnahmung formuliert hat (2000: 16; auch Hourani 2005: 103-129). In dem Bestreben, islamisches Gedankengut vernunftbasiert durch *itshtihad* (die freie, rationale Koraninterpretation) weiterzuentwickeln, bestand sein Ziel darin, es „from the dogma of self-appointed interpreters“ (Ansari 2000: 17) zu befreien. Um dies zu erreichen, knüpfte er an die Bewegung des Rationalismus an, die er nunmehr als Herausforderung der theologischen Tradition vorschlug. Wichtig daran ist, dass nicht die Säkularisierung als Mittel der Reform gesehen wurde, sondern eine Tradition wiederbelebt werden sollte, „that was not necessarily antagonistic to [...] Western intellectual achievements.“ (Ansari 2000: 17)

38 Dr. Ali Ansari lehrt an der Universität St. Andrews politische Geschichte des Mittleren Ostens und ist mit einschlägigen Arbeiten über den Iran hervorgetreten.

b) Unterschiede zwischen dem Iran und der arabischen Welt

Da die Herausbildung einer Zivilgesellschaft als ein „essential ingredient“ (Norton 2005: 137) gilt³⁹, um die Etablierung einer modernen Demokratie zu ermöglichen, soll nun danach gefragt werden, ob säkulare oder reformislamische Ansätze eine größere institutionalisierte Pluralisierung erlaubt haben.

Ansari sieht im Iran Chatamis, der dort 1997 an die Macht kam und von Intellektuellen wie Sorousch unterstützt wurde, einen Beleg für die Möglichkeit einer nicht-säkularen, gleichwohl erfolgreichen Modernisierung. Mit Bezug auf den Westen kommt er so zu interessanten Ergebnissen: „In Iran [...] not only were democratic tendencies emerging within a country many in the West considered quintessentially ‚fundamentalist‘, but these tendencies were also developing in a country which for twenty years had been positioned in opposition to all that the West stood for. In other words, positive democratic developments could not easily be attributed to Western influence. Yet all the indicators were present: a growing, vibrant press; the constitutional division of powers between judiciary, executive and legislature; and most impressively, the regular conduct of elections.“ (Ansari 2000: 19) Man kann gegenwärtig in der von intellektuellen Förderern Chatamis wie Sorousch kritisierten Erstarrung der innenpolitischen Diskussion verschiedene Entwicklungen erkennen. Die Ausbildung einer institutionalisierten, kritischen Öffentlichkeit hat sich jedoch als grundsätzlich möglich erwiesen. Im Iran ist sie aufgrund der Auseinandersetzung zwischen Islam und Ratio hervorgetreten und hat sich sogar eine Teilhabe an der Macht erstritten.

c) Zivilgesellschaftliche Voraussetzungen für eine demokratische Ordnung: der Irak

Die von Tibi auf den Mittleren Osten angewendete Säkularismus-These hat sich in der politischen Realität bisher nirgendwo durchsetzen können. Wie bereits gezeigt wurde, hat das Streben nach Authentizität seit 1967 den säkular-orientierten Nationalismus in der öffentlichen Debatte stark zurückgedrängt. Gleichwohl hat sich der nicht-islamistische Nationalstaat in Ländern wie Ägypten, Syrien oder (bis vor kurzem) Irak behaupten können. Diese der These am nächsten kommende Staatsform hat bisher keine dem Iran vergleichbare Pluralisierung hervorgebracht.

Welches sind die Faktoren, die eine solche Entwicklung verhindern?⁴⁰ Erstens macht es die öffentlich ausgetragene Konfrontation zwischen islamistischen und säkularistischen Kräften, bei der es um die Macht im Staat geht, unmöglich, ein günstiges Dialogklima zu entwickeln. Intoleranz auf ethnischer Grundlage, Stammes- oder Klassenbasis bekräftigt diese Starre. Zweitens fungiert der Staat im Mittleren Osten als der größte Arbeitgeber,

39 Howard spricht in diesem Zusammenhang von einem notwendigen „framework of social and political order“, das die Umsetzung z. B. der Demokratie als Produkt der Aufklärung voraussetzt (2002: 111).

40 Vgl. Norton 2005; Niblock 1998. Halliday (2005: 159) weist hier richtig auf Faktoren hin, die Francis Fukuyama (1992) nicht berücksichtigt hat.

Patronage ist ein naheliegendes und wesentliches Mittel, um Legitimation zu steuern. Das Grundinteresse vieler Bürger liegt nicht darin, den Staat zu zerstören, sondern seinen Status quo zu verbessern. Drittens hat sich die wirtschaftliche Öffnung (infatih) arabischer Länder in den 80er-Jahren, die als Teil einer ökonomischen Liberalisierung fungieren sollte, für die Herausbildung einer breiten Mittelschicht als unerheblich erwiesen. Vielmehr gelang es Staaten wie Syrien und Ägypten, die Vorteile dieses Programms auf eine kleine Gruppe Privilegierter zu begrenzen, die mittels eines Patronagesystems die internen Machtstrukturen verstärkten. Viertens führte das öffentlich wahrgenommene Scheitern dieser Politik Ende der 80er-Jahre zwar zu der Herausbildung von mehr als 70.000 zivilgesellschaftlichen Gruppen. Davon beschäftigte sich aber nur eine kleine Minderheit mit Fragen der Menschenrechte, die Mehrheit war nicht politisch aktiv. Sie kümmerte sich, von den Staaten teilweise erfolgreich unterlaufen, um die Versorgung Hilfsbedürftiger und um religiöse und Ausbildungsinfrastruktur. Fünftens stößt die Breitenwirkung der in arabischen Medien trotz Zensur geäußerten Gesellschaftskritik in zweifacher Hinsicht auf Hemmnisse: Armut und mangelnde Bildung schränken den Zugang zu und den Umgang mit medialen Informationen stark ein. Zudem gilt die arabische Straße als politisch genuin konservativ-islamisch, weshalb Kritik auf schärfsten Protest stößt, wenn sie auf das Arkana muslimischer Identität, den Glauben, abzielen scheint. Der Chef-Redakteur einer ägyptischen Zeitung folgte unlängst resigniert: „Wir Intellektuellen diskutieren doch nur unter uns, da braucht es gar keine Zensur.“ (MEMRI 2005: 5; auch Chatham House 2005b)

Der Irak kann seit dem im Wesentlichen durch die USA erzwungenen Rücktritt Husseins als geeignetes Beispiel für die Schwierigkeiten bei der Einführung einer säkularen Ordnung (mit starken islamischen Bezügen) gelten. Die ehemalige „Republik der Furcht“ zeichnete sich aus durch das ruchlose „building up [of] a powerful apparatus that brooks no opposition and provides scarcely any space for political activity other than on terms set by him“ (Tripp 2002a). Heute liegen die innerirakischen Probleme weit tiefer, als die Zerrüttungsversuche solcher Terroristen wie al-Sarkawi Glauben machen wollen. Gewiss hat der Status der USA als Besatzungsmacht zu einer schlechten Ausgangssituation für das intendierte Demokratisierungsprogramm geführt. Im Kern hat sich jedoch der hinter der neokonservativen Domino-Theorie stehende Gedanke als falsch erwiesen, „es bestehe auch in diesem Teil der Welt ein einfacher Gegensatz zwischen Diktatur und Demokratie und wie in Osteuropa könne die Demokratie durch eine Reihe von Reformen rasch eingeführt werden.“⁴¹ Notwendige zivilgesellschaftliche Strukturen sind von Hussein im Zuge seiner stalinistischen Machtsicherung in über drei Dekaden ausgelöscht worden.⁴² Scheinbar erfreuliche Zeichen des Fortschritts wie Wahlen entbehren deshalb unabdingbarer zivilgesellschaftlicher Grundlagen, um substanziell Demokratie aufzubauen. Sie sind „kein Beweis für eine Demokratisierung. Sie sind nur der letzte Schritt.“⁴³ Die Einführung von

41 Rainer Hermann, Die Demokratisierung Arabiens, in: FAZ, 07.02.06.

42 Er soll dreimal die Biografie Stalins gelesen und in den 70er-Jahren auch dessen Geburtsort in Georgien privat besucht haben (Halliday 2005: 147, Anm. 21).

43 Rainer Hermann, Die Demokratisierung Arabiens, in: FAZ, 07.02.06.

Demokratie ist als ein langwieriger Prozess zu betrachten, der sich in Europa in vielhundertjähriger Geschichte entwickelte. Von Stabilität kann frühestens nach einer Generation funktionierenden Politikbetriebes gesprochen werden.

Die zivilgesellschaftlichen Voraussetzungen (innerstaatliche Toleranz, ökonomische Trägerschichten) sind durch die Repressionen des Hussein'schen Regimes ausgelöscht worden. In politischer Hinsicht haben beinahe dreißig Jahre brutaler Unterdrückung der schiitischen Mehrheit durch die sunnitische Minderheit und auf Stammeszugehörigkeit beruhende Clan-Machtstrukturen ein Zusammenleben mit tödlichen Bürden belegt (Makiya 1998: 46-73). In wirtschaftlicher Hinsicht hat die Patronagemacht, die der Ölreichtum dem Diktator verliehen hat, zu einer von ihm forcierten Herausbildung einer führenden Wirtschaftclique und als Folge davon zur Zerstörung älterer Handelsschichten geführt (Tripp 2002a; umfassend: Batatu 1978).

Erschwerend kommt schließlich hinzu, dass von westlicher Seite die Abschaffung ehemaliger innergesellschaftlicher Machtstrukturen als Voraussetzung für den Demokratisierungsprozess gesehen wird. Dies soll nicht heißen, dass ihnen ihre vergangene Position zurückgegeben werden soll. Jedoch ist es nicht sinnvoll, die historischen, kulturellen und sozialen Bedingungen zu ignorieren, die zu diesen Machtstrukturen führten (Roy 2005: 1006). Indem die Dynamik der informellen Machtstrukturen verstanden wird, kann es gelingen, ehemals einflussreiche Teile der irakischen Gesellschaft zu integrieren (u. a. Tripp 2002b).

Der neue Irak, der zur Sicherstellung der öffentlichen Sicherheit noch zu schwach ist, hat eine beinahe aussichtslose Zukunft vor sich. Ein mögliches Scheitern würde die Überlegenheit des Westens, allen voran der USA, mit langfristigen Konsequenzen infrage stellen. Dies sollte die Vereinigten Staaten, aber auch die nicht am Irakkrieg beteiligten westlichen Länger zum Nachdenken anregen.

5. Zusammenfassung

Diese Untersuchung konnte erstens zeigen, dass die genuin politischen Forderungen radikaler Islamisten auf die Erringung der innerstaatlichen Macht abzielen. Basierend auf dem ideologischen Konzepts Sayyid Qutbs soll eine muslimische Avantgarde dieses Ziel erreichen; das imaginäre Vorbild ist dabei das „goldene Zeitalter“ bei der Entstehung des Islams. Diese Strategie scheitert aufgrund der nationalstaatlichen Verfasstheit (auch) der arabischen Staatenwelt, die die Idee der „ummah“ ausschließt. Der Gebrauch von Gewalt zum Erreichen der politischen Ziele spiegelt letztlich die Ideenlosigkeit des radikalen Islamismus wider und stößt auf übergreifende Ablehnung bei den arabischen Bevölkerungen.

Hinsichtlich der erfolgreichen Massenideologie des gemäßigten politischen Islams konnte zweitens belegt werden, dass dieser keine neue Entwicklung darstellt, sondern seit 1967 die Öffentlichkeiten des Mittleren Ostens ergriffen hat. Eine ideologische Vereinnahmung der Region durch den Kalten Krieg hat nicht stattgefunden, vielmehr hat sich der politische Islam gleichsam unabhängig hiervon als Alternative mit politischer Authen-

tizität herausgestellt. Ein Scheitern ist höchstens strikt-intellektuell zu konzedieren, die Anziehungskraft ist ungebrochen.

Drittens konnte hinsichtlich des in der arabischen Welt verbreiteten Gefühls kollektiver Unterlegenheit gegenüber dem Westen festgestellt werden, dass die Interdependenz koranhärenter und traditioneller dogmatischer Vorgaben die Kreativität dieser Gesellschaften unmöglich macht. Diese Immunität gegenüber Neuerungen kann allerdings nicht historisch belegt werden, vielmehr zeigt der Blick in die Vergangenheit, dass sich die Stagnation der Region nicht kulturimmanent erklären lässt. Das Gefühl der Unterlegenheit, das häufig die Funktion eines Alibis für die eigene Misere einnimmt, lässt sich in seinem Gehalt mittels der Erfolge arabischer Politiker, die Großmächte während des Kalten Krieges gegeneinander auszuspielen, widerlegen. Trotzdem ist die Stagnation tief verwurzelt in den arabischen Gesellschaften, ihre Geschichte zeigt allerdings, dass dies durch menschliches Handeln geändert werden kann.

Schließlich konnte bewiesen werden, dass Reformansätze, die auf eine vollständige Säkularisierung abzielen, bisher in der arabischen Welt nicht erfolgreich gewesen sind. Gegenwärtig lässt sich dies – mit ungewissen Zukunftsimplicationen – im Irak belegen. Unter Chatami hat sich der Iran zeitweilig als erfolgreicher als die arabische Welt erwiesen. Mitbedingt durch Traditionen des islamischen Rationalismus konnte sich eine lebendige Zivilgesellschaft entwickeln.

Der Mittlere Osten stagniert innerlich. Die keineswegs ganzheitliche Ablehnung „des“ Westens soll dabei von der notwendigen Selbstreflexion ablenken. Das Potenzial zur Reform erschließt sich jedoch aus der Vielfalt islamischer Geistesgeschichte und der nicht bestreitbaren Veränderungskraft arabischer Politiker. Der Westen kann Lösungsansätze von innen unterstützen, indem er sich in die soziale und politische Struktur einer Region versetzt, die in ihrer geistesgeschichtlichen Entwicklung mindestens zweihundert Jahre hinter ihm liegt. Modernisierungsangebote, die das faktische, kulturelle Substrat dieser Welt nicht berücksichtigen, werden scheitern. Eine weltpolitische Herausforderung stellt diese Region nicht dar.

Literatur

- Abrahamian, Ervand*, 1993: Khomeinism – essays on the Islamic Republic, London.
Ajami, Fouad, 1999: The Arab predicament. Arab political thought and practice since 1967, Cambridge (Reprint, Originalausgabe 1992).
Al-Rasheed, Madawi, 2002: A History of Saudi Arabia, Cambridge.
Ansari, Ali M., 2000: Iran, Islam and democracy. The politics of managing change, London (Hrsg. v. Royal Institute of International Affairs).
Ansari, Ali M., 2003: Modern Iran since 1921. The Pahlavis and after, London.

- Arjomand, Said Amir*, 2002: The reform movement and the debate on modernity and tradition in contemporary Iran, in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 34, 719-731.
- Ayoob, Mohammed*, 2005: The future of political Islam: the importance of external variables, in: *International Affairs* 81 (5), 951-961.
- Ayubi, Nazih*, 1993: *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*, London.
- Ayubi, Nazih*, 1995: *Over-stating the Arab State. Politics and Society in the Middle East*, London.
- Batatu, Hanna*, 1978: *The old social classes and the revolutionary movements*, Princeton.
- Biesterfeldt, Hans Hinrich*, 2003: Hellenistische Wissenschaften und arabisch-islamische Kultur, in: Jürgen Dummer/Meinolf Vielberg (Hrsg.), *Leitbild Wissenschaft?*, Stuttgart (Altertumswissenschaftliches Kolloquium, Bd. 8), 9-37.
- Burke, Jason*, 2004: *Al-Qaeda. The true story of radical Islam*, London.
- Chatham House*, 2005a: Is Islam a threat to the West? Conference, London, 01.-02.06.05.
- Chatham House*, 2005b: The media and the Middle East, in: www.chathamhouse.org.uk/pdf/research/mep/MediaandME.pdf (Download vom 23.05.05).
- Champion, Daryl*, 2003: *The paradoxical kingdom. Saudi Arabia and the momentum of reform*, London.
- Cooper, John*, 1998: The limits of the sacred. The epistemology of Abd al-Karim Soroush, in: John Cooper/Ronald Nettle/Mohamad Mahmoud (Hrsg.), *Islam and modernity. Muslim intellectuals respond*, London, 38-56.
- Dawisha, Adeed*, 2003: *Arab nationalism. From triumph to despair*, Princeton.
- Eickelmann, Dale F.*, 2002: *The Middle East and Central Asia. An anthropological approach*, London.
- Enayat, Hamid*, 2005: *Modern Islamic political thought. The response of the Shii and the Sunni Muslims to the twentieth century*, London.
- Fawcett, Louise (Hrsg.)*, 2005: *International relations of the Middle East*, Oxford.
- Freitag, Ulrike*, 2003: Politische Religion im Nahen Osten: nationalistische und islamistische Modelle, in: Klaus Hildebrand, *Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*, München, 139-155.
- Fukuyama, Francis*, 1992: *The end of history and the last man*, New York.
- Gray, Colin*, 2005: Future warfare. Or, the triumph of history, in: *RUSI-Journal* 150 (5), 16-19.
- Halliday, Fred*, 1983: Orientalism and its critics, Annual British Society for Middle Eastern Studies lecture, School of Oriental and African Studies (SOAS), London (März).
- Halliday, Fred*, 2002: Two hours that shook the world. September 11, 2001: Causes & consequences, London.
- Halliday, Fred*, 2005: *The Middle East in international relations. Power, politics and ideology*, Cambridge.
- Hinnebusch, Raymond*, 2001: *Syria. Revolution from above*, London.
- Hinnebusch, Raymond*, 2005: The politics of identity in the Middle East, in: Fawcett 2005, 151-171.

- Howard, Michael*, 2002: The invention of peace & the reinvention of war, London.
- Hourani, Albert*, 2001: Die Geschichte der arabischen Völker. Von den Anfängen des Islam bis zum Nahostkonflikt unserer Tage, Frankfurt a. M.
- Hourani, Albert*, 2005: Arabic thought in the liberal age, 1798-1939, Cambridge (1. Aufl.).
- Huntington, Samuel*, 1998: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München (6. Aufl.).
- Hurd, Douglas*, 2004: Memoirs, London.
- International Institute for Strategic Studies (IISS)*, 2002-2005: Military Balance of the International Institute for Strategic Studies (IISS), London.
- International Institute for Strategic Studies (IISS)*, 2005a: Strategic Survey 2004/5, London.
- International Institute for Strategic Studies (IISS)*, 2005b: The jihad. Change and continuation, in: Strategic Comments 11 (7).
- Kassem, Maye*, 2004: Egyptian politics. The dynamics of authoritarian rule, London.
- Kepel, Gilles*, 2002: Aufstieg und Niedergang des Islamismus, München.
- Köhler, Wolfgang*, 2002: Auf töneren Füßen. Die arabische Welt befindet sich trotz mancher Fortschritte in einem beklagenswerten Zustand, in: FAZ, 15.07.02.
- Korany, Baghat*, 2005: The Middle East since the cold war: Torn between geopolitics and geoeconomics, in: Fawcett 2005, 59-76.
- Lacroix, Stephane*, 2004: Between Islamists and liberals: Saudi Arabia's new „Islam-Liberal“ reformists, in: Middle East Journal 58, 345-365.
- Langohr, Vickie*, 2001: Of Islamists and ballot boxes. Rethinking the relationship between Islamism and electoral politics, in: International Journal of Middle Eastern Studies 33, 591-610.
- Leich, Wolfgang Günter*, 2001a: Unfähig zur Selbstreflexion, in: FAZ, 24.11.01.
- Leich, Wolfgang Günter*, 2001b: Traumata im Nahen Osten, in: FAZ, 15.12.01.
- Leich, Wolfgang Günter*, 2002: Knoten der Geschichte. Was den 11. September 2001 mit dem 27. August 1798 verbindet, in: FAZ, 11.09.02.
- Leich, Wolfgang Günter*, 2006: Scharia und Dialektik. Reform-Islam?, in: FAZ, 25.01.06.
- Lesch, David W. (Hrsg.)*, 2003: The Middle East and the United States. A historical and political assessment, Boulder.
- Lewis, Bernard*, 2002: Der Untergang des Morgenlandes, Bonn.
- Lindeley, Jonathan*, 2005: Iran. Internal undecision continues, in: RUSI-Newsbrief vol. 25, December, 133.
- Luciani, Giacomo*, 1995: Resources, revenues, and authoritarianism in the Arab world: Beyond the rentier-state?, in: Rex Brynen/Baghat Korany/Paul Noble (Hrsg.), Political liberalization and democratization in the Arab world. Theoretical perspectives, London.
- Luxenberg, Christoph*, 2004: Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koran-Sprache, Berlin.
- Makiya, Kanan*, 1998: Republic of fear: The politics of modern Iraq, Berkeley.

- Mamdani, Mahmood*, 2005: Whither political Islam?, in: Foreign Affairs, January/February, <http://www.foreignaffairs.org/20050101fareviewessay84113a/mahmood-mamdani/whither-political-islam.html> (Download vom 05.10.06).
- McCarthy, Rory*, 2006: Rioting with well-planned spontaneity, in: <http://www.guardian.co.uk/print/0,,5392327-103602,00.html>, 06.02.06 (Download vom 05.10.06).
- MEMRI (Berlin)*, 2005: Aus arabischen Medien. Gesellschaftskritische Stimmen im Nahen und Mittleren Osten (Januar).
- Menoret, Pascal*, 2005: The Saudi Enigma. A history, London.
- Milton-Edwards, Beverley*, 2005: Islamic fundamentalism since 1945, London.
- Niblock, Tim*, 1998: Democratisation: A theoretical and practical debate, in: British Journal of Middle Eastern Studies 25 (2), 221-234.
- Norton, Augustus Richard*, 2005: Puzzle of political reform, in: Fawcett 2005, 134-142.
- Perthes, Volker*, 2002: Geheime Gärten. Die neue arabische Welt, Berlin.
- Peterson, John*, 2002: Saudi Arabia and the illusion of security, London (Adelphi Paper 348).
- Piscatori, James P.*, 2000: Islam, Islamists and the electoral principle in the Middle East, in: http://www.isim.nl/files/paper_piscatori.pdf (Download vom 05.10.06).
- Piscatori, James P.*, 2002: The turmoil within, in: Foreign Affairs, May/June, <http://www.foreignaffairs.org/20020501faessay8064/james-p-piscatori/the-turmoil-within.html> (Download vom 05.10.06).
- Rahman, Fazlur*, 1979: Islam, Chicago.
- Rogan, Eugene*, 2005: The emergence of the Middle East into the modern state system, in: Fawcett 2005, 17-39.
- Rosenthal, Erwin I.*, 1965: Islam in the modern national state, Cambridge.
- Roy, Olivier*, 1994: The failure of political Islam, London.
- Roy, Olivier*, 2005: The predicament of „civil society“ in Central Asia and the Greater Middle East, in: International Affairs 81 (5), 1001-1012.
- Ruthven, Malise*, 2004: Fundamentalism. The search for meaning, Oxford.
- Shepard, William E.*, 2003: Sayyid Qutb's doctrine of jahiliyya, in: International Journal of Middle Eastern Studies 35, 521-545.
- Skocpol, Theada*, 1994: Social revolutions in the modern world, Cambridge 1994.
- Slugett, Peter*, 2005: The cold war in the Middle East, in: Fawcett 2005, 41-58.
- Smith, Charles*, 2005: The Arab-Israeli-Conflict, in: Fawcett 2005, 217-239.
- Steinbach, Udo/Ende, Werner (Hrsg.)*, 2005: Der Islam in der Gegenwart, München.
- Steinberg, Guido*, 2003: Die innenpolitische Lage Saudi-Arabiens nach dem 11. September 2001, in: Deutsches Orient Institut-Focus Nr. 8, Februar.
- Straw, Jack*, 2005: A dialogue of cultures – Foreign secretary speech at FPA dinner, 29th November 2005, in: <http://www.fco.gov.uk/servlet/Front?pagename=OpenMarket/Xcelerate/ShowPage&c=Page&cid=1007029391647&a=KArticle&aid=1132598063898> (Download vom 05.10.06).
- Straw, Jack*, 2006: A global response to global terrorism, Speech by the Foreign Secretary, Jack Straw, Royal United Services Institute, 16th January 2006, in: [872](http://www.britis-</p></div><div data-bbox=)

hembassy.gov.uk/servlet/Front?pagename=OpenMarket/Xcelerate/ShowPage&c=Page&cid=1059736887665&a=KArticle&aid=1136904576081, (Download der Rede am 05.10.06).

Tibi, Bassam, 1991: Die Krise des modernen Islams, Frankfurt a. M.

Tripp, Charles, 1994: Sayyid Qutb. The political vision, in: A. Rahnema (Hrsg.), *Pioneers of Islamic revival*, London, 165-175.

Tripp, Charles, 1996: Islam and the secular logic of the state in the Middle East, in: A. Ehteshami/A. Sidahmed (Hrsg.), *Islamic Fundamentalism*, London, 51-69.

Tripp, Charles, 2002a: *A history of Iraq*, Cambridge.

Tripp, Charles, 2002b: After Saddam, in: *Survival* 44 (4), 22-37.

UNDP, 2002-2005: Berichte bzgl. der arabischen Welt (fortlaufend).

Vakili, Valla, 2001: Abdolkarim Soroush and critical discourse in Iran, in: John Esposito/John Voll (Hrsg.), *Makers of contemporary Islam*, Oxford, 150-176.

Zubaida, Sami., 2001: *Islam, the people and the state*, London.

Zubaida, Sami, 2004: Islam and nationalism: continuities and contradictions, in: *Nations and nationalism* 10 (4), 407-420.

Korrespondenzanschrift:

Dr. Maximilian Terhalle
Deutsche Gesellschaft für Auswärtige Politik
Rauchstr. 18
10787 Berlin
E-Mail: terhalle@dgap.org