

The One-Stop Database for Linguistics and Language Research

AS THE WORD TURNS!

Whirling through our mad-paced lives, language remains the basis of communication – and often, miscommunication. For those tracking trends or collecting data on linguistics and its diverse subfields, only *Linguistics and Language Behavior Abstracts* (LLBA) offers a comprehensive overview of the field from a single source.

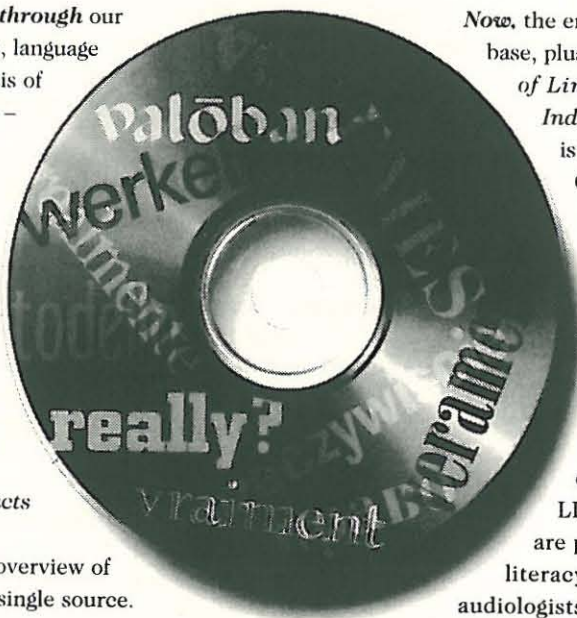
For 30 years, information professionals and scholars have turned to LLBA, updated five times annually, as a major reference tool. The database provides worldwide coverage of journal articles, books, book chapters, book reviews and relevant dissertations that focus on both theory and applied research.

LLBa

Linguistics and Language Behavior Abstracts

P.O. Box 22206, San Diego, CA 92192-0206 • 619/695-8803 • FAX 695-0416 • Internet socio@cerf.net

©1994 Sociological Abstracts, Inc.



Now, the entire LLBA database, plus the *Thesaurus of Linguistic Indexing Terms*, is available on CD-ROM from SilverPlatter, online from CD-Plus and DIALOG, and on magnetic tape for lease.

Not only are linguists consulting LLBA, but so too are psychologists, literacy experts, audiologists, learning disability practitioners, language therapists and dozens of other professionals in related fields.

Call us today. Together, we can explore the media that best fits your needs. And put you in touch with the full spectrum of language and linguistics information all from just one source.

Journal für Entwicklungspolitik XI/4, 1995, S. 481 – 500

Mir A. Ferdowsi

Islamischer Fundamentalismus – Im Kampf der Kulturen oder Krise der Entwicklung?

I.

Es bleibt dahingestellt, ob die gegenwärtige Konjunktur sicherheitspolitischer Szenarien, die statt der überwundenen „roten“ nun die „grüne“ Gefahr heraufbeschwören und in der Zerschlagung der säkularen islamischen Nationalstaaten nur die erste Etappe auf dem Weg zur globalen islamischen Supermacht, zu einem Gottesreich aller Moslems sehen, das vom Atlantik bis nach Südostasien reichen soll, mit dem vorgeblichen Gegenstand der Bedrohung zu tun hat oder mit einer Identitätskrise nach dem Ende des Kalten Krieges bzw. dem „Feindbildvakuum“ infolge der Transformation des Ost-West-Konfliktes (Hippler/Lueg 1993). Tatsache bleibt, daß seit Beginn der 90er Jahre allenthalben kräftig an der Schaffung eines neuen Feindbildes in Gestalt des „islamischen Fundamentalismus“ gearbeitet wird, das „schnell zu stärksten Bedrohung für den internationalen Frieden und die Sicherheit“ werden könnte und dessen sicherheitspolitische Sprengkraft, so ein Kommentator der New York Times, mit der des „Nazismus und des Faschismus in den 30er Jahren sowie der der Kommunisten in den 50er Jahren“ gleichzusetzen ist (zit. nach International Herald Tribune vom 5.9.1993). „Höhere Weißen“ und „wissenschaftliche“ Unterstützung gewannen solche und ähnlich gelagerte Perzeptionen der fundamentalistisch-islamistischen Bewegungen durch einen aufsehenerregenden Beitrag des renommierten amerikanischen Strategieforschers Samuel P. Huntington (1993), in dem er dafür plädiert, das Paradigma vom Kalten Krieg zur Erklärung internationaler Beziehungen durch ein neues, das Zivilisations-Paradigma, abzulösen.

Obgleich Huntington Mitte der achtziger Jahre die Verwendung des Begriffs Kultur in den Theorien der Internationalen Politik nicht zu Unrecht kritisch gegenüberstand, weil der Begriff nicht nur heikel, sondern einfach und unbefriedigend zugleich ist (Weiner/Huntington 1987), vertritt er nunmehr die These, daß Nationalstaaten zwar die mächtigsten Akteure auf dem Globus bleiben, die grundsätzlichen Auseinandersetzungen der Weltpolitik aber zwischen Nationen und Gruppierungen aus unterschiedlichen Kulturen auftreten werden. Dementsprechend schlägt er vor, Staaten nicht mehr nach ihrer politischen oder ökonomischen Struktur oder ihrer wirtschaftlichen Entwicklungsstufe zu klassifizieren, sondern aufgrund ihrer kulturellen und

zivilisatorischen Stellung einzuordnen. Die künftige Welt werde demnach hauptsächlich von sieben der acht großen Kulturen geprägt werden. Dazu zählt er die westliche, die konfuzianische, die japanische, die islamische, die hinduistische, die slawisch-orthodoxe, die lateinamerikanische und möglicherweise die afrikanische Kultur. Für ihn hat „der samtene Vorhang der Kulturen den Eisernen Vorhang der Ideologien abgelöst als bedeutsamste Scheidelinie in Europa“. Besondere Aufmerksamkeit schenkt Huntington der „islamischen Zivilisation“, deren Militanz nicht nur seit über 1300 Jahren die westliche von der islamischen Welt trennt, sondern deren jahrhundertelangen militärischen Auseinandersetzungen kaum nachlassen und sich noch verstärken werden. Sie wird sich im Norden gegen die christlich-orthodoxen Slawen über die aktuellen Kämpfe zwischen Armeniern und Aserbaidschanis oder Inguschen und Osseten hinaus ausdehnen. Im Süden richtet sich der arabische Islam gegen die schwarzen Christen, wie es Kämpfe im Tschad und Sudan bereits zeigen. Auch in Asien stehen auf der einen Seite der Konfliktlinie die Moslems und vertiefen in ihrem Kampf gegen die Hindus nicht nur die Gräben zwischen Pakistan und Indien, sondern sind auch in Indien selbst für Auseinandersetzungen verantwortlich. Nach Huntingtons Fazit hat der Islam „blutige Grenzen“.

Es würde den Rahmen sprengen, wollte man hier näher auf die Plausibilität und den Aussagegehalt dieses „Paradigmas“ näher eingehen (u.a. Paech 1994). Bei unvoreingenommener Betrachtung erweist sich allerdings, daß bei einer so gelagerten Perzeption islamistischer Bewegungen vor allem zwei Aspekte völlig ausgeblendet werden:

Erstens, daß das Phänomen religiöser Erneuerungen eine weltumspannende Erscheinung ist, die sich durch alle religiösen und ethnisch-kulturellen Weltbilder hindurch zieht und in so unterschiedlichen soziopolitischen Kontexten vorzufinden ist wie in der arabischen Welt, der Türkei, dem Iran und in Form eines sich militant politisierenden Hindu-Fundamentalismus (eigentlich ein Widerspruch in sich selbst) im indopakistanischen Subkontinent. Aber auch in den USA: Dort fand in den 20er Jahren der Fundamentalismusbegriff seinen Ursprung und seine erste Verbreitung, als in Chicago eine dreibändige, von 90 protestantischen Theologen verfaßte Schriftenreihe unter dem Titel „The Fundamentalist“ erschien. Heute wird er durch die evangelikale „Moral Majority-Bewegung“ des TV-Evangelisten Billy Graham repräsentiert. Oder in Israel durch die Hardliner der „Gush Emunim“ ebenso wie die der „Kach-Bewegung“, in Europa durch jene Strömungen der katholischen Kirche, die die Öffnungstendenzen des II. Vatikanischen Konzils zu relativieren versuchen.

Zweitens, daß selbst der Islam keine geschlossene Einheit ist, und die Islamisierungstendenzen hier weder überall gleich stark noch inhaltlich identisch sind. Wie eine genauere Betrachtung der Ideologie dieser Bewe-

gungen – ob nun iranisch-schiitischer, ägyptisch-muslimbrüderschaftlicher, saudisch-wahabitischer oder algerisch-integristischer Provenienz – uns schwer offenlegen würde, handelt es sich hierbei um Phänomene in verschiedenen Gesellschaften mit ganz verschiedenen historischen Hintergründen, die ganz spezifische Formen aufweisen:

- Politik, die sich religiöser Begriffe oder Mythen bedient, also religiös verbrämte Politik;
- religiösen Konservatismus, der sozial oft von einem religiösen Establishment getragen wird;
- Volksreligion oder Volksreligiosität, die man auch als Alltagsreligiosität bezeichnen könnte und die weitgehend unabhängig von politischen oder theologischen Debatten existiert und schließlich
- politische Religiosität, die in gewissem Sinne die Umkehrung der religiös gefärbten Politik ist (Bishara 1993, 93 f.).

Warum gerade die fundamentalistischen Bewegungen innerhalb der islamischen Welt in Europa als Bedrohungspotential wahrgenommen werden, hängt sicherlich zum einen damit zusammen, daß das Trauma von 1683, als die Osmanen vor den Stadtmauern Wiens gestanden hatten, im Gedächtnis des Westens fest verhaftet geblieben ist. Und zum anderen, weil dieses Trauma durch die Politik der herrschenden Eliten in den Islamischen Staaten immer wieder neue Bestätigungen erfuhr. Denn wann immer ein arabischer Potentat ins Visier des Westens geriet, versuchte er, an den jahrhundertalten Konflikt zwischen Orient und Okzident zu erinnern und den Konflikt zu einem neuen Kampf des Westens gegen die arabische Welt hochzustilisieren. So verhielten sich Nasser während der Suez-Krise 1956 und sowohl Saddam Hussein als auch der jordanische König Hussein während des Zweiten Golfkrieges, als der letztere den Krieg zum „Krieg gegen alle Araber und alle Moslems und nicht gegen den Irak allein“ hochzustilisieren versuchte. Diesem Muster folgend, versuchte auch der libysche Revolutionsführer Ghaddafi in jüngster Vergangenheit, das vom Weltsicherheitsrat der Vereinten Nationen wegen seiner Verwicklung in die „Lockerbie-Affäre“ gegen sein Land verhängte Embargo als einen neuen Kreuzzug des Westens gegen die muslimische Welt zu brandmarken.

Dieser Beitrag ist ein Versuch, anhand von drei Thesen die geläufigen Erklärungen zum Aufstieg des „Fundamentalismus“ als „Aufstand gegen die Moderne“ (Meyer 1989) und als „Rückfall in das Mittelalter“ zu problematisieren, da diese aufgrund ihrer Verallgemeinerungen den Blick für eine realistische Bewertung und Erfassung der tatsächlichen Ursachen verstellt und der sehr facettenreichen und komplexen Situation der „islamischen Welten“ (Rotter 1993) nicht gerecht werden.

II.

Bei nüchterner Betrachtung müßte, so meine *erste These*, unterschieden werden zwischen dem islamischen Fundamentalismus bzw. Islamismus und der „Revitalisierung“ des Islams als eine durch sozio-ökonomische und politische Krisen ausgelöste Protestbewegung, die sich des Islams als Legitimation und als Waffe bedient.

Die entscheidende Ursache für die Entstehung des Islamismus als Ausdruck einer Identitätskrise und Suche nach Authentizität war der Zusammenstoß mit dem Westen und seiner überlegenen Zivilisation, die die islamische Welt der Neuzeit tiefgreifend erschüttert hat. Von allen großen Religionen wurde der Islam in zweierlei Hinsicht am härtesten von der Überlegenheit des Westens betroffen: zum einen, weil der strahlende Aufstieg der arabisch-islamischen Zivilisation lange Zeit als Verwirklichung der idealen menschlichen Gesellschaft nach göttlichem Plan begriffen wurde. Gott hatte durch den Islam gesprochen und handelte durch ihn. Der Erfolg des Unternehmens bewies die Gültigkeit der ganzen Konzeption. In Sure 3, Vers 110 des Koran heißt es doch: „Ihr seid die beste Gemeinschaft, die unter den Menschen hervorgebracht wurde“. Folgerichtig mußte der historische Machtverlust der islamischen Reiche dieses Weltbild und damit die religiösen Überzeugungen in Frage stellen.

Noch folgenreicher für den Islam und die islamische Welt war zum anderen die koloniale Expansion Europas im 19. und 20. Jahrhundert:

- erstens verloren mit der teilweisen Besetzung oder Verwaltung durch die europäischen Kolonialmächte weite Teile der islamischen Welt ihre Unabhängigkeit;
- zweitens setzte mit dem Aufbau der industriellen Produktion in Westeuropa ein rascher wirtschaftlicher Niedergang des islamischen Raumes und ein Prozeß zunehmender wirtschaftlicher Marginalisierung, Abhängigkeit und Peripherisierung ein;
- drittens schließlich erwies sich angesichts der Ausbreitung westlicher Wissenschaft und Technik die auf islamischer Tradition beruhende Kultur als unzulänglich, die geistige Herausforderung der sich wandelnden Welt anzunehmen (Haarmann 1987, Hottinger 1989).

Es verwundert daher nicht, wenn der islamische Raum seit dieser Zeit nicht aufgehört hat, sich mit dem Westen auseinanderzusetzen, ja große Teile der politischen und kulturellen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts lassen sich als eine Sequenz von Versuchen verstehen, die Spannung zwischen dem Ideal vom islamischen Staat und der islamischen Gesellschaft auf der einen Seite, den kritischen Zustand der islamischen Welt auf der anderen Seite zu überwinden. Dabei lassen sich zwei kontroverse Positionen unterscheiden: eine „fundamentalistische“ und eine „reformistisch-modernistische“.

Bei den „Fundamentalisten“ stießen insbesondere die Bemühungen des Osmanischen Reiches in der „Tanzimat-Periode“ (1839 – 1876), mit Reformen im militärischen Bereich sowie in der Verwaltung, der Rechtsordnung und dem Erziehungswesen den Niedergang der islamischen Welt aufzuhalten und die bedrohte Stellung des Reiches zu retten, auf erbitterten Widerstand. Denn sie sahen nicht nur althergebrachte Verhaltensweisen und Institutionen von den Reformen gefährdet, sondern ihnen schien die ganze gottgewollte Ordnung der Welt bedroht.

Im Gegensatz hierzu standen jene „Reformisten“, welche die Erfahrung der Unterlegenheit zum Anlaß nahmen, eingehender nach den Ursachen der Rückständigkeit und des Niedergangs zu suchen, die sie allerdings nicht in den Neuerungen der Gegenwart, sondern in einer Verfälschung des Islams in der Vergangenheit orteten. Die Frage nach dem „wahren Islam“ führte zu Versuchen, den Islam aus seiner Erstarrung zu lösen und ihn den veränderten Verhältnissen soweit anzupassen, daß ein Gläubiger technischen, wirtschaftlichen und politischen Wandel akzeptieren und doch Muslim bleiben könnte. In der Auseinandersetzung mit der offensichtlichen Überlegenheit der Kolonialmächte suchten die Vertreter der Reformisten, deren wichtigste neben dem Ägypter al-Tahtawi (1801 – 1873) wohl insbesondere Jamal ad-Din al-Afghani (1839 – 1897) und sein Schüler Muhammad Abduh (1849 – 1905) waren, Ende des 19. Jahrhunderts nach neuen Lösungen für die Krise und den Zerfall der islamischen Ordnung (Büttner 1971). Insbesondere al-Afghani hat zwei Gebiete politisch-staatlicher Relevanz hervorgehoben:

- Die Befreiung der islamischen Länder von englischem Einfluß durch die Zusammenarbeit aller Muslime;
- Die Abschaffung des autoritären Systems zugunsten eines Shura-(Beratungs-/Konsultations-)systems als islamisches Herrschaftssystem.

Doch trotz „Re-Politisierung“ des Islams kamen die Reformen nicht über Modifizierungen der traditionellen Interpretation des Islams hinaus, da sowohl Abduh als auch al-Afghani an der Prämisse festhielten, daß der Islam sowohl die geistige als auch die weltliche Ordnung konstituiert und beide glaubten, daß jedes soziale oder politische Problem nur durch Rückbesinnung auf Inhalte der islamischen Tradition gelöst werden könne.

Mit der Niederlage des Osmanischen Reiches im Ersten Weltkrieg und der Abschaffung des Kalifats (1924) durch den türkischen Reformen und Staatsgründer Mustafa Kemal (Atatürk) wurde nicht nur die letzte Fassade einer politischen Einheit der islamischen Gemeinschaft beseitigt, sondern zum einen wurde nach einer Zwischenperiode europäischer Kolonisation infolge des Mandatssystem des Völkerbundes mit der Übernahme des Konzepts der „Nationalstaatlichkeit“ ein neues Element in die staatliche Strukturierung der islamischen Welt eingeführt, innerhalb derer die Moslems

ihren Standort neu bestimmen mußten, denn der „Nationalstaat“ hatte nicht nur keine Wurzeln in der islamischen Region, vielmehr fehlte es auch an den hierfür benötigten Institutionen. Über die damit verbundenen Probleme schrieb schon 1933 König Faisal I. in einem vertraulichen Memorandum: „Es gibt immer noch – ich bedauere es sehr – kein irakisches Volk, vielmehr nur unvorstellbare Massen menschlicher Wesen ohne patriotisches Gefühl, gefangen in absurden religiösen Traditionen, ohne gesellschaftliche Bande, offenen Ohren für jeden Unsinn, bereit zur Anarchie und immer geneigt, sich gegen jede Form von Regierung aufzulehnen. Aus diesen Massen haben wir ein Volk machen wollen, gebildet und zivilisiert. Uns war nicht bewußt, welcher immensen Aufgabe wir uns annahmen.“ (zit. nach Gsteiger, Fredy: Saddam mordet weiter. In: DIE ZEIT, Nr. 14, 29. März 1991)

Zum anderen wurde zunehmend deutlich, daß wirtschaftlicher Fortschritt so lange behindert ist, wie die sozialen und politischen Strukturen einer umfassenden Entwicklung im Wege stehen. Die theoretischen Grundlagen hierfür lieferten die Modernisierungstheorien (Menzel, 1991), für die Entwicklung bekanntlich die Überwindung des Gefälles von „unterentwickelt“ zu „entwickelt“ war, was jedoch nur durch Beseitigung der entwicklungshemmenden Faktoren im weitesten Sinne und Schaffung von „geeigneteren“ kulturellen Einstellungen und Überzeugungen als notwendige Voraussetzungen wirtschaftlichen Fortschritts bewerkstelligt werden könne. Daß sich hinter solchen Auffassungen häufig ein Traditionsbegriff und ein kulturelles Wertesystem verbargen, die sich an den Maßstäben und dem Leitbild westlicher Industriegesellschaften orientierten, braucht nicht sonderlich betont zu werden. Denn die drei zentralen Annahmen dieser Theorien basierten auf:

- erstens, einer mechanistischen und linearen Sicht von Geschichte und Entwicklung, die davon ausgeht, daß jede Gesellschaft bestimmte Stadien durchschreiten muß, ehe sie entwickelt ist;
- zweitens, einem technologischen Ansatz zur Entwicklung und zum Management von Institutionen, der impliziert, daß westliche Methoden und Techniken den einzigen Weg zur Modernisierung darstellen;
- schließlich drittens, einem ethnozentrischen Kulturbegriff, der unterstellt, daß die Grundziele jeder Gesellschaft darin bestehen, die Werte zu erreichen, die für die sogenannten „entwickelten“ Länder kennzeichnend sind (also Unternehmertum, Gewinnstreben, materielle Sicherheit und Eigennutz). Die logische Konsequenz dieses Ansatzes ist, daß Entwicklung durch die Übernahme von Kultur, Methoden und Techniken der industrialisierten westlichen und östlichen Länder von außen her angeregt werden muß (Ferdowsi 1994).

Es blieb daher nicht aus, daß hier, wie in allen nach der Entkolonisierungswelle der 50er und 60er Jahre entstandenen neuen Staaten der sogenannten

Dritten Welt, insbesondere bei den überwiegend im Westen erzogenen und ausgebildeten Eliten, die Einsicht in die Notwendigkeit der Überwindung bzw. Zerstörung traditionaler Institutionen und der Übernahme westlicher gesellschaftspolitischer Konzepte zu reifen begann.

Insbesondere die in den 50er Jahren erfolgten Revolten – in Ägypten ebenso wie im Iran, Palästina, Libanon, Irak, Syrien, Jemen, Algerien – und der Sieg der städtischen Nationalisten bestärkten diese Gruppierungen in der Ansicht, daß die gesellschaftliche Entwicklung nur über die Etablierung eines starken Staates vorangetrieben werden könne – ein verheerender Irrtum, wie die spätere Entwicklung zeitigte (Schulze 1994). Denn eine auf die Stadt zentrierte ökonomische und soziale Entwicklung verlangte den Volkswirtschaften zunehmend mehr ab, als sie zu leisten imstande waren. Hinzu kam, daß das knappe Kapital verstärkt in jene Sektoren der Gesellschaft investiert wurde, die als Hochburgen der Nationalisten galten: Armee, öffentliche Verwaltung und Industrie; mit der Folge, daß sich der Staat mehr und mehr von den anderen Bereichen der Gesellschaft isolierte.

III.

Ließ sich also der „Islamismus“ als eine „defensive Reaktion einer unterlegenen Kultur interpretieren, die sich seit ihrer gewaltsamen Einbettung in die globale, europäisch geprägte Weltordnung in einer Dauerkrise befand“ (Tibi 1991, 212), sind die revivalistischen Tendenzen seit den 70er Jahren, so meine *zweite These*, der Ausdruck der Krise der Entwicklung dieser Staaten. Die ökonomische Stagnation und sozialpolitischen Dauerkrisen, wiederholt akzentuiert durch „Brotrevolutionen“ wie in Kairo, Tunis, Algier oder Rabat, sind gewissermaßen ein Nachweis für das Scheitern des säkularen Nationalismus wie auch des Sozialismus im arabisch-islamischen Kontext, da es offensichtlich nirgends gelang, ein funktionsfähiges politisches und wirtschaftliches System zu etablieren, das die wichtigsten sozio-ökonomischen Entwicklungsprobleme einer Lösung nähergebracht hätte.

Die augenscheinlichsten Ursachen der sogenannten „Re-Islamisierung“ – in Iran unter dem Schah-Regime ebenso wie in Ägypten und in Algerien heute – lassen sich im wesentlichen auf die folgenden Faktoren zurückführen (Ende 1991, 69):

1. Enttäuschung über die Ergebnisse der nach mehr oder weniger langen Kämpfen errungenen staatlichen Unabhängigkeit;
2. Bedrohung der Existenz des städtischen Kleinbürgertums durch technische Modernisierung und Industrialisierung;
3. zunehmende Landflucht und Verelendung der Landbevölkerung in den Städten;

4. Enttäuschung über die von den Regierungen geweckten Erwartungen insbesondere bei den Jugendlichen, da der rasche Ausbau des Schul- und Hochschulwesens nicht mit einem angemessenen Arbeitsplatzangebot einherging. Hinzu kam zweifellos, daß die Früchte dieser ökonomisch-technischen Modernisierung entgegen aller Versprechungen und Erwartungen über eine allzu lange Zeitspanne nur einer winzigen Modernisierungselite zugute kamen.

Es fällt allerdings auf, daß jene Staaten, in denen islamische Bewegungen besonderen Auftrieb erhalten haben, weder zu den ärmeren Staaten innerhalb der islamischen Welt noch in der Dritten Welt insgesamt gehören. Für eine solche Interpretation spricht eine Betrachtung der grundlegenden Kennzahlen der Mitglieder der Islamischen Weltkonferenz anhand der Kategorisierung des Weltentwicklungsberichts der Weltbank aufgrund ihres BSP/Kopf zu Beginn der 90er Jahre:

- Von 41 Ländern mit niedrigem Einkommen (Durchschnitt: 300 Dollar) sind 14 islamische Staaten (Somalia: 170; Bangladesch: 180; Tschad: 190; Nigeria: 250; Uganda: 250; Mali: 270; Niger: 290; Burkina: 320; Pakistan: 370; Guinea: 430; Indonesien: 500; Mauretanien: 500; Afghanistan: 500; Sudan: keine Angaben);
- von 41 Ländern mit mittlerem Einkommen (Durchschnitt: 1.360 Dollar) sind es 12 (Ägypten: 640; Senegal: 650; Jemen: 650; Marokko: 880; Syrien: 980; Kamerun: 1.000; Tunesien: 1.260; Türkei: 1.370; Jordanien: 1.640; Malaysia: 2.160; Algerien: 2.230; Libanon: keine Angaben);
- von 17 Ländern der oberen Einkommenskategorie (Durchschnitt: 3.150 Dollar) sind es 4 (Iran: 3.200; Oman: 4.400; Libyen: 5.220; Irak: keine Angaben);
- Schließlich sind es unter den 25 Staaten mit hohem Einkommen (Durchschnitt: 18.330 Dollar) 3 Staaten (Saudi-Arabien: 6.020; Kuwait: 16.150 und Vereinigte Arabische Emirate: 18.430).

Dieses Ergebnis mag zunächst überraschen und das Wiedererwachen der Religion, wie es sich im Rahmen der Massenbewegungen in einigen islamischen Staaten manifestiert, auf den ersten Blick unverständlich anmuten. Dennoch fügen sich die Beobachtungen in zweierlei Hinsicht nahtlos in die allgemeineren Erklärungen zur Korrelation zwischen ökonomischer Entwicklung und politischem Protestverhalten ein: Zum einen, daß politische Proteste nicht dann ausbrechen, wenn die soziale Ungleichheit besonders groß ist; zum anderen, daß es „keine problemlosen positiven Beziehungen zwischen (...) Entwicklungsprozessen und der Existenz inneren und äußeren Friedens gibt. Denn jeder Entwicklungsprozeß, selbst ein ausgeglichener, führt zu Umbrüchen und ist deshalb mehr oder weniger konfliktbeladen“ (Senghaas 1989).

Diesen Zusammenhang zwischen offensichtlich „enttäuschten Erwartungen“ und „politischem Protest“ läßt sich mittels einer Analogie, dem sogenannten „Tunneleffekt“ veranschaulichen:

„Nehmen wir einmal an, ich fahre durch einen Tunnel mit zwei Spuren in gleicher Richtung und gerate in einen langen Stau. So weit mein Auge reicht (und es reicht nicht sehr weit), steht der Verkehr auf beiden Spuren still. Ich befinde mich auf der linken Spur und bin deprimiert. Nach einiger Zeit beginnen die Autos auf der rechten Spur wieder zu rollen. Meine Stimmung steigt natürlich beträchtlich, denn ich weiß, daß der Stau sich auflösen beginnt und auch die Schlange auf meiner Seite jetzt jeden Moment in Bewegung kommen wird. Und obwohl ich immer noch regungslos dasitze, fühle ich mich aufgrund der Erwartung, daß es gleich weitergehen wird, viel besser als vorher. Wenn dann aber nur die rechte Spur vorankäme, würden meine linksspurigen Leidensgenossen und ich argwöhnen, daß da etwas nicht mit rechten Dingen zugehe, und manche von uns würden schließlich furchtbar wütend und nahe daran sein, eine solch offensichtliche Ungerechtigkeit durch entschlossenes Handeln, etwa durch die verbotene Überquerung der Trennungslinie zwischen den beiden Spuren, aus der Welt zu schaffen.“ (Hirschman 1989, 72)

Bei näherer Betrachtung der Entwicklungen in Ägypten, Algerien, Iran und neuerdings auch in der Türkei, aber auch der Rekommunisierung einiger ost- und mitteleuropäischer Staaten entbehrt diese Analogie nicht einer gewissen Plausibilität. Denn ein Blick auf die sozio-ökonomischen und politischen Tendenzen in den drei Ländern bestätigt die These, daß in der Anfangsphase rapider wirtschaftlicher Entwicklung die Einkommensverteilung unter den verschiedenen Gruppen und Regionen einer Gesellschaft zwar ungleichmäßiger wird, die Gesellschaftsmitglieder aber dieses Gefälle zunächst als leicht erträglich empfinden. Diese Toleranz ist allerdings einem Kredit vergleichbar, der zu einem bestimmten Termin fällig und nur in der Erwartung gewährt wird, daß sich jenes Gefälle auch wieder verringert. Geschieht dies nicht, kommt es unweigerlich zum sozialen Aufstand.

So betrug in Ägypten die Zeitspanne zwischen dem Regierungsantritt Nassers und dem Wiedererstarken der Muslimbruderschaft bis hin zur Ermordung Präsident Sadats knappe 26 Jahre. In Algerien, das 1962 in die Unabhängigkeit entlassen worden war, errang die Islamische Heilsfront ihre ersten Erfolge erst 1990 bei den Kommunalwahlen, also nach knapp 28 Jahren. Auch das iranische Beispiel zeigt, daß die islamische Bewegung erst nach einem 16jährigen Zwischenspiel (1963 – 1979) forcierter Modernisierung von oben an die Macht gelangte. Allerdings wurde die Entwicklung im Iran erst durch die Diskrepanz zwischen den ökonomischen Erwartungen an die Modernisierung und den tatsächlich erzielten Ergebnissen möglich. In Ägypten und Algerien führte erst das Scheitern des versprochenen ökonomischen Aufstiegs zum sozialen Aufstand.

mischen Aufschwungs nach der „Revolution“ durch den „arabischen“ bzw. „algerischen Sozialismus“ zu einem Erstarken der „islamistischen“ Bewegungen.

Die Frage, warum es den Islamisten und nicht anderen Kräften gelang, sich an der Spitze dieser „Protestbewegungen“ zu setzen, läßt sich auf zwei Faktoren zurückführen:

Zum einen und mit Blick auf die gesellschaftspolitische Situation dieser Länder hängt sie mit dem Tatbestand zusammen, daß keine alternativen Gruppierungen vorhanden waren, um einen Erneuerungsprozeß der Systeme und die Führung in den Republiken zu übernehmen. Die Nationalisten waren von der Erfolgslosigkeit des arabischen Nationalismus überwältigt und ideologisch verunsichert. Die kommunistischen Parteien waren wie überall auf der Welt seit dem Zusammenbruch des sozialistischen Staatssystems nicht gerade im Aufwind. Sie hatten allerdings auch zuvor eine vergleichsweise schmale Massenbasis. Wie die gemäßigt sozialistischen, reformorientierten Gruppen waren sie nicht nur von Verfolgung und Verboten betroffen, sondern die sozioökonomische Lage der meisten arabischen Staaten ließ angesichts der Vielzahl von Klein- und Kleinstbetrieben einer organisierten Arbeiterbewegung wenig Raum. Liberale Kräfte fanden sich eher in Menschenrechtsorganisationen, Anwalts- und Schriftstellerverbänden als in Parteien mit Massencharakter. Sie spielten zwar eine wichtige oppositionelle Rolle, waren und sind aber in den meisten Staaten das primäre Ziel staatlicher Repression und schon deshalb zu schwach, um eine echte Alternative zu den herrschenden Regimen darzustellen. Bleiben also die Islamisten mit ihrer Infrastruktur, ihrer persönlichen Integrität, denen in den allerwenigsten Fällen eine regierungsnah, korrumpierende Position vorgeworfen werden kann (Perthes 1993, 193 f.).

Wesentlicher für die Mobilisierung der Massen durch diese Gruppierung sind die Formen des Protests. Hierbei drängen sich Analogien zu den Entwicklungen in Osteuropa auf – etwa zur Rolle der katholischen Kirche bei der Solidarność-Bewegung zu Beginn der achtziger Jahre und der Evangelischen Kirche in der DDR 1989. Denn die „Re-Islamisierungsbewegungen“ sind nicht nur das Ergebnis politisch-ideologischer Desillusionierungen, sondern die Religion und insbesondere ihre Ausdrucksformen fungieren als ein „Vehikel“ des Protests. Eine Instrumentalisierung der Religion in der islamischen Welt ebenso wie in Ost- und Mitteleuropa lag und liegt insofern nahe, als zum einen „die Domäne der Religion immer respektiert (wird) und (...) selbst unter totalitären Staaten ein unantastbares ‚sacrum‘ (bleibt) (...), daher die einzige Sprache (bietet), in der man sich ungestraft äußern kann“ (Waardenburg 1989, 43). Zum anderen, weil sie sich, insbesondere dort, wo kein Äquivalent vorhanden ist, als Mittel anbietet, um die Massen zu mobilisieren und ihren Hoffnungen und Wünschen, Idealen und Utopien Ausdruck

zu verleihen (Schulze 1991, 19 ff.). Indem die Führer der Protestbewegungen ein islamisches Regime fordern, artikulieren sie indirekt den Wunsch, an den politischen Entscheidungsprozessen teilzunehmen und an der politischen Macht zu partizipieren. Wenn etwa unter Hinweis auf herrschende Mißstände vor allem das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit in den Mittelpunkt gestellt wird, wird deutlich, daß diese scheinbar „revivalistischen“ Bewegungen mehr Ausdruck von Verzweiflung sind als von bewußter Orientierung an einer idealisierten Vergangenheit. Dies zeigen neuere Untersuchungen über die Schleier propagierenden Studentinnen, die nicht selten ein „Hilfeschrei“ und ein Ventil für unerträgliche Lebensumstände sind (Göle 1995).

Zusammenfassend läßt sich der Unterschied zwischen allgemeiner Revitalisierung des Islams und dem spezifischen Phänomen des Islamismus bildhaft wie folgt verdeutlichen:

„Die Re-Islamisierung (ist) einem Fluß vergleichbar, der zur Zeit stark angeschwollen ist. In diesem Fluß bewegt sich ein Floß – der Islamismus. Es steht außer Zweifel, daß das Floß ohne den Fluß nicht vorankäme, je stärker die Strömung, desto schneller die Fahrt zum Ziel. Dennoch ist das Floß nicht mit dem Fluß identisch, auch wenn die Worte ähnlich klingen.“ (Khalid 1982, 21)

IV.

Obgleich es lange Zeit so schien, als ob es den Islamisten mit der islamischen Revolution im Iran zum ersten Mal gelungen ist, im Sinne ihrer Zielsetzungen umfassende Erfolge zu verbuchen, zeigen die bisherigen Entwicklungen, daß – abgesehen davon, daß die iranischen Erfahrungen wegen ihrer spezifischen sozio-ökonomischen Voraussetzungen wie auch der religiösen Eigenheiten des Schiismus nicht beliebig wiederholbar sind – selbst hier noch nicht erkennbar ist, worin die „islamische alternative Ordnung“ etwa im Bereich der Wirtschafts- und Sozialpolitik liegen soll. „Re-Islamisiert“ wurden allenfalls jene Bereiche, in denen sensationelle „Ergebnisse“ relativ leicht zu erzielen und wo relativ klare Richtlinien aus der Tradition zu gewinnen waren, etwa im Zivil- und Strafrecht, beim Alkoholverbot und bei Kleidungsvorschriften wie z.B. dem Schleierzwang für Frauen.

Gerade am Beispiel der „Islamischen Revolution“ läßt sich auch verdeutlichen, wie alle Versuche scheiterten, diese als Wiedergeburt eines Islamischen Staates zu propagieren: Zum einen weil die obsiegenden Ayatollahs weder eine Neugründung des Kalifats noch eines schiitischen Imamats angestrebt hatten, sondern vielmehr die erste Republik auf iranischem Boden gründeten. Die auch in Iran existierenden Institutionen, wie Wahlen, eine gesetzgebende Versammlung, ein aktives Parlament und ein Präsident,

haben ihre Wurzeln nicht etwa im islamischen Dogma, sondern in der europäischen Tradition der Nationalstaatlichkeit. Zum anderen folgten dieser allzu schnell eine Restauration der Nationalkultur, die Schaffung einer neuen schiitischen Kollektividentität und eine hegemoniale Außenpolitik, wie sie zuvor der Schah betrieben hatte.

Heute, 16 Jahre später, ist der Jubel in den Straßen des Iran auch unter den „Mostazefin“ (entrechteten, unterdrückten) längst der Ernüchterung gewichen. Nicht nur, daß die in die Revolution gesetzten materiellen Erwartungen nicht erfüllt werden konnten und sich nichts an dem Los der einfachen Menschen geändert hat, ist vielmehr die Kluft zwischen Reichen und Armen eher größer geworden.

Doch es ist wohl weniger die Masse der „Entrechteten“, aus denen sich langfristig in der Islamischen Republik Iran ein Potential an Unzufriedenen rekrutieren könnte, wie es sich bei den Präsidentschaftswahlen vom 11. Juni 1993 angedeutet hat. So wenig die Wiederwahl Rafsandjanis als Präsident überraschte (Ferdowsi 1993, 348 ff.), war das Ergebnis doch in mehrerer Hinsicht bemerkenswert und darf als Barometer der politischen Stimmungslage gelten. Überraschend war zum einen der Stimmanteil Rafsandjanis: Denn hatte er 1989 noch 94,5% der Stimmen errungen, so waren es diesmal nur 63%. Zum anderen ist die mit 57,6% erheblich gesunkene Wahlbeteiligung zu erwähnen und drittens schließlich das überraschend gute Abschneiden der drei Gegenkandidaten, das als Warnung an Rafsandjani gewertet werden muß. Der Wahlausgang zeigt allerdings auch, daß immer noch eine Mehrheit der Iraner Rafsandjanis Absichten, das Land aus seiner Isolierung zu führen und die Wirtschaft liberalisieren zu wollen, für den besten Weg in Richtung auf einen höheren Lebensstandard und etwas mehr Freiheit hält.

Auch in jenen wenigen Ländern, in denen die Vertreter der Islamischen Bewegungen allein oder im Bündnis mit anderen Kräften an der Macht sind, sind die Erwartungen vieler ihrer Anhänger nicht oder nicht hinreichend erfüllt worden. Es wird immer offensichtlicher, daß die Islamisten außer ständigen Beschwörungen der glorreichen Vergangenheit in der Regel kein realistisches Programm zur Lösung dringender Probleme haben. Entweder ist der Zustand geblieben und nur der Name geändert oder die Wirtschaft blieb im Streit rivalisierender Gruppen auf der Strecke.

Zwar verpflichten gegenwärtig nur der Iran, Pakistan und der Sudan ihre Finanzinstitute auf die Regeln der Scharia. Stark sind islamische Kreditgeber auch in Länder wie Saudi-Arabien oder Ägypten vertreten, die mit Beginn des Ölbooms vor zwei Jahrzehnten entstanden sind und heute über schätzungsweise 80 Mrd. Dollar Einlagen verfügen. Doch die lautstark proklamierte Errichtung einer islamischen Wirtschaftsordnung, deren auffallendstes Merkmal in der Beseitigung des Zins besteht, wird in der Praxis mit vielen Tricks umgangen. So etwa, wenn mittels neuer Finanztechniken der Zins auf

der Basis von Gewinn- und Verlustbeteiligung des Geldgebers durch „Profit“ ersetzt wird, wobei dieser nicht nur die wichtigste Gewinnquelle der Institute ist, sondern er ist auffällig identisch mit dem gerade gültigen Zinssatz der übrigen Banken.

Diese und eine Reihe weiterer Indizien deuten darauf hin, daß es der Intentionen zur Schaffung einer islamischen alternativen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ebenso ergehen wird wie allen bisherigen entwicklungspolitischen und -theoretischen Versuchen des letzten Jahrzehnts, den Wandel an sozio-kulturelle Gegebenheiten anzupassen. Denn für eine Reihe grundlegender Fragen sind bislang keine schlüssigen Antworten geliefert bzw. Lösungen gefunden worden: Sie lassen sich wie folgt zusammenfassen (Goetze/Weiland 1983).

- Entwicklungsprozesse müßten möglichst langsam und dosiert durchgeführt werden, um eine schrittweise Anpassung sicherzustellen. Allerdings läßt sich nicht jede entwicklungspolitische Maßnahme beliebig zergliedern und nach Kriterien der Angepaßtheit und sozio-kulturellen Verträglichkeit ausrichten;
- Selbst wenn alle Rahmenbedingungen und Wirkungsmechanismen genauestens untersucht würden, steht jeder gesteuerte Veränderungsprozeß vor dem Problem „unbeabsichtigter sozialer Rückwirkungen absichtsgeliteter menschlicher Handlungen“ wie es Sir Karl Popper ausdrückte, die zudem von Land zu Land und von Epoche zu Epoche variieren;
- Industrielle und technologische Transfers sind in der Regel nicht neutral, sondern erfordern bestimmte Verhaltensweisen, die als „industrielle Sekundärtugenden“ zwingend mitgeliefert und übernommen werden müssen;
- Technologisch-ökonomisches Denken läßt sich nicht auf Wirtschaft und Technologie beschränken, sondern greift als Denk- und Verhaltensstruktur auf andere gesellschaftliche Bereiche über. Sie ist nicht instrumental mit beliebigen Zielen kombinierbar.
- Technologie hat Auswirkungen auf gesellschaftliche und individuelle Werthaltungen und schafft sich als solche ihre eigene Bedürfnisstruktur. Wollen sich die „Re-islamisierten“ Staaten nicht vom Rest der Weltgemeinschaft abkapseln und darüber hinaus die vorhandene industrielle Struktur zerstören und zu ihren „agrarischen Ursprüngen“ zurückkehren – wofür es weder im Iran noch in anderen Staaten überzeugende Indizien gibt – so wird ihre zukünftige Politik die bisherige unter anderen Vorzeichen fortsetzen müssen, da ihre Macht und Herrschaft zwar religiös begründet ist, doch das religiöse Dogma bei der Führung des Staates und der Lösung wirtschaftlicher und sozialer Probleme nicht ausreicht.

Hinzu kommt, daß sie gerade hierbei auf ein zentrales Problem der Unvermeidlichkeit sozialen Wandels stoßen. Denn hohe Produktivität erfor-

dert eine komplexe, differenzierte und sich schnell verändernde Arbeitsteilung, die tiefgreifende Konsequenzen sowohl für das ökonomische Rollensystem als auch die Berufsstruktur hat, wie der Vater der Nationalökonomie, Adam Smith (1988), vor gut zweihundert Jahren 1776 überzeugend dargestellt hat. Die unmittelbaren Auswirkungen dieser Mobilität auf die Gesellschaft fördert die Entstehung einer bestimmten Art von Egalitarismus, die sich wie folgt umschreiben läßt: „Die moderne Gesellschaft ist nicht mobil, weil sie egalitär ist, sie ist egalitär, weil sie mobil ist. Mehr noch: sie muß mobil sein, ob ihr das paßt oder nicht, weil das ökonomische Wachstum dies von ihr fordert.“ (Gellner 1991, 42 f.)

Aus diesen Überlegungen resultiert meine *dritte These*, daß der „Fundamentalismus“ als Alternative zu den bestehenden Verhältnissen an Resonanz verlieren und daher scheitern wird, weil er nicht in der Lage ist, letztlich erfolgreiche Lösungsvorschläge auszuarbeiten und für jene sozio-ökonomischen Krisen eine Lösung zu finden und sie gesellschaftlich durchzusetzen, die für ihre Entstehung ursächlich waren.

V.

Zusammenfassend machen diese hier nur ansatzweise skizzierten Facetten des Themas sieben Aspekte deutlich:

Zum einen, daß die komplexe Geschichte moslemischer Länder im Westen oft nur unter kulturellen Aspekten wahrgenommen wird, wobei – bei Max Weber nicht anders wie bei Huntington – Kultur auf Religion reduziert und die Religion als eine zeitlose Essenz mit den Eigenschaften eines Naturphänomens betrachtet wird. In diesem Zusammenhang weist Dieter Senghaas zu Recht darauf hin, daß in Wirklichkeit alle wesentlichen Merkmale des heutigen Westens auch weit mehr das Ergebnis höchst widersprüchlicher und konfliktreicher Entwicklungsprozesse sind als das Produkt einer ursprünglich chromosomenhaft angelegten, kulturgenetischen Selbstentfaltung. Vor allem war er zu keinem Zeitpunkt ein Selbstläufer und bedurfte einem langwierigen Emanzipationsschub. Nichts war in diesem Entwicklungsprozeß von vornherein als Ergebnis gesichert: Weder Grundfreiheiten und Menschenrechte noch der Rechtsstaat, weder die Demokratisierung noch die Emanzipation der Frauen, weder die Orientierung an „Rationalität“ noch die Annahme, Konflikte seien legitim und bedürften „nur“ einer konstruktiven Bearbeitung (Senghaas 1995, 182). So gesehen wird Al-Azm recht behalten, wenn er darauf hinweist, daß die „angeblichen ‚authentischen Werte‘ der Muslime nicht für immer das bleiben (müssen), was sie vermeintlich schon immer gewesen seien“ (Al-Azm 1993, 49).

Zum anderen, daß die zu beobachtende „Revitalisierung“ des Islams eine in erster Linie durch sozio-ökonomische Stagnation und sozialpolitische

Krisen ausgelöste Protestbewegung ist, die sich des Islams als Legitimation und als Waffe bedient, aber mit „islamistischen Erneuerungsbewegungen“ wenig gemein hat. Die Hauptursache der fundamentalistischen Gewalt unserer Tage ist das völlige Versagen der herrschenden Regime – seien sie nun republikanisch oder monarchisch, sozialistisch oder kapitalistisch, progressiv oder konservativ – und zwar in allen Bereichen der Politik, der Gesellschaft, der Wirtschaft, der Erziehung und der Kultur.

Drittens, daß die Legende vom Mythos der Einheit der „islamischen Welt“ bzw. jene Ängste vor einem Islam als einigende Kraft der 1,2 Milliarden Moslems der Welt, die dann in einen Kulturkampf mit dem christlichen Abendland eintreten könnten – ganz im Sinne jener apokalyptischen Horrervision von Samuel P. Huntington, wonach „der nächste Weltkrieg ...“, wenn er denn stattfindet, ein Krieg zwischen Kulturen sein“ wird –, grundlegend relativiert werden muß. Eine nüchterne Analyse der Ereignisse in der ehemaligen Sowjetunion und Jugoslawien zeigt uns allerdings, daß es sich hier nicht primär um Kultur-, Zivilisations- und Konfessionskriege, sondern um den Zerfall von Vielvölkerstaaten als Ergebnis tiefgreifender ökonomischer und politischer Krisen handelt. Die daraus entstandenen ethnischen und territorialen Konflikte nahmen nirgends ihren Ausgang von religiösen Fehden oder Abgrenzungen, wenn sie auch später z.B. in Bosnien, Aserbaidschan und Armenien ein unübersehbares Element bildeten. Die Auseinandersetzungen um Berg-Karabach haben ebensowenig den Charakter eines Zivilisationskrieges wie der Bürgerkrieg im Kaukasus (Paech 1994, 313).

Viertens, daß es zwar in der Vergangenheit nicht an Versuchen gefehlt hat, durch „panislamistische“ Bewegungen eine alle Muslime umfassende Gemeinschaft (Umma) zustande zu bringen, doch waren diese in Wirklichkeit eine sehr unterschiedliche Sammlung verschiedener islamischer, politischer und kultureller Strömungen, die nicht zuletzt deshalb fehlschlügen, weil die islamische Umma niemals eine wirkliche politische Ordnung dargestellt hatte. Bei näherer Betrachtung zerfällt der „islamische Koloß“ in lauter kleine Stücke, die sich nicht so leicht zusammenfügen lassen. Selbst der „Panarabismus“, der auf eine objektive Gemeinsamkeit der Araber verweisen konnte, blieb nur eine „öffentlichkeitswirksame Ideologie, die letztlich zu keiner politischen Realität fand“ (Schulze 1993, 170 und 1994), da die Nationalstaaten der bestimmende Ordnungsfaktor blieben; nicht nur die kuwaitische Okkupation durch den Irak, sondern die Beteiligung einer Reihe von arabischen Staaten an der Kriegscoalition – nicht zuletzt aus wohlüberlegten nationalen Interessen heraus – hat diese Tendenz ebenso verdeutlicht wie die politische Entwicklung und die neuen Systemkonflikte innerhalb der islamischen Welt zwischen 1989 und 1993 – Intifada, Afghanischer Bürgerkrieg, Mittelasien, Golfkrise, Algerien, Bosnien-Herzegowina und Somalia –, die die Vision von einer islamischen Souveränität, welche in der Lage wäre,

Kriege zu beenden und die Konflikte durch eine Restauration des islamischen Kosmopolitismus zu entschärfen, zumindest für die nahe Zukunft als Mythos entlarvt hat.

Fünftens, daß die Annahme der offensiven, ja imperialen Aggressivität des Fundamentalismus, der zur offenen Eroberung des Westens angetreten sei, den durchweg defensiven Charakter der arabischen Unruhen verkennt, die allenfalls auf den Umsturz der Herrschaftsverhältnisse im arabischen Raum aus sind und damit notwendig westliche Interessen beeinträchtigen. Sie sind offensiv nur insofern, als sie die ökonomischen und politischen Abhängigkeiten vom Westen durchbrechen und die Krisen und politischen Regime, die die Großmächte auf die Peripherie übertragen und dort am Leben erhalten, abschütteln möchten. Diesen Sachverhalt verdeutlichte unlängst der Generalsekretär der libanesischen Hisb Allah, Hassan Nasrallah, in einem SPIEGEL-Gespräch (Der Spiegel 29, 17.7.1995, 118 – 121): Auf die Frage „Sie können nicht leugnen, daß Ihre Anhänger dem Westen Tod und Verderben wünschen?“ gestand er ein, „Wir sind in der Defensive. Wir wehren uns gegen die massive Einmischung des Westens, gegen seine schamlose Unterstützung von Machthabern in dieser Region, die gegen den Willen der Menschen herrschen. Wir sind nicht daran interessiert, den Westen anzugreifen, Wien zu erobern oder die Schlacht vor Poitiers (Im Jahre 732, in der es Karl Martell gerade noch gelang, Frankreich vor der islamischen Eroberung zu sichern) noch einmal zu schlagen. Dieser Vorwurf ist einfach lachhaft, wenn man betrachtet, wie wir hier unterdrückt werden, wie unsere Führer und Tausende unserer islamistischen Intellektuellen und Denker verfolgt, gefoltert und getötet werden. ... Wir wollen unsere Völker in der arabischen und der islamischen Welt zu einer Gemeinschaft zusammenführen, einer Umma, einer Nation – genauso wie die Europäer an ihrer Union arbeiten oder wie die Amerikaner sich zu den Vereinigten Staaten zusammengeschlossen haben. Wir verlangen nicht mehr und nicht weniger als volle Souveränität über uns selbst. Wir wollen unsere Herrscher selbst aussuchen und wählen. Wir wollen bestimmen, welches politische System das beste für uns ist. Das entspricht dem vom Westen so hoch gepriesenen Selbstbestimmungsrecht. ... Wir wollen aber auch selbst über unsere Bodenschätze verfügen, wir lehnen die Einmischung des Westens und der internationalen Ausbeuterkonzerne ab. Wenn der Westen das als Bedrohung auffaßt, kann er zur Hölle fahren“.

Daß unter diesen Umständen die von Huntington empfohlenen Gegenstrategien des Westens, neben Förderung einer stärkeren Zusammenarbeit und größeren Einheit innerhalb der eigenen Kultur, also insbesondere zwischen den europäischen Staaten und Nordamerika und der Einbindung der osteuropäischen und lateinamerikanischen Staaten, deren Kultur der westlichen nahesteht, in den Westen, auch die internationalen Institutionen, ob

die des Bretton Woods-Systems oder den UNO-Sicherheitsrat selbst, als Instrumente westlicher Hegemonie im Sicherheits- und Weltmarktmanagement einzusetzen, die Gefahr einer self-fulfilling-prophecy in sich birgt, braucht nicht sonderlich betont zu werden.

Sechstens, daß neben seiner offensichtlichen politischen Bedeutung der Fundamentalismus auch Auswirkungen auf den Charakter islamischer Gesellschaften und Kulturen hat. Zum einen stellt er eine weitgehende Stärkung der Laien gegenüber der Geistlichkeit dar, da er mit der Betonung von Koran und Sunna zur unabhängigen Textinterpretation durch Laien beiträgt. Zum anderen leistet der Fundamentalismus eine politisch-religiöse Massenmobilisierung und stärkt durch Vereinsbildung Selbsthilfe (Riesebrodt 1993, 16). Nicht zuletzt aber motiviert er andere, etwa die Frauen, die ihm nicht einfach das Feld überlassen wollen, zu ihrer eigenen Reinterpretation des Islams (Merssini 1989; Göle 1995). All dies trägt zu einer Mobilisierung des intellektuellen Diskurses bei, die sich längerfristig als bedeutsamer erweisen mag als der gegenwärtige Fundamentalismus.

Siebtens und schließlich, daß das Ausblenden dieser hier nur Ansatzweise skizzierten Gesichtspunkte und das Gleichsetzen von „Islamisten“ mit „Islam“ und „Islamischer Welt“ letztlich jenen Kräften in die Hände spielt, die – auf beiden Seiten (in der Islamischen Welt ebenso wie in Europa) – diese Ängste für ihre eigenen politischen Ziele zu instrumentalisieren versuchen.

Abstracts

Discussing three main arguments, the author questions the conventional explanations for the advancement of "fundamentalism" as a "rebellion against the modern world". Due to their generalizations, these explanations are in no way an appropriate means to realistically evaluate and comprehend the very diverse and complex situation of the Islamic world.

In order to achieve this, firstly, a difference has to be made between Islamic fundamentalism or Islamism and the on-going "revitalization" of Islam in many Islamic countries.

Secondly, these protest movements – caused by socio-economic and political crises – are an expression of and reaction to the crisis of development in these countries.

Thirdly, as shown by the development in Iran, the Author tries to prove that "fundamentalism" will loose its influence and hence will fail, because it is not able to provide successful alternative solutions for the socio-economic crises which showed the seeds to its formation.

Angesichts der Tatsache, daß seit dem Ende des Ost-West-Konfliktes und dem Zerfall des Kommunismus allenthalben kräftig an der Schaffung eines neuen Feindbildes in Gestalt des „Islamischen Fundamentalismus“ gebastelt wird, zielt der Beitrag darauf ab, die geläufigen Erklärungen zum Aufstieg des islamischen Fundamentalismus als „Aufstand gegen die Moderne“ in drei Thesen zu problematisieren:

Erstens wird unterschieden zwischen „Islamismus“ und der „Revitalisierung“ des Islams.

Zweitens wird verdeutlicht, wie sehr diese eher der Ausdruck der Krise der Entwicklung dieser Staaten ist als ein „Rückfall in das Mittelalter“.

Drittens schließlich wird am Beispiel der iranischen Entwicklung zu verdeutlichen versucht, daß der Fundamentalismus langfristig an Resonanz verlieren und daher scheitern wird, weil er nicht in der Lage ist, Lösungsvorschläge für jene sozio-ökonomischen Krisen zu erarbeiten, die für die Entstehung dieser Bewegungen ursächlich waren.

Bibliographie

- Al-Azm, Sadik J.: Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam. Frankfurt a.M. 1993.
- al-Tahtawi, Rifa'a: Ein Muslim entdeckt Europa. Die Reise eines Ägypters im 19. Jahrhundert nach Paris. München 1989.
- Bishara, Azmi: Religion und Politik im Nahen Osten. In: Jochen Hippler und Andrea Lueg (Hrsg.): Feindbild Islam. Hamburg 1993.
- Büttner, Friedemann (Hrsg.): Reform und Revolution in der islamischen Welt. München 1971.
- Ende, Werner: Auf der Suche nach der „idealen Gesellschaft“. In: Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Hrsg.): Die Golfregion in der Weltpolitik. Stuttgart 1991.
- Ferdowsi, Mir A.: Iran. In: Dieter Nohlen und Franz Nuscheler (Hrsg.): Handbuch der Dritten Welt, Bd. 6. Bonn 1993.
- Ferdowsi, Mir A.: Zum Stellenwert der Kultur in bisherigen entwicklungspolitischen Diskussionen. In: Engels, Benno (Hrsg.): Die sozio-kulturelle Dimension wirtschaftspolitischer Entwicklung in der Dritten Welt. Hamburg 1994.
- Gellner, Ernest: Nationalismus und Moderne. Berlin 1991.
- Göle, Nilüfer: Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei. Berlin 1995.
- Goetze, Dieter und Heribert Weiland (Hrsg.): Soziokulturelle Implikationen technologischer Wandlungsprozesse. Saarbrücken 1983.
- Haarmann, Ulrich (Hrsg.): Geschichte der arabischen Welt. München 1987.
- Halm, Heinz: Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution. München 1994.
- Hippler, Jochen und Andrea Lueg (Hrsg.): Feindbild Islam. Hamburg 1993.

- Hirschman, Albert O.: Entwicklung, Markt und Moral. Abweichende Betrachtungen. München 1989.
- Hottinger, Arnold: Die Araber vor ihrer Zukunft. Geschichte und Problematik der Verwestlichung. Paderborn 1989.
- Huntington, Samuel P.: The Clash of Civilizations?. In: Foreign Affairs, Nr. 3 (1993), 22 – 49. Gekürzte deutsche Fassung unter dem Titel „Im Kampf der Kulturen“. In: DIE ZEIT, Nr. 33, 13. August 1993.
- Jahn, Beate: Globale Kulturkämpfe oder einheitliche Weltkultur? Zur Relevanz von Kultur in den Internationalen Beziehungen. In: Zeitschrift für Internationale Beziehungen, Nr. 1 (1995).
- Kepel, Gilles: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch. München 1991.
- Kepel, Gilles: Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus. München 1995.
- Khalid, Duran: Reislamisierung und Entwicklungspolitik. München 1982.
- Lüders, Michael (Hrsg.): Der Islam im Aufbruch? München 1994.
- Mehmet, Özyay: Fundamentalismus und Nationalstaat. Hamburg 1994.
- Menzel, Ulrich: Geschichte der Entwicklungstheorie. Einführung und systematische Bibliographie. Schriften des Deutschen Orientinstituts, Bd. 12. Hamburg 1991.
- Merz, Fatima: Der politische Harem. Mohammad und die Frauen, Frankfurt a.M. 1989.
- Meyer, Thomas: Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne. Reinbek 1989.
- Paech, Norman: Krieg der Zivilisationen oder dritte Dekolonisation? Samuel P. Huntingtons Paradigma der Internationalen Beziehungen. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, Nr. 3 (1994).
- Perthes, Volker: Die Fiktion des Fundamentalismus. Von der Normalität islamischer Bewegungen. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, Nr. 2 (1993).
- Political Quarterly: The political revival of religion: Fundamentalist and others, Nr. 2 (1990).
- Riesebrodt, Martin: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Tübingen 1990.
- Riesebrodt, Martin: Islamischer Fundamentalismus aus soziologischer Sicht. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Bd. 33 (1993).
- Rotter, Gernot (Hrsg.): Die Welten des Islams. Frankfurt a.M. 1993.
- Schulze, Reinhard: Politischer Islam und westliche Mißverständnisse. In: blätter des iz3w, Nr. 172, März/April 1991.
- Schulze, Reinhard: Panislamismus oder Panarabismus? Die Suche nach der großen Einheit. In: Rotter, Gernot (Hrsg.): Die Welten des Islams. Frankfurt a.M. 1993.
- Schulze, Reinhard: Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert. München 1994.
- Senghaas, Dieter: Prozesse der Konfliktregulierung. In: derselbe (Hrsg.): Regional-konflikte in der Dritten Welt. Prozesse der Konfliktregelung, Stiftung Wissenschaft und Politik. Ebenhausen 1989.
- Senghaas, Dieter: Schluß mit der Fundamentalismus-Debatte! In: Blätter für deutsche und internationale Politik, Nr. 2 (1995).

- Smith, Adam: Der Wohlstand der Nationen. München 1988.
 Tibi, Bassam: Die Krise des modernen Islams. Frankfurt a.M. 1991.
 Tibi, Bassam: Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus. Hamburg 1995.
 Waardenburg, Jacques: Fundamentalismus und Aktivismus in der islamisch-arabischen Welt der Gegenwart. In: Orient, Nr. 1 (1989).
 Weiner, M. und Samuel P. Huntington: Understanding Political Development. Boston/Toronto 1987.

Dr. Mir A. Ferdowsi, Akad. Rat am Geschwister-Scholl-Institut für politische Wissenschaft der Universität München, D-80539 München, Ludwigstraße 10

Journal für Entwicklungspolitik XI/4, 1995, S. 501 – 509

Ayad Al-Ani und Herbert Strunz

Forschungsergebnisse: Entwicklung und Perspektiven der österreichisch-arabischen Wirtschaftsbeziehungen

1. Hintergrund der Studie „Österreichisch-arabische Wirtschaftsbeziehungen“

Wirtschafts- und Handelsbeziehungen haben sehr viel mit globalen politischen Zusammenhängen zu tun. Die Wirtschaftsbeziehungen zwischen Österreich und dem arabischen Raum sind in besonderer Weise von der Politik abhängig, das zeigt auch die Außenhandelsstatistik eindrucksvoll auf.

Dabei sind im wesentlichen zwei Faktoren zu unterscheiden: der internationale, auf den die österreichische Politik so gut wie keinen Einfluß hat, und der bilaterale, also die konkrete Ausgestaltung der österreichisch-arabischen Beziehungen. Beide Faktoren waren in den letzten Jahren für einen regen Handelsverkehr ungünstig. Auf internationaler Ebene brachte der zweite Golfkrieg den Handel mit dem Irak, einem der traditionell bedeutendsten Handelspartner Österreichs, völlig zum Erliegen und hat sich auch auf die Wirtschaft in einigen arabischen Staaten sehr negativ ausgewirkt. Auch der internationale Boykott gegen Libyen beeinflusst die bilateralen Handelsbeziehungen äußerst negativ. Aber auch auf der bilateralen Ebene ist seit mehreren Jahren eine negative Tendenz bemerkbar. Offensichtlich wird von der österreichischen Außen- bzw. Außenhandelspolitik der Zusammenhang zwischen politischen und wirtschaftlichen Beziehungen nicht in dem Ausmaß, wie dies vor allem Anfang der achtziger Jahre der Fall war, berücksichtigt.

Wenn auch die österreichische Außenhandelsstatistik derzeit die arabischen Welt unter „ferner liefen“ führt, so ist angesichts des kaum mehr umkehrbaren Friedensprozesses in der gesamten Region bereits in Kürze mit einem starken Aufwärtstrend zu rechnen. Dieser könnte ohne weiteres die besten Jahre in den Schatten stellen, da es zu völlig neuen politischen und auch wirtschaftlichen Konstellationen kommen kann. Daher ist es gerade jetzt wichtig, sich wiederum verstärkt mit dem arabischen Raum und seinen Spezifika näher zu befassen.

Durch eine Projektförderung des Jubiläumsfonds der Österreichischen Nationalbank wurde die Durchführung der Studie „Österreichisch-arabische