

Sabah Alnasseri

---

## Zur Krisensituation der arabischen Gesellschaften

*Ziel: sich keine Geschichten mehr erzählen, die einzige 'Definition' des Materialismus, an der ich immer festgehalten habe. Louis Althusser*

Die ideologische Konstruktion „Bin Laden“ stellt einen virtuellen Konflikt, ein globales Krisenszenario dar, in dem im Lichte der neuen Terroranschläge in den USA vergangene, gegenwärtige und zukünftige Gewaltphänomene verdichtet, homogenisiert, in ein Zwei-Welten-Schema eingeteilt und simplifiziert werden. Zwei Welten, die antithetisch erscheinen: die zivile Welt gegen die Barbarei, die freie Welt gegen die Tyrannei, die christliche gegen die islamische Welt. Dabei wird die Konstruktion des absolut Bösen, des islamischen Fundamentalismus bemüht, die längst einen wissenschaftlich wie politisch institutionalisierten *common sense* darstellt. Die unsinnige Formel „Bin Laden“ kontra „Weltallianz“ vermittelt nichts anderes, als dass der Terror eine Definitionssache der Gewaltmonopolisten ist: Wer Terrorist ist, das bestimmen wir!

In den arabischen Ländern deutet dieser virtuelle Konflikt zugleich auf einen „realen“ Konflikt zwischen einem nach Teilhabe an Macht und Herrschaft strebenden, oppositionellen konservativ-liberalen Block und den herrschenden Militärdiktaturen hin. Durch ihre seit Anfang der 90er Jahre verstärkte militärische, politische und kulturelle Präsenz in der Golfregion werden die USA notwendig zu einem Hauptprotagonisten dieses Konflikts. Seit Anfang der 90er Jahre herrschte jedoch eine Art politischer Stillstand in der Region. Ich werde im folgenden die Entwicklung im arabischen Raum seit den 70er Jahren in ihrem „ideellen Durchschnitt“ darstellen, um dann auf diesen kritischen Punkt zurückzukommen und mögliche, zukünftige Tendenzen und Verschiebungen aufzuzeigen. Die Entwicklung wird dabei insbesondere am Beispiel Ägyptens empirisch illustriert. Ägypten wurde nicht nur gewählt, weil es das politisch und geostrategisch wichtigste arabische Land darstellt, sondern vor allem weil sich dort die Transformationsprozesse, auf die es hier ankommt, am frühesten und prägnantesten gezeigt haben.

## Die Krise des staatszentrierten Entwicklungsmodells

Seit den 70er Jahren und verstärkt seit den 80er Jahren befinden sich die arabischen Länder in einer tiefgreifenden strukturellen Krise. Sie erleben Umstrukturierungsprozesse, die nicht zuletzt mit der Krise des Fordismus in den metropolitanen Ländern und den dadurch bedingten Globalisierungsprozessen zusammenhängen. Ökonomisch äußert sich die Krise im Scheitern der jeweiligen, hauptsächlich staatszentrierten Entwicklungsstrategien und in den dadurch bedingten Liberalisierungs- und Strukturanpassungsprozessen, die sozioökonomische und kulturelle Verwerfungen sowie die Neuzusammensetzung der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse mit sich bringen. Ideologisch drückt sich die Krise nicht nur in der Verschiebung weg vom arabischen Nationalismus und hin zum Islam-Diskurs aus, sondern vor allem im Kampf um die Definition der Krise selbst. Schließlich sind insbesondere eine politische Krise der jeweils herrschenden Regime und politische Verschiebungen in der Gesellschaft und innerhalb der Staatsapparate zu konstatieren.<sup>1</sup>

Die Krise betrifft nicht nur die ehemals eingeschlagenen, staatszentrierten Entwicklungsstrategien in den vergleichsweise bevölkerungsreichen arabischen Ländern wie Ägypten, Algerien und Tunesien, sondern auch die Staaten, die seit Mitte der 70er Jahre mit dem Ölboom reich gewordenen sind. Diese Staaten waren zum einen in diverse (Bürger)Kriege verwickelt. So führte die Regierung des Irak zunächst Krieg gegen die Schiiten im Süden und die Kurden im Norden des eigenen Landes, Ende der 70er Jahre auch gegen die im Irak damals vergleichsweise starken Kommunisten. Diese internen Auseinandersetzungen mündeten dann in den 80er und 90er Jahren in die beiden katastrophalen Kriege gegen den Iran und Kuwait. Syrien und Libanon waren seit 1975 in den Libanonkrieg verwickelt, die Vereinigten Arabischen Emirate stritten mit dem Iran über drei von dem damaligen Schah besetzte arabische Inseln, Libyen war in den Krieg im Tschad verwickelt, im Sudan tobte ein Bürgerkrieg usw. Zum anderen litten diese Staaten an einer Legitimationskrise und an politischen Rivalitäten. So wurde in Saudi-Arabien, dem neben Ägypten geopolitisch wichtigsten arabischen Land, 1975 der saudische König Faisal ermordet, 1979 gab es Putschversuche gegen die saudische Königsfamilie durch konservative Kräfte unter der Führung von Jyhiman und kurz danach Aufstände in dem schiitischen Gebiet Al-Ahsa im Nordosten des Landes. Kurzum: Auch in den ölreichen Ländern wurde keine Entwicklungsstrategie verfolgt, sondern das angehäuften Geldkapital wurde vornehmlich in Konsum, Spekulation und Rüstung gesteckt und damit entwertet. Dies hat sich bis heute nicht geändert.

---

1 Zu Ägypten vgl. Ayubi 1995, Zaalouk 1989, Shukerallah 1989; zu den Golfstaaten Al-Naqeb 1990; zu Nordafrika im allgemeinen Hermasi/Vandewalle 1993; zu Algerien Abucar 1996, Leggewie 1988; zum Irak Abd al-Jabar 1995.

Das Auftreten von neuen politischen Akteuren in den arabischen Ländern ist unmittelbar mit der Problematik der Krise verknüpft. Die Kräfteverhältnisse in den arabischen Ländern befinden sich heute in einer entscheidenden Phase der Verschiebung, was zu neuen gesellschaftlichen Konfigurationen führt. Stilisiert kann man zwischen Praxen unterscheiden, die den Status quo verändern, und solchen, die ihn zementieren. Den wichtigsten Teil der hierin verwickelten Akteure stellen die *islamitischen* Gruppen dar.<sup>2</sup>

Aus der Perspektive der kapitalistischen Zentren geben letztere ein neues Feindbild ab, das seit dem Fall der Mauer international als Ersatz für den Antikommunismus dient bzw. diesen ergänzt. Die islamitischen Gruppen werden zum einen in Verbindung mit der Immigration muslimischer Arbeitskräfte in den Industrieländern als kulturelle Bedrohung inszeniert und zum anderen zur Bedrohung von Stabilität und Sicherheit im ökonomisch und geostrategisch wichtigen Raum Arabien hochstilisiert. Die antidemokratisch-autoritären Praxen der herrschenden Regime in diesem Raum erfahren dadurch eine Legitimation ex negativo: nicht die jeweiligen Bevölkerungen entscheiden selbstbestimmt über die Rechtmäßigkeit und das politische Überleben dieser Regime, sondern ihre Funktion als nationale und regionale Gendarmerie beschert diesen Regimen eine politische Rente. Dadurch werden alle Akteure gleich welcher Couleur auf einen Haufen geworfen. Die Konsequenz liegt auf der Hand: Die gewaltsame Unterdrückung hält weiter an, und jede friedliche Austragung von Konflikten wird verunmöglicht.

Seit den 70er Jahren nimmt die Zahl der Analysen zum arabischen Raum zu, wobei die Veröffentlichungen je nach den politischen Ereignissen in diesem Raum boomen. Der Anspruch dieser Analysen ist selbstverständlich Aufklärung, doch weiß so genau keiner, was und wer eigentlich aufgeklärt werden soll. Aber die Botschaft ist meistens klar: die gesamte abendländische, westliche Zivilisation ist bedroht. Der Feind steht nicht mehr nur draußen, und damit sind alle Kräfte aufgefordert, das Übel mit der Wurzel auszurotten.

## Neue politische Akteure

Tatsächlich handelt es sich bei den islamitischen Kräften als zugleich populistischen und populären Akteuren weder vorrangig um kulturelle noch um religiöse, sondern um genuin politische Bewegungen. Sie sind nicht nur auf einzelne *Issues* orientiert, sondern soziale Bewegungen, die die gesellschaftlichen Verhältnisse radikal oder reformistisch verändern wollen und die Macht und Herrschaft beanspruchen. Diese Bewegungen sind Teil und Ausdruck der Krise der Gesellschaftsformationen im arabischen Raum, ihr Auftreten ist

---

2 Wegen des propagandistisch-denunziatorischen Charakters der Schlagwörter „islamistisch“ oder „fundamentalistisch“, ziehe ich den Ausdruck „islamitisch“ vor. Er ist eine Hilfskonstruktion, die eine möglichst vorurteilsfreie Analyse ermöglichen soll.

nicht zuletzt den Strategien des Krisenmanagements der herrschenden Machtblöcke zu verdanken.

Um jeden einfachen Kausalnexus auszuschließen, ist festzuhalten, dass es einige dieser Akteure schon vor der Krise gab, und dass sie bei der Auslösung der Krise mitwirkten. Bereits 1928 wurden die *Muslimbrüder* von Hasan Al-Bana in Ägypten gegründet. Sie breiteten sich in den 40er Jahren in Syrien und Jordanien aus. 1957 wurde im Irak die schiitische Partei *al-Dawa* gegründet. Diese Gruppierungen spielten eine wichtige Rolle bei den politischen Verschiebungen und Neuzusammensetzungen der Regime in den 50er und 60er Jahren in Ägypten und im Irak. Ihr Vorhandensein damals erklärt sich jedoch aus einem ganz anderen historisch-politischen Kontext. So wurde z.B. die *al-Dawa*-Partei von jungen, schiitischen Intellektuellen um Al-Sadr gegründet, gerade als die populäre kommunistische Partei Iraks die soziale Basis der traditionellen schiitischen Institutionen – die im Zuge der Enteignungs- und Privatisierungsprozesse von Grund und Boden in den 40er und 50er Jahren proletarisierten Bauernmassen – für sich zu mobilisieren wusste. Die *al-Dawa*-Partei spielte eine wichtige Rolle bei der Machtverschiebung zugunsten der Nationalisten (*Baath*-Partei), die sich 1963 an die Macht putschten, indem sie die Kommunisten als Atheisten anprangerten.

Erst im Zuge der Krise in den 70er Jahren jedoch traten die islamitischen Gruppen in größerem Umfang auf der politischen Bühne<sup>3</sup> auf. Ab 1977 durften z.B. in Ägypten qua Gesetz politische Parteien gebildet werden und sich zur Wahl stellen (vgl. Wille 1993: 52f), wobei das Gesetz zunächst so konzipiert war, dass es konservative Parteien wie die *Muslimbrüder* sowie kommunistische und nasseristische Parteien ausschloß. Letztere wurde erst 1992 legalisiert (vgl. ebd.: 53f). Trotzdem gelang diesen Parteien schon vorher der Einzug ins Parlament, indem sie ihre Kandidaten auf den Listen der legalisierten Parteien aufstellten (so z.B. die Marxisten und Kommunisten bei der *Ta-gammu*-Partei, die *Muslimbrüder* bei den Liberalen, später bei der Partei der Arbeit). Die Organisierung der islamitischen Gruppen als politische Parteien war ein entscheidender Moment in der Umgruppierung der Klassenverhältnisse, die im folgenden noch dargestellt wird.<sup>4</sup>

Die Sehnsucht nach dem Ursprung, nach den sogenannten Fundamenten des wahren Islams, wegen der diese Akteure seitens der wissenschaftlichen Disziplinen, der medialen und politischen Welt als fundamentalistisch bezeichnet werden, ist diskursanalytisch als ein performativer Akt zu verstehen. Der Is-

3 Zum Begriff der politischen Bühne vgl. Poulantzas 1974: 247f.

4 Politische Parteien sind grundsätzlich als Artikulationsformen von Klassen und sozialen Gruppen zu begreifen. Gleichwohl muss zwischen den Interessen dieser Klassen und Gruppen, ihren politischen Praxen und den Praxen der Parteien auf der politischen Bühne unterschieden werden. Es kann durchaus zu Konflikten und Brüchen zwischen den politischen Repräsentanten und den repräsentierten Kräften kommen (vgl. dazu Marx 1852).

lam als Diskurs ist weit mehr als eine Religion im engeren Sinne. Bei dem *Islam-Diskurs* haben wir es mit einer Formation zu tun, in der sich diverse ideologische Elemente artikulieren: nationalistische, panarabistische, sozialistische, sozialdemokratische, feudale etc. Im Islam-Diskurs sind aber auch Elemente der traditionellen religiösen Institutionen als Teil der „ideologischen Staatsapparate“ im Sinne Althusser's sowie lokale und regionale kulturelle Praxen wiederzufinden. In den 50er Jahren dominierten im Islam-Diskurs sozialistische und sozialdemokratische Elemente. Dies zeigt sich in den Schriften der wichtigsten Ideologen der *Muslimbrüder* in Ägypten, Syrien etc. In jener Phase des Fordismus überwogen wohlfahrtsstaatliche und entwicklungspolitische Fragen, wie sich an den programmatischen Titeln der damals veröffentlichten Schriften von Sayyed Qutb in Ägypten und Mustafa al-Suba`i in Syrien ablesen läßt: Es ging um „soziale Gerechtigkeit im Islam“ (Qutb 1958) oder um den „Sozialismus des Islams“ (al-Suba`i; vgl. dazu Barout 1994: 95f). Seit den 70er Jahren fungierte dagegen das legalistische Element als Gravitationspunkt des Islam-Diskurses. Auf dieses Element, das auf die Bildung eines „Rechtsstaates“ abzielt, sind auch andere Momente hin orientiert: Privateigentum, individuelle Freiheiten, Sicherheit, rechtliche Gleichheit etc. Die einzige allen Gruppen, Parteien und Bewegungen von rechts bis linksliberal gemeinsame programmatische Forderung ist die Einführung der *Scharia*, die eben nicht nur in dem engen Sinne der Durchsetzung einer alten islamischen Rechtssprechung zu verstehen ist, sondern auch im allgemeineren Sinne der Verwirklichung eines Rechtsstaates. Das legalistische Element hat insofern zur Popularität des Islam-Diskurses beigetragen, als die Entkolonialisierung und nationale Staatsbildung im arabischen Raum zwar ein bürgerliches Gesetzbuch formal mit sich brachte, de facto aber die kolonialen Praktiken der Entrechtung und Entsubjektivierung der Bauern und der proletarisierten und marginalisierten Klassen und Schichten fortgesetzt wurden. Letzten Endes wird im Islam-Diskurs um die Einführung bürgerlicher Rechte gekämpft. Dieser „Rechtsstaat“ braucht aber sein eigenes Subjekt. Als ein wichtiges Element des Islam-Diskurses, als ideologisches Verhältnis, kann die Konstitution eines Subjektes (im Sinne Althusser's) ausgemacht werden, eines „islamischen“ Subjektes: der gesellschaftspolitisch handelnde „Gläubige“. Die in der Retrospektive diskursiv konstruierte vorislamische Zeit, die sogenannte *Jahilliya* („Barbarei, Unwissenheit“) stellt nichts anders dar als die gegenwärtige, krisenhafte Gesellschaftssituation. Die historische Mission des islamischen Subjektes bestünde nun darin, diese Situation revolutionär oder reformistisch umzuwälzen.<sup>5</sup>

---

5 Zur kritischen Analyse des Islam-Diskurses vgl. die kritisch-hermeneutischen Ansätze (Abu-Zaid 1996), die dekonstruktivistischen (Arkoun 1990, 1996, Al-Jaberi 1991, Harb 1995) sowie die ideologiekritischen Ansätze (Al-Azm 1993, Baroth 1994, Al-Azmeh 1996).

Im Islam-Diskurs werden erstens neue Begriffe konstruiert. So wurde z.B. das Konzept der *Hakimiyat Allah* (arabisch „Gottesherrschaft“) von Abu al-A`la al-Maududi konstruiert. Er gründete im Jahr 1941 die Gruppierung *Jammat al-Islamia* im damaligen islamischen Teil Indiens (dem heutigen Pakistan), die separatistische Bestrebungen verfolgte (vgl. Ayubi 1991: 127f). Al-Maududi spielte intellektuell eine zentrale Rolle bei der Radikalisierung bestimmter Kräfte innerhalb der *Muslimbrüder* in Ägypten. Vor allem zeigt sich sein Einfluß auf Sayyed Qutb, den wichtigsten Theoretiker und Ideologen der *Muslimbrüder* in den 50er und 60er Jahren. Dieser entwickelt das Konzept der *Hakimiyat Allah* weiter und machte aus ihm einen elementaren ideologischen Baustein des radikalen Strangs des Islam-Diskurses (vgl. ebd.: 134f).

Zweitens wird durch den Islam-Diskurs die Geschichte reinterpretiert, gewisse Inhalte und Bedeutungen verschieben sich. So verwandelt Qutb das Konzept der *Jahilliya*, das historisch einen vorislamischen Gesellschaftszustand in Arabien beschreibt, in eine strategische Kategorie: Nach ihm charakterisiert sie den aktuellen Zustand (d.h. die 50er und 60er Jahre) als eine dekadente und despotische Situation (vgl. ebd.: 138f). Die Diagnose der Gesamtgesellschaft (nicht nur des damaligen Nasser-Regimes) als *Jahilliya* begründet die Notwendigkeit einer radikalen und revolutionären Umgestaltung. Seine Konstruktionen werden seit den 70er Jahren von Splittergruppen der *Muslimbrüder* wie *Jihad* und *Takfir wa al-Hijra* gewaltförmig „in Bewegung“ gesetzt.

Drittens werden durch den Islam-Diskurs bestimmte Inhalte und Bedeutungen unterdrückt und ausgegrenzt. Kurzum: der Islam-Diskurs ist eine Praxisform in den ideologischen Auseinandersetzungen der gesellschaftlichen Akteure. Indes ist es nicht primär die Suche nach dem Ursprung des wahren Islam, sondern ein neues Gesellschaftsmodell, wonach die islamitischen Kräfte streben. Paradoxerweise trugen und tragen diese Akteure zu der Konstituierung eines neuen Terrains bei, welches ihren politischen Zielsetzungen und ihrem Herrschaftsanspruch zu widersprechen scheint: der Zivilgesellschaft.

Trotz gewisser ideologisch-politischer Gemeinsamkeiten unterscheiden sich die islamitischen Bewegungen in Fragen der Strategie, Organisation und Sozialstruktur erheblich. Sie sollten mit genuin politischen Kategorien, so nach ihren Strategien der Machteroberung klassifiziert werden. Mit Gramscis Begriffen ausgedrückt, verfolgen die Liberalen und die Konservativen einen Stellungskrieg, während die Rechtsradikalen (d.h. der äußerst rechte, gewaltbereite Teil des politischen Spektrums) einen Bewegungskrieg führen (s.u.).<sup>6</sup> Innerhalb der neuen politischen Akteure haben sich weitgehend die konservativen islamitischen Kräfte durchgesetzt.

6 Es gibt auch progressive islamitische Gruppen und Intellektuelle, die früher Linksliberale, Marxisten oder Sozialisten waren (z.B. in Ägypten Mohamed Amara, Anwer Abd al-Malek und Adel Hussein). Manche versuchen, eine islamische Befreiungstheologie analog zu Lateinamerika zu begründen (so Hasan Hanafi in Ägypten).

## Die Muslimbrüder

Die Organisation der *Muslimbrüder* aus Ägypten ist der älteste, politisch prominenteste und geopolitisch grenzübergreifendste islamitische Akteur im arabischen Raum<sup>7</sup>. Anhand ihrer Entwicklung seit den 70er Jahren lassen sich die politischen Verschiebungen und die Veränderungen der Konfliktformen, Strategien und der zukünftigen Perspektiven verdeutlichen.

Warum gewannen solche Bewegungen in einer erstaunlich kurzen Zeit dermaßen an gesellschaftlicher Popularität? Hierbei handelt es sich einerseits um die Frage nach den diskursiven Auseinandersetzungen und deren Manifestation bzw. deren ideologischer Kraft bei der Formung und der Artikulation von konkreten Interessen. Andererseits aber geht es um nichtdiskursive, politische, soziale und ökonomische Praktiken. Vor allem die Migration spielt hier eine entscheidende Rolle. Migration ist spätestens seit den 70er Jahren ein relevantes Phänomen im arabischen Raum. Sie ist durch die ökonomischen Umstrukturierungs- und Privatisierungsprozesse und insbesondere durch die Vertreibung von Bauern im Zuge des *Comebacks* der Klasse der Großgrundbesitzer bedingt. Letzteres führte zu gravierenden sozialen und ökonomischen Problemen. Am schwersten war Ägypten davon betroffen. Millionen waren dazu gezwungen, sich insbesondere in den Ölmonarchien als Arbeitskräfte zu verdingen. Politisch wurde diese Situation am raffiniertesten von den *Muslimbrüdern* ausgenutzt, die ihre Anhänger nunmehr in alle Zielländer der Migration schickten und die bei der Politisierung der jeweiligen Bevölkerungen, vor allem ihrer Bildungseliten, eine zentrale Rolle spielte. Dabei wurde insbesondere die Golfregion ins Visier genommen, was dadurch erleichtert wurde, dass die *Muslimbrüder* bei den konservativen Monarchien einen höheren Status genossen. Die Wirkung dieser Politisierung zeigt sich bei der Formierung von islamitischen Gruppen und Parteien in dieser Region, die mittlerweile eine entscheidende Rolle neben den Liberalen in der Opposition spielen.

Mit der Praxis der islamitischen Akteure ist die Frage nach den Demokratisierungsprozessen und die Debatte um die Zivilgesellschaft im arabischen Raum unmittelbar tangiert: Welchen intendierten oder unintendierten Beitrag leisten solche Bewegungen bei der Veränderung der Entwicklungsrichtung der jeweiligen Gesellschaftsformationen und wie konflikt- und kompromißfähig sind sie? Die letzte Frage hängt nicht zuletzt von ihrem Politikverständnis und von ihrem Legitimitätsbezug ab. Diese Fragen dürfen aber nicht allein in Bezug auf diese Bewegungen und ihr (spezifisches) Demokratieverständnis beantwortet, oder auf sie reduziert werden, vielmehr müssen sie in einem gesamtgesellschaftlichen Kontext gesehen werden.

---

7 Zu den *Muslimbrüdern* in Ägypten vgl. Mitchel 1969; in Jordanien vgl. al-Kailany 1995 und in Syrien vgl. Riessner 1980.

## Zivilgesellschaft und Demokratisierung im arabischen Raum

Seit den 70er Jahren, verstärkt seit Mitte der 80er Jahre ist eine stets wachsende, politisch wie wissenschaftlich in Gang gesetzte Debatte um „Zivilgesellschaft“ und die Frage der Demokratisierung gesellschaftlicher Verhältnisse im arabischen Raum zu verzeichnen. Obwohl ein prinzipieller Konsens darüber herrscht, was unter Zivilgesellschaft und Demokratie verstanden wird, stellen die theoretische und politische Verortung dieser Begriffe, die mit ihnen verbundenen Ziele und die danach orientierten Strategien ein wichtiges, asymmetrisch strukturiertes Konflikterrain dar, dessen gesellschaftliche Hintergründe und konjunkturelle Verschiebungen in den Auseinandersetzungen innerhalb dieses Terrains wie folgt komprimiert dargestellt werden können:

Mit der Anfang der 70er Jahre einsetzenden Krise lassen sich Verschiebungen innerhalb der Staatsapparate und in der Gesellschaft registrieren. Die Liberalisierungs- und Strukturanpassungsprozesse führten zu einer staatlichen Re-Regulierung des ökonomischen und des sozialen Raums: Staatsbetriebe wurden privatisiert, Subventionen wurden abgeschafft, die nationalen Währungen wurden abgewertet, Gesetze zur Umverteilung von Land wurden erlassen usw. Im sozialen Bereich entstand dadurch ein Vakuum, das alsbald von diversen gesellschaftlichen Akteuren besetzt wurde. Diese Akteure sind nicht politisch neutral, sie verfolgen keine reinen gemeinnützigen Zwecke, sondern sie agieren je nach politischer Position im sozialen und ökonomischen Raum durch gezielte Praktiken und Projekte, die als Teil der jeweiligen Strategien der Hegemoniebildung begriffen werden müssen. Wenn beispielsweise islamitische Gruppen solche Projekte durchführen, so sind diese als Teil der Strategie des Stellungskriegs (Gramsci) bei der Machtergreifung zu verstehen.

Dabei sind die Begriffe Zivilgesellschaft und Demokratie keine fixen Ideen, sie sind vielmehr inhaltlich und operativ umkämpft, was sich in den diversen Vorstellungen, Definitionen und Problematisierungen der jeweiligen Akteure (auch der islamitischen) zeigt. Zwar werden beide Prozesse – die Entwicklung einer Zivilgesellschaft und die Demokratisierung – als gesellschaftliche Notwendigkeit erachtet, jedoch steckt selbst hinter dem allgemeinen, in beiden Konzepten implizierten Prinzip des „Pluralismus“ genug Konfliktstoff.

In der Regel ist eine normative Bestimmung des Begriffs der Zivilgesellschaft im Sinne einer regulativen Idee vorherrschend, die einerseits die demokratische Sozialisation des Individuums zum Ziele hat und andererseits die damit zusammenhängende graduelle Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse hin zur Demokratie leiten soll. Wird der Begriff politisch besetzt, so im Sinne von Lobby-Arbeit und als ein Korridor für *Pressure-groups*. Die Kehrseite dieser theoretischen Verortung ist die Definition der Zivilgesellschaft als eines de facto existierenden, empirischen Tatbestands im Sinne von privaten Vereinigungen jedweder Couleur, die „jenseits“ des Staates in pluralistischer Ma-

nier die Interessen ihrer Mitglieder vertreten und artikulieren (vgl. Ibrahim 1995). Hierin werden die Begriffe Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit vermengt, bzw. der letztere wird kaum thematisiert.

Diese normative wie empirisch-analytische Bestimmung deutet auf eine bestimmte historisch-konjunkturelle Situation hin: die gescheiterten Versuche der politischen Veränderung gegen und durch den Staat in den 70er Jahren führten in den 80er Jahren, verstärkt Anfang der 90er, zu Auseinandersetzungen hauptsächlich im Vorfeld des Staates. Zugleich ist diese Verschiebung unmittelbar mit den Strategien der jeweiligen politischen Regime verknüpft, die nicht nur auf die Krise im Inneren reagieren, sondern denen die politische und ökonomische Liberalisierung auch von *außen* durch die globalen Veränderungen seit den 80er Jahren aufgezwungen wird. Wir können drei Phasen in dieser Entwicklung unterscheiden:

In den 70er Jahren ging es vor allem um Umstrukturierungsprozesse in den Machtverhältnissen, bei denen es sich einerseits um die Ausgrenzung von alten politischen Akteuren (meist linken Kräften) aus den Staatsapparaten, ihre Verdrängung von der politischen Bühne handelt, während an ihrer Stelle neue Kräfte einziehen. Der bürokratische und militärische Apparat wird umstrukturiert, neue Parteien bilden sich, alte werden reformiert. Längst verdrängte Kräfte erleben ihr Comeback, insbesondere die Großgrundbesitzer nach den Landreformen in der 70er und 80er Jahren.<sup>8</sup> Vertreter der sich neu formierenden Finanz-, Handels- und Industriegruppen, Gruppen des tertiären und informellen Sektors usw. gewinnen in den Staatsapparaten an Einfluss. Andererseits treten auf der gesellschaftlichen Ebene verstärkt neue politische Akteure auf: die islamitische Bewegung, die Frauenbewegung<sup>9</sup>, Menschenrechtsgruppen (vgl. Al-Baz 1998), die Studentenbewegung (vgl. Shukrallah 1989) und Gewerkschaften (vgl. Wörtz 1999). Die etablierten politischen Regime spielen die diversen politischen Akteure in ihren Strategien des Krisenmanagements und der Konsolidierung ihrer Machtposition gegeneinander aus und entwickeln eine der Machtkonsolidierung im Staat komplementäre Fraktionierungsstrategie.

Sieht man von einigen Splittergruppen wie z.B. dem *Jihad* in Ägypten, die weiterhin gewaltförmig agieren, ab, so findet in den 80er Jahren eine Verschiebung der konfrontativen Auseinandersetzung zwischen dem Staat und den gesellschaftlichen Akteuren hin zu einer gesellschaftlichen Debatte um Zivilgesellschaft und Demokratie statt, welche sich nicht nur in der stets wachsenden Literatur dazu ausdrückt, sondern sich auch im reformistischen, koalitions- und kompromissfähigen Charakter der politischen Akteure und

8 Zur Rehabilitierung der Feudalklasse Mitte der 70er Jahre in Ägypten vgl. Schulze 1994: 257f.

9 Vgl. hierzu die Beiträge bei Afshar 1993 und bei Tucker 1993; zu Ägypten vgl. Hardes 1988, Ebeid 1989, Karam 1998 und Kandil 1999; zu den Golfstaaten vgl. Fakhro 1999.

im Boom von diversen privaten Vereinigungen und Organisationen zeigt. Dabei ist der Versuch der *Vereinnahmung* der Begriffe seitens der diversen Akteure zu registrieren, und zwar nicht nur in einem hermeneutischen Schlagabtausch, sondern vor allem im Versuch der Konstitution von kulturellen Äquivalenten für diese Begriffe. Bei den islamitischen Gruppen sind diskursiv-ideologische Bemühungen zu beobachten, die auf einen „ungleichen Tausch“ der Konstrukte zielen, indem sie den historisch-gesellschaftlichen Kontext und den ideengeschichtlichen Hintergrund von Begriffen verschieben bzw. verdrängen: „Gemeinschaft“ (im Sinne von familialen und nachbarschaftlichen Solidargruppen) tritt an die Stelle von Zivilgesellschaft; der „Gläubige“ an die Stelle des Bürgers, universale, d.h. bürgerliche Menschenrechtskonzeptionen werden durch Menschenrechte *im* Islam ersetzt (vgl. Abu-Hallawa 1999: 12f), der „Kommunalismus“ bzw. das „kommunalistische Integral“ (Al-Azmeh 1996) wird als ein Widersprüche, Konflikte sowie Klassenherrschaft und Ausbeutung ausmerzender Romantizismus propagiert<sup>10</sup>.

Anfang der 90er Jahre lassen sich die Entstehung zivilgesellschaftlicher Einrichtungen und Teilerfolge bei der Durchsetzung demokratischer Forderungen beobachten. In dieser Phase nimmt die Debatte um die Zivilgesellschaft und Demokratie wissenschaftlich wie politisch stets programmatischen Charakter an.<sup>11</sup> Indessen zeichnet sich Ende der 90er Jahre ab, dass die Reformversuche gescheitert sind und das Machtmonopol der herrschenden Regime weiter besteht. Dies hat nicht zuletzt mit der Durchsetzung von Strukturanpassungsmaßnahmen (SAM) im Laufe der 90er Jahre zu tun, die von repressiven Maßnahmen der Sicherheitsapparate gegenüber oppositionellen Kräften aller Couleur begleitet waren. Seit Mitte der 90er Jahre sind erneut verstärkte Repression, willkürliche Verfolgungen und Inhaftierungen sowie die Bekämpfung von zivilgesellschaftlichen Institutionen und politischen Parteien zu registrieren. In Ägypten gipfelte dies in der Schließung des kritisch-autonomen Ibn-Khaldun Zentrum für Entwicklungsstudien im Juli 2000 und in der Inhaftierung von dessen Vorsitzendem und seinen Mitarbeitern, die im Mai 2001 zu Haftstrafen zwischen einem und sieben Jahren verurteilt wurden (vgl. [www.ibnkhaldun.org](http://www.ibnkhaldun.org)).

Angesichts der Entwicklungskrise, der gescheiterten Reformversuche, der auch im arabischen Raum greifenden neoliberalen Globalisierungsprojekte, der nach dem US-amerikanischen Weltbild inaugurierten Weltordnung und der gleichzeitigen Formierung von konservativ-liberalen Blöcken unter verstärktem Einfluß islamitischer Gruppen stellt sich erneut die Frage nach den Kräften, Bedingungen und Tendenzen möglicher politischer Verschiebungen.

10 Vgl. zu den islamitischen Äquivalenten für parlamentarische Demokratie, Pluralismus, Gewaltenteilung etc. auch Esposito/Voll, 1996: 23f.

11 Zur Zivilgesellschaft in den arabischen Ländern vgl. Abd-Aljabar 1995, Fakhro 1999: 125f; zu Nichtregierungsorganisationen Al-Baz 1997, Ayubi 1995, Kandil 1999.

## Das „Islam-Kapital“

Was ist eine islamische Ökonomie? Gibt es so was wie eine theologische Ökonomie? Oder ist diese Frage falsch gestellt, weil dieser Begriff einen Widerspruch in sich darstellt bzw. zwei distinkte Praxen diskursiv vermengt? Ich werde zunächst die ökonomische Praxis des *Islam-Kapitals* komprimiert darstellen, um dann die ökonomisch falsch gestellte, jedoch ideologisch und politisch brisante Frage nach einer islamischen Ökonomie zu beantworten, d.h. sie ökonomisch zurecht zu rücken und den gesellschaftspolitischen Kern dieser Konstruktion zu präzisieren.

Mit dem Begriff des *Islam-Kapitals* bezeichne ich ökonomisch bestimmte nichtmonopolistische Kapitalfraktionen (in Industrie, Handel und Finanz) und den politisch-ideologischen Kitt dieser Fraktionen. Dadurch wird eine Grenze innerhalb der herrschenden Klassen und Schichten (vor allem im Verhältnis zum Monopolkapital) gezogen, anhand derer Widersprüche und Konflikte in der herrschenden Klasse sichtbar gemacht werden können. Da es hier nicht um die Rekonstruktion von Wirtschaftsgeschichte geht und wir uns auf die Entwicklung seit den 70er Jahren, d.h. seit der Krise des Fordismus konzentrieren wollen, geht es im folgenden vor allem um die Beziehung des Islam-Kapitals zu der seither dominanten Form des Kapitals: des Finanzkapitals.

Der entscheidende Punkt des Islam-Kapitals ist in diesem Kontext sein Verhältnis zum Zins. Dieser wird als Wucher definiert und dementsprechend verboten. Die Strategie der zinslosen Investitionen war einerseits durch die globale Krise der Regulation des Geldes und die Privatisierung der Kapitalmärkte und andererseits durch die Ölkrise bedingt. Die Überakkumulation an Geldkapital nahm mit den gigantischen Öleinnahmen im arabischen Raum die Form des „Petrodollars“ an. Mit den Petrodollars fand spätestens seit 1974 eine ökonomische, geostrategische und politische Achsenverschiebung statt: von einer ehemals dominanten panarabischen und sowjetisch-orientierten Konstellation hin zu einer konservativ-neoliberalen unter der Schirmherrschaft der USA und der Regionalmächte Ägypten und Saudi-Arabien. Die neoliberale Strategie zielte in Ägypten darauf ab, die Petrodollars durch die Liberalisierung in das Land zu locken. Gleichzeitig verfolgte Saudi-Arabien ein konservatives Hegemonieprojekt, das auf die Zurückdrängung nationalistischer, panarabischer und sozialistischer Kräfte abzielte, was eine Interessenidentität mit dem ägyptischen Sadat-Regime bedeutete. Aus dieser Zeit datiert das finanzielle Netzwerk des Islam-Kapitals.

Doch welche ökonomische Praxis bildete den Hintergrund für diese Entwicklung? Einerseits gab es (vor allem auf dem Lande) lokale Kooperativen und Sparkassen (vgl. Ayubi 1991: 179f) sowie lokale, kollektive Sparpraktiken unter den Lohnabhängigen. Die Verteilung des kollektiv gesparten Geldes er-

folgte bei letzteren nach dem Rotationsprinzip. Andererseits spielt hier die Gründung besonderer lokaler Sparkassen im Jahre 1963 in Ägypten unter Nasser eine Rolle. Deren Funktion war es, lokale Kleinprojekte von Bauern und Kleinbetrieben mit zinslosen Krediten zu versorgen und gleichzeitig Sozialfürsorge durch einen speziellen *Zakatfund* (arabisch: auf individueller, freiwilliger Basis bezahlte Almosensteuer) zu betreiben. Noch 1971, als die nasseristischen Kräfte im Staat dominant waren, wurde die Nasser-Sozialbank in diesem Sinne reformiert (vgl. ebd.). Diese, eher nichtkapitalistischen Produktionsweisen (Subsistenzwirtschaft, kleine Warenproduktion, Hausindustrie etc.) entsprechenden ökonomischen Praxen stellen den Hintergrund für das Islam-Kapital dar.

In den 70er Jahren, verstärkt in den 80ern, entwickelte sich ein Netzwerk von Banken, Versicherungen, Immobilienfirmen, Sparkassen etc. in den Golfstaaten und in Ägypten, später auch mit Niederlassungen im Ausland (London, Dänemark, Schweiz etc.), wobei sich der Schwerpunkt tendenziell vom Industriekapital hin zum Handels- und Geldkapital verschob. Das islamische an diesen Geldinstitutionen ist vor allem ideologischer Natur. Ökonomisch kann das Zinsverbot durch institutionelle, diskursive und finanztechnische Praktiken ad absurdum geführt werden (so z.B. durch die Delegation der Spekulation an stellvertretende, ausländische Geldinstitutionen, durch die Umdefinierung des Zinses in Preis, Dividende oder durch Gewinnbeteiligungen etc., vgl. ebd.: 183f). Das islamisch-diskursive an der ganzen Geschichte ist folgendes: Das Etikett Islam kann qua institutioneller „Anrufung“ (Althusser) als absatzfördernde Marke, zur Kundengewinnung und zur Mobilisierung von Geldkapital, das ansonsten schwer vom Staat und ausländischen Geldinstitutionen akkumuliert werden kann, dienen. Denn ein Problem liegt darin, dass viele Menschen entweder dem Staat und dem Auslandskapital aufgrund vergangener Erfahrungen nicht trauen oder moralische Hemmnisse dagegen spüren. Zum Zweiten investieren einige aus sozialen und ideologischen Gründen, weil sie erwarten, dass diese Institutionen islamische Einrichtungen unterstützen. Der Islam-Code fungiert also als ein ideologisches Moment der Regulation des Geldes und der Konkurrenz. Er wird so zu einem „Standortvorteil“ des nichtmonopolistischen Kapitals in der Konkurrenz gegen die mit dem Staat verbundene Kompradorenbourgeoisie und das ausländische Monopolkapital.

Um die ökonomische Bestimmung dieses Islam-Kapitals adäquat vorzunehmen, müssen noch weitere ökonomische Elemente kurz skizziert werden, die aber auch noch außerökonomisch verortet werden müssen, um ein volles Bild von diesem Kapital zu erhalten. Die oben angedeutete Artikulation von Kapitalakkumulation und nichtkapitalistischen Produktionsweisen muss noch konkretisiert werden. Stellten noch bis Anfang der 70er Jahre die fordistischen und die an sowjetischen Verhältnissen orientierten Produktionsweisen

ein Vorbild dar, so verschiebt sich die Orientierung Ende der 70er, Anfang der 80er Jahre in Richtung der nunmehr dominanten, neoliberalen Form des Finanzkapitals. Unter dieser Dominanz artikulieren sich die diversen Produktions- und Distributionsverhältnisse, d.h. die Unterwerfung des Industrie- und Handelskapitals, der kleinen Warenproduzenten, der Hausindustrie etc. unter das Finanzkapital. Überwiegt in den fordistischen und sowjetischen Produktionsweisen das kollektiv-korporative Moment und die monopolistische Regulation, so werden jetzt individuelles Privateigentum, Marktwirtschaft und eine konkurrenzgesteuerte Regulation propagiert. Diese Verschiebung deutet auf einen Konflikt innerhalb der herrschenden Klassen hin: im Islam-Kapital drückt sich das nichtmonopolistische Moment in relativer Abgrenzung zum Monopolkapital aus, das in diesem Raum mit den Staatsunternehmen und dem ausländischen Kapital der multinationalen Konzerne zusammenfällt. Dementsprechend wird vom Islam-Kapital ein liberales Konzept des Staates und des *laissez-faire* gefördert, dessen Funktion darin liegt, Sicherheit und freie Konkurrenz zu gewährleisten. Ausbeutung wird indes mit Monopolkapital und Staatsökonomie gleichgesetzt. Diese Vorstellung ist aus der Sicht des Islam-Kapitals insofern konsequent, als durch die über den Staat vermittelte Monopolstellung gewisse Großunternehmungen sowie Finanz- und Handelscliquen von den Begünstigungen profitieren, die sich aus exklusiven Rechten zur Ausbeutung von strategischen Ressourcen, Lizenzen, Kreditvergaben etc. ergeben (vgl. Zaalouk 1989). Durch die Vermittlung von Finanz- und Handelscliquen sowie bürokratischen Eliten entstehen auf der Basis von Joint-ventures zwischen dem internationalisierten (vor allem amerikanischen) Kapital und dem Staat exportorientierte Enklaven (Öl, Petrochemie, Textilindustrie, Baumwollproduktion, Agrobusiness, Tourismus) und freie Handelszonen. Dagegen werden mit der Liberalisierung der Ökonomie durch den Wegfall von Subventionen und Schutzzöllen kleine und mittlere Betriebe, die lokal und national agieren und die nicht mit dem Monopolkapital vernetzt sind, vernichtet, da sie der internationalen Konkurrenz schutzlos ausgeliefert sind und ihre Existenz zusätzlich durch Billigimporte gefährdet wird. Die Konsequenz daraus sind Arbeitslosigkeit, Migration und Lohndumping. Hierin steckt genug Konfliktstoff innerhalb der ökonomisch und politisch herrschenden Klassen. Daher propagiert das nichtmonopolistische Kapital die ethische und soziale Verantwortung in Konkurrenz zum Staat, dem ausländischen Monopolkapital und den Finanz- und Handelscliquen. Unter diesen Umständen unterstützt es strategisch die kollektiven und genossenschaftlichen Produktionsformen von kleinen und mittleren Betrieben sowie Bauernkollektiven, wobei hierin ein politisches und ideologisches Moment steckt, eine grenzübergreifende Entwicklungsstrategie unter der Dominanz des konservativ-liberalen Blocks, der tendenziell auf eine monarchistische Regimeform zusteuert.

Dieses Kapital versucht auch, sich seinen eigenen „inneren“ Markt zu schaffen, indem es zur Generierung einer islamitischen Konsumnorm beiträgt. Seit Ende der 70er Jahre lässt sich die Tendenz der Durchsetzung von Lebensstilen, Konsumgewohnheiten und kulturindustriell vermittelten Mustern der Freizeitgestaltung islamitischer Prägung beobachten. In dieser Konsumformation artikulieren sich diverse Elemente unter der Dominanz einer islamitischen Lebensweise, die durch „feine Klassen- und Schichtenunterschiede“ hierarchisiert ist (vgl. Ahmed 1992) und deren Produktions- und Zirkulationsnetz von der Textilindustrie über Modehäuser, Werbeagenturen, Design- und Verkaufszentren bis hin zur (öffentlichen wie privaten) kulturellen Raumgestaltung reicht. Die angestrebte, klassenübergreifende islamitische „Uniformierung“ ist bloß optisch, reproduzieren sich doch de facto die Unterschiede und die hierin immanente Konkurrenz in einer spezifisch konservativen Form. So werden die Konsumgewohnheiten und Waren für die bürgerlichen und aristokratischen Klassen von renommierten Industrien und Modehäusern in den Zentren (Paris, London, Rom etc.) produziert, die für das Kleinbürgertum in der Semiperipherie (Taiwan, Singapur, Delhi etc.) und die für die Bauern und LohnarbeiterInnen hausindustriell und lokal.

Im Islam-Kapital offenbart sich die *invisible hand* als eine konservative Strategie der Regulation des Geldes und der Konkurrenz in einem sich neu konstituierenden Raum. Der Raum des Islam-Kapitals ist indes weniger der Nationalstaat. Lokale, regionale und internationale Räume stellen seine Operationsbezüge dar. Unter seiner Dominanz scharen sich kleine Warenproduzenten, Hausindustrien und neues Kleinbürgertum. Diese Konfiguration des Islam-Kapitals bezeichne ich in Anlehnung an Poulantzas (1975: 63f) als eine periphere „innere Bourgeoisie“. Politisch formiert sich seit Ende der 70er Jahre ein reformistischer, konservativ-liberaler Block, der die politische Artikulation dieser neuen Konfiguration darstellt. Der Islam-Diskurs kann in diesem Sinne als „regulatives Integral“ dieses Blocks charakterisiert werden.

Ein Baustein dieser Herrschaftsstrategie soll ein „neuer Mensch“, ein *jenseits* des Staates konstruiertes Subjekt sein: Der gläubige Muslim, nicht als religiöser Untertan, sondern als politischer Akteur.

## Neoliberale Öffnung und konservative Wende

Die Strategie der neoliberalen *Infitah* (arabisch: „Öffnung“) ab dem Jahr 1974 kann als Ergebnis von nationalen, regionalen und globalen Entwicklungen verstanden werden: Sie basiert auf Verschiebungen innerhalb der herrschenden Klassen und Schichten, dem Ende der staatszentrierten Entwicklungsstrategien, dem Ölboom nach 1973 (d.h. bezogen auf den Fall Ägypten der finanziellen Unterstützung des Sadat-Regimes durch die Golfstaaten und später den Lohnüberweisungen emigrierter Arbeiter), und schließlich auf der

amerikanischen Strategie der (militärischen, ideologischen und politischen) Ausgrenzung der Sowjetunion aus der Region. Dabei lassen sich Konflikte zwischen lokal und international agierenden bürgerlichen Fraktionen, zwischen vom Westen und von den staatssozialistischen Ländern abhängigen Unternehmungen, zwischen kurzfristig orientiertem Handels- und Finanzgruppen und längerfristig agierender Industrie konstatieren.

Von der neoliberalen *Infitah* profitierten nicht zuletzt die Großgrundbesitzer durch die Reprivatisierung von Grund und Boden und finanzielle Entschädigungen für die Landreformen der 60er Jahre. Die Großgrundbesitzer wandelten sich durch Kapitalkonzentration, Mechanisierung der Landarbeit und Exportbegünstigungen von Agrargütern in Agrokapitalisten (vgl. Schulze, ebd.: 257). In dieser Metamorphose spielten der Staat und das ausländische Monopolkapital eine entscheidende Rolle. Die liberale *Wafd*-Partei kann in Ägypten als politischer Vertreter dieser Klasse angesehen werden (vgl. ebd.). Gleichzeitig wurde mit der Transformation der Landwirtschaft eine massenhafte Vertreibung der Bauern in die Städte und in andere Länder (meist in die Golfstaaten) in Gang gesetzt.

Verlierer der neoliberalen *Infitah* waren neben den marginalisierten Bauern die Lohnabhängigen (wegen Inflation, Reallohnstagnation, Arbeitslosigkeit), kleine Warenproduzenten, lokale Industrien, einfache Angestellte (nicht jedoch die bürokratischen Eliten). Die subalternen Klassen formierten „spontane“ Widerstände gegen den Staat (so z.B. die „Brotaufstände“ der Arbeiter und Marginalisierten im Januar 1977 in Ägypten, Mitte der 80er in Tunesien, Mitte der 90er in Jordanien), die militärisch blutig niedergeschlagen wurden. Gemäß der Ethik des Islam-Kapitals werden zivilgesellschaftliche Projekte (der Aufbau von privaten Moscheen als Sprachrohr, von sozialen Einrichtungen, Bildungsstätten, Berufsverbänden, Menschenrechtsorganisationen etc.), die auf eine klassenübergreifende bzw. klassenneigende Netzwerkbildung abzielen und die Funktion von „Schutzgräben“ (Gramsci) erfüllen, und politische Wahlkampagnen finanziert, was die wechselnden Allianzen zwischen konservativen, liberalen und linksliberalen Parteien und Bewegungen erst möglich macht bzw. forciert. Dadurch erhofft sich das Islam-Kapital eine bessere politische Vertretung und ein größeres Gewicht in den Staatsapparaten, da diese unter der Dominanz des Monopolkapitals stehen, wobei die Grenzen zwischen den Kapitalfraktionen nicht ein für alle Mal festgezogen sind, sondern graduellen und konjunkturellen Verschiebungen unterliegen.

Diese, auf demokratischer und reformistischer Basis verfolgte Strategie der schrittweisen Eroberung des erweiterten Staates kann nach Gramsci als Stellungskrieg bezeichnet werden, der sich fundamental von dem durch radikale Gruppen wie *al-Jihad* oder *Takfir wa al-Hijra* in Ägypten (vgl. Karam 1998: 83f; zu Algerien vgl. Shahin 1997) an der Peripherie dieses Blocks verfolgten konfrontativen Kurs unterscheidet. Letzterer, der gewalttätige und direkte

Angriffe auf Staatsapparate, Entscheidungsträger und prominente Intellektuelle umfasst, kann als Bewegungskrieg charakterisiert werden. Seine Hauptakteure sind hauptsächlich radikal-konservative Studenten und eine traditionelle Intelligenzia, deren Wissen entwertet wurde. Diese Akteure haben die Hoffnung auf eine friedliche und graduelle Verschiebung der politischen Verhältnisse längst verloren. Dass die konservativen und liberalen Kräfte mit den Radikalen sympathisieren, liegt sozusagen im Kern der Sache begründet.

Der Radikalismus dieser Intelligenzia von den 70ern bis zum Anfang der 90er Jahre ist m.E. bedingt durch die liberale Umstrukturierung und der Proletarisierungsgefahr geschuldet, der sie ausgesetzt ist. Die Angst vor der Proletarisierung erklärt auch ihre Distanz gegenüber den Lohnabhängigen und damit die relativ schwache Verankerung der radikalen islamitischen Gruppen bei jenen. Ende der 90er Jahre haben wir es wiederum mit einer anderen Form des Radikalismus und der Intelligenzia zu tun (s.u.).

Die im Zuge der Liberalisierung in der 70er Jahren und der Strukturanpassungsmaßnahmen des IWF und der Weltbank seit Ende der 80er stattfindenden Prozesse der ökonomischen und sozialen „Privatisierung“ des Staates bei gleichzeitig inflationärem Ausbau der Sicherheitsapparate und damit verstärkter Gewalttätigkeit eröffneten einerseits für die konservativen und liberalen Kräfte Möglichkeiten der sozialen und politischen Intervention in der Zivilgesellschaft und in der Ökonomie, später auch in den Staatsapparaten im engeren Sinne. Die erste Hälfte der 70er Jahre war gekennzeichnet durch die politische und ideologische Ausgrenzung, Eliminierung und Repression von sozialistischen, panarabistischen, nasseristischen und kommunistischen Kräften. Trotzdem gewannen die konservativen Kräfte (nationalistische, rechtsliberale und rechtsradikale) an Dominanz erst Ende der 70er Jahre. Einerseits war die Verschiebung des Kräfteverhältnisses strategischen Fehlern der linken Kräfte sowie der gewaltsamen Unterdrückung und der Schwäche des damaligen Ostblocks geschuldet. Vor allem aber verstanden es die konservativen Kräfte (insbesondere die islamitischen Gruppen) diskursiv und politisch, die Alltagsprobleme und die unmittelbaren Forderungen der breiten Massen programmatisch und operativ aufzugreifen und umzusetzen. Daß dabei ihre von den herrschenden Regimen im Zuge der Bekämpfung linker Kräfte geduldete Infrastruktur entscheidend für ihre Operationen war, versteht sich von selbst. Ein ewiges Manko dieser konservativen Kräfte war ihre schwächere Verankerung bei den Bauern und den Lohnabhängigen. Erst Anfang der 80er Jahre, d.h. mit der Entwicklung der inneren Bourgeoisie, kam es zu einer Blockbildung unter den konservativen, liberalen und linksliberalen Kräften, die nicht zuletzt dem Druck des nichtmonopolistischen Islam-Kapitals zu verdanken war. Im Kontext dieser Blockbildung kämpften vor allem die Muslimbrüder, die bis dato, d.h. seit ihrer Gründung im Jahre 1928 nie den Status einer politischen Partei angestrebt hatten, um ihre Anerkennung als

politische Partei in Ägypten. Dies sollte man einerseits im Kontext der Legalisierung politischer Parteien, d.h. der dadurch wachsenden politischen Konkurrenz seit 1977 sehen. Andererseits gerieten die Muslimbrüder seitens radikaler Splittergruppen zusätzlich unter Druck. Diese beiden Momente bestimmten zusammen mit den neu auftretenden Klassenfraktionen, die auf der Suche nach politischen Vertretern waren, den politischen Sinneswandel der Muslimbrüder. In anderen arabischen Ländern wie in Jordanien oder den Golfstaaten waren die islamitischen Kräfte schon legalisiert und als Parteien oder Vereine im Parlament präsent.

Es traten demnach vier Kräfte mit ihren jeweiligen Verbündeten auf der politischen Bühne auf: (1) Die regierenden autoritären Regime (Monarchien oder Einparteienrepubliken) mit den bürokratischen Eliten, staatsabhängigen Gewerkschaften und Großgrundbesitzern bzw. Agrokapitalisten. Dies ist die politische Konfiguration des Monopolkapitals. Demgegenüber stehen in der Opposition (2) ein dominanter konservativ-liberaler Block, (3) rechtsradikale Gruppen an dessen Peripherie und (4) eine noch in der Minderheit sich befindende linke Bewegung (sozialistische und kommunistische Parteien, der jeweilige linke Flügel der Frauen- und Studentenbewegung, Menschenrechtsorganisationen, linke NGOs und unabhängige Gewerkschaftsbewegungen). Hinter jeder dieser Kräfte stehen regionale und internationale Verbündete. Das Kräfteverhältnis begünstigt nicht zuletzt auf Grund des geostrategischen, politischen und militärischen Kalküls globaler Mächte (im arabischen Raum sind es vor allem die USA) die herrschenden Regime.

Die Situation ist jedoch chronisch krisenhaft. Sie hat seit Anfang der 90er Jahre, d.h. mit der verstärkten militärischen Präsenz der USA in der Golfregion und mit den implementierten Strukturanpassungsmaßnahmen noch an Schärfe zugenommen. Dies nicht zuletzt auch wegen der regionalen Unordnung und Radikalisierung an der Peripherie des Blocks, des regulierten Chaos im Zuge der Globalisierung, der Militarisierung und der gescheiterten *Pax Americana* im arabischen Raum. Politische Reformen bleiben nach wie vor aus, die Palästinafrage ist ungelöst, ebenso der Fall Irak, es gibt zahlreiche Grenzkonflikte und Widersprüche unter den verbündeten Golfstaaten etc. Seit Mitte der 90er lassen sich außerdem verstärkte Repressalien gegenüber der Opposition und die teilweise Zurücknahme minimaler erkämpfter Freiheiten registrieren.

### Radikale islamitische Gruppen: Studententerror?

Bis Mitte der 70er spielten linke Kräfte noch eine wichtige Rolle, vor allem in der Studentenbewegung. Die linken Gruppen waren den von den etablierten Regimen mittlerweile geduldeten islamitischen Studentenvereinen überlegen, jedoch verschob sich das Dominanzverhältnis vor allem seit 1977 zugunsten

der letzteren (vgl. Shukrallah 1989): Gründe dafür waren nicht nur die nationalen, regionalen und globalen Bedingungen (Ausgrenzung der Sowjetunion, Repression von linken Kräften etc.), sondern vor allem der pragmatische, alltagsorientierte Kurs der Konservativen, der im Gegensatz zu dem eher abstrakt-allgemeinen, staatsfixierten und international orientierten Diskurs der linken Studenten stand. Dies wird am Beispiel der Brotrevolte, des vielleicht größten Aufstands in Ägypten seit Anfang des 20. Jahrhunderts deutlich. Obwohl der Aufstand spontan war und sich gegen die Liberalisierung, vor allem gegen die Entsubventionierung von Nahrungsmitteln richtete, gelang es den islamitischen Kräften, politisches Kapital daraus zu schlagen und ihre Popularität zu steigern. Wichtig ist, dass die islamitischen Studenten sich selbst radikalisierten, indem sie die Linken verdrängten (vgl. ebd.): Der Radikalismus war ein studentisches Phänomen und zunächst gegen einen inflationären Ausbau der Sicherheitsapparate gerichtet. Gleichzeitig reagiert er auf die Deregulierung und die Entwertung der staatlichen Intelligenzia und des intellektuellen Wissens des traditionellen Kleinbürgertums sowie auf die Aufwertung des neoliberalen Experten- und Managementwissens bürokratischer Eliten.

Die radikalen Kräfte haben auch ihre traditionellen Intellektuellen, die sogenannten Rechtsgelehrten, die ihre Aktionen politisch-moralisch eigenmächtig, d.h. ihrem Selbstverständnis als autonome, rechtsprechende Instanz folgend legitimieren. Dadurch werden Mord, Gewalt, Raubökonomie etc. ideologisch gerechtfertigt. Dieses Selbstverständnis deutet im Zuge der Unterhöhlung des Staates auf eine nomadisch-bäuerliche Praxis hin, d.h. auf eine privatisierte Form der Gewalt an der Peripherie des Staates. Und in der Tat lässt sich an den Peripherien der arabischen Gesellschaften (auf dem Lande, aber auch in den Städten) eine gewisse Autonomie in der sozialen Organisation feststellen, die von der Bewaffnung und Selbstverteidigung über die Schaffung einer eigenen Rechtsordnung bis hin zur Organisation von Zufluchtsorten für illegale bzw. illegalisierte Kräfte reicht.

In diesem Kontext gewinnt das Phänomen der Migration nicht nur ökonomische und politische, sondern auch ideologische Schattierungen. Einerseits bringt die Migration demographische Verschiebungen mit sich (vom Land zur Stadt und zwischen den Nationalstaaten). Andererseits bedeutet Migration (arabisch *Hijra*) für die Radikalen intellektuell wie räumlich Rückzug zwecks Potenzierung der inneren Kräfte, um Ziele (hier die Gesellschaft und Staat) in Angriff zu nehmen, was das nomadische Moment zum Ausdruck bringt.

## Gegenwärtige Tendenzen

Über die nationalen Gesellschaftsformationen hinaus finden konservativ-liberale Blockbildungsprozesse statt. Es gibt jedoch Widersprüche innerhalb dieser und innerhalb der organischen Intellektuellen. Die aktuelle gesell-

schaftliche und politische Verschiebung lässt sich am deutlichsten anhand eines Segments dieser Intellektuellen aufzeigen. Die traditionelle Intelligenza entsprach den fordistischen Idealtypen (Ingenieure, Techniker, Technokraten etc.), war staatsfixiert und nationalistisch gesinnt. Selbst bei ihrem radikalen Teil drückte sich die Kriegsführung gegen den Staat in konventionellen Mitteln und Techniken aus. Seit Mitte der 90er Jahre zeichnet sich dagegen die Bildung einer neuen Intelligenza ab, die ich analog zur inneren Bourgeoisie als *innere Intelligenza* bezeichnen möchte. Diese kann weder in dem schlichten soziologischen Sinne der technischen Kräfte der Staatsapparate verstanden werden, noch allein als ein Segment der organischen Intellektuellen des konservativ-liberalen Blocks in der Zivilgesellschaft. Sie zeichnet sich durch ihre Autonomie, ihre hoch technisiertes Wissen und ihren Internationalismus aus. In ihrer radikalen Variante ist sie durch die Verschiebung des Konfliktterrains und „liberale“ Strategien der Kriegsführung gekennzeichnet, d.h. durch die Rekrutierung von Freiwilligen, von Söldnern oder stellvertretenden Kämpfern und durch die private Finanzierung der Terror- und Gewaltakte. Die Kriegsführung des radikalen Teils der „inneren Intelligenza“ steht im Widerspruch zu dem dominant reformistischen Kurs des oppositionellen Blocks.

Dieser strategische Widerspruch muss in Bezug auf die regionale Unordnung, die Widersprüche innerhalb der inneren Bourgeoisie und die Widersprüche zwischen dieser und den herrschenden Regimen dekodiert werden: Weder erwiesen sich die herrschenden Regime als reformfähig bzw. -willig, noch gelang es dem oppositionellen Block, eine politische Verschiebung herbeizuführen, noch waren die USA, an deren militärische und politische Präsenz ursprünglich viele (unbegründete) Hoffnungen des konservativ-liberalen Blocks geknüpft waren, bereit, den bestehenden Status quo zu verändern.

Was *al-Qaida* und Bin Laden angeht, so ist deren Geschichte als eine amerikanisch-saudisch-pakistanische Ko-Produktion der 80er und 90er Jahre bekannt. Politisch ist jedoch von Bedeutung, dass *al-Qaida* in radikaler Form zum Ausdruck bringt, was auch der konservativ-liberale Block politisch anstrebt: Rückzug des amerikanischen Militärs aus der Region, politische Teilhabe in den jeweiligen Staaten und, unter seiner Führung, eine grenzübergreifende Bildung eines einheitlichen arabischen Raumes, die gegen die Fraktionierung dieses Raumes in einen von der EU dominierten nordafrikanischen Raum sowie einen durch die Ölförderung bestimmten „Energieraum“ (die Golfregion) und einen Nahostraum im engeren Sinne (Ägypten, Jordanien, Palästina, Israel und Syrien) unter der Kontrolle der USA gerichtet ist. Diese an den Panarabismus der 50er und 60er Jahre (aber auch an neue Tendenzen der weltweiten Regionalisierung) erinnernde Strategie ist populär, auch bei den Linken.

Aus der Sicht der USA kommt diese Strategie nicht nur dem politischen Zustand vor dem Golfkrieg im Jahre 1990 gefährlich nahe, sie erscheint noch

weit gefährlicher zu sein: Es droht nicht nur der Verlust der verbündeten Monarchien am Persischen Golf und damit der Verlust des dortigen Energie-raums, sondern es droht auch noch der neu zu besetzende Energieraum im mittleren Asien verloren zu gehen. Relevant ist in diesem Zusammenhang vor allem, dass Bin Laden und sein Netzwerk einen Quasi-Staat in Afghanistan darstellen. Unter diesem Gesichtspunkt ist es dann zweitrangig, ob Bin Laden und *al-Qaida* tatsächlich hinter dem Terrorakt vom 11. September stehen, ob Beweise dafür vorliegen oder nicht. Eins ist allerdings sicher: die USA wie auch Großbritannien haben ein starkes Interesse daran, den nahöstlichen und den zentralasiatischen Raum entsprechend ihren Erfordernissen umzustrukturieren. Für dieses riskante Projekt ist das globale Bedrohungsszenario „Bin Laden“ außerordentlich nützlich.

Indessen bestehen die regionalen Konflikte und Instabilitäten weiter. Die Strategie der Terrorbekämpfung der USA bedeutet indes noch mehr militärische Präsenz und Unterstützung, ja eine noch nie da gewesene Legitimierung der herrschenden Regime. Dies kann nur zur Verschärfung der Situation führen. Drei mögliche Entwicklungen sind denkbar: erstens eine Fortdauer der Krisensituation, zweitens die Durchsetzung von politischen und ökonomischen „chirurgischen“ Reformen mit Beteiligung des konservativ-liberalen Blocks oder drittens, wenn auch weniger wahrscheinlich, so doch unter der Bedingung von politischen Verschiebungen und angesichts der Frustration der subalternen Klassen und Schichten über das ewige politische Verhängnis, denkbar: die Popularisierung von linksdemokratischen Kräften. Der Bewegung der letzteren gilt unsere Aufmerksamkeit und Unterstützung.

## Literatur

- Abd al-Jabar, Faleh. 1995: *Al-Dawla, al-Mujtama` al-Madani wa al-Tahawel al-Demokrati fi al-Irak (Staat, Zivilgesellschaft und die demokratische Transformation im Irak)*, Kairo.
- Abucar, Mohamed H. 1996: *The Post-Colonial Society*, New York.
- Abu-Halawa, K. 1999: Ia` dat al-lateibar li Mafhum al-Mujtama` al-Madani (Würdigung des Konzeptes der Zivilgesellschaft), in: *Alem al-Fikr (Zeitschrift)*, Nr. 3, Kuwait.
- Abu-Zaid, Nassir H. 1996: *Ishkaliat Alkireah wa Aliat Altawiel (Die Problematik des Lesens und die Mechanismen der Interpretation)*, Casablanca.
- Afshar, Haleh 1993: *Women in the Middle East*, London.
- Al-Azm, Sadik J. 1993: *Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam*, Frankfurt/M.
- Al-Azmeh, Aziz 1996: *Die Islamisierung des Islams*, Frankfurt/M.
- Al-Baz Shahida 1998: *Al-Munazamat al-Ahlia al-Arabia (Die arabischen Nichtregierungsorganisationen)*, Kairo.
- Al-Bazri, Dalal/Azrouil, Fatima A. (Hg.) 1995: *Al-Mara al-Arabia. Al-Waka`wa al-Tasaour (Die arabische Frau. Wirklichkeit und Vorstellung)*, Kairo.
- Ahmed, Leila 1992: *Women and Gender in Islam*, London.
- Al-Jaberi, Muhammed A. 1991: *Alturath wa al-Hadathe (Die Tradition und die Moderne)*, Beirut.
- Al-Naqeeb, Khaldoun H. 1990: *Society and State in the Gulf and Arab Peninsula*, London.
- Arkoun, Mohammed 1996: *Alfikr al-Islami (Das islamische Denken)*, Beirut.
- Arkoun, M. 1990: Al-Islam wa al-Hadatha (Der Islam und die Moderne), in: *Mawakef (Zeitschrift)*.
- Ayubi, N. 1991: *Political Islam*, London.

- Ayubi, N. 1995: *Over-Stating the Arab State*, London.
- Barout, Mohammed J. 1994: *Yathreb al-Jadida (Die Neue Yathreb. Analyse der zeitgenössischen islamischen Bewegungen)*, London.
- Ebeid, Mona M. 1989: The role of the official opposition, in: Tripp, Charles/Owen, Roger (ed.), *Egypt under Mubarak*, New York.
- Esposito, John/Voll John O. 1996: *Islam and Democracy*, New York.
- Fakhro, Munira A. 1999: Mauka `al-Harakat al-Niswiya fi Muassasat al-Mujtama `al-Madani fi al-Kuwait, Bahrain wa al-Emarat (Der Stellenwert der Frauenbewegungen in den zivilgesellschaftlichen Institutionen in Kuwait, Bahrain und Vereinigten Arabischen Emiraten), in: *Alem al-Fikr*, N.3, Kuwait.
- Harb, Ali 1995: *Nakd Alna`ss (Kritik des Textes)*, Casablanca.
- Hardes, Cilja, 1988: *Frauen und Politik in Ägypten*, Paris.
- Hatem, Mervat 1993: Toward the Development of Post-Islamist Feminist Discourses in the Middle East, in: *Tucker 1993*.
- Hermasi, Elbaki/Vandewalle, Dirk 1993: The Second Stage of State Building, in: Zartman, I. William/Habeeb, William M. (Hg.), *Polity and Society in Contemporary North Africa*, Boulder.
- Ibrahim, Saad al-Din 1995: Al-Mujtama al-Madani wa al-Tahawul al-Demokrati fi al-Watan al-Arabi (Zivilgesellschaft und die demokratische Transformation in der arabischen Welt), in: *Abd al-Jabar 1995* (Einführung).
- Kailani, Musa Z. 1995: *Al-Herakat al-Islamia fi al-Urdun wa Felestin (Die islamischen Bewegungen in Jordanien und Palästina)*, Amman.
- Kandil, Amani 1999: Tatawur al-Mugtama `al-Madani fi Masr (Die Entwicklung der Zivilgesellschaft in Ägypten), in: *Alem al-Fikr*, N.3, Kuwait.
- Karam, Azza M. 1998: *Women, Islamism and the State. Contemporary Feminism in Egypt*, London.
- Leggewie, Claus, 1988: Algerien, in: Steinbach, U. (Hg.), *Der Nahe und Mittlere Osten*, Opladen.
- Marx, Karl 1852: *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte* in: MEW Bd. 8, Berlin.
- Poulantzas, Nicos 1974: *Die Krise der Diktaturen*, Frankfurt a.M.
- Poulantzas, Nicos 1975: *Klassen im Kapitalismus heute*, Westberlin.
- Qutb, Sayyed, 1958: *Al-A `dala al-ijtimaiyya fi al-Islam (Soziale Gerechtigkeit im Islam)*, Kairo
- Richard, Mitchel 1969: *The Society of the Muslim Brothers*, London.
- Riessner, Johannes 1980: *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens*, Freiburg.
- Schulze, Reinhard 1994: *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München.
- Shahin, Emad 1997: *Political Ascent*, Boulder.
- Shukrallah, Hani 1989: Political Crises/Conflict in post-1967 Egypt, in: Tripp, Charles/Owen, Roger (ed.), *Egypt under Mubarak*, New York.
- Tucker, Judith E. (Hg.) 1993: *Arab Women*, Washington D.C.
- Wille, Marion 1993: *Spielräume politischer Opposition in Ägypten unter Mubarak*, Münster.
- Wörtz, Eckart 1999: *Die Krise der Arbeitsgesellschaft als Krise von Gewerkschaften: Die unabhängige Gewerkschaftsbewegung in Ägypten*, Diss., Universität Erlangen-Nürnberg.
- Zaalouk, Malak 1989: *Power, Class and foreign Capital in Egypt*, London.