

Gerhard Höpp

ARABISCHE AUFLÄRUNG, ISLAMISCHER MODERNISMUS, ABHÄNGIGER KAPITALISMUS -

Zum Problem der Reformation im Islam unter den Bedingungen des Kolonialismus

"In dieser Gesellschaft und in diesem Moment", schrieb der 1977 verstorbene Reformtheologe und Theoretiker der islamischen Revolution im Iran, Ali Shari'ati, "muß der Intellektuelle (den Kampf) für die Befreiung der Menschen ... mit der Religion beginnen ... Er muß", so präzisiert er, "einen islamischen Protestantismus initiieren, um wie der christliche Protestantismus, der das mittelalterliche Europa sprengte ..., in der Lage zu sein, die Gesellschaft mit neuen Ideen und einer neuen Bewegung zu stimulieren" (Shari'ati, S. 76). Im Jahre 1980 griff der libanesische Marxist Fawwaz Tarabulsi diesen Gedanken auf: Sichtlich von den Ereignissen im Iran beeindruckt, benannte er als dringlich zu schlagende Brücke zwischen beiden Seiten eine "protestantische Revolution" im Islam (vgl. Tarabulsi 1980, S. 50). Und fünf Jahre später, das Ausmaß dessen nun vor Augen, was oft als "Reislamisierung" bezeichnet wird, gab der besorgte algerische Historiker und Philosoph Mohammed Arkoun seinem neuesten Buch den programmatischen Titel "Critique de la raison islamique".

Diese und andere Rufe nach einer grundlegenden Reform im Islam ertönen im Angesicht eines Dilemmas, das keineswegs abstrakter Natur ist: des Dilemmas nämlich, daß der gegenwärtige Aufbruch in der islamischen Welt nicht etwa im Zeichen eines aufgeklärten, bürgerlichen Reformislam, sondern vielmehr in jenem eines archaischen Fundamentalismus steht, dessen *im Wesen* reaktionäres Gesellschaftsideal *letztendlich* keinen Ausweg aus der Krise zu weisen vermag, der zu entrinnen die Muslime so eindrucksvoll angetreten sind. Ungeachtet ihrer verschiedenen politischen Standorte müssen die hier genannten und andere Beobachter der Ereignisse feststellen, daß heute vorbürgerliche Formen des Islam Denken und Handeln der überwältigenden Mehrheit der Muslime beherrschen (vgl. Johansen 1982, S. 52 f.). Sie und die sie begünstigenden Verhältnisse bewirken u.a., daß "säkulare Ideologien" - der ägyptische Philosoph Hasan Hanafi nennt in einem Atemzuge "westlichen Liberalismus", "Staatssozialismus", "traditionellen Marxismus" und "tribalen Ritualismus" - nicht den Weg in die "Herzen der Massen" finden (Hanafi 1985, S. 97). Den Betroffenen, namentlich jenen, die

in den islamischen Ländern bemüht sind, die Massen für gesellschaftlichen Fortschritt zu mobilisieren, kann es folglich nicht gleichgültig sein, ob sie es dort mit einem fundamentalistischen, einem "angepaßten" oder gar einem reformierten Islam zu tun haben. Das wiederum veranlaßt dazu, darüber nachzudenken, was einem derartigen reformierten Islam - einer Reformation im Islam - im Wege stand und noch steht, was also - das ist die übergreifende Fragestellung - die offensichtliche Identitätsschwäche des Bürgerlichen schlechthin in der dritten und damit auch in der islamischen Welt bewirkte und bewirkt.

Die Diskussion um diese Thematik hat - abgesehen vom objektiven Bedürfnis danach - in der Mitte der 70er Jahre neue Impulse erhalten, und zwar vor allem durch die 1974 erschienene englische Übersetzung von Maxime Rodinsons "Islam et capitalisme". Der Autor untersuchte darin die Beziehung zwischen Islam und Kapitalismus vor allem unter dem Gesichtswinkel, ob der Islam die Entwicklung von Kapitalismus behindert habe; er kam - hier wandte er sich namentlich gegen Max Weber - zu einem negativen Resultat. Unter den Kritikern Rodinsons war einer - der britische Arabist und Wirtschaftshistoriker Roger Owen -, der bei grundsätzlicher Zustimmung durch Nachfragen jedoch einen konstruktiven Neuansatz bot: er bemängelte nämlich, daß Rodinson "den" Islam und "den" Kapitalismus untersuchte und durch diese traditionelle Weise der Analyse vermied, den historisch-konkreten Islam, den historisch-konkreten Kapitalismus und ihre *gegenseitigen* Beziehungen zu ergründen (vgl. Owen 1976 und Asad 1976).

Damit verwies Owen - zwar nicht expressis verbis, aber doch durch die Logik seiner Kritik - auf die umgekehrte Fragestellung, nämlich die, ob nicht der Kapitalismus, und zwar der, der sich konkret in islamischen Ländern zu entwickeln begann, gar die Evolution des Islam beeinträchtigt hat. Hier - in der Untersuchung des historischen Schicksals des Kapitalismus und seines Einflusses auf die Reform des Islam unter den Bedingungen des Kolonialismus - scheint in der Tat eine Möglichkeit zu liegen, Zugang zu den Ursachen für die blockierte Reformation im Islam und die heutige Identitätskrise des Bürgerlichen in der islamischen Welt zu finden.

Genesis und Entwicklung des Kapitalismus wie des Bürgertums in den islamischen, hier in den arabischen Ländern stehen also am Anfang einer Erörterung. Umfassende, differenzierte, auf ausreichendem Quellenmaterial fußende Untersuchungen dazu aus marxistisch-leninistischer Sicht sind noch rar. Dieser Mangel hat wohl dazu beigetragen, daß in der aktuellen Diskussion zwei Extreme anzutreffen sind: einmal die Auffassung, der in den

arabischen wie auch anderen Entwicklungsländern entstandene Kapitalismus unterscheide sich von dem in Europa lediglich durch eine mehr oder weniger rasch nachholbare Phasenverschiebung, also im Grunde nur durch ein quantitatives Moment (vgl. Gamajunov 1962, S. 393). Zum anderen die These - sie wird zumeist von "Dependenz-Theoretikern" vertreten -, in der betrachteten Region sei Kapitalismus überhaupt nicht autochthon, d.h. organisch aus den vorgefundenen Produktionsverhältnissen eines orientalischen Feudalismus hervorgewachsen, sondern vielmehr exogener Natur, also ausschließlich vom Kolonialismus eingepflanzt (vgl. Rodinson 1971, S. 182).

Nun sind Ansätze einer autochthonen kapitalistischen Entwicklung in der Region - das ist durch jüngere Forschungen bestätigt worden (vgl. Gran 1979, Owen 1981, Richards 1981 und Schölch 1982) - tatsächlich vorhanden gewesen. Sie entstanden zwar nicht, wie manche Autoren behaupten, im frühen Mittelalter (vgl. Labib 1969, S. 96), doch für das ausgehende 18. Jahrhundert sind sie zumindest in Ägypten und in Teilen der Levante, besonders im heutigen Libanon, nachweisbar. Die Beobachtung Friedrich Engels', daß die "türkische wie alle orientalische Herrschaft unverträglich mit kapitalistischer Gesellschaft" sei, weil "der ergatterte Mehrwert ... nicht sicher vor den Händen raubgieriger Satrapen und Paschas" war und "die erste Grundbedingung bürgerlichen Erwerbs: Sicherheit der kaufmännischen Person und ihres Eigentums" fehlte (Engels 1977, S. 31), schloß also nicht aus, daß kapitalistische - namentlich handels- und wucherkapitalistische - "Inseln" im osmanischen Herrschaftsbereich entstehen und sich - vornehmlich im Verlauf und im Gefolge der Tanzimat-Reformen in der Mitte des 19. Jahrhunderts - ausdehnen konnten.

Der eindringende europäische Kolonialismus bezog große Teile der Region rasch in den kapitalistischen Weltmarkt und damit zugleich in den Reproduktionsprozeß der Metropolen ein. Das war mit der Einpflanzung eines (exogenen) kolonialen Kapitalismus verbunden, der die autochthonen Ansätze dort, wo sie entstanden waren, nicht einfach verdrängte, sondern deformierte und verkrüppeln ließ und so zur Herausbildung eines nicht nur "untergeordneten" bzw. "peripheren", sondern vom "Zentrum" strukturell auch abhängigen Kapitalismus beitrug (vgl. Ernst/Schilling 1981, S. 20 ff. und Schölch 1982a, S. 223). Dieser Prozeß der "Peripherisierung" (Senghaas 1982, S. 28) setzte in arabischen Ländern in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein, wozu auch - subjektiv gewiß nicht beabsichtigt - interne Vorleistungen, etwa unter der Herrschaft Muhammad Ali's (1804 - 1849) in

Ägypten, Hilfestellung gaben. Die durch ihn erzeugte Unterentwicklung machte einen "einfachen Nachvollzug" jener kapitalistischen Entwicklung, wie sie sich in Europa vollzog, künftig unmöglich (vgl. Schilling 1982, S. 814).

Diese also wesentlich von außen verursachte Deformation und schließlich Blockierung eines autochthonen Kapitalismus in arabischen Ländern sowie die Existenz eines abhängigen Kapitalismus wirkten sich auf Zustand und Tätigkeit der dort entstehenden Bourgeoisie wesentlich und folgenreich aus. Das betrifft ihre soziologische Struktur ebenso wie ihre historische Rolle (vgl. Ernst/Schilling 1981, S. 35 ff. und Turner 1979, S. 113 ff.). Ihr ohnehin quälend langsames Herauswachsen aus dem Feudalismus, dem und dessen sozialem und geistigem Milieu sie bis heute mannigfach und zäh verbunden blieb, wurde unter diesen Bedingungen noch mehr verzögert. Die bereits bestehende Enge ihres sozialen Spektrums wurde konserviert, was zu einem überdurchschnittlich hohen Anteil der "unproduktiv-unternehmerischen", ja, parasitären Fraktionen des Handels- und Wucherkapitals führte. Kolonial-politische Maßnahmen wie Konzessionen und Kapitulationen schon zu Zeiten Muhammad Ali's, vor allem aber im Zusammenhang mit den Tanzimat-Reformen, vertieften nicht nur ihre Abhängigkeit von der metropolitenen Bourgeoisie, sondern auch ihre - letztendlich ökonomisch begründete - ethnische und konfessionelle Differenziertheit. Das führte in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu einer wirtschaftlichen und politisch-ideologischen Dominanz nichtarabischer bzw. nichtmuslimischer Gruppen u.a. im ägyptischen und levantinischen Geschäftsleben (vgl. Haddad 1970, S. 75 ff., Ma'oz 1973, S. 29 ff., Owen 1981, S. 291 und Schölch 1982, S. 179).

Die historische Rolle dieser Bourgeoisie wurde durch derartige Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen natürlich entscheidend bestimmt. Zeitpunkt und Umstände ihres Entstehens verwiesen sie nicht nur in den Zustand einer noch "vorkapitalistischen" (Grundfragen 1974, S. 905), sondern - scheinbar paradoxerweise - zugleich in den einer schon "zu spät gekommenen" Bourgeoisie (Mährdel 1978, S. 208): Sie war zur Welt gekommen, als der Kapitalismus bereits welthistorisch überlebt war; sie war - das ist keine Frage subjektiven Unvermögens, sondern eine der vorenthaltenen Chance - als soziale Klasse also niemals revolutionär (vgl. Amil 1975, S. 136). Das schließt natürlich nicht aus, daß Teile dieser Bourgeoisie - zeitweise sogar führend - am revolutionären Kampf ihrer Völker um nationale Befreiung teilnahmen, um dadurch auch an ihrer eigenen Emanzipation als Klasse nicht nur von feudalen Verhältnissen, sondern auch von denen der

Abhängigkeit und Unterentwicklung zu arbeiten, in denen sie die imperialistische Bourgeoisie hielt und durch die sie - obgleich Teil der Weltbourgeoisie - in ihrer natürlichen Bewegung behinderte.

Welchen Einfluß hatte das alles nun auf die Identität der arabischen Bourgeoisie als Klasse, auf ihr "geistiges Selbstgefühl" (Marx 1981, S. 388), das nach Karl Marx ja nicht fehlen sollte, wenn eine Klasse die emanzipatorische Stellung in der Gesellschaft erstürmen will? Die arabische Bourgeoisie - das verdeutlichen sowohl ihre historische Rolle als auch ihre intellektuellen Selbstzeugnisse - vermochte weder jene "revolutionäre Energie" noch jenes "geistige Selbstgefühl" aufzubringen, von denen Marx sprach und wie sie die "normale" Kapitalistenklasse Westeuropas und Nordamerikas in ihrer Aufstiegsphase besaß - vorbereitet von Reformation und Aufklärung (vgl. Thesen 1981, S. 882 ff.).

Das bedeutet nun aber keineswegs, daß es - wie heute von einigen Autoren behauptet wird (vgl. Tibi 1980, S. 15) - in den arabischen Ländern nichts Vergleichbares gegeben hätte. Die Bourgeoisie konnte dort im 19. Jahrhundert durchaus auf eine (arabische) Aufklärung und eine (islamische) Reform verweisen und zurückgreifen. Doch diese Aufklärung und diese Reform verdeutlichen durch die Besonderheit in ihren gegenseitigen Beziehungen wie auch für sich genommen - ideologisch - die Blockade des bürgerlichen Emanzipationsprozesses unter den Bedingungen eines peripheren und abhängigen Kapitalismus, und sie weisen damit auch auf die Wurzeln der bis in die Gegenwart reichenden Identitätskrise des Bürgerlichen in der arabischen Welt.

Zunächst fällt, was die gegenseitigen Beziehungen zwischen den beiden Erscheinungen angeht, ihre "verkehrte" Reihenfolge auf: Die Aufklärung ging der religiösen Reform voraus. Würde man hier von einem formalen Vergleich mit Vorgängen im mittelalterlichen Europa ausgehen, so wäre diese Beobachtung gewiß unwesentlich. Doch die "verkehrte" Reihenfolge ist insofern für die Problematik wesentlich, als sie die Verkehrtheit der Umstände reflektiert, unter denen sie zustande kam. Zwei Gesichtspunkte verdeutlichen das.

Zum einen hat es durchaus Anzeichen für eine "richtige" Reihenfolge gegeben. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts waren in Ägypten muslimische Religionsgelehrte bemüht, Tradition (hadith) und Theologie (kalam), gewiß zögernd, in einem rationalen und utilitaristischen Sinn zu deuten. Hauptvertreter dieses frühen, bis in die Zeit Muhammad Ali's hineinreichenden islamischen Reformansatzes war Hasan al-Attar (1766 -

1835). Dieser war, schreibt Werner Ende, in seinem reformatorischen Bemühen noch frei vom Zwang zur Verteidigung des Islam und des Vaterlandes gegenüber dem politischen Zugriff einer europäischen Großmacht, d.h. des Kolonialismus, gewesen (Ende 1965, S. 86). Doch dieser gleichsam "natürliche" Prozeß - natürlich insofern, als er bei der herrschenden Ideologie, dem Islam, ansetzte, und der Genesis autochthoner kapitalistischer Verhältnisse Rechnung trug -, wurde bereits früh blockiert. Obgleich muslimische Aufklärer wie der Schüler al-Attars, Rif'a Rafi'i at-Tahtawi (1801 - 1873), sowie die reformbeflissenen Minister Ali Mubarak (1823 - 1893) in Ägypten und Khair ad-Din (1825 - 1890) in Tunesien eine führende Rolle in ihr spielten, löste die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzende frühbürgerliche arabische Aufklärung (nahda) den islamischen Reformansatz nun nicht etwa ab, sondern unterbrach ihn. Denn die "nahda" war - und dies ist der andere Gesichtspunkt - kein Ausdruck *gesamtbürgerlicher* Emanzipationsbestrebungen in den arabischen Ländern, sondern in erster Linie ein - zweifellos sehr produktiver und nützlicher - Ausdruck des wachsenden Selbstbewußtseins, das das nunmehr unter zunehmend abhängig-kapitalistischen Verhältnissen aufstrebende nichtmuslimische, namentlich christliche, Handelsbürgertum entwickelte. Es ist also kein Zufall, wenn heute die Algerierin Aissa Thaminny diese "nahda" als eine "Tochter Europas" bezeichnet, hingegen "unsere Reformation, ... unsere Renaissance und ... unsere Aufklärung" in das 12. Jahrhundert des Ibn Tumart (1077 - 1130) und der Almohaden zurückverlegt (vgl. Thaminny 1981, S. 135). Nicht zuletzt aufgrund ihrer konfessionellen Enge vermochte die arabische Aufklärung weder den islamischen Reformansatz forzuführen, noch seine Wiederaufnahme in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wesentlich zu stimulieren.

Entscheidend für den fehlenden Impetus, der von der frühbürgerlichen arabischen Aufklärung für eine Revolutierung von Geist und Gesellschaft im Vorderen Orient hätte ausgehen können, war jedoch ihr kolonialer Charakter. Ähnlich wie in Lateinamerika, wofür Manfred Kossok diesen Begriff verwendet (vgl. Kossok 1974, S. 8 ff.), erwies sich die "nahda" keineswegs als "einfacher Nachvollzug" der europäischen Aufklärung auf entsprechender Basis, sondern sie vollzog sich im Grunde als Übertragung fortgeschrittenen bürgerlichen Gedankenguts auf eine "noch 'vor'bürgerliche Umwelt". Das geschah vornehmlich durch christliche Intellektuelle, die auch aufgrund ihres kulturellen Milieus unbefangener als Muslime den Nachhall der Französischen Revolution und der sie vorbereitenden und begleitenden Ideen

aufzunehmen und zu propagieren vermochten, und es äußerte sich vor allem in einer breiten Übersetzungstätigkeit und einer umfangreichen Reiseliteratur (vgl. Abu-Lughod 1963, S. 35 ff.). Die von christlichen Missions- und kolonialen Bildungseinrichtungen im Nahen Osten zunehmend geförderte Übersetzung zahlreicher europäischer Werke zur Geschichte, Philosophie, Geographie, Anthropologie und Belletristik sowie - besonders seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts - zu Politik, Sozialwissenschaften und Jurisprudenz wurde von den arabischen Aufklärern aus der Überzeugung heraus betrieben, Macht und Prosperität des bürgerlichen Europa entspringen seiner vorbildlichen Beherrschung von Wissenschaft und Technik. Folglich enthielten die zu diesen Übersetzungen formulierten Einführungen und ganz besonders die Reiseberichte, die etwa at-Tahtawi, ash-Shidyaq, Bustrus und Marrash über Frankreich und England schrieben, neben der beredten Klage über die Rückständigkeit der arabischen Heimat den dringenden Aufruf, der mächtigen europäischen Bourgeoisie in angemessener Weise nachzueifern. Es war deshalb auch nicht verwunderlich, daß nun ebenfalls Werke der bürgerlichen Orientalistik Europas - den Anfang machte Amélie Sédillots "Histoire des Arabes" im Jahre 1872 - ins Arabische übertragen wurde - jener Orientalistik also, über die rund einhundert Jahre später der palästinensische Historiker Edward Said polemisierend äußerte, sie hätte ausschließlich einen Orient beschrieben und vermittelt, der vom Okzident geschaffen worden sei (vgl. Said 1980).

Den kolonialen Charakter der arabischen Aufklärung machte - zwangsläufig - auch ein "'gebrochenes' Verhältnis" seiner Anhänger "zum praktischen Vollzug" der von ihnen übernommenen Ideen aus (vgl. Abdel-Malek 1967, S. 294). Das zeigte sich besonders deutlich in zweierlei Hinsicht. Zum einen fehlte eine "radikale Religionskritik". Für sie waren weder die objektiven Bedingungen vorhanden, wovon nicht zuletzt der abgebrochene Ansatz islamischer Reform zeugte, noch die subjektiven Voraussetzungen, denn eine eher platonische Beschäftigung mit der Wissenschaft und Technik mangels ausreichender Möglichkeiten eigener Betreibung vermochte in der Tat keine Glaubensartikel ins Wanken zu bringen. So verwundert es nicht, wenn die Hochachtung, die die arabischen Aufklärer für die wissenschaftlichen Leistungen Europas empfanden, von Mißtrauen gegenüber dem Laizismus der Französischen Revolution begleitet war (vgl. Wielandt 1980, S. 25). Dieser Widerspruch legt die Vermutung nahe, daß Erscheinungen religiöser Indifferenz im bürgerlichen Europa weniger als Konsequenz wissenschaftlicher Erkenntnisse über Natur und

Gesellschaft denn als "natürliches" Verhalten eben in Glaubensdingen laxer Ungläubiger aufgefaßt wurden, denen gegenüber das eigene Festhalten am Glauben zuletzt als entscheidender Vorteil ausschlagen könnte. Dieser vielleicht aus der Resignation angesichts des europäischen Vorsprungs in Wissenschaft und Technik geborene, später aufgegriffene und gegen dieses Europa gerichtete Gedanke von der "Arbeitsteilung" zwischen West und Ost, also zwischen "Materialismus" und "Geistigkeit", wurde schon recht früh ausgesprochen: Im Jahre 1841 vertrat Abduh Khalifa Mahmud im Vorwort zu der von ihm besorgten Übersetzung von William Robertsons "The History of the Reign of the Emperor Charles the Fifth" den Standpunkt, Gott habe Europa nun einmal mit dem Stolz auf die nützlichen Wissenschaften, die Bildung und die Industrie, Asien hingegen mit jenem auf die Botschaft, die Prophetie, den Großmut und das Rittertum geehrt (vgl. Abu-Lughod 1963, S. 153).

Auch zum Kapitalismus und seiner "Ethik" - dies zum zweiten - hatten die meisten arabischen Aufklärer ein "gebrochenes" Verhältnis. Die Hauptgründe dafür lagen im Unvermögen, selbst noch mental und strukturell im Vorkapitalismus wurzelnd, die neue gesellschaftliche Ordnung, ihre Gesetze und Kategorien zu begreifen sowie in dem immer weiter aufklaffenden Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit der von der Kolonialbourgeoisie längst pervertierten emanzipatorischen Idee des aufstrebenden europäischen Bürgertums. Ersteres zeigte sich u.a. darin, daß manche Aufklärer einen der Schlüsselbegriffe bürgerlicher Emanzipation, den der "Fraternité", lediglich im Sinne "religiöser Bruderschaft" zu deuten wußten (vgl. Zolondek 1967, S. 207). Beide Gründe wurden in dem "reaktionären" Antikapitalismus wirksam, den die meisten Aufklärer vertraten - erst Farah Antun (1874 - 1922) hob ihn am Anfang dieses Jahrhunderts in einem kleinbürgerlichen Sozialismus auf (vgl. Reid 1975, S. 112 f.). Mit seiner Wirklichkeit in Frankreich und England konfrontiert, verwarfen sie den Kapitalismus oder einige seiner Seiten vornehmlich aus religiös-moralischen Motiven und verharrten stattdessen in einer sentimental verklärten vorkapitalistischen Geisteshaltung. Soziale Beweggründe, die zu einer Ablehnung des realen Kapitalismus hätten führen können, sind kaum anweisbar: Nur as-Shidyaq interessierte sich für die Lage der Arbeiter in England (vgl. Abd an-Nur 1975/76), derselbe Ahmad Faris as-Shidyaq (1804 - 1887), der dann im Angesicht der nach Profit jagenden englischen Bourgeoisie verständnislos fragte: "Was nützt der Vermögenszuwachs einem, den Gott durch seine Güte bereits reich gemacht hat?" (Wielandt 1980, S. 82). Und selbst Ya'qub

Sarruf (1852 - 1927), ein später Vertreter der Aufklärung und ein Anhänger des freien Unternehmertums im Nahen Osten, räsonierte, Zuwachs an Besitz vermehre die Ruhe nicht, sondern nur die Plackerei (Wielandt 1980, S. 249).

Die Wiederaufnahme der islamischen Reformbestrebungen erfolgte im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts. Der entscheidende Impuls dafür erwuchs diesmal jedoch nicht aus der autochthonen kapitalistischen Entwicklung, wie das am Ende des 18. Jahrhunderts der Fall war, sondern vielmehr aus der Herausforderung durch den imperialistischen Kolonialismus, der am Ausgang des 19. Jahrhunderts zum Generalangriff auf die Völker und Länder Nordafrikas und des Nahen Ostens ansetzte. Für die arabische, namentlich die muslimische Bourgeoisie klaffte da ein Widerspruch auf, der ihre latente Identitätskrise nur noch vertiefte: Es galt nun mehr denn je jene europäische Bourgeoisie zu bekämpfen, deren Vorbild man bisher mehr oder weniger intensiv, mehr oder weniger offen nachgeehft hatte. Gewiß, aus diesem Widerspruch entsprangen letztendlich die antikolonialen und antiimperialistischen Potenzen jener nationalen Fraktionen des arabischen Bürgertums, die nun auch schrittweise die Führung im nationalen Befreiungskampf zu übernehmen begannen. Doch zugleich wurden Verlauf und Ergebnis der bürgerlichen islamischen Reformbestrebungen durch diesen Widerspruch tief und folgenreich beeinflusst.

Wie in allen Reformationen ging es auch hier in erster Linie darum, den Islam "den veränderten ökonomischen Bedingungen und der Lebenslage der neuen Klasse anzupassen" (Engels 1981, S. 492). Das bedeutete Wandel. Andererseits erwies sich der Islam in jener Zeit als die einzige wirksame ideologische Waffe im antikolonialen Widerstand. Das erforderte Bewahrung. Aus diesem Gegensatz, der letztendlich der abhängig-kapitalistischen Entwicklung in der Region erwuchs, ging die islamische Reform unvollendet hervor, da ihre Pioniere Gamal ad-Din al-Afgani (1839 - 1897) und Muhammad Abduh (1849 - 1905) ihn durch Übernahme der europäisch-kapitalistischen Wissenschaftskultur bei gleichzeitiger Verhinderung ihrer glaubensrelativierenden Wirkung zu lösen suchten. Das geschah insbesondere mit dem Anspruch, im Islam hätten sich Verstand und Glaube erstmalig verbrüdet, ja, er sei überhaupt die einzige "rationale Religion". Dadurch wurden die Errungenschaften der modernen Wissenschaft und Technik, die es anzueignen galt, um dem mächtigen Europa widerstehen zu können, als Abzweigungen und Produkte der koranischen Offenbarung gedeutet, deren Ewigkeit damit nicht etwa in Frage gestellt, sondern - im Gegenteil - nur bestätigt würde. Hier geschah etwas, was Ernst Werner bereits für das 12. Jahrhundert in

Europa feststellen konnte, daß nämlich "fehlende Empirie und Naturerkenntnis" sowie das "Gefühl der Unterlegenheit und Minderwertigkeit auf kulturellem, philosophischem und technischem Gebiet" zur "rationalen Aufpolierung des Dogmas" und zu dem Streben veranlaßten, die Religion in "eine 'vernünftige' Religion umzufunktionieren" (Werner 1976, S. 54 f.). Diesem scholastischen Versuch der muslimischen Reformer lag übrigens der Gedanke jener "Arbeitsteilung" zwischen Okzident und Orient zugrunde, der dem ersteren "Materialismus" zuordnete und dem letzteren eine "Geistigkeit", deren Beherrschung zu guter Letzt den Ausschlag im Wettbewerb geben würde.

Nun vollzog sich dieser Versuch keineswegs konfliktlos. al-Afgani und Abduh sowie andere muslimische Intellektuelle dieser Zeit, darunter Muhammad al-Muwailihi (1858 - 1930), waren vom rationalistischen Zweifel durchaus "angekränkt" und zumindest zeitweise agnostischen, pantheistischen und deistischen Gedanken zugeneigt (vgl. Ende 1965, S. 100 ff., Ende 1969, S. 650 ff. und Jansen 1971, S. 71 ff.). Doch die Konfrontation mit der imperialistischen Bourgeoisie Europas, die ein al-Attar seinerzeit noch nicht empfinden konnte, wirkte hier als das entscheidende Korrektiv und bewirkte maßgeblich, daß der "verschämte Materialist" und streitbare Antikolonialist al-Afgani in die Scholastik entflo. Sein gespanntes Verhältnis zu dem indo-muslimischen Reformer Sayyid Ahmad Khan (1817 - 1898), dessen Rationalismus ihm zwar sehr nahe stand, dessen Loyalität zur britischen Kolonialherrschaft er jedoch energisch bekämpfte (vgl. Ahmad 1960, S. 55 ff.), verdeutlicht das: Nicht mehr nur die fortdauernde Verwurzelung im Vorkapitalismus, sondern vor allem nun die zunehmende Sorge um den Islam als zu jener Zeit einzigem autochthonen Schutzschild nationaler Selbstbehauptung gegenüber dem Kolonialismus ließ ihn und andere Reformer den Rationalismus der Apologetik opfern. Damit wurde übrigens ein Argumentationsmodell geschaffen, mit dem noch heute muslimische Konservative und Fundamentalisten religiöse Reform auf die verwerfliche Absicht zurückführen, das - was die Ibrahim Abu-Lughod erst jüngst schrieb - "islamische Band der arabischen Gesellschaft zu schwächen und durch die Wirksamkeit der Religion als zementierenden Faktor in der arabischen kulturellen Identität und im Widerstand gegen koloniale Beherrschung zu mindern" (Abu-Lughod 1982, S. 43).

Widersprüchlich war auch das Verhältnis der muslimischen Reformer zum Kapitalismus. Im Unterschied zu dem Antikapitalismus arabischer Aufklärer war der ihre stärker sozial bestimmt - schließlich präsentierte sich der

europäische Kapitalismus in der Region immer aufdringlicher und entlarvender als Kolonialismus. Indessen entpuppte sich dieser soziale Aspekt bei manchem Reformers als schlichte philanthropische Attitüde eines liberalen Bürgers, den die scharfen Konflikte innerhalb eines entwickelten Kapitalismus erschreckten. So beschrieb al-Muwailihi im Jahre 1907 die apokalyptische Vision eines entfalteten Kapitalismus mit den Worten: "Millionen von Arbeitern fahren in die untersten Schichten der Erde und zerstören ihr Inneres, um das aus ihr herauszuholen, womit sie die Erdoberfläche verunstalten. Unglück über den Menschen! Er glaubt für das Lebensglück zu arbeiten. Indessen verbringt er seine Lebenszeit in Not und Plage, bis der Tod ihn ereilt." Er fügte hinzu: "Und wahrlich - wie könnte der Mensch den Zustand ertragen, wie ein Insekt im Innern der Erde zu wühlen, um die zu bereichern, die in den Palästen der Macht und des Wohlstandes wohnen" (Ende 1965, S. 94 f.). An derartige Vorstellungen vom Industriekapitalismus knüpfte sich in der Regel die Überzeugung, die von ihm beherrschten europäischen Nationen würden über kurz oder lang von selbst zugrunde gehen. Diese Ansicht stützte sich jedoch nicht auf ein Wissen von den inneren Gesetzmäßigkeiten kapitalistischer Entwicklung, sondern vielmehr auf den Glauben, entweder die laxen Moral der dort lebenden Menschen aller Klassen und Schichten oder aber die krassen Eigentumsunterschiede würden schon das ihre tun, um das kapitalistische Europa in einem anarchischen Chaos untergehen zu lassen.

Diese Apokalypse veranlaßte die muslimischen Reformer, in der eigenen Vergangenheit ein angemessenes liberales Modell bürgerlichen Erwerbs und Lebensstils zu suchen. Sie fanden es in der Neuinterpretation von Geist und Organisation der Gemeinde des Propheten, wie sie vielleicht al-Muwailihi vorgenommen haben mag. Weise ist dann der, der "in materiellen Dingen nicht nach dem trachtet, was das Maß des zur Fristung des Lebensnotwendigen überschreitet, und sich vom Besitzneid, der die Ruhe seiner Seele zerstören würde, ebenso fernhält wie vom Streben nach irdischen Gütern und Ehren, deren Erlangung ihn in ständige Angst vor Verlust stürzen würde" (Ende 1965, S. 114). Von Muhammad Rashid Rida (1865 - 1935) schließlich in seiner "ökonomischen Ethik" eines "dritten Weges" formuliert, beanspruchte dieses Modell, gleichermaßen Alternative zum europäischen Kapitalismus wie zum Sozialismus zu sein, dessen Lehren nun auch im Nahen und Mittleren Osten immer mehr Interessenten fanden. Es erwies sich jedoch praktisch als Idee von einem "unabhängigen" Kapitalismus, für den bereits Rida's Lehrer Abduh den Ansatz geliefert hatte: Er hatte am

Frühkapitalismus Muhammad Ali's eigentlich nur kritisiert, daß dieser Fremde, nämlich Europäer, zu Hilfe geholt hatte (vgl. Nagel 1978, S. 24). Dies sollte nun anders werden. Bezeichnenderweise nach Anbruch einer neuen historischen Epoche unternahm der ägyptische Muslim Tal'at Harb (1867 - 1941) im Jahre 1920, ein Jahr nach der ägyptischen Revolution, den Versuch, durch die Gründung der Misr-Bank einem "autonomen ägyptischen Kapitalismus" den Weg zu bereiten, der fähig wäre, sich das Kapital des imperialistischen Europa vom Leibe zu halten. Der Versuch mißlang: Zwar florierte die Bank, doch sie tat das mit ausländischem Kapital, wodurch sie die "Reinheit des Ethos" verlor (vgl. Deeb 1976, S. 69 ff., Davis 1983, Tignor 1976, S. 41 ff., Tignor 1977, S. 161 ff., Tignor 1980, S. 101 ff. und Tignos 1984).

Es war kein Zufall, daß das Fiasko dieses Projektes in einer Zeit deutlich sichtbar wurde, da am Ende der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts unter den Auswirkungen der kapitalistischen Weltwirtschaftskrise die zaghaften Ansätze eines politischen Liberalismus verkümmerten und islamische Reformbestrebungen - Worte und Taten Rida's sind Beleg genug dafür - in einer politisch sterilen Neo-Orthodoxie versickerten bzw. in einem militanten Fundamentalismus - etwa dem der "Muslimbrüder" - mündeten, in denen nun Massen verelender Kleinproduzenten in Stadt und Land ihr Heil suchten. Leonard Binder hat vor einigen Jahren die interessante Vermutung geäußert, daß eben dieser mit dem islamischen Reformwerk direkt verbundene Liberalismus der 20er Jahre den Grundstein für den islamischen Fundamentalismus gelegt hat, wobei er noch im Unklaren darüber war, ob letzterer nun eine "dialektische Reaktion" auf den ersteren oder gar sein frühes Stadium darstellt (vgl. Binder 1982, S. 57).

Das Problem besteht also nicht so sehr darin, ob der Islam eine kapitalistische Entwicklung behindert hat, als vielmehr in der Tatsache, daß die Entwicklung eines abhängigen Kapitalismus in arabischen Ländern Desintegration, Verkrüppelung und schließlich Degenerierung des bürgerlichen islamischen Reformwerks bewirkte. Dieses, das sich letzten Endes in einigen institutionellen Modernisierungen erschöpfte, war - Bryna S. Turner ist hier im Recht - weniger eine "autonome Entwicklung, als ein Versuch, die gesellschaftlichen Konsequenzen eines exogenen Kapitalismus zu legitimieren" (Turner 1974, S. 240 f.).

Kolonialer Charakter der Aufklärung und Blockade des islamischen Reformprozesses im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert haben also wesentlich zur Identitätskrise des Bürgerlichen in den arabischen Ländern

beigetragen. Auch durch die Hinwendung zum Nationalismus, in dem der größte Teil des 20. Jahrhunderts sein Selbstverständnis zu finden hoffte, wurde sie nicht aufgehoben. Im Gegenteil: nach wie vor wird von bürgerlichen und kleinbürgerlichen Intellektuellen die Frage gestellt, wie man sich "modernisieren" könne, ohne "nationale Freiheit und Identität zu verlieren" (El-Samir 1972, S. 306), nach wie vor pendelt ihr Selbstverständnis zwischen - wie der Marokkaner Abdallah Laroui schreibt - "Verwestlichung" und "Mediävalisierung" (Laroui 1976, S. 156), wird arabisches bürgerliches Denken von diesem "intellektuellen Manichäismus" beherrscht (Shoukri 1981, S. 14). Der ägyptische Philosoph Murad Wahba fand dafür die schonungslosen Worte: "Das arabische Denken hat sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts nicht stetig vorwärtsbewegt. Es schwankt", so schreibt er, "zwischen Revolte und Stagnation. Revolution gibt es nicht. Sie steht noch immer aus ... Einige Leute verweisen darauf, daß arabische Denker nach einer Reform der Religion und nach der Befreiung der Vernunft gerufen haben. Doch diese Appelle konnten kein neues Zeitalter bewirken, das man eine Renaissance nennen könnte". Und er benennt die Ursache: "Die Vision von der Zukunft gründet sich nicht auf die Vergangenheit ... Die Grundfrage ist: Was sollen wir sein? Das ist die Frage der Zukunft; doch man muß feststellen, daß die Grundfrage in der arabischen Welt so lautet: Was waren wir, und warum sollten wir nicht sein, wie wir immer gewesen sind? Darin", mahnt der Ägypter, "liegt eine ernste Illusion: daß die Bewegungen von heute eine Reproduktion derer von gestern sein sollen" (Shoukri 1981, S. 17 f.).

Die Identitätskrise des Bürgerlichen in den arabischen und gewiß auch anderen Entwicklungsländern ist kein Randproblem der Zeitgeschichte. Noch immer ist in diesen Ländern gesellschaftlicher Fortschritt unter bürgerlichem Vorzeichen möglich, der revolutionäre Übergang zum Sozialismus durch Vermeidung des kapitalistischen Entwicklungsstadiums die Ausnahme. Auch sollte hier über die Frage nachgedacht werden, ob überhaupt und, wenn ja, unter welchen Bedingungen das "kapitalistische Entwicklungsstadium des Islam" zu umgehen ist (vgl. Lenin 1972, S. 412 f.). Aus all dem erwächst das grundsätzliche Interesse am noch längst nicht abgeschlossenen Prozeß der bürgerlichen Emanzipation und an den Ergebnissen des Bemühens, diese Identitätskrise zu überwinden. Zwei Felder dieses Bemühens scheinen besonders interessant: der Versuch, die eigene Geschichte und mit ihr die Weltgeschichte neu zu schreiben, sowie der Anspruch, der (kapitalistischen) Welt ein krisenfreies, weil weder wachstum- noch konsumorientiertes

Wirtschaftsmodell bieten zu können. Die bisherigen Ergebnisse dieser Denkanstrengungen - ein orientzentristisches Weltbild (vgl. Anim 1976, al-Azm 1981, Haddad 1982 und Said 1980) sowie eine in spätbürgerliche Terminologie gekleidete vorkapitalistische Idylle (vgl. Onder 1980, Preiswerk 1980 und Simson 1980) - geben allerdings wenig Hoffnung, daß der von Laroui beschriebene Kreislauf durchbrochen wird - unter abhängig-kapitalistischen Bedingungen durchbrochen werden kann.

Literatur

- Abd an-Nur, G., *ash-Shidyaq wa at-tabaqa al-amila fi Inklitirra*, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beirut, Bd. 49, 1975/76, S. 787 - 801.
- Abdel-Malek, A., *Robespierre, le jacobinisme et la conscience nationale égyptienne*, in: *Actes du Colloque Robespierre. XIIe Congrès international des Sciences historiques* (Viennes, 3 septembre 1965), Paris 1967, S. 285 - 303.
- Abu-Lughod, I., *Arab Rediscovery of Europe. A Study in Cultural Encounters*, Princeton 1963.
- Abu-Lughod, I., *Arab Cultural Consolidation: A Response to European Colonialism?*, in: *Lama, G. de la, Middle East 2*, Mexico 1982, S. 37 - 50.
- Ahmad, A., Sayyid Ahmad Khan, Jamal ad-din al-Afghani and Muslim India, in: *Studia Islamica*, Paris, H. 13, 1960, S. 55 - 78.
- Amil, M., *Ilaqat al-ikhtilaf baina al-burjwaziyya al-kuluniyaliyya wa'l-burjwaziyya al-imbiyaliyya*, in: *Kitabat Misriyya*, Beirut, H. 3, 1975, S. 127 - 146.
- Amin, S., *La nation arabe*, Paris 1976.
- Asad, T., *Politics and Religion in Islamic Reform: A Critique of Kedourie's Afghani and Abduh*, in: *Review of Middle East Studies*, London, H. 2, 1976, S. 13 - 22.
- al-Azm, S. J., *Orientalism and Orientalism in Reverse*, in: *Khamsin*, London, H. 8, 1981, S. 5 - 26.
- Binder, L., *'Ali 'Abd ar-Raziq and Islamic Liberalism*, in: *Asian and African Studies*, Haifa, Bd. 16, 1982, S. 31 - 57.
- Davis, E., *Challenging Colonialism. Bank Misr and Egyptian Industrialization, 1920 - 1941*, Princeton 1983.
- Deeb, M., *Bank Misr and the Emergence of the Local Bourgeoisie in Egypt*, in: *Middle Eastern Studies*, London, H. 3, 1976, S. 69 - 86.
- Ende, W., *Europabild und kulturelles Selbstbewußtsein bei den Muslimen am Ende des 19. Jahrhunderts*, dargestellt an den Schriften der beiden ägyptischen Schriftsteller Ibrahim und Muhammad al-Muwailihi, Hamburg 1965.
- Ende, W., *Waren Gamaledin al-Afgani und Muhammad Abduh Agnostiker?*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplement 1, Teil 1, Wiesbaden 1969, S. 650 - 659.
- Engels, F., *Die auswärtige Politik des russischen Zarentums*, in: *Marx, K., F. Engels, Werke*, Bd. 22, Berlin 1977, S. 11 - 48.
- Engels, F., *Juristen-Sozialismus*, in: *Marx K., F. Engels, Werke*, Bd. 21, Berlin 1981, S. 491 - 509.
- Ernst, K., H. Schilling, *Entwicklungsländer: Sozialökonomische Prozesse und Klassen*, Berlin 1981.

- Gamajunov, L. S., V. I. Pavlov, Otnositel'no urovnja social'no-ekonomiceskogo razvitija stran Vostoka do prevraschenija ich v kolonii i polukolonii kapitalisticeskich derzav, in: O genezise kapitalizma v stranach Vostka (XV - XIX vv.), Moskau 1962, S. 363 - 393.
- Gran, P., Islamic Roots of Capitalism: Egypt 1760 - 1840, Austin - London 1979.
- Gran, P., Late 18th-Early 19th Century Egypt: Merchant Capitalism or Modern Capitalism?, in: L'Egypte au XIXe siècle, Paris 1982, S. 267 - 281.
- Grundfragen des antiimperialistischen Kampfes der Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas in der Gegenwart, Teil 2, Berlin 1974.
- Haddad, R. M., Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation, Princeton 1970.
- Haddad, Y. Y., Contemporary Islam and the Challenge of History, Albany 1982.
- Hanafi, H., The Origin of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism, in: Gellner, E. (Hrsg.), Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. The Southern Shore of the Mediterranean, Berlin (West) - New York - Amsterdam 1985, S. 94 - 103.
- Jansen, J. J., "I suspect that my friend Abdu (...) was in reality an agnostic", in: Pestman, P. W. (Hrsg.), Acta Orientalia Neerlandica, Leiden 1971, S. 71 - 74.
- Johansen, B., Islam und Staat im 20. Jahrhundert. Soziale und ökonomische Voraussetzungen einer religiösen Protestbewegung, in: Roest Crolius, A. A. (Hrsg.), Islam und Abendland, Düsseldorf 1982, S. 48 - 115.
- Kossok, M., Aufklärung in Lateinamerika: Mythos oder Realität?, in: Kossok, M., H. W. Seiffert, H. Graßhoff, E. Werner, Aspekte der Aufklärungsbewegung in Lateinamerika, Deutschland, Rußland und der Türkei, Berlin 1974, S. 5 - 17.
- Labib, S., Capitalism in Medieval Islam, in: Journal of Economic History, New York, Bd. 29, H. 1, 1969, S. 79 - 96.
- Laroui, A., The Crisis of the Arab Intellectual. Traditionalism or Historicism?, Berkeley - Los Angeles - London 1976.
- Lenin, W. I., Über die Verhältnisse der Arbeiterpartei zur Religion, in: Lenin, W. I., Werke, Bd. 15, Berlin 1972, S. 404 - 415.
- Mährdel, C., Die Volksmassen in den nationalen Befreiungsbewegungen unserer Zeit, in: asien, afrika, lateinamerika, Berlin, Bd. 6, H. 2, 1978, S. 204 - 215.
- Ma'oz, M., Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840 - 1861. The Impact of the Tanzimat on Politics and Society, Oxford 1968.
- Ma'oz, M., Society and State in Modern Syria, in: Milson, M. (Hrsg.), Society and Political Structure in the Arab World, New York 1973, S. 29 - 91.
- Marx, K., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Marx, K., F. Engels, Werke, Bd. 1, Berlin 1981, S. 378 - 391.
- Nagel, T., Gedanken über die europäische Islamforschung und ihr Echo im Orient, in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, Münster, H. 1, 1978, S. 21 - 39.
- Under, Z., Die Identitätsproblematik in der islamischen Welt, in: Die Neue Gesellschaft, Bonn, Bd. 27, H. 12, 1980, S. 1069 - 1073.
- Owen, R., "Islam and Capitalism: A Critique of Rodinson", in: Review of Middle East Studies, London, H. 2, 1976, S. 85 - 93.
- Owen, R., The Middle East in the World Economy 1800 - 1914, London - New York 1981.
- Preiswerk, R., Kulturelle Identität, Self-Reliance und Grundbedürfnisse, in: Das Argument, Berlin (West), H. 120, 1980, S. 167 - 178.
- Reid, D. M., The Odyssey of Farah Antun. A Syrian Christian's Quest for Secularism, Minneapolis - Chicago 1975.
- Richards, A., Growth and Technical Change: "Internal" and "External" Sources of Egyptian Underdevelopment, 1800 - 1914, in: Asian and African Studies, Haifa, Bd. 15, 1981, S. 45 - 67.
- Rodinson, M., Islam und Kapitalismus, Frankfurt/M. 1971.
- Said, E., L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident, Paris 1980.
- El-Samir, F., La Pensée arabe face à la pensée occidentale, in: Abdel-Malek, A., A.-A. Belal, H. Hanafi (Hrsg.), Renaissance du monde arabe, Gembloux 1972, S. 295 - 308.
- Schilling, H., Einige Grundzüge der ökonomischen Verhältnisse in den Entwicklungsländern und ihre Behandlung im Hochschulunterricht auf dem Gebiet der Politischen Ökonomie, in: asien, afrika, lateinamerika, Berlin, Bd. 10, H. 5, 1982, S. 810 - 824.
- Schölch, A., The Formation of a Peripheral State: Egypt 1854 - 1882, in: L'Egypte au XIXe siècle, Paris 1982, S. 175 - 185.
- Schölch, A., Ägypten in der ersten und Japan in der zweiten Hälfte des 19. Jh.: ein entwicklungsgeschichtlicher Vergleich, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, Stuttgart, H. 6, 1982, S. 333 - 346.
- Senghaas, D., Von Europa lernen. Entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen, Frankfurt/M. 1982.
- Shari'ati, A., Roushan-Fekr wa mas'uliyat-e u dar jame'e, o.O., o.J.
- Shoukri, G., Egypt: Portrait of a President, 1971 - 1982, London 1981.
- Simson, U., Wirtschaftliche und kulturelle Beziehungen zu Gesellschaften im Zeichen der Reislamisierung, in: Orient, Hamburg, H. 4, 1980, S. 570 - 576.
- Smiljanskaja, I. M., K. voprosu o razlozenii feodal'nych otnosenij v Sirii, Livane i Palestine v seredine XIX veka, in: O genezise kapitalizma v stranach Vostoka, Moskau 1962, S. 281 - 313.
- Tarabulsi, F., al-Lininiyya wa ba'd qadayana al-arabiyya, in: al-Hurriyya, Beirut, H. 967, 1980, S. 45 - 51.
- Thaminy, A., L'Islam Maghrébin hier et aujourd'hui, in: Islam et politique au Maghreb, Paris 1981.
- Thesen über Martin Luther. Zum 500. Geburtstag, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, Berlin, H. 10, 1981, S. 879 - 893.
- Tibi, B., Der Islam als eine Defensiv-Kultur im technisch-wissenschaftlichen Zeitalter, in: Frankfurter Hefte, Frankfurt/M., H. 4, 1980, S. 13 - 21.
- Tignor, R. L., The Egyptian Revolution of 1919: New Directions in the Egyptian Economy, in: Middle Eastern Studies, London, Bd. 12, H. 3, 1976, S. 41 - 67.
- Tignor, R. L., Bank Misr and Foreign Capitalism, in: International Journal of Middle East Studies, London, H. 2, 1977, S. 161 - 181.
- Tignor, R. L., Dependency Theory and Egyptian Capitalism, 1920 to 1950, in: African Economic History, Madison, H. 9, 1980, S. 101 - 118.
- Tignor, R. L., State, Private Enterprise, and Economic Change in Egypt, 1918 - 1952, Princeton 1984.
- Turner, B. S., Capitalism and the Weber Theses, in: The British Journal of Sociology, London, Bd. 25, 1974, S. 230 - 243.
- Turner, B. S., The Middle Classes and Entrepreneurship in Capitalist Development, in: Arab Studies Quarterly, Belmont, Bd. 1, H. 2, 1979, S. 113 - 134.
- Werner, E., Stadtluft macht frei. Frühscholastik und bürgerliche Emanzipation in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, Berlin 1976.
- Wielandt, R., Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur, Beirut 1980.

Zolondek, L., The French Revolution in Arabic Literature of the Nineteenth Century, in: The Muslim World, Hartford, Bd. 57, 1967, S. 202 - 211.

Gerhard Höpp
Zentralinstitut für Geschichte
der Akademie der Wissen-
schaften der DDR
Prenzlauer Promenade 149-52
DDR-1100 Berlin

Vol IV No.3 & 4 September & December 1985 ISSN 0280-2791

SCANDINAVIAN JOURNAL OF DEVELOPMENT ALTERNATIVES

Theme I Development Alternatives

Hans Gullestrup
The ECOL-Humanistic Technology-the New Technology as Experiences
from the Past 5

John D. Robertson
Post-Industrialism and the Structure of International Trade:
Elaborating the Notion of Government Intervention into the Economy 29
Syedur Rahman & Nancy S. McDonnell
An Analysis of USAID Impact Evaluation Studies:
Implications for the Future 54

Dipak Ghosh
Marketed Surplus for Foodgrains in India 89
Carmen Guisan

External Trade Constraints to Development in Latin America and
the Future of its Economic Relations with Europe 107
Chaudhri, A.K. Bagi, F.S. Singh, S.P.

Efficiency of Dry Farming Technological Change 115
Joseph S. Szylowicz

The Technocratic Fallacy of Technological Decision Making 129
Jayaraman, T.K.

Irrigation Project Organization Coordination
of Government Department Authorities 141
Narayan, S.

Social Forestry: A Case Study of Tribal Region 166
Rao, C.S.R.K., Murthy, N.L.

The Political Economy of Bondage in India 173
Theme II Nordic Countries
Gunnar Adler-Karlsson

The Strangulation of the Humanist by Anthropological Culture in Sweden 185
Tage Klingberg & Kurt Wickman
Has Energy Policy Influenced Energy Conservation?
-An International Comparison 198

Suzanne Stiever Lie & Cecilie Boan
Education: A Resource for Immigrant Women's Adjustment to
a New Culture - The Case of Norway 217
Christer Sanne 235

Scenarios for the Future of Human Settlements in the Nordic Countries
Franklin Vivekananda 254
Nobel Prize in Economics to Franco Modigliani for Studies on Savings

SPECIAL ISSUE ON DEVELOPMENT AID & NORDIC COUNTRIES

This is a journal of interdisciplinary social sciences specially devoted to the studies of genuine development related to basic human needs satisfaction such as socio-economic problems, conflict and peace, human rights, migration, environment, North-South relations and anthropological views.
Scandinavian Journal of Development Alternatives
Post Box 7339, 103 90 Stockholm Sweden.

Journal für Entwicklungspolitik 1, 1986, S. 67 - 80

Yujiro Hayami

ARMUT UND DIE ZUKUNFT ASIENS*)

Bei der ersten Sitzung des letzten Treffens der International Association of Agricultural Economists in Jakarta charakterisierte V. S. Vyas (1983) die guten landwirtschaftlichen Produktionsergebnisse in Süd- und Südostasien im Verhältnis zu anderen Entwicklungsregionen folgendermaßen:

"In den meisten Ländern dieser Region übertraf die landwirtschaftliche Produktion das Bevölkerungswachstum; in einer Reihe von Ländern war das Produktionswachstum höher als jenes der inländischen Nachfrage; der Selbstversorgungsgrad mit Nahrungsmitteln verbesserte sich in der Region insgesamt und für die Mehrzahl der Länder; das Wachstum der landwirtschaftlichen Exporte übertraf das Wachstum der landwirtschaftlichen Importe ..."

Dann führte er weiter aus, daß "ein gleichermaßen bedeutungsvolles Merkmal der Entwicklung während der vergangenen Dekade darin lag, daß es wenig Einfluß auf das Ausmaß der Armut in dieser Region hatte".

Die trotz hohen landwirtschaftlichen und gesamtwirtschaftlichen Wachstums weiterbestehende Armut ist und wird tatsächlich das Kernproblem des ländlichen Sektors in Süd- und Südostasien bleiben. Auf der Grundlage der Erfahrung in Ostasien werde ich dann eine Aussage zum auftauchenden ganz andersartigen Problem machen, wenn eine erfolgreiche wirtschaftliche Entwicklung das Stadium der Lösung des Armutsproblems erreicht haben mag.

Wirtschaftliches Wachstum und Armut

Zuerst versuchen wir, uns einen Überblick über die Wirtschaft Asiens zu verschaffen. Aus der Sicht der Makrodaten (Tabelle 1) war der wirtschaftliche Erfolg der asiatischen Region eindrucksvoll. Der Aufstieg Japans innerhalb nur zweier Dekaden seit den 50er Jahren vom Stadium eines Entwicklungslandes zu einer großen Industriemacht, ist eine bekannte Geschichte. Die asiatischen Schwellenländer (NICs - Newly Industrializing

*) Zuerst wurde diese Arbeit in Englisch auf der XIX International Conference of Agricultural Economists in Malaga, Augsut 1985 präsentiert und ist in den Proceedings der Konferenz - Maunders, A. and Renborg, U. (eds.), Agriculture in a Turbulent World Economy, Gaser 1986, enthalten. Die Veröffentlichung erfolgt mit freundlicher Zustimmung der International Association of Agricultural Economists. Übersetzung von Herwig Palme.