

ISLAMISMUS

KULTURPHÄNOMEN ODER KRISENLÖSUNG?



AUTOREN

Aziz Al-Azmeh ist Islamwissenschaftler und Professor an der Universität in Oxford.

Jörn Schulz ist Islamwissenschaftler und Redakteur der Zeitung »Jungle World«.

Sabah Alnasseri ist Politikwissenschaftler und Publizist, Lehrbeauftragter an den Unis Frankfurt und Kassel.

Moishe Postone ist Professor für Geschichte an der University of Chicago.

Jochen Müller ist Islamwissenschaftler und Leiter des Berliner Büros von MEMRI (Middle East Media Research Institute).

Udo Wolter ist freier Autor und Dokumentar.

ABBILDUNGEN

Titelbild: Kandahar (Afganistan), 2001

Alle anderen Abbildungen:

Ästhetik der Leere – Moderne Architektur in Zentralasien

Hg. Philipp Meuser, Verlagshaus Braun

S. 5 | S. 18 | S. 23 | S. 27 | S. 45 | S. 65: Taschkent/Usbekistan

S. 9: Bischkek/Kirgisien

S. 33 | S. 40 | S. 56 | S. 60: Almaty/Kasachstan

S. 51: Nukus/Usbekistan

INHALT

DIE REDAKTION	4-7
EINLEITUNG	
AZIZ AL-AZMEH	8-21
DER ISLAMISMUS UND DIE ARABER	
JÖRN SCHULZ	22-33
DIE ISLAMISTISCHE ETHIK UND	
DER GEIST DES KAPITALISMUS	
SABAH ALNASSERI	34-37
ZUR KRISENSITUATION DER ARABISCHEN GESELLSCHAFTEN	
MOISHE POSTONE	38-47
GESCHICHTE UND OHNMACHT: MASSEMOBILISIERUNG	
UND GEGENWÄRTIGE FORMEN DES ANTIKAPITALISMUS	
JOCHEN MÜLLER	48-53
»EIN SCHANDMAL AUF DER STIRN DER ARABER«	
ANTISEMITISMUS IM ARABISCHEN NATIONALISMUS	
UND ISLAMISMUS	
UDO WOLTER	54-63
UNIVERSALISTISCHER RASSISMUS, GETARNT	
ALS »ISLAMISMUSKRITIK«?	
DIE AKTUELLEN DEBATTEN UM ISLAMISMUS UND DER	
POSTKOLONIALISTISCHE ANTI-RASSISMUS	
KRITIK&PRAXIS [BERLIN]	64-66
ISLAMISMUSKRITIK – JENSEITS VON RASSISMUS	
UND ANTISEMITISMUS?	

DIE REDAKTION

▲ EINLEITUNG



Ein halbes Jahr nach ihrer Veröffentlichung in einer dänischen Zeitung entfachen ein Dutzend Mohammed-Karikaturen eine Welle der Empörung in der muslimischen Welt und das, ohne dass der allergrößte Teil der dortigen Bevölkerung die Bilder je zu Gesicht bekommen hat.

In Damaskus und Beirut werden nach kleineren Demonstrationen dänische Botschaften in Brand gesteckt. Syriens säkulares baathistisches Regime lässt die Protestierenden gewähren und präsentiert sich als Verteidiger des Islam – ein Regime, das für die Unterdrückung jeglicher Opposition und für die Ermordung tausender Muslimbrüder bekannt ist. Steht Syrien wegen der Tötung des libanesischen Präsidenten Hariri und der Unterstützung diverser Terrorgruppen unter europäischem Druck, so Iran wegen seines Atomprogramms und seiner Vernichtungsdrohungen gegenüber Israel. Protestiert Irans Fanclub Hizbollah in Beirut, ruft man in Teheran zu einem antisemitischen Holocaust-Karikaturenwettbewerb auf und schürt die Empörung über die dänischen Karikaturen durch staatliche Stellen und Medien. In Gaza, wo die Hamas nach ihrem Wahlsieg unter europäischem Druck steht, Israel anzuerkennen, wird eine Vertretung der EU angegriffen. In Kabul werden europäische Soldaten attackiert, die in Afghanistan immer mehr Aufgaben von den Amerikanern übernehmen. Saudi-Arabien zieht seinen Botschafter aus Dänemark ab und die aus saudischem Geld überall auf der Welt finanzierten Prediger rufen zum Boykott dänischer Produkte auf. Saudi-Arabien versucht die Führungsposition im Empörungswettbewerb der islamischen Staaten ebenso zu behaupten, wie es seinen Anspruch als Vertreter des reinsten Islam – des wahabitischen – geltend macht; und dies auch gegen die innere islamistische Opposition. Auch Libyen zieht seinen Botschafter ab, nachdem es zwar gerade erst vom Westen anerkannt wurde, womit Gaddafi aber seinen Revolutionsbonus in der islamischen Welt verspielt zu haben scheint. Ägypten – ein weiteres mit dem Westen verbündetes Regime – hat auch mit einer religiösen Opposition zu kämpfen und nutzt die Möglichkeit, sich als Verteidiger des Glaubens präsentieren zu können, indem es die Arabische Liga und die Organisation der Islamischen Konferenz zu Protestnoten mobilisiert. Die Maghreb-Staaten, Türkei und Ägypten, präsentieren sich als Vermittler bei Spannungen zwischen dem Islam und dem Westen. Sie versuchen, Kontrolle über die Muslime in der europäischen Diaspora auszuüben, indem sie Imame ausbilden, Fatwas erlassen und versuchen, Repräsentationsorgane zu schaffen oder zu kontrollieren.

Erst nachdem die verschiedensten Regime versucht haben, sich mithilfe dieser Mobilisierungen auch gegenüber der islamistischen Opposition im eigenen Land zu profilieren, greifen Islamisten das Thema auf. Gruppen wie Hizb al-Tahrir bringen in Bangladesch 20 000 Anhänger auf die Straße und die pakistanischen oppositionellen Islamisten, die den Taliban nahe stehen, übertreffen auf ihren Kundgebungen die 15 000. Mit reichlicher Verspätung meldet sich Anfang März der Al-Qaida-Vize Zawahiri zu Wort und ruft zu mehr Terror und Boykott auf. Gemeinsam ist ihnen allen die Vorstellung eines Westen, der die islamische Religion, Kultur und Nation verachtet. Bei dieser Wahrnehmung werden die im Westen hochgehaltenen Freiheitsrechte als Maske und Tarnung präsentiert, deren Zweck es ist, den Orient zu demütigen und alte koloniale Überlegenheit zu reaktivieren.

»Geopolitik der Empörung« nennt der französische Islamforscher Olivier Roy die Protestwelle, mit deren Hilfe sich die Regimes der muslimischen Welt gegenüber ihrer islamistischen Opposition – ihren Konkurrenten im Kampf um die ideologische Vorherrschaft im Panislamischen Projekt – und gegenüber Europa zu profilieren versuchen. Von den 15 Millionen Muslimen in Europa verbinden diejenigen, die sich äußern, die Karikaturen mit der täglichen Diskriminierung. Die rassistische Politik in Europa drückt sich aus im Generalverdacht gegen Migranten muslimischer Herkunft, wie er z.B. im so genannten »Muslim-Test« in Deutschland institutionalisiert werden soll. Rassistische Angriffe treten häufig als religiöse Schändungen auf, wenn z.B. Schweineköpfe in eine Moschee gelegt werden. Dies folgt der in der europäischen Öffentlich-

keit vorherrschenden Erklärung des islamistischen Terror aus einer religiös geprägten Kultur, die entweder noch nicht in der Moderne angekommen ist oder grundsätzlich nicht mit Demokratie vereinbar ist.

Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen ist die Darstellung Mohammeds mit Bombe für Muslime Ausdruck eines pauschalen Vorbehalts, unter dem sie seit dem 11. September stehen, insbesondere in Dänemark, wo die rigideste Abschottungspolitik Europas und eine Regierungsbeteiligung von Rechtspopulisten existiert. Die Identifikation mit der Religion, die im aktuellen Rassismus üblich ist, wird aber auch von den Protestierenden selbst vollzogen: Sie fühlen sich in der Karikatur des Propheten selbst gedemütigt. Diese Identifikation versuchen die Islamisten für die Propagierung ihrer Ideologie einer Unvereinbarkeit von Demokratie und authentischem Islam auszunutzen.

Die Berufung auf die Meinungsfreiheit seitens der westlichen Welt wird nicht nur von Islamisten als Heuchelei abgetan, denn es scheint mit zweierlei Maß gemessen zu werden: So werden abwertende Karikaturen von Juden, Schwarzen, Behinderten und Homosexuellen in der europäischen Presse nicht veröffentlicht, während Mohammed-Karikaturen akzeptiert sind.

Durch die Identifikation der Karikatur des Propheten mit einem Angriff auf die eigene Person fällt aber der wesentliche Unterschied zwischen Religionskritik – der Verweis auf das terroristische Potential einer Religion – und Diskriminierung weg. Diesen Unterschied gilt es zu betonen auch gegen die Konservativen, die den Protestierenden zur Seite springen, um der Religion im Allgemeinen einen höheren Stellenwert einzuräumen und der Kritik zu entziehen. Der Verzicht auf diese Unterscheidung verunmöglicht den einzigen emanzipatorischen Standpunkt: den Atheismus.

Die Gefühle der Gläubigen werden von den europäischen Staaten in unterschiedlichem Maß vor Blasphemie geschützt. Dass die Gefühle der Gläubigen aller Religionen gleich behandelt werden sollen, ist eine legitime Forderung gegenüber einer Rechtsprechung. 2005 erzwang die katholische Kirche beispielsweise im laizistischen Frankreich gerichtlich die Rücknahme einer Werbung, die leicht-bekleidete Frauen anstelle der Jünger beim Abendmahl zeigte. In Deutschland gab es etwa in den

1990er das Verbot einer Karikatur, auf der eine Nonne dem am Kreuz hängenden Jesus in die Hose lugte.

Mit der Ankunft des islamistischen Terrorismus in Europa, entzündete sich eine Debatte zum Umgang mit religiösen Einstellungen: In Großbritannien scheiterte Tony Blair 2005 mit einem Gesetz zur Ausweitung der Schutzes der Religionen vor Blasphemie. Nach der Ermordung Theo van Goghs wurde in den Niederlanden kurzzeitig die sympathische Forderung nach einer Legalisierung der Blasphemie diskutiert, um Religionskritik zu schützen, aufzuwerten und auszuweiten und in Zukunft Verbrechen, die sich auf irgendwelchen Aberglauben berufen, zu verhindern.

Das beherrschende Interpretationsschema nicht nur im Karikaturenstreit ist der »Kampf der Kulturen« zwischen »islamischer« und »westlicher« Welt. Über politische Interessen und Konflikte wird nicht gesprochen, weder im Orient noch im Okzident. Der Begriff von »Kultur« dient in den Debatten über Islamismus als alles erklärender Terminus und die hiermit aufgemachte Rechnung ist sehr einfach: Der Islamismus leite sich aus der islamischen Religion ab und da die Kultur der arabischen Länder wiederum primär durch den Islam geprägt sei, stehe die »Kultur« der arabischen Welt mit anderen in einem Widerspruch, der kaum auflösbar scheint. Wahlweise werden dann Koran-Suren herbeizitiert, aus denen man den Islamismus ableiten will, oder islamistische Aktivisten als Repräsentanten der »islamischen Kultur« vorgeführt. Die Absolutsetzung der Kultur, die deren Mitglieder als ihre Manifestationen begreift, unterschlägt die globale Unterminierung traditioneller Gesellschaften durch den Kapitalismus. Marx und Engels nannten es im Kommunistischen Manifest so: »Sie [die Bourgeoisie] hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. [...] Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen



anzusehen.« (MEW 4, 464f.) Der zukunftsfrohe Ausblick verwirklichte sich nicht. Aber der Versuch, das Heilige vor seiner Entweihung zu retten, scheitert, da der »heilige Schauer« bereits im »eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt« wurde, d.h. seine authentische Unmittelbarkeit verlor. Er west nur noch fort in obskuren Wiederlebensversuchen, die ihre Hilflosigkeit manchmal mit Gewalt zu verdecken versuchen. Die Utopie der Islamisten ist es, die Gesellschaft in das Goldene Zeitalter des Propheten zurück zu katapultieren. Diese Utopie tritt in Konkurrenz zu anderen Gesellschaftsentwürfen und ist auch in der »islamischen Welt« umstritten und umkämpft. Deshalb kann der Islamismus nicht als die Ausdrucksform einer Kultur gesehen, sondern muss als politische Bewegung mit einem gesellschaftlichen Programm gefasst werden.

Die Kulturalisierung des »Karikaturenstreits« ist nur ein Beispiel für die Kulturalisierung der Konflikte zwischen Islamisten, den autoritären Regimes der muslimischen Welt, den USA, Europa, den Migranten mit muslimischer Herkunft und der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft, die seit dem 11. September stattfindet. Rechte und rechtsradikale Europäer konstatieren die kulturelle Unvereinbarkeit demokratischer Werte mit der orientalischen Kultur (und fordern einen Muslimtest), während die verschiedenen Islamisten diese denunzieren als Deckmantel für antiislamischen christlich-jüdischen Kulturimperialismus. Beide, Orientalismus und Okzidentalismus, propagieren Vorstellungen essentialistischer Gemeinschaften.

Anstelle der Kulturalisierung sollte unseres Erachtens der Fokus auf die strukturellen Einflüsse und die politischen Hintergründe für die Entstehung, Attraktivität und Ausweitung der islamistischen Bewegung als reaktionäres politisches Projekt gelegt werden. Dies umfasst eine Analyse der konkreten Realität der globalen kapitalistischen Verhältnisse im arabischen Raum und eine Betrachtung der historischen Entwicklung des Islamismus aus dem arabischen Nationalismus ebenso, wie sein Erscheinen in Europa vor dem Hintergrund der Migration. Dies ist Voraussetzung für eine Bewertung der islamistischen Ideologie und Bewegung und ihrer Rezeption.

Wir haben zur Klärung von Bedingungen, Inhalt und Virulenz des Islamismus eine Reihe von Texten zusammengestellt, die auf die für uns wichtigen Aspekte eingehen.

AZIZ AL-AZMEH geht in dem ersten Beitrag auf das Probleme ein, das uns als erster Ausgangspunkt wichtig ist, dass nämlich die arabische Politik und Gesellschaft nicht als Felder geschichtsloser religiöser, ethnischer oder kultureller Konflikte, sondern als soziale und politische Kräfteverhältnisse zu betrachten sind.

Diese notwendige Bedingung für ein Verständnis des arabischen Islamismus bedeutet für Al-Azmeh, die Gleichzeitigkeit und wechselseitige Durchdringung regional-spezifischer und westlich-europäischer Entwicklungen auf politischem, sozialem und geistesgeschichtlichem Gebiet zu begreifen und sie nicht als isolierte und getrennte Phänomene zu behandeln. Erscheinen z.B. postmodernes Identitätsdenken und Kulturalismus zutreffend für die sozialen Brüche, wie sie beispielsweise durch das Scheitern modernistischer Fortschrittsversprechen, die Reorganisierung kapitalistischer Produktion oder die Veränderung des Staatswesens entstanden sind, artikulieren sich auftretende Konflikte gleichzeitig in den vorgeformten Begriffen identitärer Zuordnung. Verortet ist diese – wie Al-Azmeh es nennt – »Islamisierung des Islams« in einem globalen und gesamtgesellschaftlichen Prozess. Dieser findet in der arabischen und der westlichen Welt in gleicher Weise statt, da die arabischen Gesellschaften von den sozialen, kulturellen, politischen und ideologischen Formen beherrscht sind, die sich während der beiden letzten Jahrhunderte weltweit durchgesetzt haben, wenngleich mit unterschiedlichen Rhythmen, Ausprägungen und Bestimmungen. Zentrale Bedeutung kommt nach Al-Azmeh damit der ideologiekritischen Zersetzung dieser Formen zu, d.h. all der Weltzugänge und Vorstellungsuniversen, die auf Differenz, Partikularität und Wesenhaftigkeit basieren.

JÖRN SCHULZ gibt im Anschluss einen Überblick über die verschiedenen Bereiche, die unter dem Label Islamismus geführt werden. Er folgt der These der französischen Islamismusforscher Olivier Roy und Gilles Kepel, dass der politische Islam als Modernisierungsstrategie und besonders als panislamische Bewegung im Nahen Osten – abgesehen vom Iran – gescheitert ist und sich gespalten hat in einen nationalreligiösen Konservatismus (Muslimbrüderschaft) und einen deterritorialiserten Neofundamentalismus (Al-Qaida etc.). Er fasst den Islamismus als rechtsextreme Rebellion, dessen Wandlungsfähigkeit in eine demokratische Partei ihrem eigenen Anspruch, die gottgewollte Staatsform zu vertreten, entgegensteht. Bei der Frage nach den gesellschaftlichen Kräften, die die islamistische Bewegung stützen, interessiert er sich auch für die oft vernachlässigte Attraktivität der islamistischen Bewegung für Frauen. Zum Schluss liefert er Ansätze für eine Einschätzung des gesellschaftlichen Einflusses des Islamismus jenseits von »Hasspredigern« auf die in der Emigration lebenden Muslime, die eine nicht unbedeutende Zahl aller Muslime weltweit darstellen.

SABAH ALNASSERI befasst sich in seinem Artikel mit der Entwicklung der – wie er sie nennt – »islamitischen« Bewegungen in den arabischen Ländern seit den 1970er Jahren. Er setzt die Entstehung dieser Bewegungen in Zusammenhang mit den politischen und ökonomischen Krisen vor Ort und geht davon aus, dass im Zuge dieser Krisen eine politische Umorientierung stattgefunden hat, in deren Folge der gescheiterte arabische Nationalismus von einem politischen Islam-Diskurs abgelöst wurde. Im Zuge dieses Diskurses, dessen Träger so verschiedene Strömungen wie liberale, konservative, reformorientierte und rechtsradikale Formierungen seien, würde sich von »sozialistischen« Themen entfernt, die zu Zeiten des Fordismus auch für Gruppen prägend gewesen seien, die am Islam orientiert waren. Stattdessen würde die Suche nach einem »wahren Islam« nun stärker mit einer Fokussierung auf die Forderung nach der Scharia verknüpft. So seien die neuen »islamitischen« Bewegungen als Opposition gegen die autoritären und krisenhaften Regime in verschiedenen arabischen Ländern zu verstehen, obgleich sie bei dem Versuch, politische Macht zu erlangen, weitgehend folgenlos blieben.

MOISHE POSTONE nimmt ebenfalls bei seiner Beschäftigung mit aktuellen Massenmobilisierungen die Krise der 1970er Jahre und die damit einhergehende Transformation des Kapitalismus zum Ausgangspunkt. Als Reaktion auf die tiefgreifenden ökonomischen Umstrukturierungen in den letzten Jahrzehnten habe sich in politischen Massenbewegungen eine Strategie durchgesetzt, die zwar antihegemonial, jedoch alles andere als fortschrittlich sei. Dieser neue Antiimperialismus als »fetischisierte antikapitalistische Ideologie« sei anschlussfähig an antisemitische Vorstellungen, was sich vor allem in den islamistischen Bewegungen im arabischen Raum zeige. Besonders in diesen Bewegungen müsse der Antisemitismus als zentrales ideologisches Element ernst genommen werden, um falsche Entschuldigungen oder Solidarisierungen zu vermeiden.

JOCHEN MÜLLER setzt sich dagegen kritisch mit der Position auseinander, die den Antisemitismus als zentrale Ideologie des Islamismus begreift. In dieser Einschätzung würden, so seine These, sowohl der Islamismus als auch der Antisemitismus in ihrer Bedeutung und Wirkungsmächtigkeit in der arabischen Welt unterschätzt. Dagegen setzt er eine Analyse des (pan-)arabischen Nationalismus, der sowohl für die Ausbreitung des Islamismus, als auch für die des Antisemitismus eine entscheidende Rolle spielte. An dem von Ohnmachtsempfindungen und Opferstatus angetriebenen Streben nach kollektiver Größe hätten beide gleichermaßen anknüpfen können. Doch sei der Islamismus, indem er sich primär gegen die »inneren Feinde« der eigenen Gemeinschaft richte, mehr als nur Antisemitismus. Und andersherum sei der Antisemitismus weit über das Spektrum von Islamisten verbreitet.

UDO WOLTER rechnet in seinem Beitrag mit dem postkolonialistischen Antirassismus ab. Die Problematik seiner Identitätspolitik zeigt sich für ihn besonders am Umgang mit dem Islamismus. Dieser werde von der antirassistischen Linken beschwichtigt oder beschwiegen um der orientalistischen und meist offen rassistischen Islamismus-Kritik des Mainstreams keinen Vorschub zu leisten. Selbstislamisierung in migrantischen Milieus sei weder als selbstbewusste politische Positionierung noch als Hybridisierung zu fassen. In Abgrenzung zu Alnasseri betont Wolter, dass Islamisten eben »nicht nur in Anführungszeichen, sondern ganz real existieren«. Er zeigt an den Beispielen der Kopftuch-Debatte und den Diskussionen nach dem Mord an Theo van Gogh die Defizite des antirassistischen Diskurses und seiner Beschwörung der »Islamophobie« auf. So fehlten dort vor allem Analyse Kriterien zur Unterscheidung von Antisemitismus und Rassismus, was sich entscheidend auf die innerlinke Auseinandersetzung um einen »neuen«, von Islamisten ausgehenden Antisemitismus auswirke. Mit Finkelkrauts Bestimmung der »Figur des Anderen« im linken Antirassismus erklärt Wolter schließlich die dort ausbleibende Kritik am Islamismus und fordert einen reflektiert universalistischen Antirassismus auf der Grundlage materialistischer Gesellschaftskritik.

KRITIK & PRAXIS [BERLIN] Der letzte Text ist ein Beitrag von uns, der Gruppe Kritik & Praxis [Berlin]. Wir setzen uns darin mit dem Dilemma linker politischer Praxis gegen Islamismus auseinander, nachdem wir uns im November 2004 an der Vorbereitung einer Kundgebung gegen den Al-Quds-Aufmarsch in Berlin beteiligt hatten.



AZIZ AL-AZMEH

▲ DER ISLAMISMUS UND DIE ARABER



Die Neigung nimmt zu, die Politik der arabischen Welt auf das Spiel geschichtsübergreifender Kräfte zurückzuführen. Ein einfacher Blick auf neuere Schriften und auf populärwissenschaftliche Darstellungen der irakischen Politik nach der Kapitulation des Regimes in Bagdad* lässt deutlich werden, dass die komplizierten Vorgänge, die sich dort abspielen, mit dem Brustton der Überzeugung, den nur völlige Ignoranz verleiht, kurzerhand als ein Kampf zwischen verschiedenen transzendentalen Wesenheiten vorgestellt werden: Schiitentum, Sunnitentum, Kurdentum, neben ihren Folgeerscheinungen: der Kurdischen Demokratischen Partei, der Ba'th-Partei, der Takriti-Sippe, der Da'wa-Partei. Noch bedeutungsloser und im obigen Rahmen schier unbegreiflich sind so merkwürdige Gebilde wie die Irakische Kommunistische Partei (einst mächtigste, organisierte Kraft im Lande). Es ist, als würden die sozialen und politischen Kräfte, die in historischen Begriffen beschreibbar sind, von der Bildfläche verbannt, um Luftgeistern Platz zu machen, die gleichzeitig grundlegend für die Geschichte und über sie erhaben sein sollen.

ISLAMISMUS UND NEOORIENTALISMUS Die Geister, die nach dieser Vorstellung den immer gleichen Gang der arabischen Geschichte und Politik beseelen, sind, im heutigen Bildungs- und Halbbildungsjargon gesprochen, fixe Identitäten, spezifische Gestalten, die wiederum zu einem Diskurs von radikaler Unhinterfragbarkeit anregen und zu der Theorie führen, die arabische Gesellschaft und Politik bildeten ein Mosaik: Metapher für einen naturgegebenen Antagonismus zwischen geschichtsübergreifenden Gebilden, bei denen es sich insbesondere um religiöse, konfessionelle und ethnische Zusammenhänge handelt. Diese werden als reine Faktizität präsentiert, bar aller äußeren Bedingungen, als Identitäten, die von Natur und definitiv vor und jenseits jeden Konstitutionsakts und frei von allen konstitutiven Bedingungen Bestand haben, als soziale Wesenheiten, die völlig unvermittelt zu politischen Kräften werden: zu schiitischen Erhebungen, sunnitischen Regimen, kurdischen Aufständen, ohne dass irgendeine weitere Bestimmung nötig wäre. Eben diese Geister sind die geschichtsüberdauernden Wesenheiten, auf die sich alles wieder reduziert, nachdem, wie behauptet wird, die Geschichte in ihren diversen Maskeraden als Nationalismus, Demokratie und Sozialismus augenscheinlich ohne Erfolg versucht hat, ihre naturhafte Identität zu brechen. Das läuft auf die Behauptung hinaus, dass sich die universalistischen historischen Kräfte gegen den geschichtsüberdauernden »Volksgeist« nicht durchzusetzen vermögen, sondern einer fast augenblicklichen Degeneration verfallen: Der Nationalismus verkommt zur reinen religiösen Fremdenfeindlichkeit, die Demokratie fällt der Korruption und der Manipulation zum Opfer, der Sozialismus wird zum ausbeuterischen Zerrbild seiner selbst. Mit anderen Worten, Kräfte, die zur Infrastruktur der Geschichte gehören, wie etwa primäre gemeindliche, religiöse oder regionale Formen der gesellschaftlichen Organisation, gelten als Anzeichen für eine übergeschichtliche Kontinuität.

Der metaphysische Diskurs zum Thema Identität ist nicht neu. In den klassischen orientalistischen Schriften über den Zustand der heutigen arabischen Welt ist man von einer solchen Identität ausgegangen; in diesem Diskurs lieferten gelehrsame Forschungen das Material, auf dessen Grundlagen Kontinuität und Identität allem Anschein nach ruhten. Zugleich wurde damit das Wissen zur Verfügung gestellt, das erlaubte, die Zukunft wie auch die wirklich existierende Gegenwart – im Unterschied zu dem, was im Hegelschen Sinne bloßer unmittelbarer Schein war – dort Wurzeln schlagen zu lassen, wo das eigentlich tragende Element sich befand, nämlich in der Vergangenheit, im Medium des unwandelbaren »Geistes«. Demgegenüber ist heute dreierlei neu: dass dieser Diskurs zum Thema Identität im Kontext der sogenannten postmodernen Bewegung und des mit ihr einhergehenden Neoorientalismus stattfindet, dass er durch eine pseudosoziologische Erklärung untermauert wird und dass er zu einem politischen Identitätsdiskurs zu passen scheint, den diejenigen, die an diesem Wettstreit geschichtsübergreifender Kräfte teilnehmen, selber führen. Ich möchte mir die drei Punkte einen nach dem anderen vornehmen. Es gibt gleichermaßen innerhalb und außerhalb Europas und Nordamerikas ganz bestimmte konjunkturelle Bedingungen der Möglichkeit für den neoorientalistischen



Diskurs über die Identität des anderen – und insbesondere des Islam. Nicht die unwesentlichste dieser Bedingungen ist das mittlerweile augenscheinliche Scheitern modernistischer Vorstellungen von ökonomischer Entwicklung in großen Teilen der Dritten Welt (einschließlich der arabischen Welt und anderer Gebiete mit überwiegend muslimischer Bevölkerung). Nicht genug betonen kann man auch die Bedeutung der Reorganisation der kapitalistischen Produktion unter der Direktive einer »flexiblen Akkumulation«; hier ist unter anderem die ethnische Schichtung der Arbeit im internationalen Rahmen und in den entwickelten kapitalistischen Ländern zu nennen, nebst der mit ihr einhergehenden sozioethnischen Stratifizierung und Ghettoisierung¹. Gleichzeitig mit diesen Entwicklungen kam es zu Veränderungen im Charakter des zentralistisch organisierten Staats: Aus dem »national-sozialen« Staat, dem das republikanische Modell zugrunde lag, wurde ein Staat, den das diffuse Geflecht von Verbindungen, die er zur Gesellschaft unterhält, zu einer »Einrichtung von Gnaden des Marktes« werden lässt; diese Veränderung führte dazu, dass der Begriff der ethnischen Minderheit in Europa neu bestimmt wurde und viel stärker ins Blickfeld rückte². Hand in Hand mit diesen Entwicklungen ging der Aufstieg eines neuen rechtslastigen Liberalismus, am auffälligsten in den USA und in Frankreich mit der ebenso öffentlichkeitswirksamen wie orakelhaften »neuen Philosophie«, sowie die Ausbreitung des Fundamentalismus in den USA und der rassistischen Rechten in Europa. Der Untergang des Kommunismus versetzte dem 19. Jahrhundert mit seinen modernen Utopien von linearer Entwicklung und historischer Notwendigkeit den Todesstoß, hauchte aber, zumal in Osteuropa, einem anderen Überbleibsel des vergangenen Jahrhunderts, dem Nationalismus, neues Leben ein. Er animierte auch gewisse Intellektuelle zu massiven und manchmal rachsüchtigen Abrechnung mit einer ganzen Reihe von »vormaligen philosophischen Überzeugungen«. Die einstige schrankenlose Begeisterung für die Dritte Welt wich nicht nur einem Bewusstsein von Grenzen und Unterschieden, sondern mehr noch unter Berufung auf Relativismus und Liberalismus einer nihilistischen Behauptung unüberbrückbarer Abgeschlossenheit. So groß ist mittlerweile im Hinblick auf islamische Erscheinungen die intellektuelle Lethargie, dass an die Stelle des Bewusstseins von Gemeinsamkeit, für das der Evolutionismus in seinen diversen Spielarten sorgte, die Vorstellung von einer unaufhebbaren Kluft getreten ist. Geschichtswissenschaftliche Rationalität ist durch platten historischen Relativismus ersetzt; modernes Entwicklungsdenken (oder Revolutionsbewusstsein) wird durch einen Postmodernismus der Vormodernen konterkariert.

In letzter Instanz ist es ein vom Bewusstsein der Endgültigkeit geprägtes Verständnis von Verschiedenheit, das der obigen Haltung das Fundament liefert, ein Begriff von Verschiedenheit, der ganz und gar der Faszination des völlig unangebrachten mathematischen Begriffs von Nichtmessbarkeit, Inkommensurabilität, erliegt, eine Relativismusvorstellung, die gleichermaßen wohlmeinende und böswillige Deutungen zulässt. Ist der Relativismus wohlmeinend, so stellt er eine moralisch fundierte Anerkennung der wechselseitigen Existenzberechtigung dar, die sich den Anschein des Verstehens gibt; er ist dann eine Apologie des Andersseins, die sich nur auf oberflächlichste Weise erkenntnismäßig rechtfertigen kann³. Ist er böswillig, so erhalten wir eine antagonistische Haltung, die kraft Verneinung eine Identität⁴ massiv einengt, und zwar auf ein inferiores Anderssein, das zugleich unentrinnbar und undurchdringlich ist. In beiden Fällen handelt es sich um die Sprache eines Selbst, das als Identität aus den Äußerungen hervorgeht, die es in einer bestimmten Konstellation über den Anderen macht, und das seine Sprache als »Metasprache einer kulturellen Typologisierung«⁵ auffasst, deren Termini abgeschlossene Gattungsbegriffe sind und damit Vorstellungen vom Westen, vom Islam und so weiter ergeben, die Endgültigkeitsanspruch erheben. Die Beziehungen zwischen diesen Ganzheiten sind solche der Differenz und des intransitiven Fürsichseins; zusammen bilden sie eine schiere Pluralität, ein bloßes geographisches Agglomerat und letztlich den totalen Krieg, das andere Gesicht der primitiven und trügerischen Vorstellung von Identität im Laufe einer Geschichte, die Identitäten einebnet und gefräßig verschlingt. Denn die Moderne – wie in der Tat auch der Modernismus in den verschiedenen Bereichen – ist nicht auf Europa beschränkt, sondern bildet eine universale Zivilisation, die seit ihren frühesten merkantilen Anfängen mit der vollständigen Transformation der Ökonomien, Gesellschaften, Staatswesen und Kulturen der Erde und mit der Neuformierung der nichteuropäischen Welt nach Maßgabe wirklich vollzogener historischer Brüche befasst ist. Kapriziert man sich in der geschilderten Weise auf die schiere Differenz, so verwandelt sich die Partikularität in eine Metaphysik des Partikularismus, deren Grundlage

eine herrlich archaische, romantische Vorstellung von Geschichte als einer Geschichte ausschließlich der anderen ist. In den 1980er Jahren wurde diese Abschiebung der nichteuropäischen Welt in einen unaufhebbaren und deshalb unrettbaren Partikularismus mit zunehmender Häufigkeit und mit allen Anzeichen offensichtlicher Desorientierung unter dem Banner des Kulturbegriffs vollzogen. Der Begriff verkam dabei zur bloßen Chiffre für Verständnislosigkeit: Jede einzelne »Kultur« wird als ein monadisches Universum des Solipsismus und der Undurchdringlichkeit vorgestellt, das in seinen vielfältigen Erscheinungen ein wesenhaftes Selbst verkörpert, so dass jedes erscheinende Exemplar nichts als eine Verbildlichung der einen primären klassenbildenden Grundform ist – des Westens, des Islam. So kommt es auch zur Erfindung von Traditionen wie etwa einer »islamischen« Kleidung, eines »islamischen« Lebensstils, »islamischer« Standpunkte hinsichtlich verschiedener politischer Fragen, allesamt Abziehbilder der unveränderlichen Wesenheit Islam, die als letztgültiges Erklärungsprinzip hochgehalten wird.

Die Pseudosoziologie, die in den Dienst der Rechtfertigung dieser erfundenen Partikularität gestellt wird, besteht in nichts anderem als in der theoretischen Ausarbeitung der vorgegebenen Mystifizierung. Hier wäre auf Arbeiten über den Islamismus zu verweisen, die einigen Beifall gefunden haben⁶, die sich aber in meinen Augen hauptsächlich durch ihre Banalität auszeichnen. Bei genauerem Hinschauen stellt man fest, dass diese Pseudosoziologie auf die übliche epistemologische Leistung hinausläuft, die Korrelat aller Ideologiebildung ist, nämlich auf ein Protokoll, das den Zwecke verfolgt, die Geschichte des gegenwärtigen Seins auf die Natur eines unveränderlichen Wesens zu reduzieren. So unvermittelt vollziehen die erwähnten Arbeiten diese Reduktionsbewegung, so sorgfältig registrieren sie noch das geringfügigste Zeichen von Invarianz, dass man besser beraten wäre, sich für ihr Verständnis an den Märchentheoretiker Vladimir Propp zu halten, als sich von ihnen zu erhoffen, dass sie in Verbindung mit Max Weber und anderen dem Leser Einsichten in islamische und sonstige Phänomene des Andersseins bieten zu können. Eine Ideologie der partikularistischen Bestimmtheit lenkt die soziologische Einbildungskraft in Richtung einer Sichtweise, der alltägliche Kleinigkeiten als epochemachende Erscheinungen und als Grenzmarkierungen eines kulturellen Ichs gelten, dessen trügerische Geschlossenheit jeden Zugang versperrt.

Die hauptsächlichlichen Täuschungen, auf denen diese Pseudosoziologie des anderen aufbaut, sind die Vorstellungen wesenhafter Homogenität, geschichtsüberdauernder Kontinuität und völliger Abgeschlossenheit. Das Medium, in denen sie sich entfaltet, sind Spielarten eines »Authentizitäts-Diskurses«, in dessen Rahmen Gesellschaften als Anwendungsbereich für die totalisierende Kategorie »Islam« – »islamische Gesellschaften« – ausgewählt und als Realisierung einer »Lebenswelt« von ebenso wesenhafter wie in sich geschlossener Homogenität betrachtet werden. Das führt dann dazu, dass den betreffenden Gesellschaften nur jene politischen Formen als »natürliche« zugebilligt werden, die in Einklang mit einem vermeintlichen islamischen Grundcharakter stehen. Wie bereits zu Anfang dieses Beitrags bemerkt, sind diese Formen im Kern Ausdruck der islamischen – oder schiitischen oder sunnitischen – Natur der Gesellschaft, in der Identitätsvorstellungen auf der Basis eines Ausschließungsdenkens und nicht irgendwelcher Formen der Zuschreibung von Bürgerrechten über die politische Mitwirkung entscheiden. Das Repräsentationsprinzip spielt in diesen politischen Formen nur eine rudimentäre Rolle; Grundlage der betreffenden Gesellschaften ist das Prinzip der Korrespondenz und die Authentizität, die es verbürgt. Ganz im Sinne des klassischen Orientalismus befinden sich Gesellschaft, Staatswesen und Kultur in unmittelbarer Übereinstimmung miteinander⁷; nur so können sie alle zusammen an dem einen Wesen teilhaben und wieder Natur werden.

Es überrascht nicht, zumal vor dem Hintergrund des in Konkurs gegangenen Marxismus, dass die Berufung auf »Authentizität« auf Gramsci zurückgreift und den Begriff der »zivilen Gesellschaft« bemüht, die der Islamismus angeblich vertritt: eine zivile Gesellschaft allerdings, die nicht als »Reich der Endzwecke« und nicht (wie bei Gramsci die bürgerliche Gesellschaft) als Moment des Überbaus oder gar (wie bei Marx) der Gesamtstruktur erscheint, sondern als ein gesellschaftliches Protoplasma, das von ontologischer Kraft nur so strotzt. Das genau ist die Entstehungsgeschichte – oder vielmehr Krankheitsgeschichte – der Vorstellung von einer »Rückkehr« zum Islam, wie sie in der arabischen Welt und anderswo kultiviert und von fast allen, die über den Islamismus und die arabische Welt schreiben, gedankenlos nachgebetet wird⁸. Das »Rückkehr«-Motiv ist zu einem diskursiven Gemeinplatz geworden, der die Abstraktion von Geschichte, Gesellschaft und Staat erleichtert; er dient nicht nur der Aufrechterhaltung des Rassentrennungsdiskurses im Westen,

sondern ist auch, wie wir weiter unten sehen werden, ein Hauptvehikel für den politischen Anspruch des totalitären Islamismus, die Gesellschaft uneingeschränkt zu repräsentieren.

Eine Vorstellung gibt es, die mit dem Motiv der »Rückkehr« eng verbunden ist: die Überzeugung, dass politische Kräfte, die nicht auf dem Boden des Islam stehen, keine autochthonen Erscheinungen sind und nicht in Korrespondenz mit der protoplasmischen Identität stehen. Sozialismus, Liberalismus und Marxismus gelten demnach als etwas ebenso Vorübergehendes wie Fremdartiges, als oberflächliche Anfechtungen, als das Werk von Minderheiten, die sich nicht in Einklang mit dem zeitlosen Rhythmus des Wesens befinden. Diese Ansicht liegt der pseudosozziologischen Rechtfertigung des Islamismus zugrunde, die sich in gewissen französischen Kreisen großer Beliebtheit erfreut⁹ und die den Begriff »zivile Gesellschaft« jenen Teilen des Gemeinwesens vorbehält, die aus der modernen arabischen Staatsbildung keinen Vorteil gezogen haben; andere Momente der verschiedenen historischen Formationen im arabischen Raum (allesamt hochgradig vergängliche Gebilde) erklärt sie zu Randerscheinungen, unter anderem auch den Staat, der in der Geschichte massgebende Handlungsinstanz ist. Stärker empirisch orientierte amerikanische Forschungen unterziehen dieses Gerede von Authentizität einer Anpassung. Ein Autor¹⁰ erklärt, in den arabischen Gesellschaften und Staatswesen fänden sich zwar durchaus interne Differenzierungen, aber die »massive gletscherhafte und mitleiderregende Präsenz« der religiös reizbaren Volksmasse gestatte nur in begrenztem Maße, sich vom religiösen Fanatismus loszusagen: Marxismus und Liberalismus blieben deshalb für die »zivile Gesellschaft« unerreichbare Positionen. Die Zukunft liege in einem »islamischen Liberalismus«, über den die »muslimische Bourgeoisie« nicht hinausgelangen könne.

ISLAM ALS POLITISCHE KATEGORIE Es versteht sich von selbst, dass die gerade umrissene Position Teil einer, wie man es genannt hat, »kulturellen Entwicklungshilfe« ist; denn unter den widrigen Verhältnissen, wie sie die langwierigen sozialen und ökonomischen Krisen darstellen, von denen der arabische Raum – in Einklang mit seiner »südlichen« Identität – heimgesucht wird, gilt der Liberalismus als Bedingung der Möglichkeit für ein System von haltbaren politischen Vereinbarungen, die »entweder weltweit Geltung haben oder ... durch handgreifliche Aktionen verteidigt werden müssen«. ¹¹ Die Resonanz, die das bei Fukuyama und seinen Kreisen findet, ist keineswegs zufällig; sie sind in derselben historischen Situation der gegenwärtigen einpoligen Ausrichtung internationaler Beziehungen. Die Neigung zum Islamismus und die Parteinahme für ihn während der letzten Jahre im Westen ist eine Form von politischer Intervention seitens einer vom Erdöl bestimmten islamischen Ordnung (»Petro-Islam«), die nach dem Ende des Kalten Krieges auf ihre Verwirklichung dringt; der Kalte Krieg wurde in der arabischen Welt in Form eines Diskurses geführt, der im Namen islamistischer Authentizität das Feindbild »importierter Ideologien« entwarf, womit ursprünglich der Sozialismus in allen seinen Spielarten, insbesondere in seiner nasseristischen Ausprägung, gemeint war und heute der Liberalismus.

Der islamistische Revanchismus in der arabischen Welt ist keine »Rückkehr« zu einem urtümlichen Utopia, auch wenn er sich selbst auf diese Weise präsentiert. Wie sein Pendant in der westlichen Literatur besteht er in einem Diskurs über Authentizität, dessen erkenntnistheoretisches Hauptinstrument darin besteht, Differenz wahrzunehmen und zu registrieren; die Sakralisierung des Politischen in diesem Diskurs wird nicht als Maskierung, sondern als Offenlegung betrachtet. Das ist der Grund, warum es zum Beispiel Kepel¹² rundherum ablehnt, die politische Ausdrucksform des Islamismus als etwas Ideologisches ins Auge zu fassen: ihm gilt der Islamismus weder als Verschleierung noch als Abschirmung, sondern als Offenbarung. Demselben Geist entspricht die ablehnende Haltung, mit der islamistische politische Organisationen auf Parteipolitik reagieren: Halb im Ernst und halb aus Berechnung haben sie schon immer behauptet, über den Parteien zu stehen und das authentische Zentrum des jeweiligen Gemeinwesens zur göttlichen Wahrheit und als Wiederherstellung seines Naturells und Lebensprinzips, als Bestätigung seines eigensten Seins interpretiert.

Der Begriff Islam tritt uns als eine außerordentlich vielgestaltige Kategorie entgegen. Unter anderem dient er dazu, unterschiedslos eine Geschichte zu benennen, eine Religion zu bezeichnen, eine Gemeinschaft ins Ghetto zu sperren, eine »Kultur« zu umschreiben, ein abstoßendes exotisches Phänomen zu erklären und ein ganzes politisches Programm zu definieren. Ich beabsichtige hier nicht, diese Kategorie in den hervorstechenden Formen zu sezieren, die sie in den Faltungen der sozialen Phantasie an deren verschiedenen diskursiven Orten annimmt; sie entfaltet sich dort im Rahmen eines polarisierten Systems binärer Klassifizierungen, für die der »Westen« die normative Metasprache liefert, aus der dann auf negativem Weg die Merk-

male gewonnen werden, die zusammen den Charakter des »Islam« konstituieren: Fanatismus, irrationales Traditionsbewusstsein, mangelnder Zeitsinn und die vielen dazugehörigen stellvertretenden Ausdrücke, von denen jeder geläufige Bilder mit sich führt: Volksmassen, den Schleier, Gebetshaltungen und so weiter.¹³ Wohl hingegen habe ich in den folgenden Abschnitten vor, die Geschichte der Islamkategorie in Erinnerung zu rufen und die universalistischen Konvergenzen herauszuarbeiten, die der politische Diskurs des islamistischen Abkapselungsstrebens preisgibt. Der Diskurs des politischen Islamismus hat viele Gemeinsamkeiten mit der Vorstellung vom Islam, wie sie der erwähnten sozialen Phantasie des »Westens« geläufig ist; wir werden sehen, dass dies der Fall ist, weil die beiden kategorialen Formulierungen auf gemeinsame theoretische und kategoriale Entstehungsbedingungen zurückgehen.

Dreh- und Angelpunkt des politischen Islamismus ist sein Eintreten für eine politische Ordnung, die möglich machen soll, was als »Anwendung der Scharia« bezeichnet wird. Alternativ dazu ließe sich auch das Eintreten für diese politische Ordnung – nennen wir sie den islamischen Staat – in Begriffen beschreiben, die an der Schnittstelle zwischen eschatologischer Vollendung, einer Heilsgeschichte und Verwirklichung einer Utopie angesiedelt sind.

Der Ort, an dem sich die perfekte Ordnung befindet, ist ein erstarrter historischer Zeitpunkt, nämlich die Zeit des Propheten Muhammad und seiner unmittelbaren Nachfolger (das Kalifat von Medina), die Zeit der rechten Leitung, jener Ordnung, die sich in der Hadith genannten umfangreichen Sammlung quasiheiliger Schriften beschrieben findet. Diese utopische Ordnung stellt sich demnach als eine Sammlung paradigmatischer einzelner Handlungen und Aussprüche von untadeliger Rechtschaffenheit und Trefflichkeit dar; eben dieses gleiche Corpus paradigmatischer einzelner Akte bietet bis zum heutigen Tag das Gros der Präzedenzfälle, auf denen das islamische Recht aufbaut. Damit ist klar, dass sich die Rede von einer »Anwendung« der Scharia durch nichts rechtfertigen lässt, da wir es hier mit keinem Gesetzeskodex oder irgendwie Kodifizierbarem zu tun haben; vielmehr geht es um eine Zusammenstellung von Erzählungen, die von Präzedenzfällen handeln, denen paradigmatische Bedeutung beigelegt wird und von denen die meisten zwar einzelne, aber keineswegs einzigartige Vorfälle schildern, da es anderswo, in anderen Traditionen, Parallelen dazu gibt oder die Motive sich, wie etwa bei bestimmten Manifestationen der Weisheit, sogar weltweit antreffen lassen.¹⁴

Als erstes gilt es hier also festzuhalten, dass der islamistische politische Diskurs nach der Errichtung einer Ordnung strebt, die eine in sich geschlossene legalistische Utopie verwirklichen soll, deren Elemente, analytisch betrachtet, willkürlich gesetzte Einzelexemplare, das heißt, nicht unter eine allgemeine Kategorie zu bringen sind. Daraus folgt dann, dass es keine bestimmte Ordnung gibt, in der die Elemente zusammenhängen, sondern dass die einzige Verbindung, die zwischen ihnen besteht, ihre Verknüpfung mit einem Namen, Islam, ist. Es zeigt sich, mit anderen Worten, dass Islam auf ein Repertoire von Beispielen hinausläuft, die dadurch paradigmatische – und in der Tat sakrale – Bedeutung erlangen, dass sie unter dem normativen Dach des Namens versammelt werden, der sie heiligt und ihnen moralische Unentrinnbarkeit verleiht und der allein die ganze Fülle des Normativen gegenüber einer Reihe von Elementen vertritt, von denen jedes mit normativer Kraft versehen ist, die sich aber ganz und gar von der Verbindung mit dem heilspendenden Namen herleitet. Islam erweist sich demnach als ein selbstbezügliches Verhältnis, das mittels Übertragung funktioniert; jedes Element, auf das diese sakrale Qualität übertragen wird – der Schleier, verschiedene Vorschriften in Bezug auf Nahrungsverbote und Erbschaftsangelegenheiten, Bestandteile des monotheistischen Dogmas, gewisse Formen von kommerziellen Transaktionen, Verbot des Wuchers und so weiter – verliert durch die Übertragung seine Neutralität und erhält einen besonderen Wert. Auf diese Weise wird jedes Element zu einem stellvertretenden Ausdruck für den Islam und steht voll und ganz für ihn ein. Dadurch wird es »islamischen« Regimen möglich, die Errichtung eines islamischen Staatswesens für vollbracht zu halten, sobald ertümliche Strafgesetze und das Verbot des Wuchers sowie eine kleine Anzahl weiterer Symbole islamistischer Gesinnung Geltung erlangt haben. Denn es ist diese Eigentümlichkeit alles Islamischen – dass es eine bloße nominalistische Setzung ist –, was dem symbolischen Zuschreibungsakt eine massive Bedeutung verleiht und was zugleich die »Islamisierung« von Dingen und Verhältnissen zu einer Handlung macht, die Privileg der zuschreibenden und sinnstiftenden Instanz bleibt. Das Repertoire, aus dem man auswählen kann, ist riesengroß; nur eine beschränkte Zahl von Elementen wird als Ausweis islamischer Rechtgläubigkeit geltend gemacht – und die Entscheidung über diese Elemente ist ein politischer Akt.¹⁵

Zwischen der Artikulationsweise des Populismus und dem islamischen Repertoire besteht ein sehr enger Zusammenhang. Ebenso wenig wie der Populismus vermag dieses Repertoire von sich aus »das Artikulationsprinzip eines politischen Diskurses« zu sein.¹⁶ Die Signifikanten des Islamismus sind keineswegs immer »im Schwange«, sondern zum größten Teil fördert sie angestregtes Suchen aus mittelalterlichen Werken zutage. Und doch versichern die Islamisten, diese Elemente bildeten wohl oder übel ein überkommenes Erbe, das allen gehöre, gradeso wie die Elemente, die der Populismus in Anspruch nimmt; dabei lässt man den Dreh- und Angelpunkt der Inanspruchnahme, den zum Subjekt erhobenen »Islam«, Dinge auf den Schild heben, die keineswegs »volkstümlich«, sondern eigentlich Geheimnisrämereien sind und nur dadurch, dass sie mit dem Subjekt »Islam« verknüpft werden, an der Allgemeinheit der Sinnstiftung teilhaben, die ihm zugeschrieben wird. So sind zum Beispiel gewisse Kleidermoden wie die »islamische« Kleidung, die Frauen zunehmend zu tragen gezwungen werden, die Frucht allgemeiner Hinweise, die Texten entnommen wurden, und das Werk von frommen Kairoer Modeschöpfern aus den 1960er Jahren. Elemente aus der Vergangenheit – wie etwa Kleidermoden – werden für »islamisch« also »volkstümlich« erklärt, obwohl sie zu der Art und Weise, wie sich die Leute, einschließlich der Muslime, anzogen, in gar keiner Beziehung stehen. Genauso verfährt der Populismus, der ebenfalls mit einer primitivistischen Wendung einhergeht;¹⁷ dieser Ursprungskult ist auch für den Islamismus wesentlich, weil er der Bewegung ihr Utopia liefert. Obwohl sie weder »volkstümlich« noch – außer vielleicht zu Teilen – »im Schwange« sind, werden die Elemente der Ursprungsmythischen Utopie dem normativen Subjekt »Islam« assimiliert und auf diesem Weg als »volkstümlich« ausgegeben. Maßgebend dafür ist die Überzeugung, dass alles Islamische zwangsläufig auch volkstümlich und dass deshalb fehlende Volkstümlichkeit Folge eines gewaltsamen Ausschlusses ist; das Ausgeschlossene wieder zutage zu fördern und in den Kanon des Volkstümlichen erneut einzugliedern bedeutet Wiederherstellung einer Natur, die von der kontingenten Geschichte¹⁸ außer Kraft gesetzt war. Dies ist der erste Punkt, an dem der islamistische Diskurs sich deutlich ideologisch artikuliert und vollständig politisch wird, das heißt, über seine diffusen frömmlichen und moralischen Forderungen und Sehnsüchte hinausgeht. Denn hier passiert es, dass die Elemente des islamistischen Repertoires zu Elementen eines spezifischen Begriffs von Geschichte, eines spezifischen Gesellschaftsbegriffs, eines spezifischen Begriffs von politischem Handeln werden.

Geschichte spielt sich auf zwei Ebenen ab, von denen die eine vor der anderen den eindeutigen ontologischen Primat hat: auf der Ebene des Authentischen und der des Nichtauthentischen, der Ebene des wahren islamischen Selbst und der seiner Verfälschungen durch ein Anderssein, wie es etwa in nichtislamischen Völkern und Religionen, in Schismen und häretischen Bewegungen und in einer Vielzahl anderer Feinde Gestalt gewinnt. Das eine gilt als ursprünglich und folglich auch notwendig und in Einklang mit der Natur, denn der Islam ist eine Urreligion (din al-fitra); das andere gilt als zufällig, als bloße Geschichte, als zeitgebunden im Sinne einer reinen Aufeinanderfolge, einer schieren Aneinanderreihung, bar aller Bedeutung und deshalb ohne inneren Wert. Diese ontologische Aufspaltung der Geschichte hat einen absolut eigenen Diskurs zur Folge und führt zur Verwerfung aller universalistischen Vorstellungen von Geschichte oder Fortschritt, ganz ähnlich wie wir das von Tolstoi und Michailowski in Russland kennen und wie man das bei bestimmten Formen des Bekenntnisses zu afrikanischen Kulturtraditionen oder zu anderen kommunalistischen oder populistisch-nationalistischen Ausdrucksformen findet. Für den überaus einflussreichen Ägypter Sayyid Qutb (1966 hingerichtet) ist Geschichte »ein Gedächtnis, dessen Bestimmungsgrund die Autorität« der Gründungszeit des Islam¹⁹ – eine Utopia also, wie wir gesehen haben – ist. Alle sonstige Geschichte ist kontingenter Exotismus, denn Geschichte, die ontologisches Gewicht beansprucht, beschränkt sich auf die Geschichte des islamischen Selbstseins, dem ein absolutes Anderssein entgegengesetzt wird. Obwohl im Prinzip unverletzlich, ist dieses Selbstsein doch Beeinträchtigungen ausgesetzt, die zwangsläufig kontingenter Natur und allesamt auf fremde Ränke und Machenschaften rückführbar sind: im Mittelalter auf manichäische und muslimische Schismatiker, in der Moderne auf Juden/Marxisten/Freimaurer, die im Bund mit der Gottlosigkeit des Konstitutionalismus, des arabischen Nationalismus und anderer universaler politischer Prinzipien stehen.

Der politische Islamismus bemüht sich darum, dieses aller bloßen Geschichte vorgeordnet wahre Wesen wiederzugewinnen; daraus erklären sich die Namen, die islamistische politische Gruppen annehmen und die an die Namen staatsbildender und staatstragender Nationalbewegungen erinnern: Wiedererweckung (Nahda, Risorgimento), Erlösung (Chalas), Erwachen (Ihya', Yaqaza) und so weiter. In der Gegenwart herrscht ein

Zustand grundlegender Verkommenheit und Desorientierung; die Aufgabe der Wiederherstellung besteht in der Wiedereinrichtung der früheren Ordnung, des ursprünglichen Utopia. Die Gegenwart stellt bestenfalls ein Nicht-Ich dar, »Okzidentose«²⁰. Der herrschende absolute Unglaube macht es den islamistischen politischen Kleingruppen zur Pflicht, zu ihren Zeitgenossen auf Abstand zu gehen und ihre Mitglieder gemäß dem metasozialen utopischen Modell als Gegengesellschaft zu resozialisieren; sie müssen rückhaltlos jeden Versuch verurteilen, dieses Utopia »wohnlicher auszustatten« oder es für den modernen Geschmack akzeptabler zu machen oder es in Begriffe moderner politischer Prinzipien wie etwa in nationalistische, liberalistische oder sozialistische Vorstellungen zu übersetzen. Der Islam »sieht im Weg und im Gesetz Gottes das fundamentale Prinzip, mit dem sich die Menschen in Übereinstimmung bringen und an das sie die Wirklichkeit anpassen müssen«²¹. Wir haben hier also eine romantische Vorstellung von Geschichte, die uns aus der neuzeitlichen Entwicklung durchaus vertraut ist – von Herder und seinem Erbe im deutschsprachigen Raum über die Ideen, die im Risorgimento gängig sind, bis hin zum organizistischen Konservatismus eines Gustave Le Bon. Auch wenn der Irrationalismus im modernen politischen und gesellschaftlichen Denken des arabischen Raumes bislang noch nicht systematisch erforscht wurde.²²

Als Produkt der letzten zweieinhalb Jahrzehnte entspringt der moderne politische Islamismus einer anderen Konstellation, die ihm erlaubt, die Elemente des islamistischen Repertoires mit der Geschichtsvorstellung zu verschränken, die von der arabischen nationalistischen Ideologie zur Verfügung gestellt wird, vor allem in der Ausprägung, die diese Vorstellung in den 1930er und 1940er Jahren im Zusammenhang mit der Entwicklung der Ba'th-Partei und in deutlich erkennbarer Anlehnung an Nietzsche, Spengler, Bergson und andere gewann. Mit dem Niedergang und Scheitern des arabischen Nationalismusprojekts, zumal nach 1967, neigte der islamistische politische Diskurs gelegentlich dazu, einen in islamistische Begriffe übersetzten Hypernationalismus als Ersatz anzubieten oder jedenfalls zu kultivieren²³ und in der Tat auch mit jener Art von nationalistischer Bewegung zu verschmelzen, zu der sich ein plötzlich tiefreligiös gewordener Saddam Hussein in den Jahren 1990/91 bekannte. In all diesen Fällen wurde das Repertoire an religiösen Symbolen benutzt, um der nationalistischen Ideologie, in der die aktuelle politische Kultur der arabischen Welt besteht, Durchschlagskraft zu verleihen.

Der islamistische politische Diskurs scheut sich, genauer anzugeben, welches politische System der islamische Staat einführen und kultivieren würde. Normalerweise begnügt man sich damit, die Einzigartigkeit dieser Gesellschaft hervorzuheben, deren alleiniger Gesetzgeber Gott selbst sei.²⁴ Abgesehen von der Ordnung des Gesetzes, die das ursprüngliche Utopia reproduziert, bleibt nichts als ein primitiver Vitalismus: Die Gesellschaftsordnung wird eine »lebendige Schöpfung« der Lehre und die Lehre »die aktuelle und aktive Wirklichkeit der Gemeinschaft« sein.²⁵

Angesichts der ins Einzelne gehenden Vorschriften, die das islamische Gesetz angeblich bereithält, mutet dieser Mangel an Detaillierung seltsam an. Aber das Schweigen ist kein Zufall, und ein Vorwand, hinter dem es sich verstecken kann, gibt der oft bemühte Vitalismus ab. Dieser liefert zwei wichtige Konstruktionen: eine Vorstellung von gesellschaftlicher Homogenität, die auf einen korporativen Gesellschaftsbegriff hinausläuft, und eine naturalistische Vorstellung von der soziohistorischen Ordnung und von der naturgegebenen Unausweichlichkeit der Wiederherstellung des utopischen Zustandes.

Der islamistische politische Diskurs legt stets Wert auf die Feststellung, dass die islamische Partei keine Organisation nach Art der anderen politischen Parteien sei, sondern sich durch ihren Einklang mit der oben umrissenen ontologisch privilegierten Geschichte auszeichne. Sie repräsentiert das Element der Kontinuität und steht deshalb über allem politischen Streit; statt dessen bildet sie den Kern des sozialen Seins, den Mittelpunkt einer Ordnung, die sich nur dann in Übereinstimmung mit dem ontologischen Privileg der Normalität und im Gleichklang mit dem Wesen der Dinge befindet, wenn sie homogen, ungeteilt, bar der Verschiedenheit oder Differenzierung ist, eine gleichmäßige Oberfläche, aus der Autorität und Ordnung lebenskräftig emporatauchen, ein Profil, dessen Gleichmaß es der politischen Gewalt ermöglicht, direkt und unmittelbar aktiv zu werden. Diese Einstellung wird allenthalben durch das Verhalten bezeugt, das islamistische Gruppen gegenüber der Demokratie an den Tag legen und das etwa in Algerien die Bemühungen um Demokratisierung bereits in ihren Anfängen bedroht. Kraft einer totalitären Auslegung des Rousseauschen Begriffs vom Gemeinwillen postulieren diese Gruppen, dass die vollendete Demokratisierung nur durch die Errichtung eines islamischen Staats erreicht werden kann, womit sie einer vollständigen Entsprechung des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft das Wort reden – manche Islamisten mit Weltoffenheit oder linker Vergangenheit

greifen zur Formulierung ihrer Überzeugungen auf Gramsci zurück, und das gilt auch für Mitglieder der wachsenden Gruppen populistischer Nationalisten in der arabischen Welt. Die Weigerung, das parteipolitische Spektrum anzuerkennen, dient mithin als ein Rasterfeld, in dem sich das Bild vom totalen Staat in ein politisches Programm und einen Anspruch auf totalitäre Machtausübung verwandelt; denn die erzieherische Funktion, die diesem Staat ausdrücklich übertragen wird, ist auf eine totale Gleichschaltung des kulturellen und sozialen Raumes gerichtet. Daraus schöpfen die islamistischen politischen Parteien ihren Demokratiebegriff: Demokratie wird zu einer totalitären Passion, die es der islamistischen Partei erlaubt, sich selbst an die Stelle des Gemeinwesens zu setzen, das als ein soziales Protoplasma betrachtet wird, dem aus seinem amorphen Zustand nur eine islamische Ordnung heraushelfen kann.

Wenn dieses von Endgültigkeit geprägte islamische Staatswesen Wirklichkeit wird, dann bedeutet das nicht nur, dass der Staat in Einklang mit der Gesellschaft gebracht wird. Der Einklang, der hier geschaffen wird, gründet in einer Art von prästablierter Harmonie, die auf der oben erwähnten und von islamistischen Autoren immer wieder beschworene Grundannahme fußt, dass die islamische Ordnung etwas Ursprüngliches ist, in Übereinstimmung steht mit der zu allen Zeiten und allenthalben gültigen gesellschaftlichen Natur, eine Art von Naturgesetz, wenn nicht gar eine kosmische Ordnung darstellt. Denn die Herrschaft des Islam ist unausweichlich, da die Menschheit letztlich der Rolle entsprechen muss, die ihr der Allmächtige zuweist; sich in Fragen der sozialen und der politischen Ordnung dem Wort Gottes zu beugen bedeutet einfach nur, die einzige Ordnung anzuerkennen, die der Ordnung des Kosmos entspricht.²⁶ Die Ähnlichkeit dieses Pan-Naturalismus, dem die Erneuerungsideologie huldigt, mit dem Naturkult des Nationalsozialismus liegt auf der Hand.²⁷ Als gemeinsame Entstehungsbedingung ließe sich dabei eine klassische Figur aller Ideologiebildung, die Naturalisierung der Geschichte, nennen. Eine weitere Verbindung könnte der faschistoide Franzose Alexis Carrel (gest. 1944) darstellen, der islamistische Autoren wie Qutb und Shariati außerordentlich faszinierte²⁸ und der sich ebenso wie sie langatmig über die Verkommenheit der modernen Verhältnisse ausließ; die Lösung aller Probleme sah er in der Neutralisierung der »proletarisierten Massen« und der Neubelebung des »Keimplasmas der Vorfahren«, in dem er die »tatkraftigen Blutstämme« des nordwestlichen Europas aufbewahrt sah.²⁹

Carrel verbreitete sich auch ausführlich darüber, wie sehr die Rettung der Zivilisation von der Schaffung einer – sozialen und biologischen – Elite abhängt.³⁰ Für die politischen Ideologien des Islamismus ist diese Elite die Gruppe, die sich von der Gesellschaft absondert, um die Rechte Gottes gegen die Ansprüche der Menschen zu verteidigen und um dem ewigen Gesetz Gottes gegen die Überzeugungen der ungläubigen Menschen Geltung zu verschaffen; sie trifft die Anstalten für ein offensives politisch-militärisches Vorgehen, das dem Zweck dient, die Welt in Ordnung zu bringen und zwischen ihr und dem Kosmos Harmonie zu stiften.³¹ Die erwähnte naturalistische Begründung für die Unausweichlichkeit der Herrschaft des Islam wird nicht oft ausdrücklich angeführt, ist aber stets stillschweigend mitenthalten. Tatsächlich vertrat Sayyid Qutb, der sie vorbrachte, auch die Ansicht, Berufungen auf die Natur oder die Nation könnten die islamistische politische Position nicht stützen, deren einzige Grundlage das göttliche Gebot sein müsse; diese Haltung dürfte sich bei den in der Nachfolge Qutbs stehenden Gruppen der 1970er und 1980er Jahre eher noch verstärkt haben.³² Mit anderen Worten, die politischen Forderungen sind dieser Einstellung zufolge nicht auf politische Verhältnisse bezogen.

Daraus ergibt sich als wichtigste Konsequenz, dass die Verwirklichung der Kategorie eines politischen Islam eine in hohem Maße von Willkür geprägte Angelegenheit ist. Aus dieser voluntaristischen Vorstellung von politischem Handeln erklärt sich zum großen Teil der augenfällige apolitische Nihilismus, durch den sich die Position islamistischer Gruppen auszeichnet. Die direkte, unvermittelte Aktion zielt auf Gleichförmigkeit des gesellschaftlichen Profils oder geht von solcher Gleichförmigkeit aus; auf sie lässt sich die Hegelsche Analyse der absoluten Freiheit des Jakobinismus aus der Phänomenologie des Geistes ohne weiteres übertragen. Die Welt ist die unmittelbare Substanz des politischen Handelns, und dieses politische Handeln ist im Moment der reinen Konfrontation und Konkurrenz erstarrt. Es erübrigt sich, zu bemerken, dass es für diese konspirative Vorstellung von totalem politischem Handeln in der muslimischen Tradition keine Vorbilder gibt. Sowohl aufgrund gemeinsamer Entstehungsbedingungen in der Moderne als auch im Sinne einer direkten Imitation hängt vielmehr die politische Aktivität des Islamismus mit der geheimen Parteiorganisation und der putschistischen Tradition zusammen, für die im 20. Jahrhundert der Bolschewismus und seine zahlreichen Abkömmlinge in Ost und West entstehen; dieser Zusammenhang seinerseits weist zurück auf die

Tradition, die Ende des 18. Jahrhunderts in der Verschwörung des Babeuf und im Freimaurertum ihren Niederschlag fand, woraus dann wiederum die Carbonari-Bewegung und die revolutionäre Tradition des 19. Jahrhunderts hervorgingen.

Aber dieser politische Nullpunkt, diese Vorstellung vom politischen Kampf als totalem Krieg, dieser Rekurs auf Terrorismus, dieses praktische Ende jedes restaurativen Begriffs von Geschichte ist nichts anderes als die logische Konsequenz des Ausgangspunkts. Die Politisierung des Sakralen, die Sakralisierung der Politik und die Erhebung islamischer pseudogesezlicher Veranstaltungen – Kennzeichen islamischer Rechtsgläubigkeit – zu »sozialen Opferhandlungen«³³ sind allesamt Mittel zur Durchsetzung der Politik des authentischen Ich, einer Politik der Identität, und sind deshalb Mittel zur Bildung, ja geradezu Erfindung, jener Identität. Hierin liegt das Geheimnis des Islam als politischer Kategorie beschlossen, dass unter dem Deckmantel der Wiederherstellung einer früheren Identität, die einen ontologisch ausgezeichneten Status genießt und die in Wahrheit nur der nominelle Sammelpunkt für eine Reihe von durch die nominelle Assoziation mit ihm zur Geltung gebrachten Erkennungszeichen ist – dass unter dem Deckmantel solcher Identität das Bild des totalen Staats reproduziert wird. An eben diesem kritischen Punkt einer Identität als Beschwörungsfigur artikuliert der politische Islamismus seine ideologischen Vorstellungen – Vorstellungen von der Geschichte, vom Gemeinwesen und von politischer Aktion – und propagiert die Erkennungszeichen, die voll und ganz für den Islam stehen. Worauf das Ganze aber hinausläuft, ist nichts weiter als ein Spiegelbild des modernen Staats, den die Jakobiner aus der Taufe hoben, der im napoleonischen Staat seine Mechanismen ausbildete und seine historische Gestalt gewann und der schließlich in alle Welt exportiert wurde. Der Modernismus des angestrebten islamistischen Staats ist das auszeichnende Charakteristikum dieses angeblich vormodernen Geschöpfes der Postmoderne.

WETTSTREIT UND DEMOKRATIE Der islamistische Diskurs ist deshalb für den Neoorientalismus eine willkommene Bestätigung: Der freiwillige Archaismus des ersteren stützt den Postmodernismus des letzteren. Es hat sich herumgesprochen, dass die politische Sprache des Islamismus weit entfernt davon ist, ein völlig eigenständiges Idiom zu sein; und wäre sie es, würde das ihre Kommunizierbarkeit nicht beeinträchtigen, da ja Kommunikation gerade auf der Nicht-Äquivalenz der Gesprächspartner basiert und kein noch so großes Defizit an Bestimmtheit eine erfolgreiche Kommunikation ausschließt; tatsächlich ist der Unbestimmtheitsgrad »das Maß für die Information«.³⁴

Wenn wir die Geschichte und Politik dieses Diskurses über Geschichte und Politik mit nüchternen Augen betrachten, so stoßen wir auf besondere Situationsmerkmale, die für unsere Absicht von besonderer Relevanz sind; diese Merkmale möchte ich kurz hervorheben, ehe ich mich unmittelbar der Frage zuwende, was das alles mit Demokratie zu tun hat.

Die politischen Ursprünge dieses islamistischen Diskurses mit seinen zahlreichen Spielarten und Abwandlungen sind unschwer auszumachen. Er entsteht in den 1950er und 1960er Jahren als eine auf den arabischen Raum übertragene Truman-Doktrin und wird anfänglich von Islamisten Ägyptens und Syriens vertreten – sowohl von sozialkonservativen, an saudi-arabischer Geschäftspolitik orientierten Gruppen als auch von anderen Elementen, die in Opposition zum Nasserismus und zur Ba'th-Bewegung standen. Tatsächlich war dies die erste große ideologische Islaminitiative auf der Basis von Erdölinteressen; hinzu kamen Vorstellungen vom Panislamismus als einem Gegengewicht zum arabischen Nationalismus und der Ruf nach islamischer Authentizität im Kampf gegen »ausländische« Ideologien. Der Gedanke, Religionszugehörigkeit als machtvolleres Instrument gegen staatliche Strukturen im Vorderen Orient einzusetzen, ist natürlich nicht neu; seine Geschichte ist geprägt von Versuchen, Religionszugehörigkeit und politische Zuordnung in Einklang miteinander zu bringen – damals war Balkanisierung, heute Libanisierung die Folge.³⁵ Die Islaminitiative auf der Basis von Erdölinteressen war ungeheuer erfolgreich, besonders was den beträchtlichen Zustrom arabischer Intelligenz in die relativ zurückgebliebenen Länder der arabischen Halbinsel und den gewaltigen Apparat medialer und sonstiger kultureller Einrichtungen betrifft, die dieser Erdöl-Islam aufgebaut hat und dessen wichtigster Erfolg darin zu sehen ist, dass er das säkular und nationalistisch orientierte kulturelle, mediale und – in geringerem Maße – erziehungspolitische Monopol des modernen arabischen Staats gebrochen hat. Das Ergebnis war die Islamisierung bestimmter sozialer Gruppen – nicht im Sinne der Wiedergewinnung einer verschütteten Substanz, sondern im Sinne der Fabrikation einer Identität. Das ist der Grund, warum der Islamismus an Orten wie in der tunesischen Stadt Sfax, deren ökonomische und soziale Strukturen in der neueren Geschichte offenbar ein hohes Maß



an Kontinuität aufweisen, ohne Resonanz bleibt, während er beträchtlichen Einfluss in einer Stadt wie Tunis gewinnt, in der Teile der Bevölkerung unter dem traumatischen Eindruck einer völligen Zersetzung des Sozialzusammenhangs stehen.³⁶

Auf der Grundlage dieses hegemonialen Projekts erhebt der Islamismus nunmehr seine vom Neoorientalismus unterstützten Ansprüche auf Repräsentation des Gemeinwesens – dessen Kontur ebenso glatt und gleichmäßig vorgestellt wird wie die der als Utopia beschworenen »islamischen« Gesellschaft. Man erinnert sich vielleicht daran, dass vor den algerischen Gemeindewahlen im Juni 1990 Abbasi Madani, der (inzwischen im Gefängnis sitzende) Führer der so genannten Nationalen Heilsfront, erklärte, er rechne mit einem Sieg; für den Fall, dass seine Erwartung sich nicht erfüllte, drohte er mit unvorstellbaren Gewalttaten und Terrorakten. Er versuchte damit nicht nur, Staat und Wählerschaft einzuschüchtern, er gab zugleich stillschweigend zu verstehen, eine Niederlage der Islamisten müsse als etwas so Unnatürliches gelten, dass hiernach jede sprachliche Verständigungsmöglichkeit aufhöre und die Antwort nur noch in einer »nicht-sprachlichen« Durchsetzung der Natur, in der Selbstverwirklichung eines transzendentalen Narzissmus bestehen könne. Diese pseudosoziologische Vorstellung von einem Entsprechungsverhältnis zwischen arabischer Gesellschaft und islamischem Staatswesen ist mittlerweile ein zentrales Merkmal des islamistischen Diskurses über Demokratie und scheint sich in einem exklusiv plebiszitären Demokratiebegriff niederzuschlagen – Demokratie als totalitär passioniertes Begehren nach der Identität von Staat und Gesellschaft, während die liberaldemokratische Form sich auf ein Vorspiel zu ihrer eigenen Abschaffung reduziert.

Das war selbstverständlich nicht immer so. Der »islamische Liberalismus«, für den wir oben ein Plädoyer hörten (wenn auch um mehr als ein halbes Jahrhundert phasenverschoben), legte auf kreative Weise den Islam in verfassungsstaatlichen Begriffen aus, statt ihn, wie heute üblich, umgekehrt als Kronzeugen für den totalitären Staat anzurufen. Auf den Koran und auch auf die frühislamische Tradition richteten sich liberale exegetische Bemühungen, die darauf abzielten, zwischen dem Sinn des Textcorpus und demokratischen Ideen und Einrichtungen Übereinstimmung nachzuweisen. Was Muhammad Abduh (gest. 1905) und andere in ihren Arbeiten taten, war Teil einer modernen Reinterpretation muslimischer Texte sakralen oder halbsakralen Charakters; dieser Neuinterpretation galten die Texte als ein dem modernen Interpretieren



zugänglicher Code, dem sich Einsichten abgewinnen ließen, die mit den Naturwissenschaften, mit dem Evolutionismus und mit anderen zeitgemäßen Ideen, einschließlich der im Europa des 19. Jahrhunderts üblichen Vorstellungen von Sexualmoral, in Einklang standen. In der Geschichte des Katholizismus gab es ähnliche Bestrebungen, insbesondere im 18. Jahrhundert in Frankreich, jedenfalls lange bevor Bonald und Lamennais Einfluss gewannen. Aber diese Bemühungen verdanken sich einem erkenntnistheoretischen Taschenspielertrick insofern, als sie unterstellen, dass die heiligen Schriften nicht meinen, was sie sagen. Diesen Trick hat der im Vormarsch begriffene fundamentalistische Islam während der vergangenen beiden Jahrzehnte aufgedeckt. Die Zeit des muslimischen Liberalismus ist mit Sicherheit vorüber, auch wenn er nach wie vor viele Fürsprecher hat, unter denen sich etliche kreative Köpfe und beachtliche Begabungen befinden; der wichtigste dieser Befürworter aber ist der arabische Staat, der den islamischen Modernismus zu seiner Sache gemacht hat.

In der arabischen Welt wie auch anderswo, in den Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung und in anderen Regionen des Südens, stellt sich demnach die Demokratiefrage nicht im Rahmen religiöser Mystifikationen, sondern im Rahmen von Geschichte und Politik: Es geht bei ihr nicht um die Verwirklichung des wahren Wesens der Gesellschaft. Sektierertum ist eine Unterform des Kommunalismus, und als politisches Phänomen stellt der Kommunalismus weit mehr dar als bloß ein Verzeichnis von Gemeinschaften, die eine sozial und historisch eigenständige Existenz in Anspruch nehmen. Wie der liberale Pluralismus in Großbritannien in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts artikuliert sich auch die liberaldemokratische Position in der arabischen Welt im erklärten Gegensatz zu einer idealistischen Staatstheorie, der Staat und Gesellschaft als deckungsgleich gelten, und in Abgrenzung von dem dazugehörigen organizistischen Gesellschaftsideal, das ich skizziert habe.

Allen Behauptungen von Neoorientalisten wie Islamisten zum Trotz ist es eine Tatsache, dass die arabischen Länder von den sozialen, kulturellen, politischen und ideologischen Formen beherrscht werden, die sich während der beiden letzten Jahrhunderte weltweit durchgesetzt haben, wenngleich mit unterschiedlichen Rhythmen, Ausprägungen und Bestimmungen. Wie wir gesehen haben, nimmt auch der Islamismus selbst mit seinem Anspruch auf Unverwechselbarkeit und Unauflösbarkeit an dieser Universalität teil; mit dem

Faschismus im allgemeinen und mit rechten Formen eines staatstragenden Nationalismus verbindet ihn eine prononcierte Wahlverwandtschaft, auch wenn er sich in Europa als Gegenbewegung zum Faschismus versteht. Dieser Universalismus ist unentrinnbar. Ohne Frage europäischen Ursprungs und durch die kolonialistische und neokolonialistische Transformation von Wirtschaftsweisen, Gesellschaften, Staatswesen und Kulturen überall in der Welt verbreitet, lässt er nichts so, wie es ist, denn die universale Geschichte der Moderne zehrt unersättlich alle Besonderheit auf. In diese globale Verkettung werden noch die bizarrsten und archaischsten Sektoren der Gesellschaft und der Kultur eingebunden, deren bleibender Archaismus – oder vielmehr sollte ich von Archaisierung, von Traditionalisierung reden – ihre Art und Weise ist, sich in der vereinigten, ungleichen Entwicklung als zeitgenössische Erscheinungen behaupten, während er gleichzeitig dem politischen Philoislamismus im Westen eine »reale« Stütze liefert, ein Vehikel für indirekte Kolonialherrschaft modernem Zuschnitts. Die Rolle, die bei dieser Archaisierung medialen Darstellungen aus dem Westen zufällt, ist nicht zu unterschätzen: Ausgefallene, marginale religiöse Erscheinungen werden als zentrale Phänomene dargestellt, Bürgerkriege oder Aufstände, die politische oder sonstige Gründe haben, erscheinen durchweg als Folge religiös motivierter Auseinandersetzungen – und diese Darstellungen werden in die betreffenden Länder selbst zurücktransportiert und tragen dort nicht nur zu einer Verzerrung der Realität bei, sondern heizen auch bestehende religiöse Konflikte aktiv an.

Selbstverständlich ist Ungleichheit kein auf die Randzonen beschränktes Phänomen – auch die europäischen Gesellschaften selbst weisen höchst zerklüftete soziale kulturelle und religiöse Profile auf. Es besteht keine Notwendigkeit, sich auf die Suche nach irgendeiner allgemeinen exotischen Qualität zu machen, unter deren Auspizien die Demokratie in der arabischen Welt verstanden oder verwirklicht werden muss. Nicht, dass hier nichts Spezifisches wäre – die Binsenwahrheit ist vielmehr, dass es überhaupt nur Spezifisches gibt. Und es ist auch nicht so, dass ständig europäische Vorbilder nachgeahmt werden, obwohl solche Nachahmung zweifellos stattfindet. Der Universalismus ist schlicht und einfach die – gleichgültig, ob freiwillige oder erzwungene – Teilnahme an einer historischen Entwicklung, die zwar westeuropäischen Ursprungs, mittlerweile aber eine weltweite Erbschaft ist. In den Randzonen setzt sich dieser Universalismus wegen der Schwäche der ihm zugehörigen sozialen und kulturellen Bildungen unvollständig und ungleichmäßig durch; diese Schwäche findet ihr Gegenstück im Insistieren auf »Authentizität«. Es gibt keine kulturspezifische Theorie der Demokratie, weil es keine spezifischen, auf die Erforschung des anderen gemünzten Erkenntnisbedingungen gibt; nur der Exotismus hat seine eigene Epistemologie, die ich oben skizziert habe. Die Bestimmungsgründe für die Kenntnis des anderen sind historischer, nicht »kultureller« Natur.

Die Bedingungen für die Demokratie im arabischen Raum müssen deshalb im Lichte der allgemeinen sozialen und politischen Verhältnisse gesehen werden und im Lichte der Existenz von Hemmnissen, die, wiewohl keineswegs auf die arabische Welt beschränkt, dort die politische Bewegung des Islamismus zur Folge haben; zu nennen sind etwa politische, soziale, ökonomische und wertespezifische Konflikte, die Heterogenität und Schwäche sozialer und kultureller Formationen, die Bildung und Umbildung unterschiedlicher Identitäten, einschließlich des Nationalismus in seinen liberalen und autoritären Ausprägungen, sowie verschiedener Gruppen der Intelligenz. Die Bedingungen für die Demokratie müssen auch im Staate selbst gesucht werden: in einigen Ländern wie Marokko, Jordanien, Jemen, Algerien, Tunesien und Ägypten ist der Staat selbst die Instanz, die in letzter Zeit – wie sehr auch mit Mängeln behaftet und in der Verlaufsform unterschiedlich – Formen der Demokratisierung Vorschub geleistet hat. In einigen Fällen (Jordanien und Algerien) war dies ein Zeichen dafür, dass der Staat in seinen politischen und erziehungspolitischen Funktionen abdankte und die durch das Opium des Islamismus in Schockzustand versetzte Gesellschaft einem ungewissen Schicksal überließ. In anderen Fällen waren die – wie immer unvollkommenen, vorläufigen und bescheidenen – politischen Wandlungen in Richtung Demokratie durch ein gewisses Maß an politischer Rationalität bestimmt, die auf ein zunehmendes politisches Bewusstsein der Öffentlichkeit, auf die erhöhte Fähigkeit zur politischen Organisation und auf eine wachsende Verkettung der »zivilen Gesellschaft« reagierte, und zwar sowohl im Bildungsbürgertum, das für die moderne arabische Geschichte von so großer Bedeutung ist, als auch in anderen arabischen Kreisen, die mittlerweile in der Demokratie eine Art Talisman sehen, einen magischen Schutz vor künftigem Unheil.

Die Demokratie in der arabischen Welt ist demnach kein tiefes Geheimnis, zu dessen Entschlüsselung es neoorientalistischen Fachverständs bedürfte. Mit »Identität« hat die Sache nichts zu tun, außer insofern, als die Demokratie zu dem Geflecht vielfältiger Identitäten, das überall und zu allen Zeiten Individuen und

Kollektiven eigen ist, die Staatsbürgerschaft im strengen Sinne hinzufügt und auf diese Weise den Übergang von der kommunalen zur zivilen Gesellschaft vollendet. Wie alle historischen Prozesse ist auch dieser Vorgang hochgradig konfliktbeladen. Die Vertreter einer islamistischen Politik stellen eine der Parteien in diesem Konflikt dar, eine Partei, die das Ziel verfolgt, der Gesellschaft die politische Kompetenz zu nehmen und letztere auf den Staat zu beschränken. Und wir haben gesehen, dass mit diesem Anspruch die islamistische Politik als eine »Kombination aus vorgaliläischem Bewusstsein und posthegelianischem Diskurs«³⁷ ein eminent wichtiger historischer Mitspieler ist, der sich der List der Geschichte nicht wird entziehen können. ▲●■

Der Artikel ist folgendem Buch entnommen: Aziz Al-Azmeh, *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*.

* Anmerkung der Redaktion: Aziz Al-Azmeh spricht vom Golfkrieg 1991.

- 1 David Harvey, *The Conditions of Postmodernity. An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford 1989, Kap. 10, 11 und passim.
- 2 Etienne Balibar, »Es gibt keinen Staat in Europa: Racism and Politics in Europe Today«, *New Left Review* 186, 1991, S. 10ff.
- 3 I.C. Jarvie, *Rationality and Relativism*, in: *Search of a Philosophy and History of Anthropology*, London 1984, passim.
- 4 Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London 1991, S. 17–18.
- 5 J.M. Lotman, »On the Metalanguage of a Typological Description of Culture«, *Semiotica* 14/2, 1975, S. 97ff.
- 6 In Frankreich: Gilles Kepel, *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*, München 1995; in der angelsächsischen Welt und in Israel: E. Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven und London 1985.
- 7 Aziz Al-Azmeh, »Islamwissenschaft und europäische Einbildung«, Kap. 7 des Buches: Ders., *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt am Main/New York 1996.
- 8 Ein konkretes Korrektiv bietet E. Davis, »The Concept of Revival and the Study of Islam and Politics«, in Barbara Freyer Stowasser (Hrsg.), *The Islamic Impulse*, London 1987, S. 37–58.
- 9 Kepel, *Der Prophet und der Pharao*; und O. Carré, *Les Frères Musulmans*, Paris 1983.
- 10 L. Binder, *Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*, Chicago und London 1988, S. 358–359.
- 11 Ebd. S. 1.
- 12 Kepel, *Der Prophet und der Pharao*, S. 243–244.
- 13 Al-Azmeh, »Islamwissenschaft und europäische Einbildung«; und »Ifsah al-istisrahaq«, in: A. Al-Azmeh, *At-Turath bain as-sultan warrarich* (Das Erbe: Macht und Geschichte), Casablanca und Beirut 1987, S. 61ff.
- 14 Al-Azmeh, »Utopie im islamischen politischen Denken«, Kap. 2 im Buch: Ders., *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt am Main/New York 1996; und *Al-Kitaba at-tarichiya wal-ma'rifa attarichiya* (Geschichtsschreibung und Geschichtskennntnis), Beirut 1983, S. 93ff.
- 15 Das Obige basiert auf Al-Azmeh, *At-Turath*, S. 51ff. Vgl. M. Arkoun, *Ouvertures sur l'Islam*, Paris 1989, S. 46; im Anschluss an Lyotard spricht Arkoun von einer »Degradierung« von Zeichen und Symbolen.
- 16 E. Laclau, *Politik und Ideologie im Marxismus*, Berlin 1981, S. 171.
- 17 D. MacRae, »Populism as an Ideology«, in E. Gellner und G. Ionescu (Hrsg.), *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, London 1969, S. 155–156. Den Zusammenhang zwischen Islamismus und Populismus bemerkt auch E. Abrahamian, »Khomeini: Fundamentalist or Populist«, *New Left Review* 186, 1991, S. 102–119.
- 18 Siehe Al-Azmeh, »Der Diskurs über kulturelle Authentizität«, Kap. 3 in: Ders., *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt am Main/New York 1996.
- 19 M. H. Diyab, *Sayyid Qutb. Al-Chitab wal-idyuludschiya* (Sayid Qutb: Diskurs und Ideologie), Beirut 1988, S. 105.
- 20 Titel eines Buches des iranischen islamistischen Kutrukritikers Dschalal Al-i Ahmad, *Occidentosis. A Plague from the West*, übers. V. R. Campbell, Berkeley 1984.
- 21 S. Qutb, *Ma'alim fit-tarq* (Wegweiser), Kairo und Beirut 1981, S. 41–42, 189 und passim; der Text führender islamistischer Terroristen findet sich in R. Sayyid Ahmad, *An-Nabi al-musallah* (Der Prophet in Waffen), London 1990, Bd. 1, S. 40–42, 53–103, 130, 148–149 und passim.
- 22 Nützliche Informationen bieten A. Laroui, *Islam et modernité*, Paris 1987, S. 127ff., und A. Al-Azmeh, »Islamistisches Wiedererwackenden und westliche Ideologien«, Kap. 5 in: Ders., *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt am Main/New York 1996. Zum Irrationalismus im modernen arabischen Denken ganz allgemein siehe Raif Khuri, *Modern Arab Thought*, übers. V. I. Abbas, Princeton 1983, und A. Al-Azmeh, *Al'Imaniya*, passim.
- 23 A. Al-Azmeh, »Arabischer Nationalismus und Islamismus«, Kap. 4 in: Ders., *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt am Main/New York 1996.
- 24 Zum Beispiel Ayatullah Chumaini, *Al-Hukuma al-islamiya* (Die Islamische Regierung), Beirut 1979, S. 41.
- 25 Qutb, *Ma'alim*, S. 43–5; sowie *Al-Mustaqbal li-hadha ad-din* (Die Zukunft dieser Religion), Kairo o.J., S. 12.
- 26 Qutb, *Ma'alim*, S. 11–12, 20, 72ff.
- 27 Siehe R. Pois, *National Socialism and the Religion of Nature*, London 1968, S. 38–44 und passim.
- 28 Qutb, *Al-Islam*, S. 7–30, 108 und passim; A. Shariati, *Marxism and Other Western Fallacies*, übers. V. R. Campbell, Berkeley 1986, S. 15–16. Siehe die ausführliche apologetische Biographie von R. Soupault, Alexis Carrel, Paris 1952. Die Verbindung zwischen Qutb und Carrel erörtert auch Y. Choueri, *Islamic Fundamentalism*, London 1990, S. 142–149.
- 29 A. Carrel, *Der Mensch. Das unbekannte Wesen*, München 1957, S. 357–360, 370 und passim.
- 30 Ebd., S. 368–369, 380.
- 31 Qutb, *Ma'alim*, S. 11–12, 20, 72ff.
- 32 Qutb, *Nahwa mudschama' islami* (Aufbruch in eine islamische Gesellschaft), Beirut 1980, S. II; Sayyid Ahmad, *An-Nabi*, Bd. I, S. 127–129.
- 33 Der Ausdruck stammt von dem Muslimbruder und islamischen Geistlichen M. Ghazali, *Min huna na'lam* (Daher unser Wissen), Kairo 1954, S. 44.
- 34 Y.M. Lotman, *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, London 1990, S. 227.
- 35 G. Corm, *L'Europe et l'Orient de la baldanisation à la libanisation. Histoire d'une modernité inaccomplie*, Paris 1989.
- 36 M.A. Hirmasi, »Al-Islam al ihtidschadschi fi Tunis«, in: *Al-Harakat al-islamiya al-mu'asira* (Der islamische Protest in Tunesien), Beirut 1987, S. 249ff.
- 37 D. Shayeghan, *Le Regard mutilé*, Paris 1989; arabische Übersetzung mit dem Titel *An-Nafs al-mabtura* (Gegenwärtige islamische Bewegungen), London 1991, S. 77, 89–90, 95–96.

JÖRN SCHULZ

▲ DIE ISLAMISTISCHE ETHIK UND DER GEIST ● DES KAPITALISMUS



Es sind meist sehr schlichte Aussagen, die einen reaktionären Konsens erschüttern. »Jeder Mann und jede Frau kann Sex haben, ohne die Ehre zu opfern«, erklärte Hamdi Hinnawy, als er von wütenden Demonstranten vor einem Gerichtsgebäude in Kairo bedrängt wurde. Seine Tochter, die 27jährige Hind al-Hinnawy, hatte gleich mehrere Tabus gebrochen.

Sie hatte sich nicht nur auf eine außereheliche Beziehung mit einem Mann eingelassen. Als sie ein Kind erwartete, ging sie nicht den üblichen Weg zu einem Arzt, der Abtreibungen durchführt. Sie benannte den Vater öffentlich, und da dieser seinen Beitrag zur Zeugung leugnete, beantragte sie einen DNA-Test. Eine besondere Note bekam der Skandal, der Anfang 2005 zu heftigen Debatten in Ägypten führte, durch die Tatsache, dass der Beschuldigte Ahmed al-Fishawy einer der bekanntesten ägyptischen Schauspieler ist und noch kurz zuvor als Moderator einer Talkshow muslimischen Jugendlichen fromme Ratschläge erteilte.

Zahlreiche konservative Kommentatoren beklagten den Werteverfall, doch es fehlte nicht an Stimmen, die Hinnawys Outing als Zeichen für einen gesellschaftlichen Wandel werteten. Sie hoffen, wie Ginan Rauf im Internetforum muslim wakeup, dass nun mehr Menschen »nicht mehr dem unterwürfigen Zwang unterliegen, sich ihr Sexualleben von religiösen Autoritäten oder religiösen Gesetzen sanktionieren zu lassen.«

Führen islamistische Aktivisten, reaktionäre Prediger und Selbstmordattentäter nur zähe Rückzugsgefechte gegen eine unaufhaltsame »Verwestlichung«? Die These vom Niedergang des politischen Islam hat sogar Eingang in die Literatur gefunden. »Schon heute träumten die jungen Araber nur noch von Konsumgütern und Sex«, lässt Michel Houellebecq in »Plattform« einen jordanischen Biertrinker und Bordellbesucher in Bangkok erläutern. »Auch wenn sie manchmal das Gegenteil behaupteten, insgeheim träumten sie davon, dem amerikanischen Modell zu folgen. Die Aggressivität, die manche von ihnen zur Schau stellten, sei nur ein Zeichen ohnmächtiger Eifersucht.«

Ganz anders beurteilt der konservative US-Islamwissenschaftler Bernard Lewis den gleichen Sachverhalt: »Auch nach der Befreiung (vom Kolonialismus) musste der intelligente und feinfühlig Araber die weitergehenden Unterordnung seiner Kultur unter die des Westens spüren. (...) Die Geräte und Annehmlichkeiten seines Alltagslebens waren Symbole der Knechtung durch eine fremde und dominante Kultur, die er hasste und bewunderte, nachahmte, aber nicht teilen konnte.« Dadurch wurde der Westen zum »großen Versucher«, was eine der Eigenschaften Satans ist. Und der Kampf gegen den »großen Versucher« ist eine unabwendbare religiöse Pflicht. Lewis dürfte der kompetenteste Vertreter jener islamwissenschaftlichen Richtung sein, die von einer maßgeblich durch die Religion bestimmten islamischen Zivilisation ausgehen. Ausgangspunkt dieser Sichtweise ist die angebliche Einheit von Religion und Politik, die durch den Koran, der als das direkte Wort Gottes gilt, vorgeschrieben sei. Für Reformen bleibt da wenig Raum, Lewis räumt allerdings ein, dass die islamische Zivilisation nicht unveränderlich ist und einige ihrer Werte wie »Toleranz, soziale Mobilität und Achtung vor dem Gesetz« eine demokratische Entwicklung begünstigen können.

ISLAMISMUS UND MODERNISIERUNG Islamisten sehen die Dinge ähnlich. Für Hassan al-Banna, den Gründer und ersten Führer der ägyptischen Muslimbruderschaft, war der Islam »Doktrin, Gottesdienst, Vaterland, Bürgerschaft, Religion, Staat, Spiritualität, Tat, ein Koran und ein Schwert«, sein Nachfolger Hudaibi definierte den Islam als »eine Wissenschaft, ein Bildungssystem, ein Moralgesetz, ein Jihad auf dem Weg Gottes, eine Anleitung für die menschlichen Beziehungen, die Etablierung der sozialen Gerechtigkeit, die Gott dem Menschen garantiert hat.«

Das wichtigste Kennzeichen eines solchen »islamischen Systems« ist die buchstabengetreue Befolgung der Regeln des Korans und der Sunna, der Überlieferung von Worten und Taten des Propheten Muhammad. Diese Regeln werden als Scharia zusammengefasst, die Sharia (der Weg) enthält gesetzliche Bestimmungen, aber auch Lebensregeln für den Alltag und ethische Normen.

Der ganze islamistische Aktivismus wäre jedoch überflüssig, wenn diese Auffassung wirklich so selbstverständlich für die »islamische Zivilisation« wäre. »Die kulturalistische Herangehensweise basiert auf einem Prinzip: Kultur existiert in sich selbst, sie wird von Generation zu Generation weitergegeben und ist das letztgültige Erklärungsmodell für jede Gesellschaft«, schreibt der französische Islamwissenschaftler Olivier Roy*.

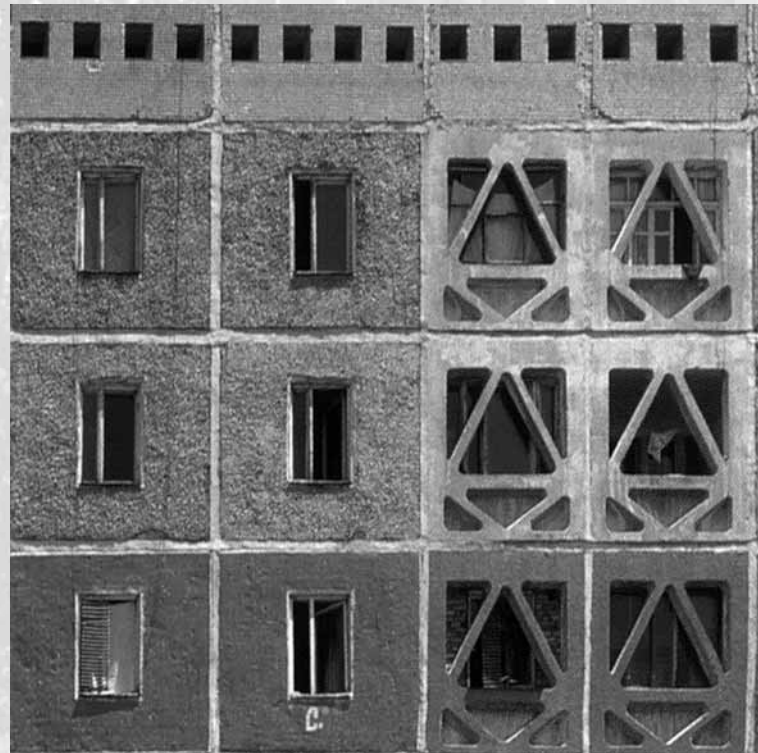
Doch wie jede andere Religion wird auch der Islam in jeder Epoche und jedem sozialen Kontext unterschiedlich interpretiert und benutzt, sei es als Legitimation der herrschenden Ordnung in Staat und Familie, als oppositionelle Ideologie oder schlicht als persönliche Lebensphilosophie. Schon weniger als hundert Jahre nach dem Tod des Propheten erkannten islamische Rechtsgelehrte, dass die in der Wüstenoase Medina entstandenen islamischen Regeln für die Anwendung in einer städtischen, auf Handwerk und Handel basierenden Gesellschaft reformiert werden müssen. Die angebliche Einheit von Religion und Politik bestand in der Unterordnung der Religion unter die Politik, vergleichbar dem System der protestantischen Staatskirchen.

Gegen diese Unterordnung rebellieren die Islamisten, die in der Regel, wie der Lehrer al-Banna, Laien sind. Sie berufen sich auf die angeblich ideale Gesellschaft der islamischen Frühzeit, doch ist in der Wissenschaft mittlerweile fast allgemein anerkannt, dass der Islamismus eine Modernisierungsbewegung ist, allerdings eine, die der Gesellschaft eine »islamische Moderne« aufzwingen will. Die Bewegung entstand als Reaktion auf die durch den Kolonialismus erzwungenen gesellschaftlichen Veränderungen. Ihren Kern bildeten die Mittelschichten, die die Herrschaft der alten Oligarchie überwinden wollten, von der sie sich um den von ihnen beanspruchten Platz in der Gesellschaft betrogen sahen. Sie sahen sich, ähnlich den zur gleichen Zeit entstandenen arabisch-nationalistischen Gruppen, dazu berufen, die Gesellschaft zu führen und eine »islamische Ordnung« auf der neuen Grundlage einer technologischen Zivilisation zu schaffen.

Islamismus ist rechtsextreme Rebellion. Die Bewegung greift die gesellschaftlichen Hierarchien nicht an, um sie abzuschaffen, sondern auf einer neuen Ebene zu realisieren, wobei sich die Elite der »wahren Gläubigen« die Spitzenposition vorbehält. Propagiert wird ein korporatives Gesellschaftsmodell, das allen Klassen und Individuen einen Platz in der Gesellschaft zuweist, und eine »moralische Ökonomie«, die auf dem koranischen Zinsverbot und der Pflicht basiert, Zakat, eine Unterstützung für die Armen, zu zahlen. Das ursprüngliche Sozial- und Wirtschaftskonzept sah eine Umverteilung des gesellschaftlichen Reichtums vor. Das von Großgrundbesitzern und Handelskapitalisten gehortete Kapital sollte für die Entwicklungspolitik nutzbar gemacht werden, und die gesellschaftliche Modernisierung erforderte einen zumindest rudimentären Sozialstaat und Bildung für die Armen. Dem Zerfall der Großfamilie, die ihre Funktion als Wirtschafts- und Solidarverband Schritt für Schritt einbüßte, setzt der Islamismus ein reformiertes Patriarchat entgegen, das den Frauen eine untergeordnete Rolle zuweist, ihnen aber auch Rechte einräumt, die ihnen im real existierenden Patriarchat nicht gewährt werden.

Der Islamismus wurde schnell zur Massenbewegung, unterlag jedoch zunächst der überlegenen Konkurrenz des arabischen Nationalismus, der ein sehr ähnliches Mobilisierungsprogramm präsentierte. Erst die Diskreditierung des arabischen Nationalismus nach der Niederlage im Krieg gegen Israel 1967 leitete einen neuen Aufschwung ein. Unfreiwillig begünstigt wurde die islamistische Bewegung durch zwei miteinander zusammenhängende Entwicklungen: die Privatisierung der Wirtschaft und die Stärkung des Staatsislam durch die herrschenden Oligarchien. Die Privatisierungspolitik führte zu einer der Kolonialzeit ähnlichen Konstellation. Es profitierten vor allem die in Ägypten als »fette Katzen« bezeichneten regimenahe Unternehmer. Unter dem arabisch-nationalistischen Regime Nassers war die soziale Mobilität für die Mittelschichten gestiegen, nun war der Weg nach oben wieder versperrt. Auch ein Teil der Bourgeoisie fühlte sich in diesem System benachteiligt und schloss sich der islamistischen Bewegung an.

Zur ideologischen Rechtfertigung ihrer Politik stützte sich die Regierung auf einen reaktionären Staatsislam, dessen Aussagen von denen der Islamisten kaum zu unterscheiden waren. Nicht die islamistische Bewegung,



sondern Präsident Anwar al-Sadat sorgte Anfang der 1970er Jahre dafür, dass der Bezug auf die Scharia in der Verfassung verankert wurde. »Es gibt drei Feinde Ägyptens, in der Reihenfolge ihrer Bedeutung: die Christen, die Kommunisten und schließlich die Juden«, dozierte beispielsweise Uthman Ismail, der Gouverneur der Provinz Assiut. In diesem ideologischen Klima gedieh die islamistische Bewegung. Sie konnte sich als konsequente Vertretung einer Lehre präsentieren, von der die Regierung nur redete.

Während die rudimentären Sozialleistungen, die Nasser eingeführt hatte, wieder abgeschafft wurden, bauten die Islamisten ein Netz von Sozial- und Bildungseinrichtungen auf. So gelang es, eine Klientel aus den Unterschichten an die Bewegung zu binden. Gleichzeitig entstand eine an den Prinzipien der »moralischen Ökonomie« orientierte »islamische Wirtschaft«. Der Islamismus blieb als politische Bewegung unterdrückt, bis heute ist die Muslimbruderschaft in Ägypten illegal. Die Ideologie aber wurde gesellschaftsfähig.

Die Entwicklung in zahlreichen anderen islamischen Staaten verlief ähnlich. Relativ schnell stießen die Islamisten jedoch an die Grenzen des Wachstums, denn weite Teile der Gesellschaft blieben für ihre Botschaft unempänglich. Vor allem französische Islamwissenschaftler wie Gilles Kepel und Olivier Roy sehen den Islamismus als stagnierende, sogar an Bedeutung verlierende Bewegung. Dies habe, so Roy, die großen islamistischen Organisationen zur Anpassung an den nationalstaatlichen Rahmen bewegt, während eine Minderheit sich dem »Neofundamentalismus« zuwandte. Im Gegensatz zum modernisierungsorientierten Islamismus ist der Neofundamentalismus nicht an Entwicklungspolitik und staatlichem Aufbau interessiert, sondern allein an der unmittelbaren Durchsetzung der Scharia. Er kann die »private« Form persönlicher Lebensführung haben. Doch auch das Warlord-Regime der Taliban, das nicht einmal versuchte, einen funktionierenden Staat aufzubauen und Al-Qaida zählen zu den neofundamentalistischen Gruppen. Im Gegensatz zum klassischen Islamismus, der sich mehr und mehr dem Rahmen des Nationalstaates anpasst, ist der Neofundamentalismus »entterritorialisiert«.

STAGNATION UND INTEGRATION Diese Einschätzung kann sich auf eine Reihe unbestreitbarer Fakten stützen. Nur im Iran gelang die auf eine Massenbewegung gestützte Machtübernahme. Ein Modell wurde der »Gottesstaat« jedoch nicht, weniger noch taugten das seit 1989 herrschende islamistische Militärregime im Sudan oder die Warlordherrschaft der Taliban als Vorbild.

Die Mobilisierungsfähigkeit der Islamisten beschränkt sich auf einige Bevölkerungsgruppen. Den Kern der Bewegung bilden Männer aus den Mittelschichten, wachsende Bedeutung hat die islamistische Bourgeoisie. Arbeiter dagegen und auch die in den meisten islamischen Staaten weiterhin soziologisch bedeutsame bäuerliche Bevölkerung findet nur selten den Weg in islamistische Gruppen. Auch Mittelschichten und Bourgeoisie sind gespalten, der »westliche« Liberalismus ist eine starke Konkurrenz zum Islamismus.

Bei Wahlen erreichen islamistische Parteien daher fast nie mehr als 20 Prozent der Stimmen. Nur in extremen gesellschaftlichen Krisen- und Umbruchssituationen können sie diese Marke überschreiten, wenn sie sich beispielsweise, wie die algerischen Islamisten 1990, als einzige Alternative zu einem abgewirtschafteten Militärregime darstellen können. In den 1990er Jahren wandten sich angesichts der Stagnation die größten islamistischen Bewegungen schrittweise einem nationalreligiösen Konservatismus zu. Die Idee der Umverteilung des gesellschaftlichen Reichtums wurde aufgegeben, ähnlich wie zuvor die arabischen Nationalisten bekehrten sich auch die Islamisten zum Privatkapitalismus. Die sozialen Netzwerke, die einst als Vorbild für einen islamistischen Wohlfahrtsstaat galten, wurden nun zum Symbol eines »compassionate conservatism«, der die Armut durch ein gut organisiertes Almosenwesen mildern will.

Wo es ihnen gestattet wurde, wie in der Türkei oder in eingeschränkterem Ausmaß in Jordanien, integrierten sie sich in das politische System. »Indem sie zur Öffnung des politischen Feldes beitragen, durch ihren mehr oder weniger ehrlichen Bezug auf »Demokratie« und »Zivilgesellschaft«, durch ihre Kritik an autoritären und korrupten Regimes und durch ihre Allianz mit nichtislamistischen Kräften haben die Islamisten dazu beigetragen, die Grundlagen für mehr Demokratie und Säkularisierung zu schaffen«, meint Roy.

Fraglich bleibt, ob die formale Integration in das politische System mit einer ideologischen Mäßigung einhergeht und sich die rechtsextremen Organisationen zu reaktionären Parteien entwickeln werden. Die Kriterien, mit denen rechtsextreme, hinter die Grundprinzipien der bürgerlichen Demokratie zurückfallende von reaktionären Ideologien unterschieden werden können, sind im Detail nicht eindeutig und zudem einem historischen Wandel unterworfen. Das Frauenwahlrecht beispielsweise, an dem auch die radikalsten Jakobiner nach der Französischen Revolution keinen Gefallen fanden, gilt heute als unverzichtbarer Bestandteil der Demokratie. Viele Elemente der islamistischen Ideologie haben eine Entsprechung in den reaktionären

Positionen christlicher Fundamentalisten und säkularer Konservativer. Zumindest in vier Punkten aber ist das klassische islamistische Weltbild rechtsextrem.

Antisemitische Ressentiments gibt es auch unter Demokraten und Linken. Der eliminatorische Antisemitismus, der in der Hamas-Charta, den Büchern Sayyid Qutbs und anderen islamistischen Schriften zu finden ist, gehört zu den Kennzeichen rechtsextremer Bewegungen. Reaktionäre Intoleranz wird rechtsextrem, wenn das Feld legitimer politischer Betätigung faktisch auf die eigene Bewegung verengt wird. Am deutlichsten wird dies in der dem Koran entlehnten Bezeichnung »Partei Gottes« (Hizbollah, neben den schiitischen Islamisten im Libanon gibt es weitere Organisationen mit diesem Namen), denn neben dieser kann es nur die »Partei des Teufels« – alle anderen – geben. Durch den islamistischen Anspruch, eine gottgewollte Staatsform zu vertreten, wird jede andere politische Strömung illegitim, ihre Tolerierung ist dann nur taktisches Zugeständnis.

Ob die Gleichheit vor dem Gesetz Maßnahmen gegen Diskriminierung erfordert, ist in bürgerlichen Demokratien ein umstrittenes Thema. Anders als die christliche Rechte in den USA, die die rechtliche Gleichstellung von Homosexuellen verhindern will, aber meist keine Bestrafung »gottloser« Sexualpraktiken mehr fordert, sind in der islamistischen Ideologie grundsätzliche Abweichungen vom Gleichheitsgrundsatz festgeschrieben. Vor allem für Frauen und Angehörige religiöser Minderheiten ist eine Einschränkung der bürgerlichen Rechte vorgesehen.

Komplexer ist die Frage beim Strafrecht. Körperstrafen waren in der Frühzeit der bürgerlichen Demokratie üblich, gegen Kinder galten sie bis zu den 1970er Jahren als selbstverständliches Recht von Eltern und Lehrern. Die Todesstrafe wird weiterhin auch in demokratischen Staaten praktiziert. Dennoch ist es legitim, von einer globalen Entwicklung und Humanisierung des Rechts auszugehen, auch die islamischen Staaten sind Mitglieder der UNO und Unterzeichner der Menschenrechtskonvention. Amputationen für Eigentumsdelikte, die Todesstrafe für sexuelle »Vergehen« und andere Sanktionen, die gegen das Verbot grausamer Bestrafung verstoßen, sind Kennzeichen eines rechtsextremen Strafsystems.

Noch nach dem Zweiten Weltkrieg war es die offizielle Doktrin des Papstes, dass alles, was der katholischen Lehre widerspricht, keine Existenzberechtigung hat. Fast immer erfolgte die Mäßigung antidemokratischer Kräfte unter gesellschaftlichem und politischem Druck, dass Rechtsextremisten zu Reaktionären werden können, ist jedoch durch die europäische Geschichte belegt. Die deutschen Nazis fanden sich schnell im demokratischen Parteiensystem zurecht, aus spanischen Franco-Anhängern und italienischen Faschisten wurden christliche Konservative oder Rechtspopulisten.

Das macht aus den Betreffenden keine sympathischen Zeitgenossen, aber die Gefahr, die sie für ihre Mitmenschen darstellen, ist durch ihre politische Integration zweifellos gesunken. Die oberflächliche Befolgung parlamentarischer Regeln und die Benutzung multikultureller Floskeln kennzeichnet auch die Politik der NPD, eine ideologische Mäßigung belegt eine solche Anpassungsbereitschaft noch nicht. Zudem war der Rahmen der Integration in Europa die bürgerliche Demokratie, während in Ländern wie Ägypten die Gefahr besteht, dass sich nationalistische Oligarchie und islamistische Opposition auf einen New Deal einigen, der die gesellschaftliche Demokratisierung verhindert.

Ein solcher Deal zwischen schiitischer und ba'athistischer Oligarchie ist auch im Irak möglich, sehr wahrscheinlich wird er im Gazastreifen zustande kommen. Der Preis für einen längeren Waffenstillstand wäre die Integration der Hamas in die zukünftige Regierung, der mehr als 700 ägyptische »Sicherheitsberater« zur Seite stehen sollen. Damit würde der bereits jetzt im Gazastreifen herrschende Tugendterror gefestigt und international anerkannt. Allerdings dürfte diese Lösung der einzige realistische Weg zur Beendigung des israelisch-palästinensischen Konflikts sein.

Ungeachtet der Stagnation ist der Islamismus in den meisten Staaten des Nahen und Mittleren Ostens weiterhin die stärkste oppositionelle Kraft. Hier ist es notwendig, jede Bewegung gesondert zu betrachten. Die »Verwestlichung« der türkischen AKP etwa beweist nicht, dass diese Entwicklung von der ägyptischen Muslimbruderschaft nachvollzogen werden wird. Bei der pakistanischen Jamiat e-Islami, der nach der Muslimbruderschaft ältesten islamistischen Organisation, sucht man vergeblich nach Anzeichen der Mäßigung, obwohl die Partei seit Jahrzehnten zu Wahlen antritt.

Zudem erfordert eine Machtübernahme nicht notwendigerweise die Unterstützung durch die Mehrheit der Bevölkerung. Die meisten islamistischen Gruppen bemühen sich um die Unterwanderung des Staatsapparats. Dies kann eine »schleichende Islamisierung« durch die Tätigkeit islamistischer Richter, Beamter und Lehrer begünstigen, zumindest in einigen Staaten wie Pakistan aber ist auch ein Putsch möglich. Eine

islamistische Machtübernahme kann daher nicht ausgeschlossen werden, insbesondere wenn nationalreligiöse Diktaturen oder Autokratien durch eine schwere ökonomische oder politische Krise entlegitimiert werden. Gefährlich ist jedoch auch die »Mäßigung« und wachsende Integration islamistischer Bewegungen. Der Islamismus ist Teil eines globalen Trends zum antiliberalen Kapitalismus, der in unterschiedlicher Form und Radikalität von indischen Hindu-Fundamentalisten, der christlichen Rechten in den USA, nationalistischen Buddhisten in Sri Lanka und zahlreichen anderen Bewegungen verfochten wird. Auch säkularen Kräften ist das Gejammer über den allgegenwärtigen »Werteverfall« nicht fremd, und die vorgeschlagenen Lösungen sind in der Regel autoritär.

Der Trend geht nicht zum »Gottesstaat«, die meisten fundamentalistischen Bewegungen akzeptieren den Rahmen der bürgerlichen Demokratie. Aber Demokratie und reaktionäre Gesetzgebung sind nicht unvereinbar. Bis zur großen Strafrechtsreform 1969 war es in Deutschland strafbar, homosexuell zu sein, einem unverheirateten Paar die Übernachtung zu gestatten oder am Sonntag Wäsche aufzuhängen. Was heute als westlicher Liberalismus gilt, ist ein Ergebnis der durch die 68er-Bewegung eingeleiteten Modernisierung des Kapitalismus. Die religiöse Rechte aber hat diese Reformen nie akzeptiert.

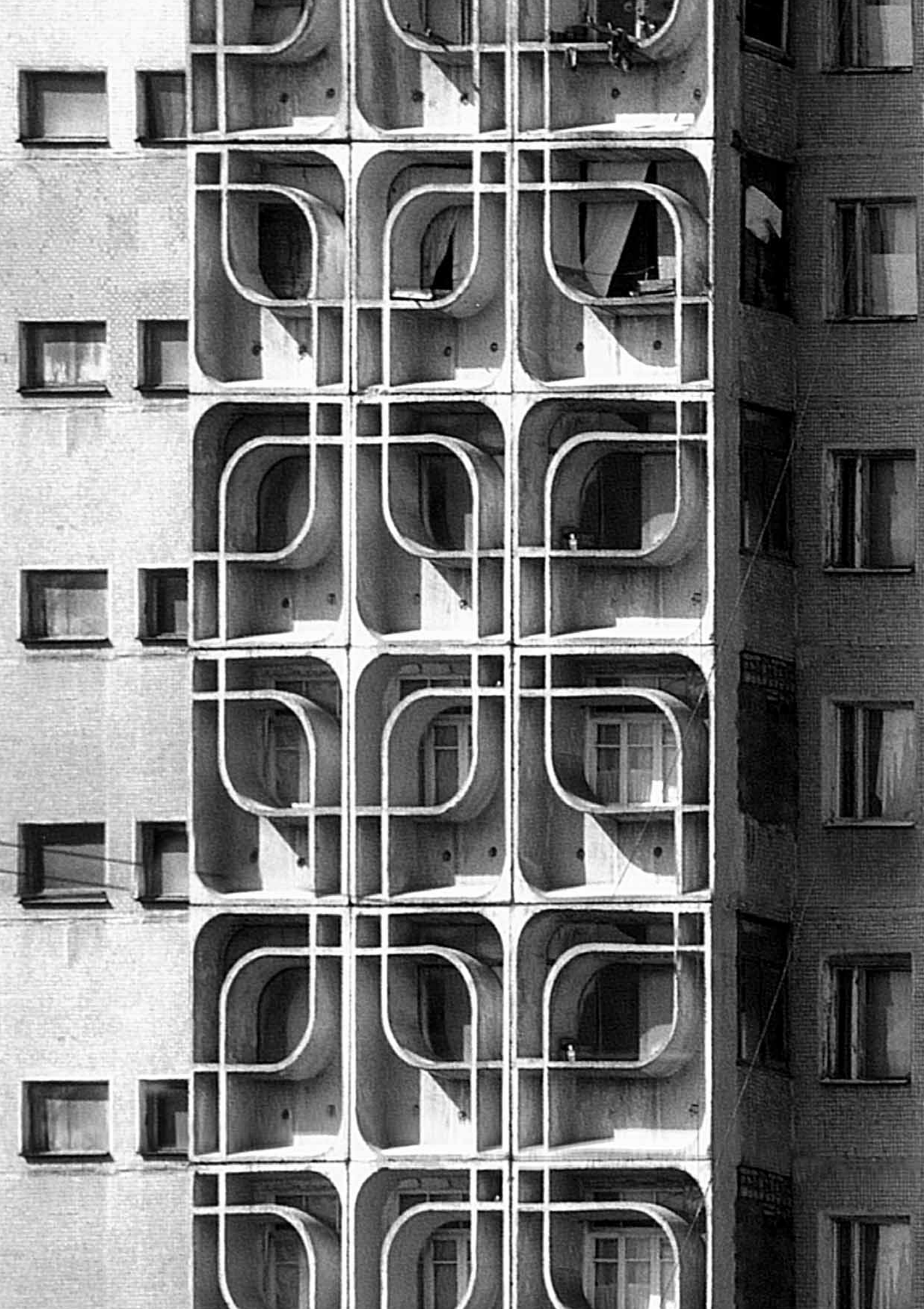
Persönliche Freiheiten steigern die Innovationsfähigkeit des Kapitalismus, andererseits muss das Individuum im Kapitalismus kontrolliert und ideologisch eingebunden werden – ein Widerspruch, der letztlich unauflösbar ist. Derzeit aber neigt sich die Waagschale fast überall auf der Welt wieder mehr dem ideologischen Kontrollregime zu. Nationalreligiöser Konservatismus oder »gemäßigter« Islamismus, die für Eigentum, Leistung, Wettbewerb und Ordnung eintreten, Stolz auf die Gemeinschaft vermitteln und durch ein effektives Almosensystem den Staat der Zahlung von Sozialleistungen entheben, sind ein verlockendes Angebot für die Oligarchen der islamischen Staaten.

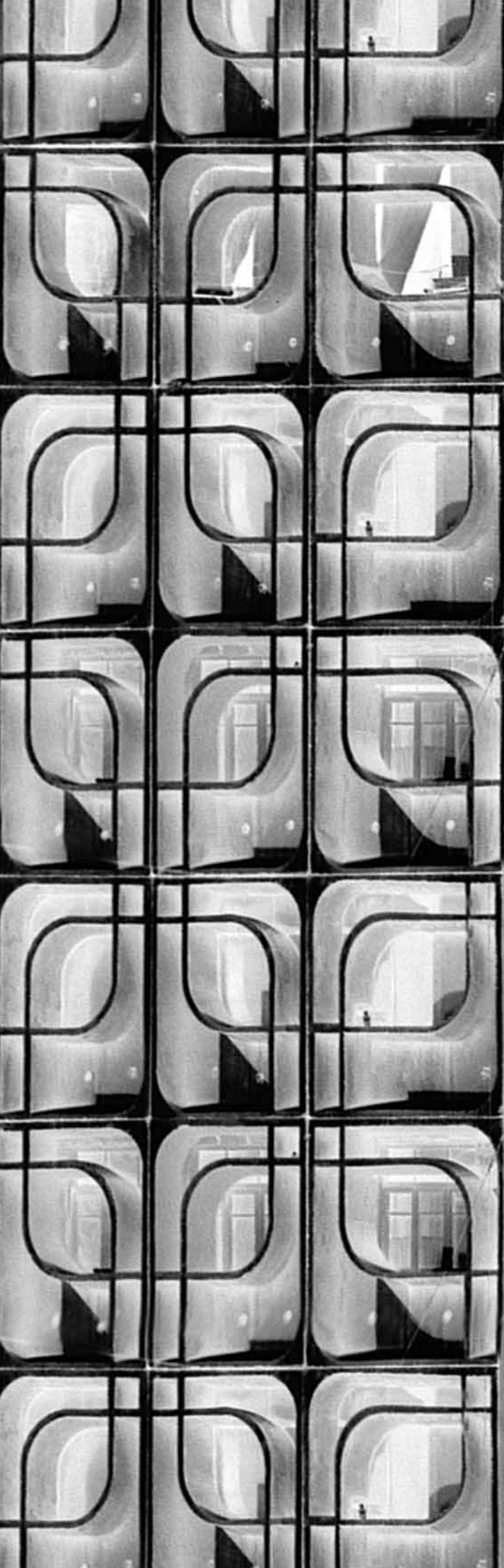
Ein islamistisch-nationalistischer Deal könnte die gesellschaftliche Modernisierung der islamischen Welt beenden, bevor sie richtig begonnen hat. Und eine solche Lösung dürfte von den westlichen Staaten akzeptiert, wenn nicht sogar aktiv gefördert werden. Zu den kuriosesten Vorwürfen gegen die US-Politik gehört die Behauptung, der »war on terror« sei ein »Krieg gegen den Islam«. George W. Bush, der in den Reden zum Antritt seiner zweiten Amtszeit die »Worte des Koran« als Teil des amerikanischen Wertesystems bezeichnete und erklärte, wenn die »Seele einer Nation« spräche, könnte das ganz andere Institutionen schaffen als die der USA, muss vielmehr der Vorwurf gemacht werden, einen Krieg für den Islam zu führen: Für den reaktionären Staatsislam, der als Alternative zum antiwestlichen Islamismus und als gesellschaftliches Ordnungsinstrument gilt. Diese Haltung vertritt auch die EU mit ihrem »Dialog der Zivilisationen«, Differenzen gibt es allein beim Umgang mit antiwestlichen Islamisten wie den iranischen Ayatollahs.

Von dieser Seite können radikale Säkularen in der islamischen Welt keine Unterstützung erwarten. Im Gegensatz zu den Islamisten bilden sie keine schlagkräftige organisierte Bewegung. Die traditionelle Linke hat sich nicht selten mit den Islamisten verbündet und scheut Konflikte um den sensiblen familiären Bereich. Der palästinensische Soziologe Salim Tamari stellte fest, dass »die sozialistischen Parteien immer die politische von der kulturellen Sphäre getrennt haben. (...) Sie fürchteten, die religiösen Gefühle der kleinen Leute zu verletzen. Gleichzeitig wurde eine extrem nationalistische und militaristische Rhetorik geduldet und sogar gefördert, weil man annahm, dass sei bei den Massen ankäme.« Die Al-Aqsa-Intifada und der Irakkrieg haben diese Haltung eher noch verstärkt.

Radikale säkulare Ansätze finden sich in der iranischen Protestbewegung, bei den algerischen Jugendaufständen, in der irakischen Gewerkschafts- und Arbeitslosen- und Frauenbewegung und der libanesischen neuen Linken, die sich vom arabisch-nationalistischen Konsens distanziert hat. Sie sind minoritär, eine ebenso wichtige Kraft der Säkularisierung ist jedoch der alltägliche Kleinkrieg, den Frauen wie Hind al-Hinnawy führen. Jugendliche im Libanon oder Marokko, die als »Satanisten« bezeichnet werden, weil sie Heavy Metal-Musik hören, mögen sich ihrer politischen Rolle nicht bewusst sein. Doch wie aus den »Halbstarken«, die »Negermusik« hörten, die Jugendrebellion der sechziger Jahre hervorging, könnte sich auch aus solchen Ansätzen eine Revolte gegen die Autoritäten in Staat und Familie entwickeln. Die häufig geforderte »islamische Aufklärung« jedenfalls hat längst begonnen. Nicht anders als in Europa geht sie aus den spezifischen gesellschaftlichen Konflikten hervor, es ist nicht unwahrscheinlich, dass ihre Vorkämpfer eher Sid Vicious oder Madonna als Voltaire zum Vorbild wählen werden.

Sicher ist der Sieg der Säkularen aber keineswegs. Die islamistische Bewegung hat ihre Anziehungskraft gerade bei den intellektuellen Mittelschichten, die entscheidend für jede oppositionelle Bewegung





sind, wahren können. Um die Erfolgsaussichten der Säkularisierung abschätzen zu können, ist es nützlich, eine erstaunlich selten gestellte Frage zu klären: Warum wird ein Mensch eigentlich Islamist? Nur die wenigsten Islamisten frieren sich in der afghanischen Bergwelt die Zehen ab oder schnallen sich einen Sprengstoffgürtel um. Viele riskieren staatliche Repression, Haft und Folter. Doch auch die Mehrheit der Islamisten, die ein ganz normales Leben führt, nimmt eine Reihe von Einschränkungen in der Lebensführung und unbequeme Verpflichtungen wie das Gebet vor Sonnenaufgang auf sich.

Verständlicher wird die Anziehungskraft des Islamismus durch einen Blick auf die gesellschaftlichen Zustände. Die meisten Muslime leben unter einem autoritären oder diktatorischen Regime, in den ländlichen Gebieten dominieren häufig noch halbfeudaler Großgrundbesitz und Clanstrukturen, und fast überall gilt das Patriarchat als eine Selbstverständlichkeit. Unter solchen Bedingungen kann die Scharia, die die Herrscher in Staat und Familie an Regeln bindet, erfolgreich als Werkzeug zum Aufbau eines «Rechtsstaats» propagiert werden. Die islamistische Bewegung bietet zudem konkrete Lösungen für konkrete Probleme. Kein Geld für den Arzt? Es gibt doch das islamistische Gesundheitszentrum. Das Einkommen reicht nicht für den Computerkurs? Gleich neben der Moschee findet ein kostenloser Lehrgang statt. Auch die Anbieter profitieren von diesen islamistischen Sozialdiensten. Für einen Arzt, der nicht genügend Geld für die Eröffnung einer Praxis hat, ist die Arbeit in einem islamistischen Gesundheitszentrum eine verlockende Alternative. Zahlreiche Unternehmen arbeiten allein für den Bedarf der Bewegung, die Produktion von Kopftüchern oder religiöser Literatur ist ein lukrativer Geschäftszweig geworden.

Recht offensichtlich sind die Interessen der Führungsschicht. Angehörige der Mittelschichten, die das oligarchische System am sozialen Aufstieg hindert, finden in der islamistischen Ideologie eine Rechtfertigung ihrer Ansprüche. Dem islamistischen Bourgeois ist die Scharia mit ihren Körperstrafen für Eigentumsdelikte ein willkommenes ordnungspolitisches Instrument. Die »moralische Ökonomie« spricht die islamistischen Kleinbürger und Unternehmer an, die Leistung und Eigentum bejahen, aber die Konzentration des Reichtums in den Händen einer schmalen Oligarchie ablehnen und mit gutem Gewissen Geld verdienen wollen.

Schwerer zu erklären ist die erstaunlich starke Beteiligung von Frauen an islamistischen Bewegungen. Doch auch ihnen kann der Islamismus im Vergleich zum real existierenden Patriarchat Vorteile bringen. Immerhin erben sie nach koranischem Recht die Hälfte, in vielen islamischen Gesellschaften bekommen sie weniger oder gar nichts. Zudem ist auch die reaktionäre Rebellion des Islamismus ein Aufstand gegen die väterliche Autorität und die Tradition. Islamisten lehnen Zwangsheiraten und die Genitalverstümmelung von Frauen ab, in Ägypten ging eine islamistische Gruppe sogar einmal militant gegen eine Beschneidungszeremonie vor.

DER ISLAMISTISCHE HEIRATSMARKT Wie die Islamisten in einer von reaktionären Werten dominierten Gesellschaft agieren, zeigt die Episode des Lebens einer Familie in Kairo, die ich beobachten konnte: Fatima (alle Namen wurden geändert) ist geschieden, ihr Sohn lebt, islamischem Familienrecht entsprechend, beim Vater. Ein hoher Beamter hat um ihre Hand angehalten. Er hat häufig in der

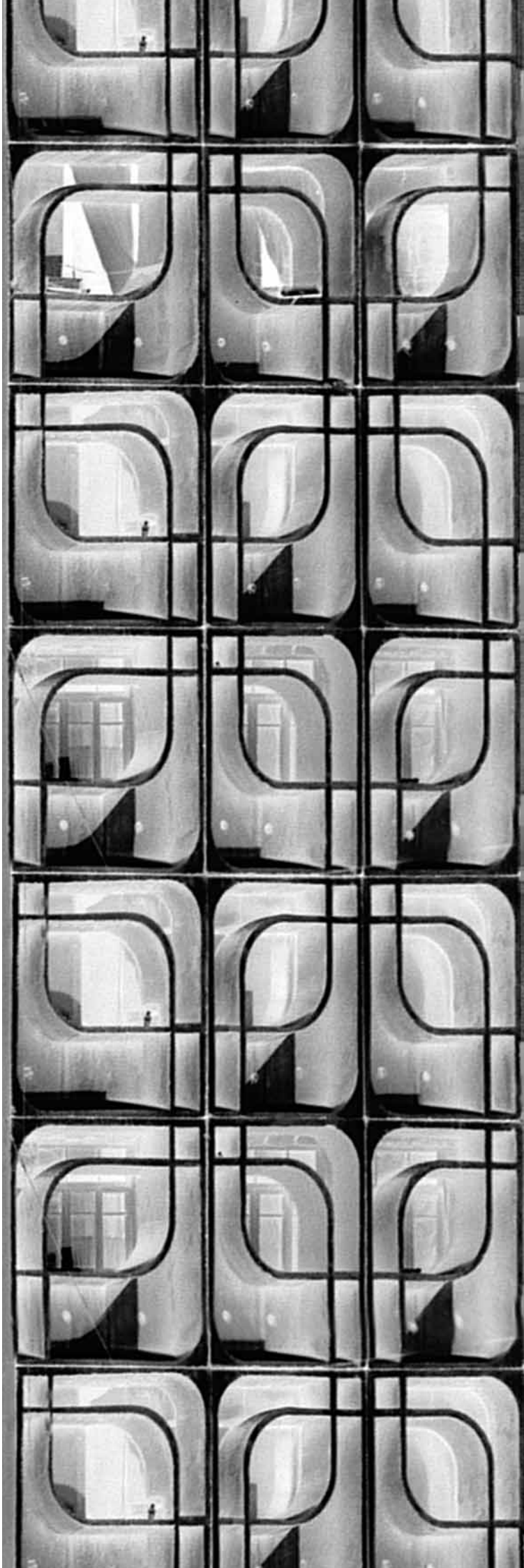
Oasenstadt Fayum zu tun, dort hat er bereits eine Ehefrau. Nun möchte er noch eine Ehefrau für seine Aufenthalte in Kairo. Fatima aber lehnt die »gute Partie« ab. Das Recht des Mannes, mehrere Frauen zu ehelichen, zweifelt sie nicht an. Doch das islamische Recht gestattet es ihr auch, eine solche Heirat abzulehnen. Die Eltern, beide konservative Muslime, drängen sie zur Heirat, ihr Bruder Ahmed dagegen, ein organisierter Islamist, unterstützt ihre Entscheidung. Und sie setzen sich durch, wohl auch deshalb, weil der Verdienst des in Deutschland arbeitenden Sohnes der wichtigste Beitrag zum Familienbudget ist. Auf Dauer kann und will Fatima aber nicht unverheiratet bleiben. Das Ansehen allein stehender Frauen ist gering, sie geraten schnell ins Gerede. Wirklich eine außereheliche sexuelle Beziehung anzuknüpfen, wäre fast unmöglich. Die soziale Kontrolle ist auch in diesem Neubauviertel nahe der Pyramidenstraße strikt. Ahmed kann sie jedoch an den inoffiziellen islamistischen Heiratsmarkt vermitteln. Denn obwohl Islamisten eine strenge Geschlechtertrennung propagieren, sehen sie die Notwendigkeit, sich manchmal selbst zu überlisten.

Ahmed verabredet sich mit seinem heiratswilligen Bekannten Hosni in einem Restaurant, das von der fundamentalistischen Tabligh-Gesellschaft geführt wird und als »islamisch korrekt« gilt. Hosni wird zu einer bestimmten Stunde das Restaurant aufsuchen und dort Fatima treffen, die ihren Bruder begleitet hat. Unter den gegebenen Umständen dürfen Hosni und Fatima miteinander reden. Das Treffen kann bei Bedarf wiederholt werden. Entschließen sich die beiden zur Heirat, so gilt eine nachträgliche Zustimmung der Eltern als wünschenswert, aber nicht als unbedingt erforderlich. Statt einer aufwändigen Feier genügt in islamistischen Zirkeln eine schlichte, von einem Imam geleitete Zeremonie, bei der meist ein Ehevertrag unterzeichnet wird. Für den Mann entfällt die Notwendigkeit, das Geld für die Feier und die Einrichtung einer Wohnung aufzubringen, das viele erst mit Mitte 30 oder später zusammengespart haben.

Die Muslimbruderschaft bezeichnete ihre Basiszellen als Ustra, Familie. An die Stelle der zerfallenden Großfamilie tritt das »reformierte Patriarchat« der vom islamistischen Netzwerk unterstützte Kleinfamilie. Heiratsverbindungen stärken den Zusammenhalt der Bewegung. Es ist recht wahrscheinlich, dass die Autorität des Vaters in vielen Fällen durch die anderer männlicher Verwandter ersetzt wird. Wenn Menschen in der gesellschaftlichen Praxis nur die Wahl zwischen verschiedenen Formen der Unfreiheit haben, ist die Entscheidung, Islamist oder Islamistin zu werden, nicht irrational.

Allerdings kann der Islamismus nicht auf seine Funktion als Instrument zur Karriere- oder Hochzeitsplanung reduziert werden. Auch die ideologische Bindung bietet viele Verheißungen. Wie alle rechtsextremen Ideologien verspricht auch der Islamismus jedem Gläubigen einen anerkannten Platz in einer korporativen Gesellschaft, in der die Hierarchie »gerecht«, da gottgewollt und von der individuellen Anstrengung abhängig ist.

Die islamistische Ideologie ist von geradezu zwingender Logik, wenn man ihre Grundvoraussetzung, die zeitlose Gültigkeit der Regeln des Korans und der Sunna, akzeptiert. Ihre Anhänger gewinnen ein Gefühl der Überlegenheit als »wahre Gläubige« nicht nur gegenüber der »westlichen« Lebensweise, sondern auch gegenüber der Mehrheit



der als inkonsequent und lethargisch betrachteten Muslime. Nicht zuletzt offeriert der Islamismus ein klares Feindbild, Schuld an den gesellschaftlichen Missständen sind die Juden, der »dekadente Westen« und die Munafiqun, die »Heuchler«, die nur vorgeben, Muslime zu sein, aber der islamistischen Lehre nicht folgen mögen.

Am schwersten fassbar für Ungläubige ist der religiöse Faktor, der insbesondere für die Analyse der militanten Gruppen von entscheidender Bedeutung ist. Wer sich selbst in die Luft sprengt, kann seine Karriere- und Heiratspläne vergessen. Am Anfang steht meist, wie bei den »wiedergeborenen« Christen in den USA, ein religiöses Erweckungserlebnis. »Weit davon entfernt, eine traditionelle religiöse Gemeinschaft oder Kultur zu repräsentieren, (...) brachen die meisten dieser Militanten mit ihrer Vergangenheit und erfuhren eine individuelle Reislamisierung in einer kleinen Zelle von entwurzelten Mitstreitern,« beschreibt Roy diesen Prozess. Im Unterschied zur organisierten Religion mit ihren Institutionen und Autoritäten ist diese Religiosität zunächst Privatsache, der Gläubige selbst entscheidet, welche neuen Bindungen er eingeht und wie er die Religion interpretiert.

JIHAD ALS RELIGIÖSE PFLICHT Die Entlegitimierung der religiösen Autoritäten ist an sich eine positive Entwicklung. Doch obwohl es eine Vielzahl von liberalen und sogar einige linke Theologen gibt, die sich um eine säkulare Islaminterpretation bemühen, hat keiner von ihnen annähernd den Einfluss fundamentalistischer Theoretiker erreicht. Mehr Erfolg hatte die einfallslose, aber griffige Formel von der zeitlosen Gültigkeit der Vorschriften aus Koran und Sunna. Militante Islamisten haben sie um einige wichtige, in der islamischen Theologie zuvor unbekannte Lehren ergänzt.

Sayyid Qutb, der 1966 in Ägypten hingerichtet wurde, entwickelte die ideologischen Grundlagen des militanten Islamismus. Er teilte die Welt in Jahiliyya und Hakimiyya ein. Nur dort, wo die Hakimiyya, die Souveränität Gottes, durch die vollständige Geltung der Sharia gewährleistet sei, könne man von einer islamischen Gesellschaft sprechen. Da dies auch in den vorgeblich islamischen Staaten nicht der Fall sei, müssten auch sie der Jahiliyya, dem Bereich der Ignoranz, ja Zurückweisung der göttlichen Wahrheit zugerechnet werden.

Der Sturz dieser »unislamischen« Regimen wurde damit faktisch zur religiösen Pflicht erklärt, zum bewaffneten Kampf rief Qutb aber nicht direkt auf. Das blieb Abd al-Salam Faraj überlassen, der Ende der 1970er Jahre die Schrift »Die verborgene Verpflichtung« verfasste. Faraj war Mitglied der Jihad-Gruppe, die 1981 Präsident Anwar al-Sadat ermordete. Die Broschüre wurde nur innerhalb der Organisation verteilt, gehört aber dennoch zu den einflussreichsten Schriften des militanten Islamismus. Ayman al-Zawahiri, der ebenfalls der Jihad-Gruppe angehörte und derzeit vermutlich der eigentliche Theoretiker und Strategie der Al-Qaida ist, machte Farajs Lehren zur Grundlage des islamistischen Terrors.

»Es besteht kein Zweifel, dass die Tyrannen dieser Welt nur der Macht des Schwertes weichen«, verkündete Faraj. Der bewaffnete Kampf sei die einzig wirksame Strategie, mehr noch: Ihn zu führen, ist eine individuelle Pflicht für jeden Muslim. Zuvor galt der Jihad als kollektive Pflicht der Umma, der islamischen Gemeinschaft. Ihn auszurufen war Sache des Herrschers. Faraj stellt ihn neben die »fünf Säulen« (Glaubensbekenntnis, Gebet, Pilgerfahrt, Almosen und Fasten im Ramadan) als sechste, bislang von regimetreuen Theologen vor den Gläubigen »verborgene« Verpflichtung. Ussama Bin Laden hat diese Lehre in seinen Erklärungen immer wieder gepredigt.

Die militanten Islamisten spalteten sich in den 1970er Jahren von der Hauptströmung der Bewegung ab, weil sie deren Integrationskurs ablehnten. Sie wandten sich zunächst gegen den »nahen Feind«, die Regierungen der islamischen Staaten. Rückblickend betrachtet hatten die Islamisten nur in Algerien eine reelle Chance, die Macht zu übernehmen. Gekämpft wurde aber auch in Ägypten, Bosnien, Tschetschenien, Indien und anderen Ländern. Gesiegt haben die Islamisten nirgendwo, und die Entscheidung, einen spektakulären Anschlag in den USA durchzuführen, dürfte eine Folge dieser Fehlschläge gewesen sein. »Märtyreroperationen statt Massenoperationen, die Benutzung ausgewählter Gruppen hochgebildeter Aktivisten« sei die neue, von Zawahiri propagierte Strategie gewesen, urteilt Kepel.

Zudem erwartete man, die USA in Afghanistan in einen Zermübungskrieg verwickeln zu können, von dem man sogar hoffte, er werde zum Zusammenbruch der USA führen, so wie nach islamistischer Interpretation der Zusammenbruch der Sowjetunion ein Ergebnis des Jihad in Afghanistan war. »Der russische Soldat ist mutiger und geduldiger als der US-Soldat«, glaubte Bin Laden. »Unsere Schlacht mit den Vereinigten Staaten ist leicht.«

Er hatte nicht damit gerechnet, dass die USA afghanischen Söldnertruppen die Bodenkämpfe überlassen würden. Die Mehrheit der Taliban, häufig zwangsrekrutierte Kämpfer oder Söldner, hatte wenig Sinn für das Märtyrertum, und die Al-Qaida-Führung musste das Feld räumen. Zum Teil aber wurde die Niederlage durch den Zustrom militanter Islamisten kompensiert, die sich dem Al-Qaida-Netzwerk anschließen wollen. Bin Laden und Zawahiri scheinen operativ nicht mehr handlungsfähig zu sein, werden aber wegen ihrer »Leistungen« am 11. September als Führer anerkannt, möglicherweise auch, weil sie noch immer finanzkräftige Sponsoren sind.

Seitdem wird mit verschiedenen Strategien des Terrorismus experimentiert. Bin Laden und Zawahiri forderten eine Rückkehr zum Kampf gegen den »nahen Feind«, die mit den USA verbündeten islamischen Regierungen. Eine Fraktion um Musab al-Zarqawi hofft, den Irak zum Kristallisationskern eines globalen Jihad machen zu können, während eine als al-Masri-Brigaden auftretende Gruppe die europäische Politik beeinflussen will. Anziehungskraft hat der neofundamentalistische Terror vor allem auf »entwurzelte« Muslime, seien es wohlhabende Studenten im Westen wie Muhammad Atta, Arbeitslose in marokkanischen Slums oder afghanische Flüchtlinge.

Für sie, die extreme Risiken eingehen oder sich gleich als Kandidaten für ein Selbstmordattentat anmelden, dürfte die Hoffnung auf ein besseres Leben im Diesseits kaum eine Rolle spielen. Die wohlhabenden bis reichen Attentäter des 11. September haben ein solches Leben bewusst aufgegeben. Es liegt daher nahe, religiöse Motive in den Vordergrund zu stellen. Allerdings bedienen sich auch nationalistische Gruppen wie die Tamil Tigers in Sri Lanka der Strategie der Selbstmordattentate.

»Es gibt keine einheitliche Kategorie, die ›islamische Selbstmordattentäter‹ genannt werden kann«, urteilt Roy. Während palästinensische Selbstmordattentäter in der Regel sozial integriert sind und vom Konsens eines großen Teils der Gesellschaft getragen werden, handelten die Attentäter des 11. September isoliert. Assaf Moghadam, der eine Studie über Selbstmordattentate im israelisch-palästinensischen Konflikt verfasste, kommt ebenfalls zu keinem einheitlichen Bild. Neben persönlichen Gründen wie dem Wunsch, für einen von der israelischen Armee getöteten Freund oder Verwandten Rache zu nehmen, und antisemitischen Motiven scheint das Versprechen, gleich nach dem Tod mit 72 Jungfrauen beglückt zu werden, eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen. »Die meisten Jungs können nicht aufhören, über die Jungfrauen nachzudenken«, sagt der 16jährige Bassam Khalifi. Eine große Rolle spiele der »Gruppendruck, der sich im Kult der Selbstmordattentäter äußert. (...) ›Märtyreroperationen‹ haben in Gaza längst den Status einer Popkultur erreicht«, ein gelungener Anschlag wird mit Theaterstücken und Liedern gefeiert.

GOTT UND DIE POWER BOYS Auch hier wird deutlich, wie wichtig das gesellschaftliche Umfeld für den Erfolg der islamistischen Bewegung ist. Das öffentliche Interesse konzentriert sich jedoch meist allein auf die Gewalttaten und -täter. Lange Zeit wurde der Islamismus im Westen kaum beachtet, dies änderte sich erst nach dem 11. September, nun haben das Wirken so genannter Hassprediger, antisemitische Anschläge und »Ehrenmorde« die Aufmerksamkeit erregt. Doch nicht alles, was rechtsextrem und gewalttätig ist, ist auch islamistisch.

Obwohl es mittlerweile eine Reihe von mehr oder minder wissenschaftlichen Untersuchungen über den Islamismus in Deutschland und anderen westlichen Staaten gibt, ist das Bild noch nicht viel klarer geworden. Schon die Anzahl der Muslime ist umstritten. Gewöhnlich werden alle Menschen, die aus islamischen Ländern eingewandert oder geflüchtet sind sowie ihre Nachkommen dieser Kategorie zugerechnet. Das wären derzeit in Deutschland etwa 3,5 Millionen, von denen mehr als 700 000 deutsche Staatsbürger sind.

Die soziologische Forschung schätzt den Anteil der »Kulturmuslime«, die sich zum Islam bekennen, aber nicht häufiger die Moschee aufsuchen als ein durchschnittlicher deutscher Christ die Kirche, auf 60 bis 80 Prozent. Die Islamisten sind eine Minderheit. In Deutschland zählt der Verfassungsschutz etwa 30 000 organisierte Islamisten, der Islamwissenschaftler Bassam Tibi schätzt ihre Zahl auf 100 000. Die unzuverlässigen Zahlenangaben erlauben kein exaktes Urteil, aber die Zahl der Islamisten scheint seit den 1990er Jahren eher gesunken zu sein. Durch ihre Sozialdienste, die mit Bildungs-, Beratungs- und Sportangeboten eine Klientel an die Bewegung binden, nehmen die islamistischen Organisationen jedoch weit über den Kreis ihrer Mitglieder hinaus Einfluss.

Die Möglichkeiten, sich von der Autorität familiärer Patriarchen zu lösen, sind im Westen wesentlich besser als in islamischen Staaten. Ein Pendant zum Staatsislam gibt es nicht, und die Meinungs- und Organisationsfreiheit ist selbst nach deutschem Ausländerrecht noch besser als in fast allen islamischen Staaten.

Der Islamismus im Westen steht im Konflikt mit der Mehrheitsgesellschaft, unter den Muslimen muss er mit den Versuchungen der »Verwestlichung« konkurrieren, aber auch mit dem traditionalistischen Beharrungswillen reaktionärer Muslime, die ihre überkommene Familienstruktur auch in der Emigration aufrecht erhalten wollen. Dies ist eine zentrale, bislang kaum beachtete Parallele zum Islamismus in der islamischen Welt. Das Problem ist nicht allein der Islamismus, sondern auch das gesellschaftliche Umfeld in dem er agiert.

So genannte Ehrenmorde beispielsweise werden von den Islamisten abgelehnt. Das der Muslimbruderschaft nahe stehende Internetforum islam online, dessen Fatwa-Sammlung einen guten Überblick über die Positionen des »gemäßigten« Islamismus gibt, zitiert die ablehnenden Urteile mehrerer Rechtsgelehrter. »Es gibt im Islam kein Konzept mit dem Namen »Ehrentötung«, stellt Sheikh Ahmad Kutty klar. Und er sagt auch warum: »Die Sanktionierung einer Tötung muss durch das bindende Urteil eines autorisierten Gerichts erfolgen.« Selbstjustiz widerspricht dem islamistischen Kontrollanspruch über die Gesellschaft. Außereheliche Sexualität kann mit dem Tode bestraft werden, eine Frau hat jedoch das Recht, sich von ihrem Ehemann scheiden zu lassen, sofern sie »akzeptable Gründe« dafür hat.

Das Konzept des »Ehrenmordes« stammt aus einer Gesellschaftsstruktur, in der die Großfamilie eine wirtschaftliche und politische Einheit war. Sie knüpfte über Heiratsverbindungen Beziehungen zu anderen Großfamilien. Frauen waren eine Handelsware, und da der Empfänger sie »neu«, also jungfräulich, haben wollte, minderte die außereheliche Beziehung einer Frau den Handelswert aller Frauen der Großfamilie. Nur durch den »Ehrenmord« konnte der Patriarch beweisen, dass er gewillt war, in Zukunft jungfräuliche Ware zu liefern.

Dieser Kontext ist in der Emigration längst verloren gegangen. Zwangsverheiratungen sind offenbar ein Versuch, traditionelle Familienstrukturen zu erhalten und eine »Verwestlichung« vor allem der Töchter zu verhindern. Bei den »Ehrenmorden« tobt sich ein enthemmter Männlichkeitswahn aus, der sich national-religiös legitimiert, aber nicht an den organisierten Islamismus gebunden ist.

Bei antisemitischen Anschlägen ist die Wahrscheinlichkeit größer, dass Islamisten beteiligt sind. Zumindest trägt ihre Agitation dazu bei, Jugendliche zu solchen Anschlägen zu motivieren. Soziologische Untersuchungen bestätigen jedoch, ebenso wie die Aussagen muslimischer Schüler nach der Serie von »Ehrenmorden« in Berlin, dass die ideologische Grundlage der rechtsextremen migrantischen Subkultur eine Mischung aus Nationalismus, Religion und Machismus ist.

Auffällig ist der Widerspruch zwischen den oft militanten Bekenntnissen zum Islam und der mangelnden Befolgung religiöser Pflichten. Eine von Wilhelm Heitmeyer geleitete Untersuchung stellte Ende der 1990er Jahre fest, dass die Hälfte der befragten türkischen Jugendlichen für eine »göttliche Ordnung« eintrat und etwa ein Drittel »für den Islam« Gewalt anwenden würde. Doch kaum mehr als 10 Prozent absolvierten die fünf täglichen Gebete, und nur 21 Prozent gaben an, am Freitag in die Moschee zu gehen. Einzig der Ramadan, der ja eher ein Familien- und Freundschaftsfest ist als eine asketische Übung, erfreute sich mit über 61 Prozent Beteiligung großer Beliebtheit. Neuere Untersuchungen in Frankreich kamen zu ähnlichen Ergebnissen.

Wenn ein Muslim bei einer Party mit der Bierflasche in der Hand einer Muslimin Vorhaltungen über ihre »unislamische« Kleidung macht oder türkische Jugendliche von einem »Scheiß-Jesus« sprechen, obwohl der Mann nach islamischer Auffassung wie Muhammad ein Prophet Gottes war, hat das mit Islamismus wenig zu tun. Weit eher geht es darum, Macht zu demonstrieren. Das zentrale Motiv, so urteilte Hermann Tertilt in einer Untersuchung über die Jugendgang »Turkish Power Boys«, sei der Wunsch, Ohnmachts- und Diskriminierungserfahrungen auf betont »männliche« Weise zu rächen.

Rassistische Ausgrenzung kann zur Selbstethnisierung oder -konfessionalisierung beitragen, erklärt jedoch nicht die Wahl der »Abwehrideologie«. Auch ethnisch orientierte Minderheitenpolitik muss ja nicht rechtsextrem sein. Zweifelloser spricht das Überlegenheitsgefühl, das die islamistische Ideologie vermittelt, viele Muslime an. Die Haltung der rechtsextremen migrantischen Jugendszene dürfte jedoch auch von »westlichem« Kulturgut beeinflusst sein. Die Rückkehr des ungehemmten Machotums ist auch ein Phänomen der Popkultur, viele Hip-Hop-Texte übertreffen islamistische Predigten in ihrer Frauenverachtung und Homophobie.

Die mangelnde ideologische Versiertheit rechtsextremer Migranten ist gewiss kein Anlass zur Beruhigung. Gefragt nach deutschen Werten, fällt auch den meisten Nazis nicht mehr ein, als die Namen einiger sächsischer Schriftsteller und österreichischer Komponisten zu stammeln. Der Rechtsextremismus unter migrantischen Jugendlichen ist jedoch kein »fremdes« Phänomen, er kann sogar als ein Zeichen der wachsenden Integration in die deutsche Gesellschaft betrachtet werden.

Den Islamismus oder auch »den Islam« zum Hauptproblem zu erklären, erlaubt es, autoritäre und rechts-extreme Einstellungen auszugrenzen und »fremd« zu halten. Wer dagegen einräumt, dass auch Nationalismus und Patriarchat einen Einfluss auf Ansichten und Verhalten migrantischer Jugendlicher haben, muss sich mit Erscheinungen beschäftigen, die auch in der deutschen Gesellschaft nicht unbekannt sind.

Die Linke hat bislang noch keine Strategie für die Bekämpfung des Islamismus und anderer Formen des migrantischen Rechtsextremismus gefunden. Wesentlich schlimmer ist, dass bislang gar nicht nach einer solchen Strategie gesucht wurde. Und auch jetzt, wo das Problem unübersehbar geworden ist, ist die hauptsächliche Reaktion eine Neuauflage des Streits zwischen multikulturellen Verharmlosern und Warnern vor der »islamischen Gefahr«.

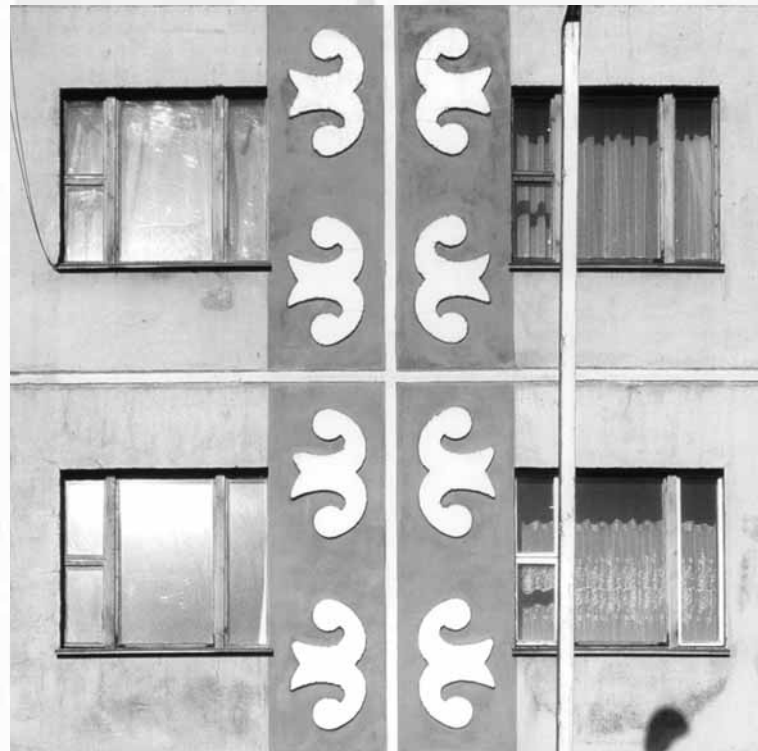
Die in der antideutschen Linken übliche Bezeichnung »Islamfaschismus« folgt eher dem Bedürfnis, mit der Gleichsetzung von Islamismus und Nationalsozialismus eine neue Form der Volksfrontpolitik, das Bündnis mit den »liberalen« USA zu begründen, als den Erfordernissen politischer Analyse. Hitler war Säkularist, zu seinen ersten Maßnahmen gehörte der Abschluss von Konkordaten mit den Kirchen, die den Wirkungsbereich von geistlicher und weltlicher Macht gegeneinander abgrenzten. Dem Faschismus fehlt das universale Element, das den religiösen Rechtsextremismus kennzeichnet. Auch ein Jude kann Islamist werden, in die »Herrenrasse« muss man hineingeboren werden.

Der universale Anspruch des Islamismus, der andere soziale Kontext, aber auch die Besonderheiten seiner Lehre und die mit ihr verbundenen Verpflichtungen, bedingen andere Formen der Organisation und Mobilisierung. Analytische Differenzierungen sind keine akademische Spielerei, sondern notwendig für die Entwicklung von Gegenstrategien. Eine Zerschlagung der islamistischen Infrastruktur mit ihren Bildungs- und Gesundheitszentren etwa wäre nicht unbedingt ein Beitrag zur Schwächung der Bewegung. Die israelische Regierung hat nie versucht, die Sozialeinrichtungen der Hamas zu schließen, obwohl es nachgewiesene personelle Verbindungen zwischen diesen Einrichtungen und den Terrorkommandos gibt. Eine weitere Verschlechterung der Lebensbedingungen in den palästinensischen Gebieten aber wäre dem Friedensprozess nicht förderlich.

In Deutschland würde eine ausschließliche Konzentration auf den Islamismus die rechtsextreme migrantische Subkultur weitgehend unberührt lassen. Sie bliebe auch hilflos gegenüber dem nun zu erwartenden Versuch islamistischer Organisationen, sich nach der Serie von »Ehrenmorden« in Berlin als Lehrmeister und Kontrolleure anzubieten, die allein in der Lage seien, den »wahren Islam« zu verbreiten und solche Verbrechen zu verhindern. Und es ist zu befürchten, dass deutsche Politiker sich dieser Ordnungsmacht bedienen werden, solange die Islamisten sich mit antiwestlicher und antisemitischer Rhetorik ein wenig zurückhalten.

Andererseits gibt es neben den offensichtlichen ideologischen Gemeinsamkeiten Parallelen zwischen Islamismus und Faschismus, deren Untersuchung für die Entwicklung von Gegenstrategien hilfreich sein kann. Beide beziehen sich auf gesellschaftlich anerkannte Ideologien, und ebensowenig wie es ein Beitrag zum antifaschistischen Kampf ist, »den Rechten die nationale Frage nicht zu überlassen«, kann eine Version des reaktionären Islam mit einer anderen bekämpft werden. Ohne einen Bruch mit der gesellschaftlich dominierenden Ideologie kann sich keine Gegenbewegung entfalten.

Für eine linke oder radikaldemokratische Bewegung, die universale Werte bejaht, aber nicht ins Fahrwasser staatlicher Integrations- oder Repressionspolitik geraten will, kommt nur eine subversive Strategie in Frage, die den Islamismus nicht als isoliertes Phänomen, sondern als Teil einer reaktionären Gesellschaftsordnung betrachtet, die bekämpft werden muss.



* Anmerkung der Redaktion: Jörn Schulz bezieht sich in diesem Text auf das Buch von Olivier Roy: Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung.

SABAH ALNASSERI

▲ ZUR KRISENSITUATION DER ARABISCHEN ● GESELLSCHAFTEN



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

In den arabischen Ländern deutet dieser virtuelle Konflikt zugleich auf einen »realen« Konflikt zwischen einem nach Teilhabe an Macht und Herrschaft strebenden, oppositionellen konservativ-liberalen Block und den herrschenden Militärdiktaturen hin.

DIE KRISE DES STAATZENTRIERTEN ENTWICKLUNGSMODELLS Seit den 1970er Jahren befinden sich die arabischen Länder in einer tiefgreifenden strukturellen Krise. Sie erleben Umstrukturierungsprozesse, die nicht zuletzt mit der Krise des Fordismus in den metropolitanen Ländern und den dadurch bedingten Globalisierungsprozessen zusammenhängen. Ökonomisch äußert sich die Krise im Scheitern der jeweiligen hauptsächlich staatzentrierten Entwicklungsstrategien und in den dadurch bedingten Liberalisierungs- und Strukturanpassungsprozessen. Ideologisch drückt sich die Krise nicht nur in der Verschiebung weg vom arabischen Nationalismus hin zum Islam-Diskurs aus, sondern vor allem im Kampf um die Definition der Krise selbst.

Das Auftreten von neuen politischen Akteuren in den arabischen Ländern ist unmittelbar mit der Problematik der Krise verknüpft. Die Kräfteverhältnisse in den arabischen Ländern befinden sich heute in einer entscheidenden Phase der Verschiebung, was zu neuen gesellschaftlichen Konfigurationen führt. Den wichtigsten Teil der hierin verwickelten Akteure stellen die islamitischen Gruppen dar.¹

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

NEUE POLITISCHE AKTEURE Bei den islamitischen Kräften handelt es sich als zugleich populistischen und populären Akteuren weder vorrangig um kulturelle noch um religiöse, sondern um genuin politische Bewegungen. Sie sind nicht nur auf einzelne Issues orientiert, sondern soziale Bewegungen, die die gesellschaftlichen Verhältnisse radikal oder reformistisch verändern wollen. Diese Bewegungen sind Teil und Ausdruck der Krise der Gesellschaftsformationen im arabischen Raum, ihr Auftreten ist nicht zuletzt den Strategien des Krisenmanagements der herrschenden Machtblöcke zu verdanken.

Um jeden einfachen Kausalnexus auszuschließen, ist festzuhalten, dass es einige dieser Akteure schon vor der Krise gab, und dass sie bei der Auslösung der Krise mitwirkten. Erst im Zuge der Krise in den 1970er Jahren jedoch traten die islamitischen Gruppen in größerem Umfang auf der politischen Bühne auf. Ab

1977 durften z. B. in Ägypten qua Gesetz politische Parteien gebildet werden und sich zur Wahl stellen, wobei das Gesetz zunächst so konzipiert war, dass es konservative Parteien wie die Muslimbrüder sowie kommunistische und nasseristische Parteien ausschloss. Die Organisation der islamitischen Gruppen als politische Parteien war ein entscheidender Moment in der Umgruppierung der Klassenverhältnisse, die im Folgenden noch dargestellt wird.

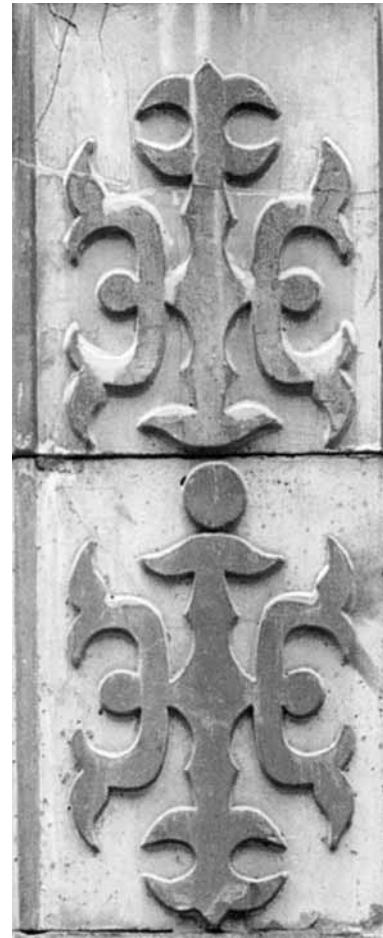
Die Sehnsucht nach dem Ursprung, nach den so genannten Fundamenten des wahren Islams ist diskursanalytisch als ein performativer Akt zu verstehen. Der Islam als Diskurs ist weit mehr als eine Religion im engeren Sinne. Bei dem Islam-Diskurs haben wir es mit einer Formation zu tun, in der sich diverse ideologische Elemente artikulieren: nationalistische, panarabistische, sozialistische, sozialdemokratische, feudale etc. Im Islam-Diskurs sind aber auch Elemente der traditionellen religiösen Institutionen als Teil der »ideologischen Staatsapparate« im Sinne Althusser's sowie lokale und regionale kulturelle Praxen wiederzufinden. In den 50er Jahren dominierten im Islam-Diskurs sozialistische und sozialdemokratische Elemente. Dies zeigt sich in den Schriften der wichtigsten Ideologen der Muslimbrüder in Ägypten, Syrien etc. In jener Phase des Fordismus überwogen wohlfahrtsstaatliche und entwicklungspolitische Fragen. Es ging um »soziale Gerechtigkeit im Islam« oder um den »Sozialismus des Islams«. Seit den 1970er Jahren fungierte dagegen das legalistische Element als Gravitationspunkt des Islam-Diskurses. Auf dieses Element, das auf die Bildung eines »Rechtsstaates« abzielt, sind auch andere Momente hin orientiert: Privateigentum, individuelle Freiheiten, Sicherheit, rechtliche Gleichheit etc. Die einzige, allen Gruppen, Parteien und Bewegungen von rechts bis linksliberal gemeinsame, programmatische Forderung ist die Einführung der Scharia, die eben nicht nur in dem engen Sinne der Durchsetzung einer alten islamischen Rechtssprechung zu verstehen ist, sondern auch im allgemeineren Sinne der Verwirklichung eines Rechtsstaates.² Das legalistische Element hat insofern zur Popularität des Islam-Diskurses beigetragen, als die Entkolonialisierung und nationale Staatsbildung im arabischen Raum zwar ein bürgerliches Gesetzbuch formal mit sich brachte, de facto aber die kolonialen Praktiken der Entrechtung und Entsubjektivierung der Bauern und der proletarisierten und marginalisierten Klassen und Schichten fortgesetzt wurden.³

Letzten Endes wird im Islam-Diskurs um die Einführung bürgerlicher Rechte gekämpft. Dieser »Rechtsstaat« braucht aber sein eigenes Subjekt. Als ein wichtiges Element des Islam-Diskurses, als ideologisches Verhältnis, kann die Konstitution eines Subjektes (im Sinne Althusser's) ausgemacht werden, eines »islamischen« Subjektes: der gesellschaftspolitisch handelnde »Gläubige«. Die in der Retrospektive diskursiv konstruierte vorislamische Zeit, die sogenannte Jahilliya (»Barbarei, Unwissenheit«) stellt nichts anders dar als die gegenwärtige, krisenhafte Gesellschaftssituation. Die historische Mission des islamischen Subjektes bestünde nun darin, diese Situation revolutionär oder reformistisch umzuwälzen.

DIE MUSLIMBRÜDER Die Organisation der Muslimbrüder aus Ägypten ist der älteste, politisch prominenteste und geopolitisch grenzübergreifendste islamitische Akteur im arabischen Raum. Anhand ihrer Entwicklung seit den 1970er Jahren lassen sich die politischen Verschiebungen und die Veränderungen der Konfliktformen, Strategien und der zukünftigen Perspektiven verdeutlichen.

Warum gewannen solche Bewegungen in einer erstaunlich kurzen Zeit dermaßen an gesellschaftlicher Popularität? Vor allem die Migration spielt hier eine entscheidende Rolle. Migration ist spätestens seit den 1970er Jahren ein relevantes Phänomen im arabischen Raum. Sie ist durch die ökonomischen Umstrukturierungs- und Privatisierungsprozesse und insbesondere durch die Vertreibung von Bauern im Zuge des Comeback der Klasse der Großgrundbesitzer bedingt. Letzteres führte zu gravierenden sozialen und ökonomischen Problemen. Am schwersten war Ägypten davon betroffen. Millionen waren dazu gezwungen, sich insbesondere in den Ölmonarchien als Arbeitskräfte zu verdingen. Politisch wurde diese Situation am raffiniertesten von den Muslimbrüdern ausgenutzt, die ihre Anhänger nunmehr in alle Zielländer der Migration schickten und die bei der Politisierung der jeweiligen Bevölkerungen, vor allem ihrer Bildungseliten, eine zentrale Rolle spielten. Dabei wurde insbesondere die Golfregion ins Visier genommen, was dadurch erleichtert wurde, dass die Muslimbrüder bei den konservativen Monarchien einen höheren Status genossen. Die Wirkung dieser Politisierung zeigt sich bei der Formierung von islamitischen Gruppen und Parteien in dieser Region, die mittlerweile eine entscheidende Rolle neben den Liberalen in der Opposition spielen.

ZIVILGESELLSCHAFT UND DEMOKRATISIERUNG IM ARABISCHEN RAUM Die gescheiterten Versuche der politischen Veränderung gegen und durch den Staat in den 70er Jahren führten in den 1980er Jahren, verstärkt Anfang der 1990er, zu Auseinandersetzungen hauptsächlich im Vorfeld des Staates.



Wir können drei Phasen in dieser Entwicklung unterscheiden:

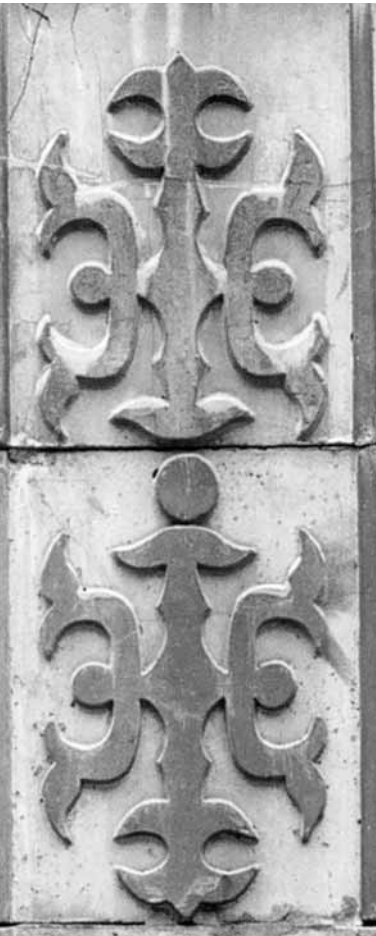
In den 1970er Jahren ging es vor allem um Umstrukturierungsprozesse in den Machtverhältnissen, bei denen es sich einerseits um die Ausgrenzung von alten politischen Akteuren (meist linken Kräften) aus den Staatsapparaten, ihre Verdrängung von der politischen Bühne handelt, während an ihrer Stelle neue Kräfte einziehen. Der bürokratische und militärische Apparat wird umstrukturiert, neue Parteien bilden sich, alte werden reformiert. Längst verdrängte Kräfte erleben ihr Comeback, insbesondere die Großgrundbesitzer nach den Landreformen in der 1970er und 1980er Jahren. Vertreter der sich neu formierenden Finanz-, Handels- und Industriegruppen, Gruppen des tertiären und informellen Sektors usw. gewinnen in den Staatsapparaten an Einfluss. Andererseits treten auf der gesellschaftlichen Ebene verstärkt neue politische Akteure auf: die islamitische Bewegung, die Frauenbewegung, Menschenrechtsgruppen, die Studentenbewegung und Gewerkschaften. Die etablierten politischen Regime spielen die diversen politischen Akteure in ihren Strategien des Krisenmanagements und denen der Konsolidierung ihrer Machtposition gegeneinander aus und entwickeln eine der Machtkonsolidierung im Staat komplementäre Fraktionierungsstrategie.

Sieht man von einigen Splittergruppen wie z. B. dem Jihad in Ägypten, die weiterhin gewaltförmig agieren, ab, so findet in den 1980er Jahren eine Verschiebung der konfrontativen Auseinandersetzung zwischen dem Staat und den gesellschaftlichen Akteuren hin zu einer gesellschaftlichen Debatte um Zivilgesellschaft und Demokratie statt, welche sich auch im reformistischen, koalitions- und kompromissfähigen Charakter der politischen Akteure und im Boom von diversen privaten Vereinigungen und Organisationen zeigt. Dabei ist der Versuch der Vereinnahmung der Begriffe seitens der diversen Akteure zu registrieren. Die islamitischen Gruppen versuchen z. B. den historisch-gesellschaftlichen Kontext und den ideengeschichtlichen Hintergrund von Begriffen zu verschieben: »Gemeinschaft« tritt an die Stelle von Zivilgesellschaft; der »Gläubige« an die Stelle des Bürgers, universale Menschenrechtskonzeptionen werden durch Menschenrechte im Islam ersetzt, der »Kommunalismus« wird als ein Widersprüche und Konflikte ausmerzender Romantizismus propagiert. Anfang der 1990er Jahre lassen sich die Entstehung zivilgesellschaftlicher Einrichtungen und Teilerfolge bei der Durchsetzung demokratischer Forderungen beobachten.

Indessen zeichnet sich Ende der 1990er Jahre ab, dass die Reformversuche gescheitert sind und das Machtmonopol der herrschenden Regime weiter besteht. Dies hat nicht zuletzt mit der Durchsetzung von Strukturanpassungsmaßnahmen im Laufe der 1990er Jahre zu tun. Seit Mitte der 1990er Jahre sind erneut verstärkte Repression, willkürliche Verfolgungen und Inhaftierungen sowie die Bekämpfung von zivilgesellschaftlichen Institutionen und politischen Parteien zu registrieren.

RADIKALE ISLAMITISCHE GRUPPEN: STUDENTENTERROR? Bis Mitte der 1970er spielten linke Kräfte noch eine wichtige Rolle, vor allem in der Studentenbewegung. Die linken Gruppen waren den von den etablierten Regimes mittlerweile geduldeten islamitischen Studentenvereinen überlegen, jedoch verschob sich das Dominanzverhältnis vor allem seit 1977 zugunsten der letzteren: Grund dafür war vor allem der pragmatische, alltagsorientierte Kurs der Konservativen, der im Gegensatz zu dem eher abstrakt-allgemeinen, staatsfixierten und international orientierten Diskurs der linken Studenten stand. Dies wird am Beispiel der Brotrevolte, des vielleicht größten Aufstands in Ägypten seit Anfang des 20. Jahrhunderts deutlich. Obwohl der Aufstand spontan war und sich vor allem gegen die Entsubventionierung von Nahrungsmitteln richtete, gelang es den islamitischen Kräften, ihre Popularität zu steigern. Wichtig ist, dass die islamitischen Studenten sich selbst radikalisierten, indem sie die Linken verdrängten: Der Radikalismus war ein studentisches Phänomen und zunächst gegen einen inflationären Ausbau der Sicherheitsapparate gerichtet. Gleichzeitig reagiert er auf die Deregulierung und die Entwertung der staatlichen Intelligenzia und des intellektuellen Wissens des traditionellen Kleinbürgertums sowie auf die Aufwertung des neoliberalen Experten- und Managementwissens bürokratischer Eliten.

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



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

GEGENWÄRTIGE TENDENZEN Über die nationalen Gesellschaftsformationen hinaus finden konservativ-liberale Blockbildungsprozesse statt. Es gibt jedoch Widersprüche innerhalb dieser und innerhalb der organischen Intellektuellen. Die aktuelle gesellschaftliche und politische Verschiebung lässt sich am deutlichsten anhand eines Segments dieser Intellektuellen aufzeigen. Die traditionelle Intelligenzia entsprach den fordistischen Idealtypen (Ingenieure, Techniker, Technokraten etc.), war staatsfixiert und nationalistisch gesinnt. Selbst bei ihrem radikalen Teil drückte sich die Kriegführung gegen den Staat in konventionellen Mitteln und Techniken aus. Seit Mitte der 1990er Jahre zeichnet sich dagegen die Bildung einer neuen Intelligenzia ab, die ich analog zur inneren Bourgeoisie als innere Intelligenzia bezeichnen möchte. Diese kann weder in dem schlichten soziologischen Sinne der technischen Kräfte der Staatsapparate verstanden werden, noch allein als ein Segment der organischen Intellektuellen des konservativ-liberalen Blocks in der Zivilgesellschaft. Sie zeichnet sich durch ihre Autonomie, ihr hoch technisiertes Wissen und ihren Internationalismus aus. In ihrer radikalen Variante ist sie durch die Verschiebung des Konfliktterrains und »liberale« Strategien der Kriegführung gekennzeichnet, d. h. durch die Rekrutierung von Freiwilligen, von Söldnern oder stellvertretenden Kämpfern und durch die private Finanzierung der Terror- und Gewaltakte. Die Kriegführung des radikalen Teils der »inneren Intelligenzia« steht im Widerspruch zu dem dominant-reformistischen Kurs des oppositionellen Blocks.

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

Was Al-Qaida und Bin Laden angeht, so ist deren Geschichte als eine amerikanisch-saudisch-pakistanische Co-Produktion der 1980er und 1990er Jahre bekannt. Politisch ist jedoch von Bedeutung, dass Al-Qaida in radikaler Form zum Ausdruck bringt, was auch der konservativ-liberale Block politisch anstrebt: Rückzug des amerikanischen Militärs aus der Region, politische Teilhabe in den jeweiligen Staaten und, unter seiner Führung, eine grenzübergreifende Bildung eines einheitlichen arabischen Raumes, die gegen die Fraktionierung dieses Raumes in einen von der EU dominierten nordafrikanischen Raum sowie einen durch die Ölförderung bestimmten »Energieraum« (die Golfregion) und einen Nahostraum im engeren Sinne (Ägypten, Jordanien, Palästina, Israel und Syrien) unter der Kontrolle der USA gerichtet ist. Diese an den Panarabismus der 1950er und 1960er Jahre erinnernde Strategie ist populär, auch bei den Linken. ▲●■



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

2 Die Artikulationsform Scharia im Islam-Diskurs muss von autoritär-patriarchalischen Formen der Scharia-Praxis unterschieden werden. Sie stellt weniger eine programmatische Forderung mit konkreten Inhalten dar, vielmehr ist sie ein diskursives Terrain mit widersprüchlichen Elementen, die von der Vorstellung bürgerlicher, individueller Freiheitsrechte, über rechtstaatliche Forderungen (vor allem im Bezug auf Gewaltenanteile) bis hin zu Vorstellungen von Gerechtigkeit und formaler Gleichheit vor dem Gesetz reichen. Die Träger dieses Diskurses sind keine Rechtsgelehrten, sondern meist städtische Intellektuelle, die nicht nur die Rechtsgelehrten (die traditionellen Intellektuellen), sondern auch die Institutionalisierungsform der Scharia kritisieren.

3 Die Institutionalisierung der Scharia als Teil des Zivilrechts in den arabischen (und islamischen) Ländern ist dem Kolonialismus geschuldet, der – neben der Einführung des bürgerlichen Rechts für die aristokratischen und embryonal entstandenen bürgerlichen Gechichten und vor allem für die europäischen Kolonialisten – die islamische Rechtssprechung als eine Herrschaftstechnik verstaatlichte. Seit den 1970er Jahren wird nun diese alte Polarisierung durch die islamitischen Intellektuellen in neuer Form artikuliert.

MOISHE POSTONE

▲ GESCHICHTE UND OHNMACHT: ● MASSENMobilisierung UND GEGENWÄRTIGE ■ FORMEN DES ANTIKAPITALISMUS ● ▲

Der Zeitraum seit den frühen 1970er Jahren ist bekanntlich von einem tiefgreifenden historischen Strukturwandel geprägt, der häufig als Übergang vom Fordismus zum Postfordismus bezeichnet wird (oder besser als Übergang vom Fordismus über den Postfordismus zum neoliberalen globalen Kapitalismus) und die Mitte des 20. Jahrhunderts entstandene staatszentrierte Ordnung unterminiert hat. Diese Transformation des gesellschaftlichen, ökonomischen und kulturellen Lebens ist ebenso einschneidend wie der frühere Übergang vom liberalen Kapitalismus des 19. Jahrhunderts in die staatsinterventionistischen, bürokratischen Formen des 20. Jahrhunderts.

Weil auch der dramatische Zusammenbruch der Sowjetunion und des Kommunismus in Osteuropa sich im Zuge dieser Transformationen vollzog, wurden sie als Anzeichen für das Ende des Marxismus und der Marxschen kritischen Gesellschaftstheorie gedeutet. Zugleich haben die jüngeren historischen Transformationen jedoch die zentrale Bedeutung historischer Dynamik und übergreifender struktureller Veränderungen erneut erwiesen – die Problematik, die im Zentrum der Marxschen Kritik steht (und genau jene, die den großen Theorien der postfordistischen Ära – denen von Foucault, Derrida und Habermas – entgleitet).

Rückt man diese Problematik in den Mittelpunkt, dann erscheint eine Reihe wichtiger Fragen in neuem Licht. So stellt sich etwa das Verhältnis der Demokratie zum Kapitalismus und zu seiner Negation, dem Kommunismus, anders dar, wenn es auf die übergreifenden historischen Transformationen der letzten dreißig Jahre bezogen wird; gleiches gilt auf einer allgemeineren Ebene für das Verhältnis von historischer Kontingenz (und somit Politik) und Notwendigkeit.

Der jüngere Strukturwandel ist die Umkehrung einer Entwicklung, die als Logik eines zunehmenden Staatszentrismus erschien. Folglich werden lineare Vorstellungen historischer Entwicklung, ob marxistisch oder weberianisch, durch diesen Strukturwandel in Frage gestellt. Die Feststellung umfassender historischer Muster – wie der Aufstieg des Fordismus aus der Krise des liberalen Kapitalismus des 19. Jahrhunderts und der spätere Niedergang der fordistischen Synthese – zeigt zudem, dass das Ausmaß der Kontingenz im Kapitalismus beschränkt ist. Aus der Sphäre der Politik allein, beispielsweise den Unterschieden zwischen konservativen und sozialdemokratischen Regierungen, lässt sich nicht erklären, warum unabhängig von der jeweiligen Regierungspartei die Institutionen des Wohlfahrtsstaats überall im Westen in den fünfziger, sechziger und frühen siebziger Jahren gestärkt und ausgebaut wurden, nur um in den darauffolgenden Jahrzehnten zurückgestutzt zu werden. Die Unterschiede, die es dabei zweifellos gab, waren graduelle, nicht qualitative.

Die Existenz solcher allgemeinen Muster, die meines Erachtens in letzter Instanz in der Dynamik des Kapitals gründen, wurde in den Diskussionen über Demokratie ebenso weitgehend übersehen wie in den Debatten über die Vorzüge gesellschaftlicher Planung gegenüber der Marktvermittlung. Diese Muster verweisen auf einen bestimmten Grad historischer Notwendigkeit. Indem Marx sie aus den Kategorien seiner Kritik entwickelte, bestimmte er sie als historisch spezifische Formen von Heteronomie und deutete darauf hin, dass die Überwindung des Kapitals nicht allein Ausbeutung und strukturelle Ungleichheit umfasst, sondern auch bestimmte strukturelle Einschränkungen des Handelns, wodurch sich das Reich historischer Kontingenz und somit der Horizont der Politik erweitern.

Soweit wir von ›Indeterminiertheit‹ reden wollen, sollten wir darunter ein Ziel sozialen und politischen Handelns verstehen und nicht eine ontologische Eigenschaft des gesellschaftlichen Lebens. Positionen, die dies versuchen, betonen zwar den Zusammenhang von Freiheit und Kontingenz, übersehen dabei jedoch, dass die Kontingenz durch das Kapital als Form gesellschaftlichen Lebens eingeschränkt wird. Innerhalb des hier dargestellten theoretischen Rahmens lässt sich der Begriff ›Kommunismus‹ als Bezeichnung der Indeterminiertheit wiedergewinnen, die mit der Überwindung der kapitalistischen Zwänge möglich wird; Sozialdemokratie bezeichnet die Versuche, Ungleichheit im Rahmen der Notwendigkeit zu mildern, die das Kapital

stiftet. Der Kommunismus, in diesem Sinne als Unbestimmtheit verstanden, kann jedoch nur als historisch bestimmte Möglichkeit entstehen, die aus den inneren Spannungen des Kapitals erwächst, und nicht als ›Tigersprung‹ aus der Geschichte.

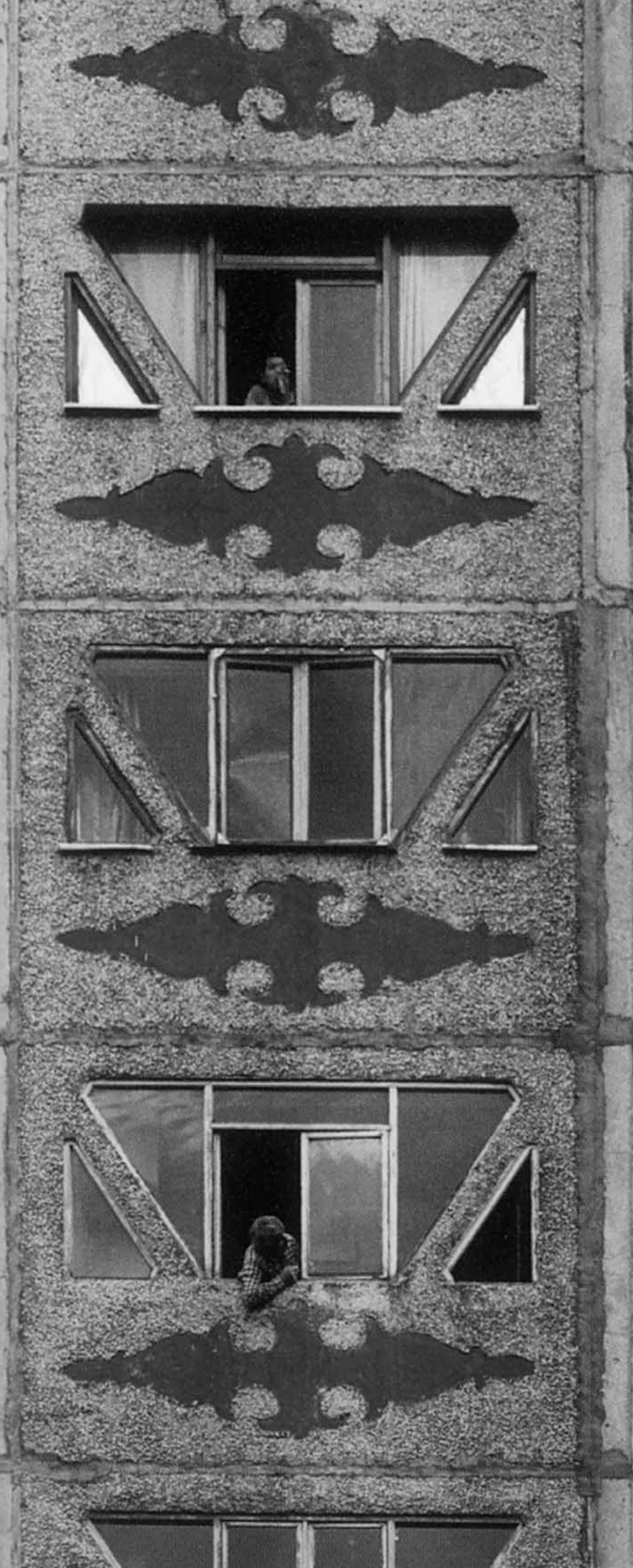
Das zweite große Thema, das die jüngeren historischen Transformationen aufwerfen, ist der Internationalismus. Der Zusammenbruch der Sowjetunion und das Ende des Kalten Krieges haben die Möglichkeit eines erneuerten, global kritischen Internationalismus eröffnet; im Gegensatz zu jenen Formen des ›Internationalismus‹ aus der Zeit des Kalten Krieges, deren Kritik an einem der Lager zugleich als Legitimationsideologie für andere Lager diente. Diese waren jedoch durch und durch Teil eines größeren Ganzen, das der Gegenstand der Kritik hätte sein sollen.

Dieser Aufsatz stellt den Beginn einer Auseinandersetzung mit diesem zweiten großen Thema dar, dem Zusammenhang von historischen Veränderungen, Internationalismus und den gegenwärtigen politischen Mobilisierungen. Trotz der zentralen Bedeutung der Marxschen Analyse für einen Begriff der heutigen Welt besteht eine tiefe Kluft zwischen seiner kritischen Theorie des Kapitalismus und den meisten jüngeren antihegemonialen Massenmobilisierungen. Ich möchte einige höchst vorläufige Reflexionen über die Sackgasse vorstellen, in die viele antihegemonale Bewegungen meines Erachtens heute geraten sind, unter kritischer Berücksichtigung verschiedener Formen politischer Gewalt.

Diese Sackgasse zeigt sich auf dramatische Weise in der Reaktion vieler Linker – in jedem Falle in den USA, vielleicht auch in Europa – auf den Selbstmordanschlag auf das World Trade Center am 11. September 2001 und am Charakter der Massenmobilisierungen gegen den Irak-Krieg. In beiden Fällen war die Linke mit etwas konfrontiert, das sie als Dilemma hätte begreifen müssen – in dem einen Fall befand sich eine globale imperiale Macht im Konflikt mit einer zutiefst reaktionären Bewegung der Gegenglobalisierung, im anderen Fall im Konflikt mit einem brutalen faschistoiden Regime. Doch in keinem der beiden Fälle problematisierte die Linke (wenigstens in den USA) dieses Dilemma und versuchte diese Konstellation im Hinblick auf etwas zu analysieren, das in der heutigen Welt außerordentlich schwierig geworden ist – die Formulierung einer Kritik in emanzipatorischer Absicht. Dies hätte erfordert, eine neue Form des Internationalismus zu entwickeln, die mit den Dualismen des Bezugsrahmens des Kalten Krieges bricht. Diese Dualismen legitimierten häufig die Politik und Struktur von Staaten als ›antiimperialistisch‹, die keinen Deut emanzipatorischer waren als die zahlreichen autoritären und repressiven Regime, die von der amerikanischen Regierung gestützt wurden.

Anstatt mit einem solchen Rahmen zu brechen, hat sich ein Großteil der Linken jedoch in letzter Zeit auf genau diese früheren theoretischen Bezugsrahmen und politischen Positionen bezogen, deren zunehmend anachronistischer Charakter ein Schlaglicht auf die Schwierigkeiten wirft, heutzutage eine adäquate Kritik zu formulieren. Das Herzstück dieses Neo-Antiimperialismus bildet eine Konkretisierung des Abstrakten, eine Fetischisierung des globalen Kapitals in Gestalt der USA, oder, in manchen Spielarten, der USA und Israel. Selbstverständlich hat der unheilvoll anmaßende Charakter der Bush-Administration diesen Prozess nachhaltig befördert. Diese Weltsicht – in vieler Hinsicht die Neuformulierung einer Weltsicht vom Anfang des 20. Jahrhunderts, in der England und die Juden die Rolle der USA und Israels inne hatten – ist jedoch der Konstitution einer adäquaten antihegemonialen Politik äußerst abträglich. Verstärkt wird dieser wiedererwachte Manichäismus – der einigen Formen der Globalisierungskritik der 1990er Jahre entgegensteht, etwa der Bewegung gegen die Sweatshops – durch die Wiederkehr einer tiefen Konfusion über die Frage der politischen Gewalt, die bereits die Neue Linke zuzeiten plagte. Das Ergebnis ist eine Form von Opposition, die von den Schwierigkeiten zeugt, denen antihegemonale Bewegungen in der postfordistischen Ära gegenüberstehen. Diese Form von Opposition ist der gegenwärtigen Welt unangemessen und kann in manchen Fällen als Legitimationsideologie für etwas dienen, das vor hundert Jahren als innerimperialistische Konkurrenz bezeichnet worden wäre.

Ich möchte dies ausführen, indem ich zunächst auf die Reaktionen vieler Linker (zumindest in den USA) auf die Anschläge vom 11. September eingehe. Am meisten verbreitet war das Argument, man müsse diese Aktion, so furchtbar sie auch sein möge, als Reaktion auf die amerikanische Politik verstehen, vor allem die Nahostpolitik. Es stimmt zweifellos, dass terroristische Gewalt politisch begriffen werden muss (und nicht einfach als irrationale Handlung), dennoch ist die Auffassung der Politik der Gewalt, die in solchen Positionen zum Ausdruck kommt, vollkommen falsch. Die Gewalt wird als Reaktion verstanden, nicht als Aktion. Die Politik, die hinter dieser Gewalt steht, wird kaum hinterfragt. Statt dessen wird die Gewalt als



ein Reflex, als Antwort erklärt (und gelegentlich implizit gerechtfertigt). Dieses Schema kennt nur einen Akteur auf der Welt: die USA.

Diese Argumentation betont die Mißstände derer, die solche Aktionen durchführen, ohne den Deutungsrahmen zu hinterfragen, in dem diese Mißstände interpretiert werden. Die Aktionen, die aus diesen Deutungen folgen, werden kurzerhand als – vielleicht bedauernswerter – Ausdruck von Wut verstanden. Dabei wird weder das Weltbild hinterfragt, das diese Gewalt motiviert, noch eine kritische Analyse der Politik geleistet, die sich in der gezielten Gewalt gegen Zivilisten ausdrückt. Konsequenterweise mündet diese im Kern unpolitische Argumentation in der Apologie. Sie gibt sich wenig Mühe, das strategische Kalkül zu verstehen, das weniger von den Attentätern als ihren Hintermännern aufgestellt wird, und ignoriert das Problem der Ideologie. Es ist beispielsweise ein schwerwiegender Fehler, die Erfahrung von Mißständen, aus der sich eine Bewegung wie Al-Qaida speist, in verkürzter Weise als unmittelbare Reaktion auf die amerikanische und israelische Politik zu interpretieren, wie es in den USA nach dem 11. September häufig der Fall war. Dabei werden einfach zu viele andere Aspekte des neuen Jihadismus ausgeblendet. Wenn etwa Osama Bin Laden von dem Schlag spricht, der den Muslimen vor achtzig Jahren versetzt worden sei, bezieht er sich nicht auf die Gründung des Staates Israel, sondern die Abschaffung des Kalifats – und damit der vermeintlichen Einheit der muslimischen Welt – durch Atatürk im Jahre 1924, lang bevor die USA eine Rolle im Nahen Osten spielten und Israel gegründet wurde. Es gilt festzuhalten, dass Bin Laden eher eine globale als eine lokale Sichtweise vertritt und darin eines der hervorstechendsten Merkmale des neuen Jihadismus liegt, was sich sowohl an den von ihm unterstützten Kämpfen zeigt (die er dadurch zu Ausdrucksformen desselben Kampfes macht), als auch an der Ideologie, die ihn maßgeblich antreibt. Und einer der zentralen Aspekte des globalen Charakters dieser Ideologie ist der Antisemitismus.

Die Auseinandersetzung mit Antisemitismus ist im Hinblick auf Globalisierung und Antiglobalisierungsbewegung von entscheidender Bedeutung, selbst wenn dies aufgrund des Ausmaßes missverstanden werden kann, in dem israelische Regierungen den Antisemitismusvorwurf als Legitimationsideologie benutzt haben, um jede ernst zu nehmende Kritik an der israelischen Politik zu diskreditieren. Es ist sicherlich möglich, und wurde auch bereits geleistet, eine fundamentale Kritik an dieser Politik

zu formulieren, die nicht antisemitisch ist. Gleichzeitig sollte Kritik an Israel nicht den Blick auf den weitverbreiteten virulenten Antisemitismus in der gegenwärtigen arabischen und muslimischen Welt versperren. Zudem werde ich versuchen zu zeigen, dass der Antisemitismus ein Problem für die Linke darstellt.

Nach dem 11. September wurde das Ausmaß offenbar, in dem antisemitische Motive in der arabischen Welt Verbreitung gefunden haben (auf das Wiederaufleben von Antisemitismus und impliziter Leugnung des Holocaust in Europa werde ich in diesem Aufsatz nicht eingehen). Diese Ideologie drückt sich unter anderem in der Vorstellung aus, nur die Juden hätten den Anschlag auf das World Trade Center organisieren können, und in der starken Verbreitung der Protokolle der Weisen von Zion in der arabischen Welt – die berüchtigte zaristische Fälschung, die vorgibt zu enthüllen, wie die Juden sich zur Weltherrschaft verschworen haben, und die von den Nazis und Henry Ford weit verbreitet wurde. Ausmaß und Intensität solcher Weltverschwörungsvorstellungen zeigten sich kürzlich auf dramatische Weise an der ägyptischen Fernsehserie *Horseman Without a Horse* und der Verbreitung christlich-mittelalterlicher Ritualmordvorwürfe an die Adresse der Juden in den arabischen Medien.

Ohne einen Begriff des modernen Antisemitismus lässt sich diese Entwicklung nicht verstehen. Einerseits ist der moderne Antisemitismus eine Form des essentialisierenden Diskurses, der – wie alle diese Formen – gesellschaftliche und historische Phänomene in biologistischen oder kulturalistischen Begriffen essentialistisch deutet. Gleichzeitig unterscheidet er sich von anderen essentialistischen Diskursen durch seinen populistischen und scheinbar antihegemonialen Charakter. Er schreibt den Juden eine außerordentliche Macht zu, die im Unterschied zu der konkreten körperlichen bzw. sexuellen Macht, die dem Anderen im rassistischen Denken gewöhnlich zukommt, als abstrakt, universell und ungreifbar gilt. Das Zentrum des modernen Antisemitismus bildet die Vorstellung der ungeheuer mächtigen jüdischen Weltverschwörung. An anderer Stelle habe ich ausgeführt, wie das moderne antisemitische Weltbild die abstrakte Herrschaft des Kapitals – die die Menschen den Zwängen mysteriöser Kräfte unterwirft, die sie sich nicht erklären können – als Herrschaft des internationalen Judentums versteht.

Der Antisemitismus kann daher als antihegemonial erscheinen, und aus diesem Grund bezeichnete August Bebel ihn vor hundert Jahren als Sozialismus



der dummen Kerle. Angesichts seiner späteren Entwicklung hätte man auch vom Antiimperialismus der dummen Kerle sprechen können. Gerade als fetischisierte Form oppositionellen Bewusstseins ist der Antisemitismus besonders gefährlich, weil er scheinbar antihegemonial ist – der Ausdruck einer Bewegung der kleinen Leute gegen die abstrakte Herrschaft.

Die neue Welle des Antisemitismus in der arabischen Welt möchte ich als fetischisierte, zutiefst reaktionäre Form von Antikapitalismus diskutieren. Es ist ein schwerwiegender Fehler, diese antisemitische Welle einfach als reflexhafte Reaktion auf die Politik der USA und Israel zu sehen. Diese empirizistische Reduktion wäre gleichbedeutend damit, den nationalsozialistischen Antisemitismus kurzerhand als Reaktion auf Versailles zu erklären. Die amerikanische und israelische Politik haben zwar zweifellos zu dieser neuen Welle des Antisemitismus beigetragen, gleichzeitig kommt ihnen in der Ideologie eine Bedeutung zu, die weit über ihre tatsächliche Rolle hinausgeht. Um diese Bedeutung zu verstehen, muss man sich den bereits erwähnten grundlegenden historischen Wandel seit den frühen 1970er Jahren ansehen, den Übergang vom Fordismus zum Postfordismus.

Ein wichtiger Aspekt dieses Übergangs ist die wachsende Bedeutung supranationaler ökonomischer Netzwerke und Ströme (im Unterschied zu internationalen), die von einem Niedergang nationaler Souveränität begleitet wird. Nationalstaatliche Strukturen sind, auch in den Metropolen, immer weniger in der Lage, ökonomische Prozesse erfolgreich zu steuern, wie der Niedergang des keynesianischen Wohlfahrtsstaats im Westen und der Zusammenbruch der bürokratischen Staaten im Osten gezeigt haben. Damit verbunden war eine zunehmende vertikale Differenzierung zwischen Armen und Reichen innerhalb aller Länder sowie zwischen Ländern und Regionen.

Der Zusammenbruch des Fordismus bedeutet das Ende der Phase einer staatlich gesteuerten nationalen Entwicklung – sei es auf Grundlage des kommunistischen, des sozialdemokratischen oder des etatistischen Modells, das in der Dritten Welt vorherrschend war. Daraus haben sich für viele Länder enorme Schwierigkeiten ergeben, aber auch schwerwiegende theoretische Probleme für eine Sichtweise, die den Staat als Akteur der Veränderung und Entwicklung begreift.

Der Zusammenbruch der fordistischen Synthese, die sich seit der Mitte des 20. Jahrhunderts durchsetzen konnte, hat sich in den verschiedenen Teilen der Welt höchst unterschiedlich ausgewirkt. Die erfolgreiche Bewältigung der neuen Welle postfordistischer Globalisierung in Südostasien ist ebenso bekannt wie der katastrophale Niedergang des subsaharischen Afrika. Weniger bekannt ist der steile Abstieg der arabischen Welt, dessen dramatische Ausmaße kürzlich im UN-Weltentwicklungsbericht 2002 dargestellt wurden. So ist etwa das Pro-Kopf-Einkommen in der arabischen Welt in den letzten zwanzig Jahren beständig zurückgegangen und liegt heute nur knapp über dem Niveau des subsaharischen Afrika. Selbst in Saudi-Arabien beispielsweise ist das Bruttoinlandsprodukt von 24 000 Dollar pro Kopf in den späten 1970er Jahren auf 7 000 Dollar zu Beginn dieses Jahrhunderts gesunken.

Die Gründe für diesen Niedergang sind vielschichtig. Den Kontext bilden die grundlegenden Umstrukturierungen, von denen oben die Rede war – Umstrukturierungen, die mysteriös erscheinen und einen relativen Abstieg der arabischen Welt zur Folge hatten. Dieser Niedergang hat den arabischen Nationalismus und die mit ihm verbundenen autoritären staatlichen Strukturen untergraben, die sich als unfähig erwiesen, sich den globalen Transformationen anzupassen. Gleichzeitig waren fortschrittliche politische und soziale Bewegungen gegen den Status Quo im Nahen Osten aus einer Reihe von Gründen außerordentlich schwach oder wurden, wie im Irak, unterdrückt. Das Versagen arabisch-nationalistischer wie vermeintlich traditionell-monarchistischer Regime, die beide fortschrittliche Oppositionsbewegungen unterdrückt haben, hatte ein Vakuum zur Folge. Islamistische Bewegungen, die vorgeben, den von den Menschen erfahrenen Niedergang zu erklären, haben dieses Vakuum gefüllt.

Verstärkt wurde diese ideologische, reaktionäre Verarbeitungsweise der Krise der gesamten Region durch das Ausmaß, in dem arabische Regime den palästinensischen Kampf für nationale Selbstbestimmung seit Jahrzehnten als Blitzableiter funktionalisiert haben, um die verbreitete Wut und Unzufriedenheit von den gesellschaftlichen Problemen vor Ort abzulenken. (Noch einmal, um unnötige Missverständnisse zu vermeiden: Die Feststellung, dass palästinensische Kämpfe funktionalisiert werden, bedeutet nicht per se, diese Kämpfe zu diskreditieren.) Allerdings hat die Tendenz, das Elend der arabischen Massen auf böswillige fremde Mächte zurückzuführen, mit dem jüngeren Abstieg der arabischen Welt stark zugenommen. Der ideologische Rahmen, der zur Interpretation dieses Abstiegs bereit stand, wurde von Ideologen wie Sayyid Qutb

von der Ägyptischen Bruderschaft formuliert, der die kapitalistische Moderne als Verschwörung von Juden (Freud, Marx, Durkheim) zur Zersetzung ›gesunder‹ Gesellschaften ablehnte. Israel stellte in seiner antisemitischen Vorstellungswelt lediglich den Brückenkopf einer weitaus mächtigeren, bösartigen Weltverschwörung dar. Diese Art von Ideologie wurde in den dreißiger und vierziger Jahren von der Nazi-Propaganda im Nahen Osten gefördert und erhielt nach dem Sechs-Tage-Krieg 1967 einen neuen Schub durch die während des Kalten Krieges ausgebildete Ideologie der Sowjetunion, in deren Kritik an Israel nun antisemitische Motive Einzug erhielten.

Ich plädiere also mit anderen Worten dafür, die Ausbreitung des Antisemitismus und antisemitischer Formen des Islamismus (etwa die Ägyptische Muslimbruderschaft und ihren palästinensischen Ableger, die Hamas) als Ausbreitung einer fetischisierten antikapitalistischen Ideologie zu begreifen, die von Israel und der israelischen Politik ausgelöst wird, aber auch, auf einer wesentlich grundlegenden Ebene, vom Niedergang der arabischen Welt im Zuge der tiefgreifenden strukturellen Veränderungen, die der Übergang vom Fordismus in den neoliberalen globalen Kapitalismus mit sich bringt. Das Ergebnis ist eine populistische und zutiefst reaktionäre antihegemoniale Bewegung, die nicht zuletzt für jegliche Aussicht auf eine fortschrittliche Politik in der arabischen und muslimischen Welt eine Gefahr darstellt.

Anstatt diese reaktionäre Form des Widerstands auf eine Weise zu analysieren, die fortschrittlicheren Formen des Widerstands Unterstützung bieten könnte, haben viele westliche Linke sie jedoch entweder ignoriert oder als zwar bedauerliche, doch verständliche Reaktion auf die israelische Politik im Gazastreifen und der West-Bank rationalisiert. Diese apologetische Einstellung vieler Teile der amerikanischen und europäischen Linken hängt eng mit der fetischistischen Identifikation der USA mit dem globalen Kapital zusammen. Diese Tendenz, das Abstrakte (die Herrschaft des Kapitals) als etwas Konkretes (amerikanische Hegemonie) zu fassen, ist meines Erachtens Ausdruck fundamentaler Hilflosigkeit auf begrifflicher wie politischer Ebene.

Lassen Sie mich dies anhand der weltweiten Massenmobilisierungen gegen den Krieg der USA im Irak ausführen und dabei auf einige Fragen politischer Gewalt eingehen. Auf den ersten Blick erscheinen diese Mobilisierungen als Neuauflage der breiten Antikriegsbewegung der 1960er Jahre. Dagegen möchte ich zeigen, dass es einige grundlegende Unterschiede gibt, die zudem die gegenwärtige Sackgasse der Linken erhellen könnten.

Die Antikriegsbewegungen in den 1960er Jahren wurden von Leuten angeführt, die sich bewusst waren, dass sie mit ihrer Opposition gegen den Krieg der USA die vietnamesischen Kommunisten unterstützten, die als Vertreter einer positiven gesellschaftlichen und politischen Veränderung galten. Ebenso verhielt es sich mit den Bewegungen gegen die US-Politik gegenüber dem kubanischen Regime, der sozialistischen Regierung Chiles in den frühen 1970er Jahren, den Sandinisten in Nicaragua in den 1980er Jahren und dem ANC in Südafrika. In jeder dieser Auseinandersetzungen galten die USA als politische Kraft, die einer positiven Veränderung entgegenstand. Entsprechend wurde der Widerstand gegen die USA als Unterstützung fortschrittlicher Alternativen verstanden. Ob man diese Bewertung der Konfliktparteien teilt, ist in diesem Zusammenhang unerheblich. Kaum jemand war so unredlich, die Opposition gegen die USA nicht als faktische Unterstützung ihrer Gegner zu begreifen. Eine Antikriegsbewegung kann nur dann von sich behaupten, keine Unterstützung der Gegenseite darzustellen, wenn sie sich gegen beide Seiten richtet (wie es etwa die Zweite Internationale am Vorabend des Ersten Weltkrieges versuchte).

Die jüngste Massenmobilisierung gegen den Krieg scheint auf den ersten Blick nicht anders zu sein. Bei näherer Betrachtung ergeben sich jedoch große politische Unterschiede. Der jüngste Widerstand gegen die USA wurde nicht im Namen einer fortschrittlichen Alternative geleistet. Im Gegenteil verteidigte er de facto ein Regime, das in keinsten Weise als progressiv oder potentiell progressiv gelten kann – ein Regime, das weitaus repressiver und brutaler war als beispielsweise die mörderischen Militärregime in Brasilien, Chile und Argentinien in den 1970er und 1980er Jahren.

Damit soll keineswegs gesagt werden, Anhänger fortschrittlicher Veränderung hätten die Bush-Administration und ihren Krieg unterstützen sollen. Allerdings waren die jüngeren Massenmobilisierungen kein Ausdruck einer Bewegung – oder ein Beitrag zu ihrer Entstehung –, die gleichzeitig gegen den Krieg der USA und für eine grundlegende Veränderung im Irak und darüber hinaus im Nahen Osten eingetreten wäre. In den USA wurde kaum politische Aufklärung geleistet, die über die kruden Slogans der Bewegung hinausgegangen wäre. In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, dass auf keiner der Massendemonstrationen

fortschrittliche Oppositionelle aus dem Irak gesprochen haben, die eine genauere und kritische Perspektive auf den Nahen Osten bieten können. Darin liegt meines Erachtens ein politisches Versagen der Linken.

Eine Ironie der gegenwärtigen Situation besteht darin, dass die Linke durch ihre fetischisierte ›antiimperialistische‹ Position, deren Opposition gegen die USA nichts mehr mit der Befürwortung fortschrittlicher Veränderung zu tun hat, es der neokonservativen Rechten in der Bush-Administration erlaubt hat, die einstige Sprache der Linken zu übernehmen und sogar zu monopolisieren, die Sprache von Demokratie und Befreiung. Natürlich ließe sich argumentieren, dass die Bush-Regierung vom demokratischen Wandel im Nahen Osten spricht, diesen Wandel aber niemals bewerkstelligen wird. Doch hat allein die Bush-Administration dieses Thema überhaupt auf die Tagesordnung gesetzt und damit ein grelles Licht auf die Tatsache geworfen, dass die Linke es nicht getan hat.

Während noch vor einer Generation die Opposition gegen die amerikanische Politik ganz bewusst mit der Unterstützung von Befreiungskämpfen einherging, wird diese Opposition heute für per se antihegemonial gehalten. Der Kalte Krieg scheint die Tatsache aus dem Gedächtnis getilgt zu haben, dass der Widerstand gegen eine imperiale Macht nicht notwendigerweise fortschrittlich sein muss, dass es auch faschistische ›Antiimperialismen‹ gegeben hat. Diese Unterscheidung wurde während des Kalten Krieges unter anderem dadurch verwischt, dass die UdSSR Bündnisse mit autoritären Regime einging, die mehr mit Faschismus als mit Kommunismus gemein hatten und sogar die Linke in ihren Ländern liquidierten, etwa im Irak. Antiamerikanismus wurde per se zu einem progressiven Code, obwohl es zutiefst reaktionäre ebenso wie progressive Formen von Antiamerikanismus gegeben hat.

Wieso hat sich die Linke – auch die Teile, die kein affirmatives Verhältnis zur Sowjetunion hatten – in diese Richtung bewegt? Wie konnten sich so viele Progressive in eine Ecke zurückziehen, in der ausschließlich die US-Politik als das entscheidende Thema gilt, ganz gleich auf wessen Verteidigung eine solche Position de facto hinauslaufen würde?

Ich möchte eine Auseinandersetzung mit diesem Problem beginnen, indem ich mich der Frage der politischen Gewalt zuwende. Die Kritiker der heftigen Welle von Wut und Nationalismus, die Amerika nach dem 11. September ergriff, haben häufig auf die verbreitete Wut auf die USA verwiesen, vor allem in arabischen und muslimischen Ländern. Meistens klammerte diese Position jedoch die Frage aus, welche Art von Politik sich im 11. September ausdrückte. Ein solcher Anschlag wurde bezeichnenderweise nicht vor zwanzig oder dreißig Jahren von Gruppen ausgeführt, die allen Grund hatten, auf die USA wütend zu sein – die vietnamesischen Kommunisten zum Beispiel oder die chilenische Linke. Es ist wichtig, das Ausbleiben eines solchen Anschlags nicht als Zufall zu begreifen, sondern als Ausdruck eines politischen Prinzips. Tatsächlich lag ein Anschlag auf Zivilisten jenseits des politischen Horizonts dieser Gruppen.

Die Kategorie der Wut ist unzureichend, um die Gewalt des 11. September zu verstehen. Die Formen von Gewalt müssen politisch interpretiert und nicht gerechtfertigt werden. Zum Beispiel wurde Mitte der 1980er Jahre Druck auf das Zentralkomitee des ANC ausgeübt, eine Terrorkampagne gegen südafrikanische weiße Zivilisten zu starten. Hinter solchen Forderungen stand neben Rachebedürfnissen auch die Überzeugung, die weißen Südafrikaner wären erst dann zur Abschaffung der Apartheid bereit, wenn sie genauso leiden würden wie die schwarzen Südafrikaner. Das Zentralkomitee des ANC verweigerte solchen Forderungen jegliche Unterstützung, nicht nur aus taktischen oder strategischen Gründen, sondern auch aufgrund politischer Prinzipien. Das Argument lautete, dass Emanzipationsbewegungen nicht die Zivilbevölkerung zum Angriffsziel erklären.

Ein grundlegender Unterschied zwischen Bewegungen besteht meines Erachtens darin, ob sie willkürliche Angriffe auf Zivilisten ablehnen (wie Viet Minh, Vietcong und ANC) oder nicht (wie die IRA, Al-Qaida oder die Hamas). Dieser Unterschied ist kein taktischer, sondern ein hochgradig politischer; die Form der Gewalt und die Form der Politik stehen in einem Verhältnis zueinander. Zwischen sozialen Bewegungen für eine grundlegende gesellschaftliche Veränderung und Formen der Gewalt, die zwischen militärischen und zivilen Zielen unterscheiden – wie etwa die vietnamesische FNL und der ANC – besteht ein innerer Zusammenhang. Umgekehrt bedeutet dies, dass es Bewegungen, die hauptsächlich Zivilisten angreifen, nicht in erster Linie um gesellschaftliche Veränderung geht, wie radikal sie auch erscheinen mögen. Es ließe sich über solche Bewegungen einiges mehr anmerken, doch in der Hauptsache geht es hier um die gegenwärtige Opposition in den Metropolen und ihre Schwierigkeiten, zwischen diesen grundverschiedenen Formen von ›Widerstand‹ zu unterscheiden.

Die Anschläge vom 11. September 2001 stellen einige Vorstellungen von Gewalt, die in Teilen der Neuen Linken in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren Verbreitung gefunden haben, ebenso grundsätzlich in Frage, wie der August 1968 und schließlich 1989 die Hegemonie des Leninismus in Frage stellten und das Ende einer Entwicklung markierten, die 1917 ihren Anfang genommen hatte.

Im Rückblick lässt sich in den späten 1960er und frühen siebziger Jahren eine bedeutende politische Verschiebung ausmachen, als die damalige Neue Linke sich von einer lockeren Bewegung, die für gewaltfreien Widerstand und gesellschaftliche Veränderung eintrat, hin zu einer zersplitterten militanten Bewegung entwickelte. Einige dieser Splittergruppen fingen an, den bewaffneten Kampf zu verherrlichen oder sogar selbst Gewalt auszuüben. Im Zusammenhang damit nahm die Unterstützung für Gruppen wie die provisorische IRA und die PFLP zu, die wenig mit den sozialistischen und kommunistischen Bewegungen gemeinsam hatten, von denen die Linke früher geprägt war. In zunehmendem Maße wurde eine Form der Gewalt in den Metropolen propagiert und international unterstützt, die sich grundlegend von jener unterscheidet, die im 20. Jahrhundert in der Linken hegemonial war.

Gewalt wurde nun auf eine Weise bestimmt, die starke Überschneidungen mit Georges Sorels Gewaltbegriff aus dem frühen 20. Jahrhundert aufweist. Seine Abhandlung Über die Gewalt (1908) stellt Gewalt als reinigenden Akt der Selbsterschaffung gegen die Dekadenz der bürgerlichen Gesellschaft dar. Eine ähnliche Vorstellung von der Gewalt als erlösendem Akt der Regeneration, in dem sich politisch das Diktat des reinen Willens ausdrückt, war bekanntlich für die faschistischen und nazistischen Konzepte der Neuen Ordnung und des Neuen Menschen von zentraler Bedeutung.

Nach dem Zweiten Weltkrieg übernahmen einige Linke diese Haltungen, in einigen Fällen vermittelt durch den Existentialismus. Diese Entwicklung vollzog sich vor allem in den späten 1950er und 1960er Jahren, als sich Gesellschaftskritik zunehmend auf die technokratischen und bürokratischen Formen von Herrschaft konzentrierte und die Sowjetunion immer stärker als Bestandteil der herrschenden instrumentellen Rationalität gesehen wurde. In diesem Kontext wurde Gewalt als nicht-verdinglichte, reinigende Kraft verstanden, die in Gestalt der Kolonisierten von außen die Fundamente der bestehenden Ordnung angreift.



Hannah Arendt hat eine aufschlussreiche Kritik an den Vorstellungen von Gewalt geleistet, die sich in den Werken von Sorel, Pareto und Frantz Fanon finden. Zu unterscheiden ist ihr zufolge zwischen Positionen wie denen von Sorel und Fanon, die aus einem tiefen Hass auf die bürgerliche Gesellschaft Gewalt als per se emanzipatorisch verherrlichen, und linken Denkern, die aus dem Verlangen nach einer gerechten Gesellschaft auf das Mittel der Gewalt zurückgreifen. Im Sinne Arendts möchte ich kurz darstellen, warum die Verherrlichung der Gewalt nach Art eines Sorel in den späten 1960er Jahren wiederkehrte.

Die späten 1960er Jahre waren ein entscheidender historischer Moment, in dem die Gegenwart in ihrer scheinbaren Unausweichlichkeit grundlegend in Frage gestellt wurde. Im Rückblick zeigt sich, dass in diesem Moment der staatszentrierte Fordismus und sein etatistisches ›realsozialistisches‹ Pendant an ihre historischen Grenzen stießen. Die Versuche, über diese Grenzen hinauszugelangen, erwiesen sich jedoch als ausgesprochen erfolglos, selbst auf der theoretischen Ebene. Die Auflösung der fordistischen Synthese beflügelte utopische Hoffnungen, doch gleichzeitig wurde das Angriffsziel gesellschaftlicher, politischer und kultureller Unzufriedenheit in unerträglichem Ausmaße unbestimmbar, gerade weil es nun überall zu sein schien. Das Bedürfnis nach Veränderung war vorhanden, der Weg dorthin jedoch höchst ungewiss.

Studenten und Jugendliche wendeten sich in dieser Zeit weniger gegen Ausbeutung als gegen Bürokratisierung und Entfremdung. Die klassischen Arbeiterbewegungen schienen nicht nur unfähig, die brennenden Fragen vieler junger Radikaler aufzugreifen, sondern – ebenso wie die ›realsozialistischen‹ Regime – zutiefst in das verstrickt zu sein, wogegen Studenten und Jugendliche rebellierten.

Angesichts dieser neuen historischen Situation, dieser politischen terra incognita, wandten sich viele oppositionelle Bewegungen dem Konkreten und Partikularistischen zu. Beispiele dafür sind konkretistische Formen des Antiimperialismus oder der zunehmende Fokus von Linken, die Kontakte zu osteuropäischen Dissidenten unterhielten, auf konkrete Herrschaftsformen im kommunistischen Ostblock. So unterschiedlich diese Strömungen damals erschienen sein mögen, verdeckten beide das Wesen abstrakter Herrschaft just als das Regime des Kapitals dabei war, noch abstrakter zu werden.

Die Hinwendung zur Sorelschen Gewalt war ein Moment dieser Wende zum Konkreten. Die Gewalt, oder die Idee der Gewalt, schien den Strukturen von Bürokratisierung und Entfremdung zuwider zu laufen. Im Angesicht von Entfremdung und bürokratischer Erstarrung hielt man Gewalt für schöpferisch und die militante Aktion per se für revolutionär. Obwohl Gewalt dabei mit politischem Willen assoziiert wurde, würde ich mit Arendt argumentieren, dass die Verherrlichung der Gewalt in den späten sechziger Jahren sich gerade aus einer starken Frustration über die eingeschränkte Handlungsfähigkeit in der modernen Welt speiste. In einer historischen Situation gesteigerter Ohnmacht drückte Gewalt die Wut über die Ohnmacht aus und förderte gleichzeitig die Verdrängung dieser Ohnmachtsgefühle. Sie wurde nicht mehr als Mittel der Veränderung verstanden, sondern als Akt der Selbstkonstitution als Außenstehender, als Anderer. Die Idee grundlegender Veränderung wurde ausgeklammert und durch die ambivalenteren Vorstellungen von Widerstand und widerständischem Subjekt ersetzt.

Die Kategorie des Widerstands besagt jedoch wenig über die bestimmten Formen von Kritik, Rebellion und ›Revolution‹. Widerstand ist eine undialektische Kategorie, mit der sich keine Dynamik – und somit keine dialektische Wirklichkeit – fassen lässt und die mit einer Vorstellung von Gewalt zusammenhängt, die wichtige Unterscheidungen zwischen politisch vollkommen verschiedenen Formen von Gewalt verwischt.

Bei der beschriebenen Wende zum Konkreten im Angesicht abstrakter Herrschaft handelt es sich selbstverständlich um eine Form der Verdinglichung. Zwei der verschiedenen Spielarten dieser Verdinglichung, die in den letzten 150 Jahren eine beachtliche Kraft entwickelt haben, sind die Identifikation des globalen Kapitals mit der britischen und später amerikanischen Hegemonie und seine Personifizierung in den Juden. Diese Wende zum Konkreten hat, zusammen mit einer stark von den Dualismen des Kalten Krieges geprägten Weltansicht (selbst unter Linken, die der Sowjetunion kritisch gegenüber standen), zur Konstitution eines Bezugsrahmens beigetragen, in dem sich auch die jüngeren Massenmobilisierungen gegen den Krieg bewegt haben.

Innerhalb dieses Bezugsrahmens verweist der Widerstand gegen eine Weltmacht nicht einmal implizit auf den Wunsch nach emanzipatorischer Veränderung, erst recht nicht im Nahen Osten. Dieses verdinglichte Verständnis endet schließlich in der stillschweigenden Unterstützung von Bewegungen und Regimen, die weitaus mehr mit früheren reaktionären und selbst faschistischen Formen von Rebellion gemein haben als mit irgend etwas, das man fortschrittlich nennen könnte.

Ich habe eine Sackgasse der heutigen Linken beschrieben und versucht, sie zu einer Form verdinglichten Denkens und Empfindens ins Verhältnis zu setzen, in der sich der beginnende Zerfall der fordistischen Synthese in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren ausdrückte. Meiner Ansicht nach zeugt diese Sackgasse von einer Krise der Linken, die vielschichtige Gründe hat – die Erkenntnis, dass die industrielle Arbeiterklasse kein revolutionäres Subjekt ist oder sein wird, das Ende der staatszentrierten Ordnung, mit der der Staat nicht länger entscheidender Adressat gesellschaftlicher Veränderung ist, und der Übergang von einer internationalen in eine supranationale Weltordnung.

Diese Verdinglichung hat einen weiteren Aspekt, den ich kurz skizzieren möchte. Selbstverständlich wurde der neoliberale globale Kapitalismus von mehreren aufeinanderfolgenden amerikanischen Regierungen vorangetrieben. Die neoliberale Weltordnung gänzlich mit den USA in eins zu setzen, wäre jedoch in politischer wie theoretischer Hinsicht ein Fehler. Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert forderte eine wachsende Zahl von Nationalstaaten, vor allem Deutschland, die hegemoniale Rolle Großbritanniens und der liberalen Weltordnung heraus. Diese Rivalitäten, die in zwei Weltkriegen kulminierten, bezeichnete man damals als imperialistische Rivalitäten. Möglicherweise erleben wir heute die Anfänge einer Rückkehr zu einer Ära imperialistischer Rivalität auf einer neuen und erweiterten Stufe. Einer der entstehenden Spannungsherde ist das Verhältnis zwischen den atlantischen Mächten und einem um die französisch-deutsche Allianz gruppierten Europa.

Der Krieg im Irak kann teilweise als Eröffnungssalve in dieser Rivalität gesehen werden. Während die Deutschen vor einem Jahrhundert das britische Empire mit der Berlin-Bagdad-Bahn herausfordern wollten, war das irakische Baath-Regime zuletzt auf dem Weg, ein client state der deutsch-französischen Achse zu werden. Es ist bezeichnend, dass Saddam Husseins Irak seit 2000 als erster Staat den Verkauf von Öl nicht mehr in Dollar, sondern in Euro abwickelt. Dieser Schritt war natürlich eine Herausforderung an die Stellung des Dollars als weltweite Leitwährung. Die Frage ist nicht, ob der Euro-Block eine progressive oder regressive Alternative zu den USA darstellt. Vielmehr geht es darum, dass diese Maßnahme (und die amerikanische Reaktion darauf) den Auftakt zu einer innerkapitalistischen Rivalität im globalen Maßstab darstellt. Gegenwärtig verändert sich die Bedeutung ›Europas‹. Es wird nun als möglicher Gegen-Hegemon zu den USA konstruiert.

Was immer man gegen die gegenwärtige amerikanische Administration einwenden mag – und es lassen sich bei einer ganzen Bandbreite von Fragen schwerwiegende Einwände gegen sie formulieren –, die Linke sollte äußerst vorsichtig sein, nicht unfreiwillig zum Strohmann eines rivalisierenden potentiellen Gegen-Hegemons zu werden. Am Vorabend des Ersten Weltkrieges schien es dem deutschen Generalstab wichtig für Deutschland zu sein, nicht nur gegen Frankreich und England Krieg zu führen, sondern auch gegen Russland. Weil Russland die reaktionärste und autokratischste europäische Großmacht sei, könne man den Krieg als einen der mitteleuropäischen Kultur gegen die finstere Barbarei Russlands darstellen und ihm auf diesem Wege die sozialdemokratische Unterstützung sichern. Diese politische Strategie ging auf – und endete in einer Katastrophe. Wir sind weit entfernt von einer Vorkriegssituation. Dennoch sollte die Linke nicht den gleichen Fehler begehen, einen aufsteigenden Gegen-Hegemon zu unterstützen, um die Zivilisation gegen ihre Bedrohung durch eine reaktionäre Macht zu verteidigen.

Es ist sicherlich nicht einfach, das globale Kapital zu begreifen und ihm entgegenzutreten – in jedem Fall ist es von entscheidender Bedeutung, einen Internationalismus wiederherzustellen und neu zu formulieren, der ohne jeden Dualismus auskommt. Wer am verdinglichten Dualismus des Kalten Krieges festhält, läuft Gefahr eine Politik zu betreiben, die vom Standpunkt menschlicher Emanzipation, vom Standpunkt des ›Kommunismus‹ aus, bestenfalls fragwürdig wäre, wie viele Menschen sie auch ansprechen mag. ▲●■

JOCHEN MÜLLER

▲ »EIN SCHANDMAL AUF DER STIRN DER ARABER«

● ANTISEMITISMUS IM ARABISCHEN

■ NATIONALISMUS UND ISLAMISMUS



»Manchmal jubeln die Araber auch« titelte eine ägyptische Wochenzeitung während der letzten olympischen Spiele in Athen. Zu sehen waren auf dem Cover eine Reihe lachender arabischer Sportler, die in Griechenland Medaillen gewonnen hatten. Mit dem Islamismus als Ideologie und politische Bewegung hat das nun auf den ersten Blick ebenso wenig zu tun wie mit dem Antisemitismus im Nahen und Mittleren Osten. In dem Titel verbirgt sich aber ein Grundmotiv der großen politischen Bewegungen und Ideologien in der arabischen Welt seit dem 20. Jahrhundert. So steht nämlich hinter der Schlagzeile »Manchmal jubeln die Araber auch« ein von allen Lesern verstandener Subtext: »Meistens sind wir die Verlierer«. Und vor dem Hintergrund dieses in der Region verbreiteten Selbstbildes vom ewigen Verlierer sind alle großen politischen Bewegungen der jüngeren Vergangenheit im Nahen und Mittleren Osten angetreten. An erster Stelle sind dabei Arabischer Nationalismus und Islamismus zu nennen.

Im Rahmen des regional und politisch in sehr vielfältigen und auch widersprüchlichen Formen auftretenden Islamismus ist nun der radikale Jihad-Islamismus eine sehr minoritäre Form. Aus nahe liegenden Gründen ist gerade er es aber, der momentan in aller Munde ist. Dabei geht allerdings meistens unter, dass die Attraktivität des radikalen Islamismus nur bei den wenigen Menschen, die ihm etwas Positives abgewinnen können, tatsächlich etwas mit ihrem Islamverständnis zu tun hat. Nur sehr wenige Muslime in der Region zwischen Marrakesch und Bagdad können sich für das extrem reaktionäre und repressive Menschen- und Gesellschaftsbild erwärmen, wie es radikale Islamisten aus den religiösen Quellen ableiten. Mit einem größeren Maß an Verständnis oder gar Zustimmung konnten Al-Qaida-Anschläge hingegen insbesondere in den Jahren um die Jahrtausendwende rechnen, wenn gegen den oft als übermächtig wahrgenommenen »Westen« – vor allem die USA und Israel – losgeschlagen wurde. Insgesamt beruht die Ideologie des Islamismus in all seinen Schattierungen nämlich ganz wesentlich auf dem Anliegen, eine regional- und weltpolitische Stärke von Arabern und Muslimen zu demonstrieren oder erst zu konstituieren. Damit aber nimmt der Islamismus – so meine These – die vom politisch gescheiterten Arabischen Nationalismus verfolgte Vision einer starken arabisch-nationalistischen Gemeinschaft auf und setzt seine Utopie von einer transnationalen Gemeinschaft der Muslime an deren Stelle. Wenn überhaupt, dann gewinnt er aus dieser Fiktion seine Attraktivität.

DER ARABISCHE NATIONALISMUS ALS GEMEINSCHAFTSIDELOGIE Neben dem Gemeinschaftsdenken teilen die beiden Ideologien Arabischer Nationalismus und Islamismus ein weiteres wesentliches Motiv: die Feindschaft gegen Israel. Diese stellt in der Region einen Mainstream-Diskurs dar. Neben der Kritik an der fortgesetzten israelischen Besatzungspolitik speist sich dieser Diskurs aber vor allem aus einer Art von Opfermentalität – einer gewissermaßen kollektiven narzisstischen Kränkung, die das Weltbild vieler Menschen in der Region des Nahen und Mittleren Ostens vor allem gegenüber Israel und »dem Westen« prägt. In der Zeitung Al-Hayat beschrieb Ghada Al-Karmi die Genese dieses Weltbilds: Schon seit den 1950er Jahren, so die palästinensisch-britische Journalistin, gebe es in der arabischen Welt und in den Zentren muslimischer Migration Theorien, nach denen »wir das Ziel einer bösartigen, gegen uns gerichteten Politik ›des Westens‹ und nur Schachfiguren in einem großen Machtspiel seien.« Es herrsche eine Überzeugung vor, dass »die moderne arabische Geschichte von großen äußeren Mächten geformt worden sei – zunächst von Frankreich und Großbritannien und später den USA in Abstimmung mit Israel.«

Tatsächlich hat die etwa in Algerien noch nicht lange vergangene Kolonialherrschaft traumatische Spuren im »arabischen Selbstbewusstsein« hinterlassen. Dies, zumal die koloniale aber auch die postkoloniale Geschichte der Region in krassem Gegensatz zu einem in der arabischen Welt weit verbreiteten und historisch gründenden Anspruch auf weltpolitische Größe »der Araber und Muslime« steht – einem Kollektivkonstrukt, das in seiner modernen Ausprägung selbst erst im Zuge der Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus entstanden ist. Von Beginn an stand das kollektive Selbstbild damit im Zeichen einer »Defensivkultur« (Bassam

Tibi), deren insgesamt von Leid und Unterdrückung geprägtes Geschichtsbild vor allem von Islamisten und arabischen Nationalisten bisweilen bis zu den Kreuzzügen zurückgeschrieben wird. Und aus diesem Selbstverständnis, so kritisiert der aus Tunesien stammende Autor Lafif al-Akhdar etwas pauschal, sei in der Region eine tief im kollektiven Bewusstsein verwurzelte »Kultur der Rache« erwachsen.

Nun muss man nicht gleich von einer »Kultur der Rache« sprechen. Richtig ist aber, dass der Widerspruch zwischen dem Anspruch auf weltpolitische Größe und der Erfahrung, sozial, politisch oder – wie gesehen – auch im sportlichen Wettbewerb immer wieder zu den »Verlierern« zu zählen, häufig in Ressentiments gegenüber der tatsächlichen oder vermeintlichen »Übermacht« mündet. Und hier ist es vor allem anderen das von den USA unterstützte Israel, welches das Verhältnis zwischen fremder Übermacht und Ohnmacht des eigenen Kollektivs verkörpert und immer wieder zu bestätigen scheint. Anders gesagt: Der Palästinakonflikt bildet das Zentrum des jüngeren arabisch-muslimischen Opfermythos.

Schon Anfang des vergangenen Jahrhunderts traf die frühe jüdische Einwanderung nach Palästina auf den teils militanten Protest der jungen arabischen nationalistischen Strömungen – unter ihnen auch die islamistischen. Von diesen Bewegungen wurden der Krieg von 1948 und die Gründung des Staates Israel als Symbol einer kollektiven Schwäche von »Arabern und Muslimen« interpretiert, womit die Geschichte von Kolonialismus und imperialistischer Unterdrückung in der arabisch-islamischen Welt fortgesetzt würde.

Im Arabischen Nationalismus steht in den folgenden Jahrzehnten die Identifizierung mit der realen wie imaginierten Unterdrückung der Palästinenser stellvertretend für einen immer wieder kultivierten kollektiven Opfermythos. Aus diesem Weltbild leitet sich für seine Vertreter gewissermaßen ein Auftrag ab: Vor allem am Sieg über Israel, der Beendigung der Besatzungspolitik oder – je nach dem – der Beseitigung des Staates selbst, sollte sich die arabische Größe erweisen und die Schmach der Niederlagen überwunden werden. »Keine Stimme soll lauter sein als der Ruf nach der Schlacht«, war eine der diesbezüglichen Propagandaparolen; »der Kampf ist keiner um Grenzen, sondern ein existenzieller« eine andere. Die Palästinenser vertreten in ihrem Konflikt mit Israel das gesamte ideelle arabische Kollektiv: Tagtäglich, so schrieb der ägyptische Autor Sonallah Ibrahim, erhielten die Ägypter und alle Araber »Ohrfeigen« wenn sie in der Zeitung läsen, wie es den Palästinensern in den von Israel besetzten Gebieten ergehe. Ähnlich wird heute oft die Situation im Irak betrachtet: So wollte die ägyptische bürgerlich-liberale Oppositionszeitung Al-Wafd die Folterungen an irakischen Gefangenen im US-Gefängnis von Abu Ghraib als »Schandfleck auf der Stirn aller Araber« verstanden wissen.

Und damit stehen Sonallah Ibrahim oder Al-Wafd nicht allein: Das für den Arabischen Nationalismus charakteristische Denken in den Kategorien von Gemeinschaft, Übermacht und Opferstatus wird in der arabischen Öffentlichkeit beständig reproduziert und ein Empfinden kollektiver Demütigung mitunter geradezu beschworen. In der Folge ist es dieses tradierte und verbreitete Ohnmachtsempfinden, welches häufig in teils extrem aggressiv formulierte anti-amerikanische und anti-israelische Feindbilder umschlägt. So ist insbesondere der weiterhin im Zentrum der Ideologie des Arabischen Nationalismus stehende Antizionismus von antisemitischer Hetze durchzogen. Hier mündet die fixe Idee, Opfer eines übermächtigen Gegners zu sein, in abstruseste Verschwörungstheorien, die schon immer und überall Kern antisemitischen Denkens waren. Die Vorstellung, dass CIA und Mossad den 11. September inszeniert hätten, gehört dabei noch zu den »rationaleren« Fiktionen, die – ebenso wie die immer wieder als »Beweis« herangezogenen »Protokolle der Weisen von Zion« – darum kreisen, wie die Juden sich auf jede mögliche Weise und beginnend mit Arabern und Muslimen versuchen, die Welt zu unterwerfen.

Natürlich ist dabei nicht jede böse oder überzeichnende Kritik, und es sind auch bei weitem nicht alle Feindseligkeiten gegenüber der jüdischen Einwanderung, der Staatsgründung Israels und der Besatzungspolitik seit 1967 durchgängig mit Antisemitismus gleichzusetzen. In die als »antizionistisch« verstandene Kritik an Israels Politik mischen sich aber – und zwar häufig weitgehend abgekoppelt vom realen nahöstlichen Konfliktgeschehen – immer wieder die klassischen Elemente antisemitischer Weltdeutung. Traditionelle religiöse sowie klassische und moderne, aus dem europäischen Kontext importierte, antisemitische Stereotype, verbinden sich unentwerrbar mit der modernen Gemeinschaftsideologie des Arabischen Nationalismus.¹

Das macht auch die Funktion dieses Amalgams aus Antizionismus und Antisemitismus in den arabischen Gesellschaften deutlich: Die Feindschaft gegenüber Israel lässt liberale, islamistische und linke Oppositionskräfte mit der so genannten »arabischen Straße« und der Regierung zusammenrücken. Der rhetorische Kampf um Palästina – neuerdings ist der Irak hinzutreten – stellt die vielleicht letzte Bastion des Bildes von arabi-

scher Zusammengehörigkeit dar. Die Fiktion vom gemeinsamen äußeren Feind des imaginierten Kollektivs fungiert als Kitt und mobilisiert die Emotionen der Gruppe. Die antisemitischen Elemente dieser Fiktion sind dabei ein wesentliches Vehikel der Gemeinschaftsbildung. Stimmen, die diese Weltdeutung kritisieren, gelten schnell als »Nestbeschmutzer«.

Zudem dient die Ideologie vom äußeren Feind des so konstituierten Kollektivs auch als Ventil zur Ablenkung von Zorn über interne Krisenerscheinungen. In dieser Form wird sie gerne auch von den einzelnen Regimen in der Region gefördert und genutzt. Vor allem in Gesellschaften der Region, in denen die Menschen mit den Auseinandersetzungen zwischen Israel und den Palästinensern gar nicht direkt konfrontiert sind, wird deutlich, wie der verbreitete Hass auf Israel und das Mitgefühl für die »gedemütigten« Palästinenser als ideologische Ausdrucksform allgemeinen Unbehagens fungiert: Israel und die Juden können hier als Ventil für vielfältige Formen konkret und alltäglich erlebter Frustrationen und Erniedrigungen dienen. Der Hass auf die zum Sündenbock erkorenen ist also unter anderem auch als falsche Antwort auf soziale Misere und Unterdrückungserfahrungen in den modernen arabischen Gesellschaften zu interpretieren, gegen die eine auf Emanzipation zielende Gegenwehr vor Ort aufgrund der sozial und politisch repressiven Verhältnisse kaum möglich ist.

ISLAMISMUS UND JIHADISMUS ALS RADIKALISierter NATIONALISMUS Wenn es also die vom Opferstatus geprägte Gemeinschaftsideologie des politisch gescheiterten Arabischen Nationalismus ist, auf dem der Antisemitismus in der arabischen Welt vor allem basiert, was ist dann mit dem Islamismus, der doch meist mit ihm in Verbindung gebracht wird? Tatsächlich hat der Islamismus in seinen verschiedenen Varianten im vergangenen Jahrhundert entscheidend zur Verbreitung des Antisemitismus in der arabischen Welt beigetragen. Außerdem ist er der Hauptträger seiner antimodernen Elemente und stellt etwa in Form von Al-Qaida und dem Jihad-Islamismus auch seine gegenwärtig extremste Erscheinungsform. In alldem erweist sich aber gerade der Jihad-Islamismus vor allem als radikalisierte Form des Arabischen Nationalismus und des in diesem angelegten Antisemitismus. Es sind in großen Zügen die Denkmuster des Arabischen Nationalismus, an die der Islamismus insgesamt anknüpft, auf denen er aufbaut und die der Jihadismus auf ihre Spitze treibt.

Schon einmal in den 1930er Jahren war es mit den ägyptischen Muslimbrüdern die Keimzelle aller modernen islamistischen Bewegungen, die mit den Arabischen Nationalisten um den Zuspruch der Massen konkurriert hatte. Schon damals hatte sich der Islamismus auch als spezifische Form des Arabischen Nationalismus präsentiert. Er versammelte große Teile des Kleinbürgertums hinter sich und wurde in der Agitation gegen die britische Kolonialherrschaft, gegen bürgerliche und feudale Eliten sowie gegen den Zionismus und die Juden zur Massenbewegung. 1945, am Jahrestag der Balfour-Deklaration, mündete das in Kairo in anti-jüdische Pogrome. Damit profilierten sich die Muslimbrüder erstmals als extremste Strömung innerhalb des sich konstituierenden Arabischen Nationalismus. Im Kampf um die politische Macht unterlagen sie aber 1952 den ihnen ideologisch in vielen Punkten nahe stehenden Freien Offizieren. Bald ließ Jamal Abd El-Nasser die Brüder verfolgen. Sie verschwanden vorläufig von der politischen Bühne. Erst als die Niederlage von 1967 die schwärzeste Stunde des Arabischen Nationalismus markierte, traten Islamisten in den 1970er Jahren dessen Erbe an. Auch sie versprachen kulturelle Identität und Rückkehr zu alter Stärke, boten dafür aber eine neue kollektive Ideologie an – den politisierten Islam. Und wieder stand Ägypten im Zentrum dieser Entwicklung.

Zusammen mit linken Nationalisten zählten die im Vergleich zu militanten Gruppen moderaten Muslimbrüder seit Mitte der 1970er Jahre zu den erbittertesten Gegnern von Sadats Entspannungspolitik mit Israel. Als Verräter an der arabischen Sache isolierte sich damals der ägyptische Präsident für einige Jahre in der arabischen Welt. Und als dann auch noch Sadats Kurs der ökonomischen Liberalisierung und Westöffnung die soziale Kluft zwischen der Masse der Bevölkerung und der politischen und wirtschaftlichen Elite vertiefte, die allein sich einen westlichen Lebensstil leisten konnte, profilierten sich die Muslimbrüder als stärkste oppositionelle Kraft. Zwei Jahre nach dem Friedensvertrag mit Israel wurde Sadat dann von einem Mitglied der militanten ägyptischen Jihad-Organisation ermordet. Das intellektuelle Oberhaupt der Gruppe, Muhammad Abd Al-Salam Faraj, begründete das unter anderem so: »Die heutigen Herrscher der Muslime sind vom Islam abgefallen. Sie wurden an den Tischen des Imperialismus groß – gleichgültig, ob der nun das Kreuzrittertum, der Kommunismus oder der Zionismus ist.«

Damit ist die Nähe von Arabischem Nationalismus, Islamismus und Antisemitismus deutlich formuliert. Auch die Verwendung von Schlüsselbegriffen wie Jihad und Umma (islamische Gemeinschaft/Nation) zeigt die enge



Verbindung von Islamismus und Arabischem Nationalismus: Beide Begriffe werden sowohl im religiösen wie im nationalen Kontext verwendet. Verwendet zur Definition und Verteidigung der kollektiven Identität, lassen sich beide Bedeutungsebenen kaum auseinanderhalten.

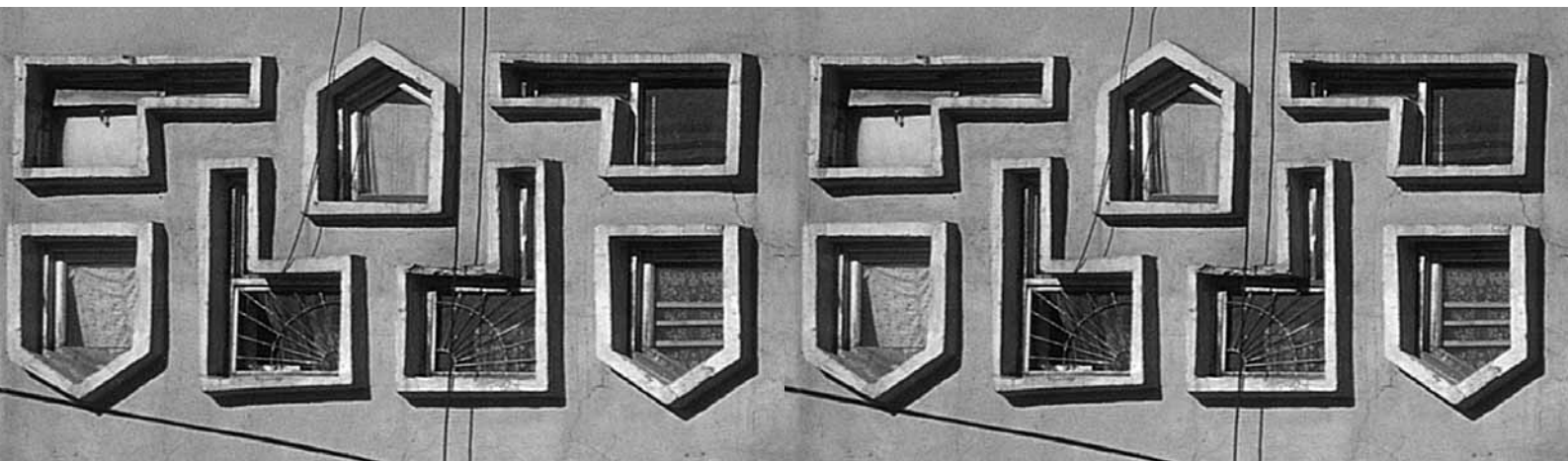
Der Islamismus kann so in wesentlichen Teilen auch als religiös gewendete und in Form des Jihadismus zugespitzte Form des Arabischen Nationalismus begriffen werden. Sein Antisemitismus stellt dabei eher ein – bei ihm besonders ausgeprägtes – Moment des Arabischen Nationalismus als ein originäres Alleinstellungsmerkmal dar. Beide Ideologien eint, dass in ihnen eine kollektive narzisstische Kränkung zum Ausdruck kommt, die auf der Konstruktion der Opfergeschichte von den Kreuzfahrern über Kolonialismus, Neokolonialismus und die Gründung von Israel bis hin zum Irakkrieg basiert. Und beide teilen die Sehnsucht nach eigener Stärke, nach einer arabisch-islamischen Gegenmacht. Die auf breiten Konsens zielende Selbstbezeichnung von Al-Qaida als »Front gegen Juden und Kreuzfahrer« charakterisiert dies sehr deutlich.

Auf diese Ebene reduziert sich denn auch die partielle Loyalität von Teilen der arabischen Öffentlichkeit gegenüber dem islamistischen Terror gegen die USA, Israel oder – in sehr viel geringerem Umfang – Länder wie Spanien oder England: Was die radikalen Islamisten auch für Menschen akzeptabel macht, die eigentlich Terror, religiös motivierte Gewalt und politisierte Religion strikt ablehnen, ist der Respekt vor der Tat gegen die vermeintliche Übermacht. So werden die antisemitisch, nationalistisch und antimodern argumentierenden Kämpfer und Ideologen von Hamas und Jihad Al-Islami meist weniger als erzkonservative Islamisten, sondern vielmehr als radikalste Vertreter von Elementen des palästinensisch-arabischen Nationalismus geschätzt – bis hin zu der von ihnen ausgehenden antisemitischen Vernichtungsdrohung.

Ähnlich ist es mit Al-Qaida: Die in den arabischen Gesellschaften unzweifelhaft verbreitete »klammheimliche Freude« über den Anschlag auf das WTC beruhte auf dem Gefühl, dass Araber es dem übermächtigen Gegner

einmal gezeigt hätten. In diesem Sinne galt Usama Bin Laden vielen als nationaler Held und wurde häufig mit dem säkularen »Helden« des Arabischen Nationalismus Abd Al-Nasser verglichen. Gleich also, ob mit den Anschlägen auf World Trade Center und Pentagon nun die Machtsymbole der USA als Besatzer bzw. Unterstützer des bei radikalen Islamisten verhassten saudischen Regimes ins Visier genommen wurden, oder ob es sich um einen Angriff auf das imaginierte Zentrum des jüdischen Finanzkapitals gehandelt haben mag: In beiden Fällen stehen nicht die Zustimmung zu den religiösen Überzeugungen von Islamisten, sondern Opfermythos und das Bedürfnis nach eigener kollektiver Größe hinter Sympathien, mit denen die radikalen Glaubenskrieger rechnen können. Und beides ist Kern der Gemeinschaftsideologie des Arabischen Nationalismus.

Vor allem im Islamismus – aber auch im orthodoxen Islam und anderen konservativen Kreisen – ist indes ein anderes Merkmal des Antisemitismus anzutreffen: eine aggressiv antimoderne Grundhaltung. Unter den Bedingungen kapitalistischer Vergesellschaftung krisenhaft erfahrene Modernisierungsphänomene werden insbesondere von Islamisten und konservativen Muslimen als Bedrohung für zentrale traditionell-kulturelle und ethisch-moralische Normen der Gemeinschaft wahrgenommen. Vergleichbar mit dem modernen europäischen Antisemitismus macht auch der arabische die Juden für diese Verunsicherungen verantwortlich. So propagieren vor allem Islamisten, dass Zionismus, Juden und Freimaurer unter dem Banner von Aufklärung und Säkularismus die Religion und insbesondere den Islam bekämpfen würden. Außerdem



werden ihnen häufig die Veränderung traditioneller Familien- und Geschlechterrollen, die Vereinzelung oder die Infragestellung traditioneller Moral durch freiere Sexualität, Homosexualität, Liberalismus und Individualismus angelastet. Auf diese Weise wolle »der Westen«, an seiner Spitze die Juden, Zusammenhalt und Moral der muslimischen Gemeinschaft von innen zersetzen und zerstören. Dagegen, so behaupten Islamisten, müsste das religiös-kulturelle Erbe, müssten Moral und Würde der Gemeinschaft verteidigt werden.

Obwohl also der Antisemitismus in Ideologie und Programmatik des Islamismus eine besondere Rolle spielt, steht er doch nicht in dessen Zentrum, wie hier und da behauptet wird. Es hieße sogar, seine Verbreitung – und damit die von ihm ausgehende Gefahr für Juden, den Staat Israel aber auch für die arabischen Gesellschaften selbst – zu unterschätzen, würde man den Antisemitismus in der arabisch-islamischen Welt auf Islamismus und Jihadismus reduzieren. Wie gesehen liegen seine Wurzeln vielmehr in der weit stärker verbreiteten Ideologie des Arabischen Nationalismus. Zwar spitzt der radikale Islamismus diese zu und er ist es auch vor allen anderen, der zur antisemitischen Tat schreitet, dennoch teilt er sein Hauptmotiv mit dem Arabischen Nationalismus: den kollektiven Opfermythos.

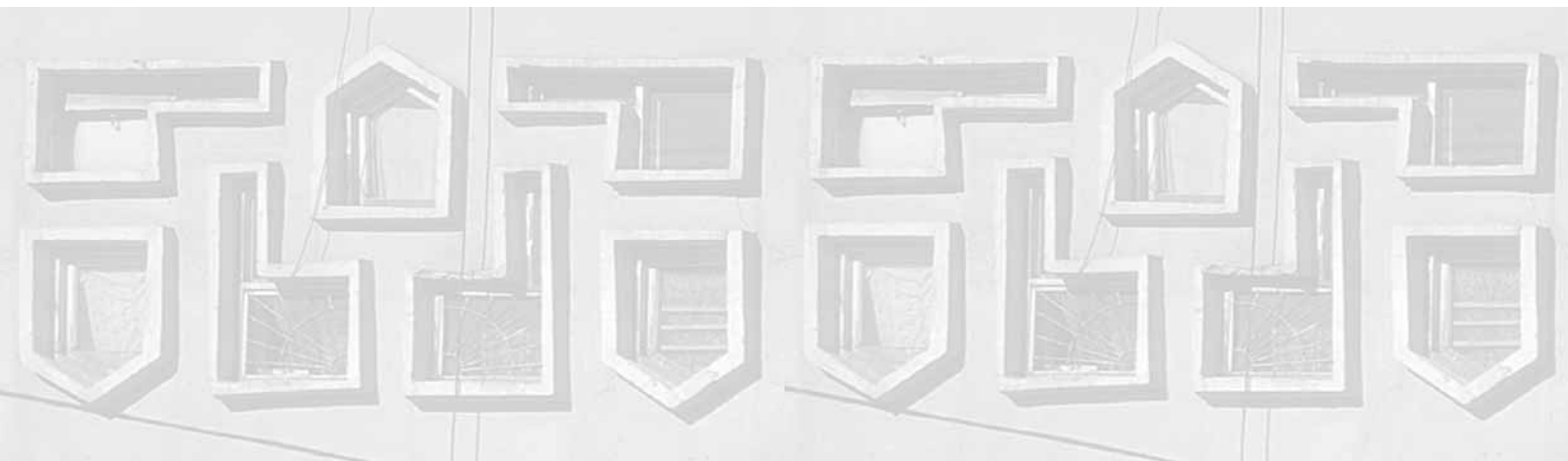
DER HAUPTFEIND DES JIHADISMUS: DIE »GANZ ANDEREN« DER EIGENEN GEMEINSCHAFT

Nun ist gerade dieser Opfermythos – das zeigt nicht zuletzt das deutsche Beispiel – zweifellos ein wesentliches Motiv für Antisemitismus. Dennoch sind es, abgesehen von den palästinensischen Islamisten von Hamas und Jihad Al-Islami sowie der libanesischen Hizbullah, nicht die Juden und ihre phantasierten Verschwörungen, die im Zentrum der Aufmerksamkeit der diversen, auch nicht-arabischen Jihad-Gruppierungen stehen. Im Mittelpunkt der Ideologie und Aktivitäten von Al-Qaida und anderen steht vielmehr die Auseinandersetzung mit dem »nahen Feind« wie es in einem von Ayman al-Zawahiri verfassten Text kurz nach dem 11. September heißt. Der nahe Feind, das sind vor allem die Regime der »schwächlichen« arabischen Staaten

selbst, die von Jihad-Islamisten als »unislamisch« oder vom Islam abgefallen betrachtet werden. Gegen diese ist der militante Kampf in ihren Augen nicht nur legitim, sondern sogar religiös geboten.

Tatsächlich ist der Kampf gegen »unislamische« Glaubensgenossen seit jeher das erste Ziel radikaler islamischer Strömungen. Gegenwärtig kommt dies unter anderem in der Legitimierung der Ermordung von muslimischen »Kollaborateuren« der USA im Irak sowie in der Ideologie des Takfir zum Ausdruck. Diesem momentan in der arabischen Öffentlichkeit verstärkt diskutierten und als Ursache des Terrorismus meist verurteilten Konzept zufolge, haben Muslime, die sich in den Augen der Jihad-Islamisten gegen den Islam vergehen, als Apostaten den Tod verdient. Mit diesem ideologischen Instrument – so die Angst vor allem nach den jüngsten Anschlägen in Ägypten – könnte der Terror in die arabischen Gesellschaften selbst zurückkehren.

Bereits in den 1990er Jahren waren es ja vor allem die Systeme in Algerien, Ägypten oder Saudi-Arabien, die von radikal-islamistischen Gruppen militant bekämpft wurden und gestürzt werden sollten, um eine im Sinne der Jihadisten verstandene Islamisierung der Gesellschaften von oben durchzusetzen. Erst als sich der Kampf nicht zuletzt wegen mangelnder Unterstützung aus der Bevölkerung als gescheitert erwies, geriet der Kampf gegen den »fernen Feind« ins Visier – zunächst in Afghanistan gegen die Sowjetunion und dann – beflügelt vom »Erfolg« – gegen die USA, die Bin Laden nicht zuletzt wegen deren Unterstützung des saudischen Regimes seit jeher besonders verhasst sind. Der Palästinakonflikt wurde dagegen als bei den



Massen erfolgversprechendes Mobilisierungsinstrument von Al-Qaida erst relativ spät »entdeckt«.

So geht es den Jihadisten auch an den meisten aktuellen Kriegs- bzw. Anschlagsschauplätzen in der Region – in Irak, Afghanistan, Saudi-Arabien oder zuletzt Ägypten – primär um »Befreiung« von fremder Vorherrschaft oder um den Sturz der ihnen verhassten arabischen Regime und weniger um den Kampf gegen das Weltjudentum. Ähnliches lässt sich für die Konflikte in Bosnien oder Tschetschenien aber auch für die Anschläge in Madrid und London sagen.

So sind es also weniger die Juden, sondern vielmehr ein als mörderisch, verdorben und die eigenen Glaubensbrüder verderbend betrachteter »Westen« insgesamt, der sowohl mit seiner Lebensart als auch mit der ihm vorgeworfenen Machtpolitik in der Region im Visier des radikalen Islamismus steht. Man mag das mit gewisser Berechtigung als Ausdruck und Resultat einer im weiten Sinne als antisemitisch zu verstehenden Weltdeutung interpretieren. Tatsächlich erscheint eine Hervorhebung des Antisemitismus in der islamistischen Ideologie nicht zuletzt vor dem Hintergrund berechtigt, als dieser in der hiesigen öffentlichen Darstellung weiterhin meist gänzlich ignoriert wird – selbst wenn von Islamisten offen übelste antisemitische Stereotypen propagiert werden oder sich Gewaltakte direkt gegen Juden oder jüdische Institutionen richten. Ebenso wenig wie aber der Antisemitismus auf den Islamismus, sollte der Islamismus auf seinen Antisemitismus reduziert werden: Denn neben dem Kampf gegen Juden und Zionisten sowie »fremde Besatzer« muslimischen Bodens geht es ihm vor allem auch um die Bekämpfung von Unglauben und Abtrünnigen, den »ganz Anderen« der eigenen Gemeinschaft also – sind sie doch nicht minder verantwortlich für deren Verfall und deren Ohnmacht.



UDO WOLTER

▲ UNIVERSALISTISCHER RASSISMUS, GETARNT ● ALS »ISLAMISMUSKRITIK«? ■ DIE AKTUELLEN DEBATTEN UM ISLAMISMUS UND ● DER POSTKOLONIALISTISCHE ANTIRASSISMUS ▲

Ob im Gefolge des islamistisch motivierten Mordes an dem holländischen Filmemacher Theo van Gogh oder in der nach dem Mord an Hatun Sürücü entfachten Diskussion um »Ehrenmorde«, immer wieder scheint in den öffentlichen Diskussionen das gleiche Problem aufzutauchen: Anlässlich spektakulär aufbereiteter Ereignisse wird von Politik und Medien eine »Integrationsdebatte« losgetreten, die offensichtlich von identitätsstiftenden Ab- und Ausgrenzungen mitgeprägt ist. Vor allem Landsleute mit türkischem und arabischem Migrationshintergrund werden dabei kulturalistisch homogenisiert und als Repräsentanten eines nicht assimilierbaren Fremden kollektiviert, etwa indem eine allgemeine Zustimmung zu »Ehrverbrechen« unter ihnen suggeriert wird¹. Die nach jahrelangem Schweigen plötzlich entfachte öffentliche Aufmerksamkeit für skandalöse Gewaltverhältnisse gegenüber Frauen in islamisch-migrantischen Communities ist eher von solchen Inszenierungen abhängig, als dass sie mehrheitsgesellschaftlicher Solidarität mit den Betroffenen entspringt. Zwangsverheiratungen und Ehrenmorde wurden von Frauengruppen wie Einzelaktivistinnen mit und ohne Migrationshintergrund schon seit Jahren angeprangert, ohne dass dies vergleichbare Beachtung gefunden hätte wie jetzt zum Beispiel das verdienstvolle Buch von Necla Kelek.

Ähnliches gilt auch für die oft reduktionistisch auf »Hassprediger« fokussierte öffentliche Wahrnehmung von Islamismus und Antisemitismus in migrantischen Milieus: Forderungen nach auf deutsch zu haltenden Predigten in Moscheen werden erhoben und dazu natürlich die notorischen Abschiebungsdiskurse geführt. Vorzugsweise zur Tat geschritten wird, wenn sich ein Prediger erdreistet, neben dem Preisen von Suizidbombnern in Israel und im Irak auch noch über »stinkende, ungläubige Deutsche« herzuziehen. Zwar ist hierzulande ein begrüßenswertes Umdenken beim lange Zeit von Unkenntnis und Verharmlosung geprägten Umgang mit dem Islamismus feststellbar. Dieses Umdenken wird jedoch im gesellschaftlichen Mainstream von einer Verschlechterung der Stimmung gegen MigrantInnen mit muslimischem Hintergrund überlagert, in die sich eine nationale Sinnstiftungsdebatte angesichts des näherrückenden EU-Beitritts der Türkei mischt.

Auch viele antirassistische Linke, die mit antiimperialistischen Allianzen mit Islamisten nichts zu tun haben wollen, zogen daraus die falsche Konsequenz, über den Islamismus lieber zu schweigen – aus Angst, dem Umschlag der grassierenden Ausgrenzung von Muslimen in offenen Rassismus Vorschub zu leisten. Statt von einer antirassistischen Position aus den Unterschied zwischen der Diskriminierung von MigrantInnen mit muslimischem Hintergrund und der dringend notwendigen Kritik des Islamismus in all seinen Formen klarzustellen, wird letzterer beschwichtigt oder beschwiegen. Doch gerade wenn es tatsächlich so ist, dass der mediale und politische Mainstream seine Kritik am Islamismus zur »Maskierung«² orientalistischer und teilweise offen rassistischer Diskurse benutzt, sollten AntirassistInnen ihm nicht die Kritik am Jihadismus und an der Islamisierung migrantischer Milieus überlassen.

Statt dessen wird weiter das in jüngster Zeit unter dem Begriff »Islamophobie« mediengängig gewordene »Feindbild Islam« beschworen, welches wahlweise den Antisemitismus oder nach dem Ende des Kalten Krieges den Antikommunismus abgelöst habe. Sabah Alnasseri wendet diese Formel sogar auf den Islamismus an und spricht deshalb lieber von einem »islamitischen Diskurs«, weil das angeblich »vorurteilsfreier« klingt – und versteigt sich anschließend in schönstem poststrukturalistischem Neusprech dazu, dessen totalitären Machtanspruch und oft blutige »Praxen« »diskursanalytisch als ein[en] performativer[n] Akt«³ zu (v)erklären.

Doch dazu unten mehr: Sieht man sich die Debatten in den Feuilletons genauer an, so wird schnell deutlich, dass selbst in Zeitungen wie der »Welt«, der, vorsichtig formuliert, rassistische Untertöne gegenüber muslimischen MigrantInnen und vor allem im Zusammenhang mit der Kampagne gegen den EU-Beitritt der Türkei kaum abgesprochen werden können, auch durchaus differenzierte Töne zu vernehmen sind. Behauptungen einer grassierenden und alle gesellschaftlichen Auseinandersetzungen von der Zuwanderung bis zur Außenpolitik durchdringenden »Islamophobie« können trotz aller oben angeführten Entwicklungen

ins Reich der Ideologie verwiesen werden. Nicht zuletzt auch deshalb, weil es sich dabei zudem noch um die Übernahme eines von Islamisten zur Abwehr jeder Kritik an ihrer Ideologie geprägten Kampfbegriffes handelt. Wenn aber dennoch eine Indienstname zutreffender Kritik am Islamismus für eine durch ihre kulturalistische »Orientalisierung« stattfindende Ausgrenzung muslimischer MigrantInnen zu konstatieren ist, wie ist diese dann zu bestimmen?

UNIVERSALISTISCHE ISLAMISMUSKRITIK ALS RASSISMUS? Ihr Kern besteht zunächst darin, dass kulturalistische Zuschreibungen von Fremdheit mit der Abwehr migrantischer Forderungen nach elementaren Staatsbürgerrechten und gesellschaftlicher wie politischer Partizipation einhergehen. »Integration« erscheint in den öffentlichen Debatten um Zuwanderung vor allem als Bringschuld der MigrantInnen, die sich sozial unauffällig und vor allem als ökonomisch nützlich zu erweisen haben, statt »in unsere Sozialsysteme einzuwandern«. »Mit der Debatte über das Zuwanderungsgesetz (hat sich) eine breite Koalition für eine kontrollierte Zuwanderung formiert (...). Dieses deutsche ›Bündnis der Vernunft‹ hat sich neben der vermeintlichen ›Weltoffenheit‹ vor allem der gesellschaftlichen Modernisierung Deutschlands verschrieben. Entsprechend rekurriert der ökonomische Zielkatalog einerseits auf Vorteile für deutsche Unternehmen und verspricht andererseits die Sicherung der Sozialsysteme für das deutsche Volk (Unabhängige Kommission Zuwanderung 2000), die durch den Arbeitseinsatz junger leistungsfähiger MigrantInnen miterwirtschaftet werden soll« charakterisiert Kien Nghi Ha das ökonomische Setting der kulturalistisch geführten »Integrationsdebatten«⁴. Das erstreckt sich mit Variationen natürlich auch auf die »Zugewanderten der zweiten und dritten Generation«, die mit solchen und ähnlichen Formulierungen bereits terminologisch immer noch auf ihren »Ausländerstatus« festgeschrieben werden. Tatsächlich kann nur eine kleine Elite der Zugewanderten den oben genannten Kriterien, die in sich bereits als durchaus rassistisch zu charakterisieren sind, gerecht werden. Das aber liegt nicht zuletzt an den vielfältigen institutionellen und sozioökonomischen Ausschlussmechanismen dieser Gesellschaft: Deutschland hat im europäischen Vergleich immer noch das rigideste Staatsbürgerschaftsrecht und schneidet nach aktuellen EU-Studien zur Integration von jugendlichen Migranten gegenüber Ländern wie Frankreich und Großbritannien bei sozialen, ökonomischen und institutionellen Diskriminierungen von MigrantInnen am schlechtesten ab. Es ist kaum von der Hand zu weisen, dass in der populären, um nicht zu sagen populistischen Rede von den »Parallelgesellschaften« in den Massenmedien und Talkshows immer eine Abwälzung der Verantwortung für diese deutschen Zustände von der Mehrheitsgesellschaft auf die MigrantInnen selbst mitschwingt.

Haben wir es vor diesem Hintergrund mit einem »universalistischen Rassismus« zu tun, der sich über die eigene Selbstinszenierung als »weltoffene«, den Menschenrechten, der Gleichheit von Geschlechtern und liberalem Pluralismus verpflichteter Demokratie gegenüber den »unzivilisierten« (türkischen, migrantischen) Anderen abgrenzt, indem er sie unter einen pauschalen Islamismusverdacht stellt? Auf das politikberaterische Umfeld der rot-grünen Regierung und entsprechend orientierte Eliten aus dem kulturindustriellen Management, die im Sinne des von Ha beschriebenen Projekts einer kontrollierten Zuwanderung agieren, trifft das nur sehr bedingt zu. Hier findet sich eher eine exotistische und an Konsumierbarkeit interessierte Affirmation von Hybridität. Stimmen, die aus einer migrantischen oder durch rassistische Markierungen betroffenen Position schreiben, kritisieren diese »leicht hysterische Feier des Vielfältigen und Gemischten, der Differenz und stetigen Transformation« zurecht als geschichtsvergessen.⁵ Die standortnationalistische Ausmalung von hauptsächlich auf das deutsche kollektive »Wir« bezogenen Bedrohungsszenarien à la »der Terror kommt zu uns« gibt es auch hier, und sie trifft sich auf scheinbar paradoxe Weise mit der seit je im linksalternativen Multikulturalismus verbreiteten Gewohnheit, die tatsächlichen Gefahren islamistischer Ideologien und Aktivisten kulturell relativistisch zu verniedlichen.

Weitaus eindeutiger vermischt Islamismuskritik sich mit Rassismus in der Beschwörung »christlich-abendländischer Leitkultur« und rechten Ausrufungen eines »Ende des Multikulturalismus«, wie sie unter der Federführung von Angela Merkel in der CDU und im rechts-bürgerlichen Spektrum zu finden ist. Da werden die »westlichen Werte« historisch kontrafaktisch als »deutsch« buchstabiert und der Antisemitismus vornehmlich unter MigrantInnen, aber kaum in der deutschen Mehrheitsgesellschaft und schon gar nicht in der eigenen Partei ausgemacht. Es ist allerdings zu fragen, ob sich in all dem nicht eher eine antiuniversalistische nationale Identifikation des postnationalsozialistischen Deutschlands ausdrückt, in der Bestände einer völkisch und ethnisch-kulturalistisch definierten »Kulturnation« weiterwirken und das bis heute seine Migrations- und Kolonialgeschichte weitgehend ausblendet. Die Diskussion um das Zuwanderungsgesetz und dessen





unter dem Druck rechter Kampagnen noch weiter zurückgestutzte Umsetzung haben das mit aller Deutlichkeit gezeigt.

Die Frage nach einem »universalistischen Rassismus« im Unterschied zu einem offen partikularistischen ist allerdings auch nicht richtig gestellt. Denn beides steht in jeder Artikulation moderner Identität unter den Bedingungen der Wertvergesellschaftung, sei sie national, kulturell oder religiös begründet, notwendig in einem bestimmten Verhältnis zueinander. Die Behauptung einer universalistisch begründeten Identität lässt sich nur durch Ausschluss eines konstitutiven Außen in Gestalt eines kulturell oder biologisch definierten, minderen Anderen herstellen. Das ist die notwendige Konsequenz der nationalstaatlichen Herstellung der »Einheit und Gleichheit der Staatsbürger und Warenbesitzer. (...) Sie können sich nur als Gleiche anerkennen, wenn sie sich von Ungleichen abgrenzen.«⁶

Das scheinbare Paradox dieser Situation führt dann bei poststrukturalistisch inspirierten AutorInnen wie dem Demokratietheoretiker Ernesto Laclau zu fortgesetztem philosophischen Wälzen von Fragen wie: »Ist Partikularismus denkbar nur als Partikularismus, allein aus der differentiellen Dimension heraus, die er geltend macht? Sind die Relationen zwischen Universalismus und Partikularismus schlichte Relationen gegenseitiger Ausschließung? (...) Schöpft die Alternative zwischen einem essentialistischen Objektivismus und einem transzendentalen Subjektivismus die Breite der Sprachspiele aus, die sich mit dem »Universellen« spielen lassen?«⁷ Entsprechend tobt auch in der neueren Rassismustheorie der ewige Streit um Universalismus und Partikularismus⁸. Heraus kommt dabei meistens die eine oder andere Version der Feststellung, dass »der europäische Universalismus seine Identität (...) durch die Universalisierung seines eigenen Partikularismus gewonnen hat.«⁹ Der Universalismus der Aufklärung ist so unter den Generalverdacht des Eurozentrismus geraten.

Zwar distanzieren sich ebenso wie der eben zitierte Laclau die meisten avancierteren Rassismustheorien von der identitätspolitischen Feier des Partikularismus im Namen ethnischer oder kultureller Ursprünge, weil die reaktionären Konsequenzen auf der Hand liegen und sprechen sich für einen dekonstruktivistisch erweiterten Universalismus aus. In diesem Sinn fordert etwa auch Ha einen universalistischen Gestus als Grundlage zur Einforderung von staatsbürgerlichen Rechten für MigrantInnen und wendet sich »gegen die Zwangsvergemeinschaftung von Individuen in Ethnien und Nationen.«¹⁰ Allerdings zieht sich auch bei postkolonialistisch orientierten Rassismustheorien ein Festhalten an nun unter den Auspizien des Unreinen und »Hybriden« gefassten Identitätspolitiken durch, die von einer emphatisch besetzten Position des Anderen ausgehen. Dabei wird, oft in Anlehnung an das Konzept eines »strategischen Essentialismus« der postkolonialen Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak¹¹, von der trotz aller Identitätskritik notwendigen Inanspruchnahme kollektiver Diskurse ausgegangen. Die Problematik solcher postkolonialistischen Identitätspolitik zeigt sich am Umgang mit dem Islamismus.

RESSENTIMENT GEGEN UNIVERSALISTISCHE KRITIK ALS ANTIRASSISMUS Wenn etwa in einem Papier von Kanak Attack im Zusammenhang mit der Diskussion um Bleiberecht und staatsbürgerliche Rechte plötzlich »Kollektivrechte für MigrantInnen« gefordert werden¹², dann wird die Ablehnung aller Formen von Zwangsvergemeinschaftung direkt konterkariert. Denn auch erweiterte Rechte für MigrantInnen können diesen genauso wie alle staatsbürgerlichen Rechte oder die Menschenrechte sinnvoll nur als Individuen zukommen. »Kollektivrechte« dagegen haben die Zwangskollektivierung zu Ethnien, Kulturen oder Religionsgemeinschaften schon immer zur Voraussetzung. Das wissen auch die Vordenker der europäischen Islamisten und setzen deshalb bei der von ihnen angestrebten Islamisierung der migrantisch-muslimischen Communities genau auf solche Kollektivrechte, wobei sie sich geschickt aktueller rassismustheoretischer Argumentationsweisen zu bedienen wissen. Etwa bei der Frage des »Rechtes auf das Kopftuch«.

Bei einigen postkolonialistisch angehauchten deutschen Kulturtheoretikern wie Werner Schiffauer wird die antiemanzipatorische Auswirkung auch als »gemäßigt« daherkommender islamistischer Ideologien in migrantischen Milieus systematisch heruntergespielt und Selbst-Islamisierung nun gerade als selbstbewusste Positionierung transnationaler Subjekte schöngeredet. So geraten politische Islamisierungsstrategien bei Schiffauer regelmäßig zum Einfordern von »Minderheitenrechten« durch MigrantInnen, die angeblich nichts weiter wollen, als »sich als recht-gläubiger Muslim in die deutsche Gesellschaft einzubringen« (SZ, 4. 12. 2004)¹³.

Besonders aufschlussreich ist diesbezüglich auch ein Artikel, der jüngst in der antirassistischen Zeitschrift ZAG erschien, und der hier stellvertretend für viele ähnliche Beiträge ausführlicher kritisiert werden soll. Die Autorin Brigitta Huhnke argumentiert darin auf Grundlage postkolonialistischer Theoreme gegen weiße feministische »Herrinnen der Plantage«¹⁴. Unter diesem plakativen Titel unterstellt Huhnke mehrheits-

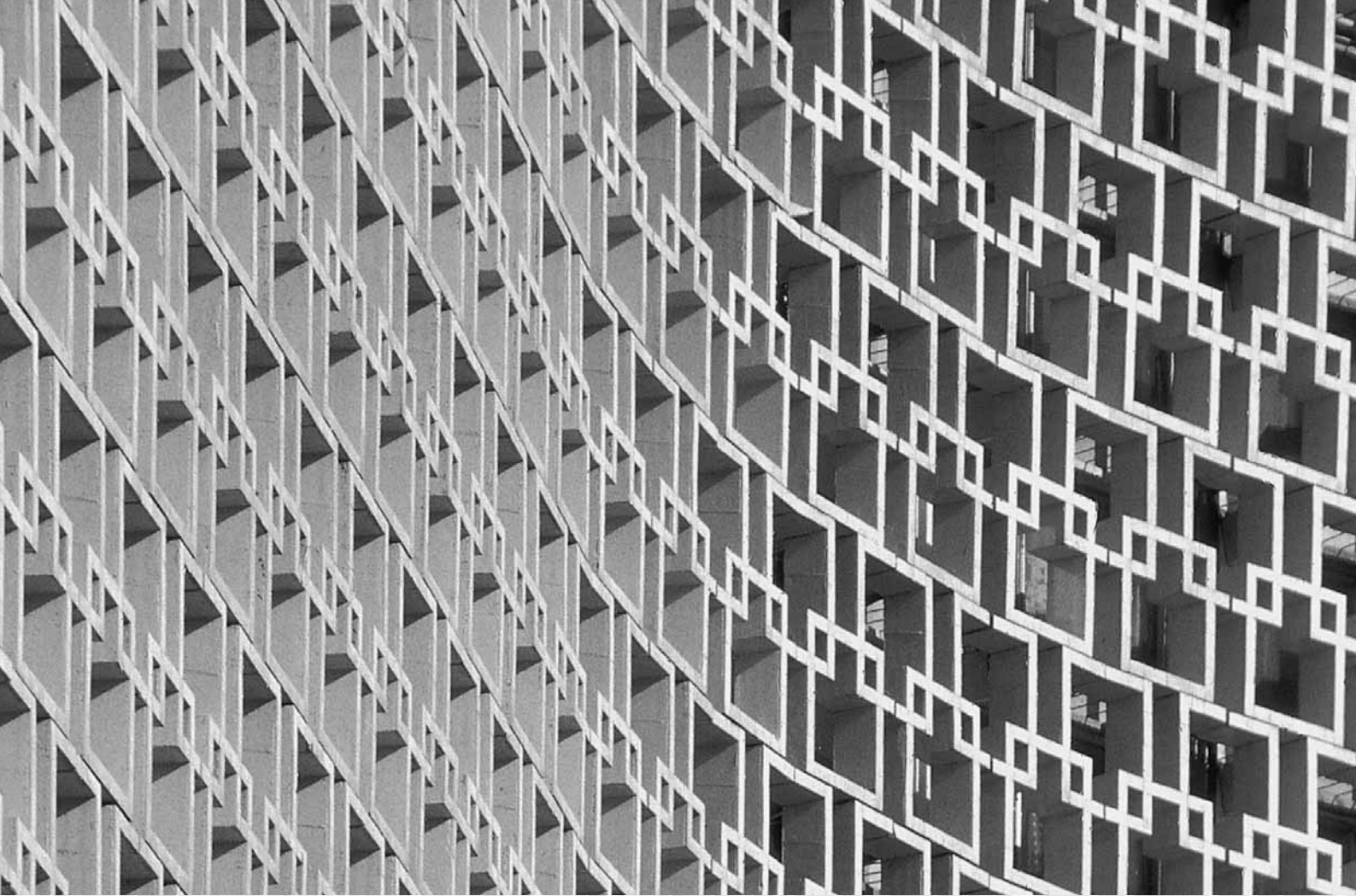
deutschen Feministinnen und linken Männern, die sich in der Debatte um das Karlsruher Kopftuchurteil auf die Seite der VerbotsbefürworterInnen stellten, orientalistische und rassistische Gelüste nach »Belehrung und Disziplinierung« kopftuchtragender Migrantinnen. Letztere kommen im Text fast ausschließlich als »junge Musliminnen« der zweiten und dritten Generation vor, die selbstbewusst den Einstieg in ihre Berufskarriere als »Geschäftsfrauen, Ärztinnen, Naturwissenschaftlerinnen, ...Lehrerinnen und Anwältinnen« »mit Kopftuch tun« wollen. Aber, so Huhnke, »gerade jetzt im Kampf gegen ›Terror‹ und ›Islamismus‹ suchen sich ›Feministinnen‹ ausgerechnet die ›fremde‹ Frau, führen sie zwanghaft als Angehörige einer entwerteten Kultur vor.«

Die Möglichkeit, dass Islamisten nicht nur in Anführungszeichen, sondern ganz real existieren und über den Kopftuchzwang eine hierarchische Geschlechterordnung und die Islamisierung »ihrer« Communities durchsetzen wollen, tut Huhnke mit dem Verweis auf Edward Saids Analyse der orientalistischen Imagination des von ungezügelten Trieben geleiteten »wildes Mannes« ab. Zwar räumt die Autorin in einem Nebensatz ein, dass »auch Musliminnen ihr Kopftuch nicht immer freiwillig« trügen. Doch vor allem sieht sie in ihnen »die ›Anderen‹, die sich selbstbewusst in westlichen Gesellschaften dem Zwang des Zurschaustellens entziehen, somit deutliche Kritik an westlich-kapitalistischer Warenästhetik am Frauenkörper üben«. Mark Terkessidis sieht ähnlich wie der eingangs erwähnte Alnasseri in solcher Selbstislamisierung gar eine »politisch-kulturelle Hybridisierung«¹⁵. Während die deutsche Antirassistin Huhnke ihre feministischen Wunschvorstellungen auf kopftuchtragende Muslima projiziert, unterschlägt sie hingegen vollständig die Tatsache, dass die von ihr angegriffenen Aufrufe gegen das Kopftuch in Deutschland auch von zahlreichen MigrantInnen unterzeichnet wurden. Wie die exiliranische Islamismus-Kritikerin Chahdortt Djavann dürften diese den Kopftuch-Diskurs der Islamisten als »double speak« einer dezidierten Machtstrategie verstehen. Auch Djavann weist darauf hin, dass diese »weder ungeschickt noch naiv ist, sondern ›performativ‹, wie die Sprachwissenschaftler sagen.« Im Gegensatz zu Alnasseri oder Terkessidis' affirmativer Position sieht sie in solcher »Hybridität« jedoch die islamistische »Mimikry« (Verstellung, auch so ein postkolonialistischer Lieblingsbegriff) der »Verfechter eines religiösen Universalismus oder besser gesagt eines islamistischen Imperialismus.«¹⁶ Per se ist eben auch »Hybridität« noch lange kein Ausweis für emanzipatorische Gesinnungen ihrer TrägerInnen. Bekanntlich sind nicht wenige islamistische Attentäter und Agitatoren von ihrem biographischen Hintergrund her durchaus als »hybride« Existenzen zu sehen.

Das aber wollen gutmeinende AntirassistInnen nicht sehen. Huhnke zitiert Spivaks bekannten Aufsatz »Can the Subaltern speak?« : »White men are saving brown women from brown men« und fügt sarkastisch moralisierend hinzu: »weiße Frauen helfen.« Wo Spivak aber immerhin von einer »Doppel-Einschreibung« kolonialistischer und indigen-patriarchalischer Diskurse in weibliche Körper spricht, will Huhnke nur die von der Mehrheitsgesellschaft unterdrückte Muslima sehen. Spivaks berühmtes Diktum »es gibt keinen Raum, von dem aus das vergeschlechtlichte subalterne Subjekt sprechen kann«, trifft wohl auch für die antirassistische Wahrnehmung (ex-)muslimischer MigrantInnen zu, wenn diese die ›falsche‹ politische Meinung vertreten. Die antirassistische Begeisterung für die unterdrückten »Anderen« findet ihre Grenzen oft dort, wo diese nicht die eigenen Positionen vertreten. Aus einer Position der moralischen Verteidigung des oft kulturrelativistisch bestimmten »Anderen« werden damit Positionierungen vorgenommen, die auf die Vernachlässigung säkularer MigrantInnen zugunsten islamistischer Kräfte hinauslaufen¹⁷. Huhnke ist da keineswegs ein Einzelfall, wie sich auch am Beispiel Hirsi Alis zeigen lässt.

Auf öffentlichen Diskussionen der antirassistischen Szene in Berlin um den Mord an Van Gogh wurde vor allem über die Provokationen des Opfers, seine Beleidigungen von Muslimen und Juden diskutiert. Etwa darüber, dass Van Gogh mit seinen Attacken gegen jede »Political Correctness« einen neurechten Gestus pflegte und wegen seiner geschmacklosen Bemerkungen über Juden auch Antisemit gewesen sei. Natürlich sind die vom Berufsprovokateur Van Gogh verwendeten antisemitischen und rassistischen Stereotype scharf zu kritisieren, doch rechtfertigen sie die Relativierung des an ihm exekutierten Mordes?¹⁸ Auffallend abwesend blieb in diesen Debatten hingegen der islamistische Judenhass, obwohl dieser aus dem Bekennerrbrief, den der Mörder dem sterbenden Van Gogh mit einem Messer an den Leib heftete, geradezu ins Auge springt.

Nur am Rande zur Kenntnis genommen wurde in den antirassistischen Debatten auch, dass die Bluttat sich vor allem gegen die Drehbuchschreiberin Ayaan Hirsi Ali richtete, für die ihr Regisseur Van Gogh stellvertretend sterben musste. Auch hier ist in den antirassistischen Debatten oft eine seltsame Verkehrung des Verhältnisses von Täter und Opfer zu beobachten: Nicht etwa die Tatsache wurde skandalisiert, dass sich Ali schon lange vor dem Mord nur noch unter Polizeischutz öffentlich bewegen konnte und sich danach vor



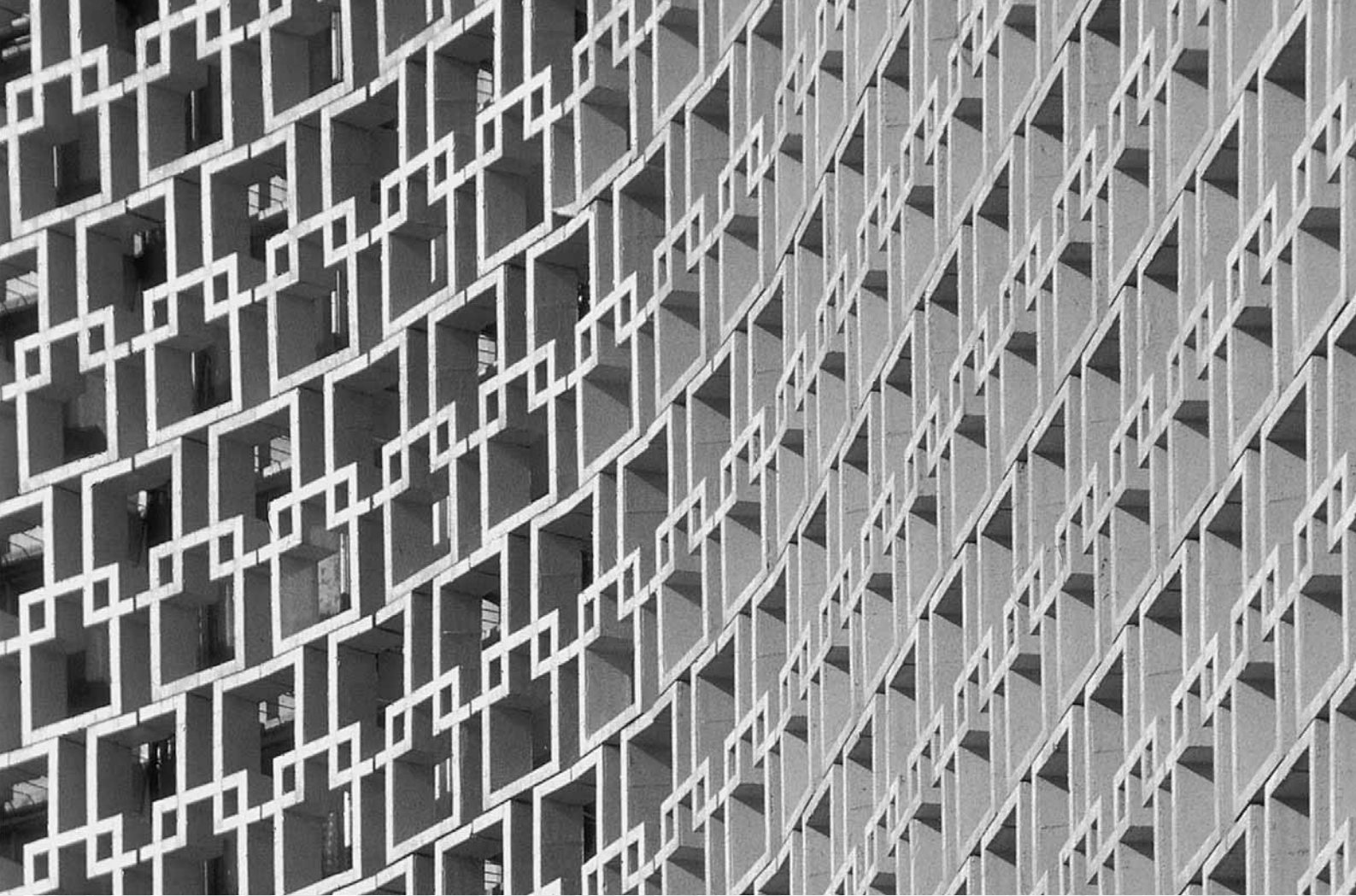
islamistischen Mordkommandos verstecken musste. Zum Thema wurde vielmehr mit durchaus vorwurfsvollem Unterton, dass sie sich durch ihre Abkehr vom Islam und ihren Beitritt zur rechtsliberalen Partei VVD zur »guten« integrationswilligen Immigrantin nach dem Geschmack der rassistischen Mehrheitsgesellschaft habe machen lassen. So warf ihr etwa die Autorin Sabine Kebir vor: »Hirsi Ali versteht es, alle Details ihres eigenen schrecklichen Mädchenschicksals der Öffentlichkeit so eindrucksvoll mitzuteilen, dass sie im niederländischen Kulturkampf zwangsläufig als sinnbildhaftes Opfer eines menschenverachtendes Islam erscheint.«¹⁹

Die Taz-Redakteurin Ulrike Hermann beschuldigte van Gogh gar posthum, »einen Pakt mit der Staatsmacht« eingegangen zu sein – weil er mit der Parlamentsabgeordneten Ayaan Hirsi Ali, deren Partei an der Regierung beteiligt ist, einen islamkritischen Film drehte.²⁰ So schnell wird aus der Figur der subalternen Migrantin die personifizierte Staatsmacht. Die tatsächlichen Beweggründe und politischen Hintergründe, welche sie von den holländischen Sozialdemokraten zur VVD geführt haben, und ihre prekäre Position innerhalb dieser Partei interessieren antirassistisch gestimmte Linke hingegen kaum.

Ähnlich oberflächlich bleibt auch die Auseinandersetzung mit dem Film »Submission«. An dem Film wurde aus antirassistischer Sicht meist die orientalistische Ästhetisierung und die Darstellung von Koranversen auf einem nackten Frauenkörper kritisiert, welche für gläubige Muslime unerträglich sei. Auf die vor dem Hintergrund postkolonial-feministischer Theorien eigentlich naheliegende Interpretation, dass Hirsi Ali mit dieser Darstellung eine Kritik der Einschreibung sexistischer Gewalt auf den Körper der Frau durch das Medium der koranischen Schrift bezweckt, kam im antirassistischen Spektrum niemand. Das auch nur in Erwägung zu ziehen, wäre wohl nach vorherrschender Interpretation »islamophob«.

Die angeführten Beispielen zeigen, dass migrantische Stimmen, welche den Islamismus oder auch den Islam als Religion aus einer säkularen universalistischen Position heraus scharf kritisieren, im gegenwärtigen antirassistischen Diskurs bestenfalls als assimilatorische Selbstaufgabe, schlimmstenfalls als Kollaboration mit einem »islamophoben« universalistischen Rassismus wahrgenommen werden.

ANTISEMITISMUS GEGEN MUSLIME? Im Zentrum der Kritik an der Beschwörung der »Islamophobie« steht das Verhältnis antirassistischer Positionen zum islamistischen Antisemitismus. In den letzten Jahren, besonders unter dem Eindruck der Entwicklungen seit dem 11. September und der Selbstmordanschläge in Israel, hat es sich als immer problematischer erwiesen, dass der Antirassismus über kein Analyseinstrumentarium verfügt, um das Spezifische des Antisemitismus gegenüber dem Rassismus zu erfassen. Wenn sich RassismustheoretikerInnen überhaupt damit befassen, beziehen sie sich meist auf einen mittlerweile 15 Jahre alten Text des französischen Rassismuskenners Etienne Balibar.²¹



Balibar leitet darin den seiner Auffassung nach seit dem Zweiten Weltkrieg dominierenden kulturalistisch und differenzialistisch begründeten Rassismus aus dem Antisemitismus als dessen »Prototyp« ab: »Unter einer Vielzahl von Gesichtspunkten lässt sich der gegenwärtige differenzialistische Rassismus seiner Form nach als ein verallgemeinerter Antisemitismus betrachten.« Diese Auffassung hat zu einer bis heute stilbildenden Verwischung des Unterschieds zwischen den verschiedenen Formen des Rassismus und dem antisemitischen Vernichtungswahn geführt. Immer wieder wird der Holocaust als bloße »maßlose Fortsetzung der rassistischen Konstellation des 19. Jahrhunderts«²² begriffen.

Diese Verwischung des Unterschieds zwischen Rassismus und Antisemitismus wirkt auf verschiedenen Ebenen mit dem antirassistischen Verhältnis zu Islamismus und Antisemitismus unter muslimischen MigrantInnen zusammen. So wird in jüngerer Zeit immer öfter Islamophobie mit Antisemitismus gleichgesetzt. Auch das findet sich ansatzweise schon bei Balibar und wurde von diesem selbst seither nicht etwa revidiert, sondern nach dem 11. September noch systematisch ausgebaut: »Der Anti-Judaismus beziehungsweise der Juden Hass stellt nicht mehr die einzige Form des Antisemitismus dar (...) Er ist zum einen Teil eines Begriffspaars geworden (...) dessen anderer Teil ist der Araberhass beziehungsweise die Islamfeindlichkeit.«²³ Diese systematische Konfundierung (Begriffsverwirrung) wird nun in der innerlinken Auseinandersetzung um die Frage eines neuen, unter anderem von Islamisten ausgehenden Antisemitismus allzu oft dazu benutzt, jede Kritik an letzterem als »Islamophobie« zu diskreditieren²⁴. Terkessidis etwa schloss sich der These, dass »antisemitische Stereotype auch auf ›die Muslime‹ übertragen« würden, ausgerechnet im Kontext einer Argumentation an, welche die Befunde der EUMC-Studie über zunehmenden Antisemitismus unter muslimischen MigrantInnen in Europa herunterzuspielen bemüht war²⁵. Er behauptete, dass eine Differenzierung von Rassismus und Antisemitismus die Opfer von beidem gegeneinander ausspiele. Die geschilderten Begriffsverwirrungen lassen nachvollziehen, warum der Kritische Theoretiker D. Claussen mit Blick auf Balibar und andere eine bestimmte »antirassistische Ideologie« als »Kümmerform von Gesellschaftskritik« bezeichnete²⁶.

DIE FIGUR DES ANDEREN Vor kurzem hat der französische Philosoph Alain Finkielkraut einen Essay vorgelegt, der weiterführende Überlegungen zu dem in antirassistischem Gewand auftretenden neuen Antisemitismus in Europa bietet²⁷. Finkielkraut nimmt den Begriff des »neuen« Antisemitismus ernst und versucht das qualitativ Neue an der Entwicklung der letzten Jahre herauszuarbeiten. Dabei gelangt er zu wichtigen Einsichten über den Bedeutungswandel der für den Antirassismus zentralen Kategorie des »Anderen«.

Zunächst zeichnet Finkielkraut nach, wie es dazu kommen konnte, dass in scheinbar paradoxer Weise gerade die moralische Abrechnung Europas mit seiner eigenen Vergangenheit von Judenvernichtung, Kolonial-

verbrechen und nationalistischen Gewaltausbrüchen zu einem neuen, als Hass auf Israel daherkommenden Antisemitismus geführt hat. In der Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg und die Überwindung der Shoa sei Europa im Gegensatz zu den siegreichen USA immer Sieger, Opfer und Schuldiger zugleich. Aus dieser Konstellation heraus entstand eine Selbstsicht Europas als »ein ›bußfertiger Richter‹, der seinen ganzen Stolz auf seine Reue bezieht und nicht aufhört, sich im Auge zu behalten. ›Ich nie wieder!‹ verspricht Europa und stürzt sich mit aller Macht auf die Aufgabe.« (123)

Finkielkraut zeigt auf, wie sich die in dieser Haltung bereits angelegte Hybris nun mit voller Wucht gegen Israel und die Juden richten muss: »Man prangert nicht mehr die kosmopolitische Berufung der Juden an, im Gegenteil, man rühmt sie und wirft ihnen mit betrübter Heftigkeit vor, diese Berufung zu verraten.« (125) Man werfe den Juden vor, im Gegensatz zu allen anderen als einzige nun unbekümmert nationale Souveränität auszuüben und nicht misstrauisch nach dem schlummernden Nazi in sich zu äugen. Und so käme es, dass sie in den Augen der schuldbewussten Europäer »den Antisemiten von einst wie zwei Eier gleichen und seelenruhig deren Nachfolge antreten.« (126f) »Der allgegenwärtige Schatten Hitlers entehrt den Antisemitismus der Rechthaber und setzt den Namen Israels den entrüsteten Zurechtweisungen der Schamhaber aus.« (131)

Finkielkraut wirft hier nebenbei auch ein erhellendes Licht auf das Verhältnis nichtjüdischer europäischer zu jüdischen Linken in- und außerhalb Israels. Denn der beschriebenen Logik nach können natürlich in den Augen dieser Europäer nur Juden Anerkennung finden, die sich als Dissidenten gegen den Israelischen Staat wenden. Das heißt aber: Nicht die Solidarisierung europäischer Linker mit der Kritik linker Israelis an der Politik ihrer Regierung per se ist antisemitisch, sondern dass Juden eine entschieden kritische Haltung zu Israel gewissermaßen als Eintrittskarte in den Kreis der moralisch Anständigen abverlangt wird. Dummerweise ist aber genau dies die Haltung der überwältigenden Mehrheit der europäischen Linken.

In einer zweiten Argumentationsfigur arbeitet Finkielkraut nun ebenso luzide die Problematik der Figur des »Anderen« im linken Antirassismus heraus. Dazu trifft er eine Unterscheidung zwischen der Kategorie des »Anderen« und der des »Feindes«. In den Augen der europäischen Linken wären nämlich die Palästinenser nicht die Feinde der Israelis, sondern deren Andere. Und das hat Konsequenzen: »Im ersten Fall (des Feindes, U.W.) ist die Beziehung politisch und kann unter Umständen zu einem Kompromiss führen, (...) im zweiten Fall handelt es sich um Rassismus, und alles, was rassistisch ist, muss verschwinden. (...) Mit dem Anderen Krieg zu führen, ist ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit.« (128) Dem dürfte genau entsprechen, was auf der UN-Weltkonferenz gegen Rassismus in Durban 2001 passierte, als viele Nichtregierungsorganisationen mit antisemitischen Stereotypen Hetze gegen Israel betrieben und es in ihrer Abschlusserklärung als rassistischen Staat markierten. Über die moralisch absolute Besetzung der Kategorie des Anderen erklärt Finkielkraut die Unfähigkeit oder den Unwillen der meisten AntirassistInnen, den islamistischen Antisemitismus als das zu benennen was er ist. Denn »der noch fruchtbare Schoß, aus dem das schändliche Böse hervorgekommen ist, kann auf keinen Fall vom Anderen entbunden werden. Zwischen dem Anderen und dem Ungeheuer besteht eine ontologische Unvereinbarkeit.«(130)

Im Anschluss an Finkielkraut empfiehlt es sich daher im Interesse eines linken Antirassismus, der dem Anspruch radikaler Gesellschaftskritik genügen will, eine moralische Abrüstung der Kategorie des Anderen vorzunehmen. Das bedeutet keineswegs, sich von dieser Kategorie zu verabschieden. Es wäre im Gegenteil notwendig, einen konsequent kritischen Begriff des Anderen zu entwickeln, der von jeder identitären Gegenbesetzung dieser Kategorie absieht. Nur dann wird es möglich sein, nicht nur die Selbstdefinition des Westens über die Imagination seines orientalischen Anderen zu kritisieren, sondern genauso dessen nicht minder identitäre und in ihrer Konsequenz mörderischen Gegenstücke wie die islamistische Jihad-Ideologie mit ihrem antiwestlichen und antisemitischen Feindbild. Sowohl der moderne europäische als auch muslimisch-arabische Antisemitismus lassen sich auf der Grundlage materialistischer Gesellschaftskritik als wahrhaftige Reaktionen auf kapitalistische Vergesellschaftung begreifen. Das erfordert aber eine Verabschiedung jener auch im Antirassismus verbreiteten kulturellrelativistischen Perspektive, die jede universalistisch begründete Kritik sofort als »eurozentrisch« zurückweist. Eine Perspektive, die stattdessen an die kritische Selbstreflexion der Aufklärung im Sinne der kritischen Theorie anknüpft, braucht weder historische Unterschiede noch die internationalen wie innergesellschaftlichen Machtverhältnisse entlang rassistischer Linien zu ignorieren.

Die weitverbreitete antirassistische Haltung, Islamismus und Antisemitismus unter MigrantInnen auf deren rassistische Ausgrenzung zurückzuführen, arbeitet hingegen deren kulturalistischen Fremdmarkierung sogar noch zu, indem die TrägerInnen dieser Ideologien nicht als politische Subjekte ernst genommen werden.

Ein reflektiert universalistischer Antirassismus ist dagegen in der Lage, Islamisten genauso als Teil dieser Gesellschaft zu begreifen wie nichtmigrantische Rassisten und Antisemiten aus der »Mitte der Gesellschaft«. Aus einem solchen Antirassismus folgt, Islamisten hier politisch und nötigenfalls juristisch zu bekämpfen, aber gleichzeitig auch gegen die Anwendung rassistischer Sondergesetze gegen Islamisten einzuschreiten – etwa wenn sie abgeschoben werden sollen oder bereits Eingebürgerten die deutsche Staatsbürgerschaft wieder aberkannt werden soll.

Es ist überhaupt kein Widerspruch, Islamismus und Antisemitismus unter MigrantInnen zu kritisieren und Rechtsgleichheit für alle MigrantInnen zu fordern – mit und ohne Papiere und selbstverständlich auch für Islamisten. Ähnliches gilt für die Kritik an der kulturalistischen Ausgrenzung von MigrantInnen mit muslimischem Hintergrund durch den Mainstream: auch sie bedarf keinerlei Zugeständnissen gegenüber Islamisten.



- 1 »Wenn etwa, wie mehrfach geschehen, behauptet wird, 70 bis 80 Prozent der in Deutschland lebenden Türken würden Ehrenmorde gutheißen, dann hat das nichts mehr mit seriöser Analyse, sondern mit purer Lust am Krawall zu tun« bemerkt etwa der seit Jahren das Thema Islamismus kritisch bearbeitende Publizist Eberhard Seidel dazu, taz, 17.3.2005.
- 2 Katja Diefenbach Anfang Dezember bei einer Veranstaltung zum Mord an Van Gogh in der Berliner Volksbühne.
- 3 Alnasser in dieser Broschüre, S. 35.
- 4 Kien Nghi Ha, Die kolonialen Muster deutscher Arbeitsmigrationspolitik, in: Hito Steyerl / Encarnación Guitierrez Rodríguez (Hg.), Spricht die Subalterne Deutsch?, Münster 2004, S. 92f. Kien Nghi Ha ist Politikwissenschaftler und Autor des viel beachteten Buches Ethnizität und Migration (Einstiege: Grundbegriffe der Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie Bd. 9, Westfälisches Dampfboot, 1999). Im WVB veröffentlichte er die überarbeitete und erweiterte Neuauflage Ethnizität und Migration Reloaded. Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs (2004). Sein neues Buch Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus (Cultural Studies Bd. 11) erschien im Herbst 2005 im transcript Verlag. Außerdem hat er zahlreiche Aufsätze über kulturelle Entgrenzung, Identitätspolitik, koloniale Präsenzen und Rassismus publiziert. www.ethnicity.de.vu
- 5 Hito Steyerl, Postkolonialismus und Biopolitik, in: Dies./Encarnación Guitierrez Rodríguez (Hg.), Spricht die Subalterne Deutsch?, S. 46ff; vgl. Kien Nghi Ha, Hybridität ist hip – Zur Verwertung postkolonialer Kritik in der deutschen Wissenschaft, Jungle World 47, 10.11.2004.
- 6 Gerhard Scheit, Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt, Freiburg i.Br. 2004, S. 212.
- 7 Ernesto Laclau, Emanzipation und Differenz, Wien 2002, S. 47.
- 8 Wer sich davon ein Bild machen will, lese etwa die Beiträge in dem bekannten rassismustheoretischen Sammelband von Uli Bielefeld (Hg.), Das eigene und das Fremde – Neuer Rassismus in der alten Welt?, Hamburg 1992 (inzwischen neu aufgelegt), dort insbesondere Balibar und Taguieff.
- 9 Laclau, a.a.O., S. 50.
- 10 Kien Nghi Ha, Ethnizität, Differenz und Hybridität in der Migration: Eine postkoloniale Perspektive, in: PROKLA 120, 2000, S. 395.
- 11 So auch Ha, ebd. S. 389.
- 12 Manuela Bojadzjev, Serhat Karakayali, Vassilis Tsianos, Papers and roses – Die Autonomie der Migration und der Kampf um Rechte, einzusehen unter: www.kanak-attak.de.
- 13 Falsche Gleichungen – Türken, Deutsch-Türken und ihre Gemeinden in Deutschland: Parallelgesellschaften und Integration, Süddeutsche Zeitung, 4. Dezember 2004.
- 14 Brigitta Huhnke, Herrinnen der Plantage – zum Rassismus in der feministischen Kopftuchdebatte, ZAG 45, Herbst 2004, S. 22–26.
- 15 »eine weitaus interessantere und originärere politisch-kulturelle Hybridisierung, als zunächst sichtbar wird. Die jungen Frauen mit ihren Kopftüchern bieten dem hegemonialen Blick in Deutschland keinerlei Anhaltspunkt.« Mark Terkessidis, Der lange Abschied von der Fremdheit – Kulturelle Globalisierung und Migration, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 12, 22. März 2002, S. 36.
- 16 Chahdortt Djavann, Was denkt Allah über Europa? Gegen die islamistische Bedrohung, Berlin 2005, vgl. etwa S. 48, 25.
- 17 Bei der mit staatlichen Geldern geförderten antirassistischen Initiative ReachOut geht das sogar soweit, jene »Berliner Initiative gegen das Kopftuchverbot« zu unterstützen, an der u.a. der der islamistischen Muslimbruderschaft nahestehende Verein INSSAN e.V. und die Politsekte Linksruck beteiligt sind, welche offen »antiimperialistische Bündnisse« mit Islamisten propagiert.
- 18 Anstatt die rassistische Stimmungsmache gegen Muslime und den Mord an Van Gogh zu kritisieren, zeigte auch die Autorin Sabine Kebir, FREITAG vom 21.1.2005, Verständnis für den Täter. Van Goghs »suggestive(r) Kurzfilm« Submission könne auf Muslime »äußerst provozierend wirken«. Die Freiheit der Kunst berge »hohe Risiken«, wenn sie als »Kampfmittel gegen marginalisierte Bevölkerungsgruppen« eingesetzt werde: »Die permanenten Gefühle der Ohnmacht und Scham, mit denen die Marginalisierten leben, lassen auch den Einzelnen zum Gewalttäter werden (...).«
- 19 Ebd.
- 20 Dies., Politik des Ressentiments, taz, 10.12.2004, der Artikel stimmt weitgehend mit Hermanns Beitrag in der Volksbühne überein.
- 21 Balibar, Etienne, Gibt es einen »Neo-Rassismus«?, in: ders. und Wallerstein Immanuel, Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten, Hamburg 1990, S. 23–38, zum folgenden insbesondere S.32.
- 22 Terkessidis, Mark, Psychologie des Rassismus, Wiesbaden 1998, S. 179. Bei Autoren, die sich wie der eben zitierte vor allem auf postkoloniale Theoriebildung beziehen, findet sich das ebenso wie etwa bei Jost Müller, der seinem Selbstverständnis nach um einen kritischen Rassismusbegriff auf der Grundlage einer diskurstheoretisch erweiterten materialistischen Gesellschaftstheorie bemüht ist. Vgl. ders. in: Rassismus und die Fallstricke des gewöhnlichen Antirassismus, in: Redaktion diskus (Hg.), Die freundliche Zivilgesellschaft, Berlin 1992, S. 34: »Der nationalsozialistische Antisemitismus und Rassismus hat die ökonomische und politische Funktion des Rassismus auf die Spitze getrieben.«
- 23 Etienne Balibar, »Der antisemitische Komplex – Eine selbstkritische Konzeption des Feindes: Zur Doppelgestalt von Judenhass und Araberbhass«, FR 25.6.02.
- 24 W. Schiffauer behauptete im taz-Interview (6.11.2003) »dass es in dieser Gesellschaft einen ganz massiven Antislamismus gibt, der den Antisemitismus abgelöst hat.« und sich angeblich in der Kopftuchfrage austobe; Walter von Rossum delegitimiert im Freitag (23.4.2004) Kritik am Islamismus unter dem Titel: »Tretmine – Der Anti-Islamismus hält sich sehr genau an die Muster des Antisemitismus.«
- 25 Mark Terkessidis, Die neue Form des Rassismus – Ein grassierender islamischer Antisemitismus in Europa ist durch Studien nicht belegbar. Doch mittlerweile werden antisemitische Stereotype auf »die Muslime« übertragen, taz 3.2.2004.
- 26 Detlev Claussen, Aspekte der Alltagsreligion, Hannover 2000, S. 143.
- 27 Alain Finkielkraut, Im Namen des Anderen. Reflektionen über den kommenden Antisemitismus, in: Doron Rabinovici, Ulrich Speck, Nathan Sznajder (Hg.), Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte, Frankfurt 2004, S. 119-132. Alle folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich darauf.

KRITIK & PRAXIS [BERLIN]

▲ ISLAMISMUSKRITIK – JENSEITS VON ● RASSISMUS UND ANTISEMITISMUS?



Zur Gegenkundgebung anlässlich des Al-Quds-Aufmarsches in Berlin im Jahr 2004, an deren Vorbereitung wir uns als KP [Berlin] maßgeblich beteiligt haben, ist uns kein besserer Slogan eingefallen als »Gegen Islamismus, Antisemitismus und Rassismus«.

Die drei Schlagworte, die so selbstverständlich und wasserdicht klingen, konnten in der Praxis keine Kraft entfalten. Auf der Kundgebung gegen den Al-Quds-Aufmarsch formierte sich das von vielen erwartete, mittlerweile den Feuilleton-Etagen bekannte Panorama: Wehende Fahnen des Staates Israel sollten Solidarität gegen den Antisemitismus seiner Feinde bezeugen. Derweil sichern sich Antifas ihren medialen Platz mit provokativen Querfront-Plakaten: So wurde Arafat auf dem Sterbebett mit dem Spruch »Follow your Leader« kommentiert. Diejenigen, die der Veranstaltung bewusst fernblieben, obgleich sie sich dem linken Spektrum zuordnen, meinten einen neuen Rassismus, gar den Schulterschluss mit der Rechten auszumachen. Für sie bleibt der Islamismus ein böswilliges Begriffskonstrukt der Herrschenden und gehört ganz allein in deren ideologisches Vokabular. Jeder schien sich den ihm genehmsten Begriff herausgepickt zu haben: Hier substituierte der Antisemitismus den Islamismus, dort unterschlug man die Rassismuskritik in ihrem eigenen Namen.

SPIELARTEN DES KULTURALISMUS Wem der Islamismus gleichbedeutend ist mit Antisemitismus, der reduziert seinen Gehalt auf bekannte, religiöse oder – avancierter – deutsche Muster. Bleibt die Analyse der Genese des Antisemitismus in der arabischen Welt aus, dann wird auch die Besonderheit des deutschen Antisemitismus als eliminatorischer und völkischer verwischt. Diese Besonderheit zu erfassen, ist nicht bloß das ehrenwerte Anliegen wissenschaftlicher Arbeit, sondern Bedingung für eine gründliche Kritik autoritärer Herrschaftsformen und ihrer antisemitischen Ideologie. Die Solidarität mit Israel gegen seine antisemitischen Verächter ist richtig. Bleibt sie jedoch die einzige Reaktion auf den Islamismus, erweckt sie nicht zuletzt den Anschein, die Entstehung und der Gehalt des Islamismus hingen tatsächlich vom Israel-Palästina-Konflikt ab. Obendrein läuft diese Kritik Gefahr, den Antisemitismus, der ihr vor allem ein islamistisches Produkt ist, in den kapitalistischen Nationalstaaten des Westens dezent zu vernachlässigen oder ihn allein dann zu benennen, wenn sich hierzulande affirmativ auf den Islamismus bezogen wird. Solche Kritik reiht sich in den antitotalitären Konsens der Mehrheitsgesellschaft ein, die gerne über einen neuen Antisemitismus von Muslimen und Globalisierungsgegnern spricht, nicht aber vom massenhaft verbreiteten klassischen Antisemitismus.

Die konsequenteste Liquidation des historischen und gesellschaftlichen Gehalts des Islamismus vollziehen jene Theorien, denen der Islam als Religion und der Islamismus als politisch-soziale Bewegung einerlei sind. Der Islamismus als neues Phänomen wird von der spezifischen Geschichte des modernen Nationalismus (einschließlich der Kolonialpolitik) abgekoppelt und verliert dadurch jede historische und örtliche Besonderheit. Autoren und Adepten dieser Position sehen neue Blockkämpfe zwischen modernem Westen und religiös-archaischem Osten heraufziehen, die einer Naturgewalt gleich die Zukunft verdunkeln. Die Mobilisierung des Westens zieht sich in konservativer Façon auf die vermeintlich authentischen kulturellen (unter anderem auch religiösen) Werte zurück und lässt den politisch schwachen Liberalismus endgültig hinter sich. Die Geschichtslosigkeit, die diese Position der arabischen Welt attestiert, dient der Ehrung der Geschichte des Westens. In Deutschlands beliebtestem, allemal dicksten Feuilleton, dem der Zeit, erhält das Vakuum Füllmaterial durch die rassistische Naturgeschichte der Wüstenvölker, deren Ausschluss aus der westlichen Gesellschaft als natürliches Gesetz erscheint und nur durch die Macht des Stärkeren partiell durchbrochen werden kann: »In der arabischen Stammeskultur dreht sich alles um die Ehre: Haram. [...] Der Ton des Briefs von van Goghs Mörder zeigt, dass dieser in seiner Jugend nicht die niederländische individualistische Kultur der politischen Verantwortung angenommen hat, sondern vielmehr die Schamkultur seiner Eltern. Was die Frage offen lässt, ob Menschen, die in der traditionellen arabischen Schamkultur aufgezogen wurden – und das trifft auf viele Kinder marokkanischer Einwanderer zu, wurden sie in Rotterdam, Amsterdam oder anderswo geboren –, überhaupt in der Lage sind, an der komplexen, an persönlicher

Disziplin und persönlichem Urteil orientierten und oft schamlos anarcho-liberalen niederländischen Gesellschaft teilzunehmen, ohne auf ernste Anpassungsschwierigkeiten zu stoßen. Anscheinend gelingt dies nur den Stärksten und Klügsten.«¹

Auch der selbsterklärte Antirassist streicht das Objekt »Islamismus« aus seinem Denken; auch ihm gerinnt es zum kulturell ganz Anderen einer abgeschlossenen, authentischen Gesellschaft. Er sitzt damit der Ideologie des Islamismus auf. Was die Warriors against terror negativ ausschließen, romantisiert und instrumentalisiert er: Indem er sorgfältig das Gute (z.B. in der Abstraktion »widerständige, antikoloniale Bewegung«) vom Schlechten (zum Beispiel in den konkreten politischen Inhalten wie Scharia, Unterdrückung von Frauen und Homosexuellen usw.) abspaltet, macht er die Ideologie unkenntlich. Solcher Antirassismus macht sich gegen den spezifischen ideologischen Kitt des Islamismus blind. Statt den Inhalt des islamistischen Antikolonialismus zu kritisieren, glaubt er, seiner Herr werden zu können, indem er ihn in seine eigene politische Bewegung verpflanzt, von der unglücklicherweise niemand so recht etwas wissen will. Die Bewegung, so dieser Antirassist weiter, müsse sich freilich aus populistischen Gründen den gegebenen Vokabular anpassen und es als Vehikel der wahren Bewegung benutzen. Antikolonialismus stellt in dieser Anschauung keine politische Option mit ernstzunehmenden Resultaten dar, sondern gerät zur blinden Reaktion der Opfer kolonialer Herrschaft, mit der sich der Kritiker als okkultes Medium der Massen unmittelbar identifiziert und sie zugleich entschuldigen und verteidigen darf. Der Standpunkt des Kritikers lässt sich dabei nicht selten auf die militärische Logik »Der Feind meines Feindes ist mein Freund« reduzieren. Der Rassismus kehrt in dieser Denkweise stetig wieder – unter veränderten Vorzeichen. Verdächtig man jede Kritik am Islamismus des Rassismus, wird rassistisch unterstellt, dass der Islamismus als politische Bewegung alle Menschen muslimischen Glaubens und »arabischer« Herkunft betreffe und dass diese Verbindung notwendig sei.

VERDRÄNGUNG DES EIGENEN Die kulturalistische Aneignung oder Kritik des Islamismus konvergiert mit dem ihm eigenen Kulturalismus²: Als Erbe des arabischen Nationalismus nach 1967 strebt er danach, die gesellschaftlichen Widersprüche durch eine Mischung aus Vitalismus, Organizismus und Gesetzestreue repressiv zu versöhnen. Diese Ideologie vereinigt die politische Herrschaft endgültig mit dem Staat, die Gemeinschaft mit der Gesellschaft: »Der islamistische politische Diskurs legt stets Wert auf die Feststellung, dass die islamistische Partei keine Organisation nach Art der anderen Parteien sei, sondern sich durch ihren Einklang mit der (von ihr) privilegierten Geschichte auszeichne. Sie repräsentiere das Element der Kontinuität und steht deshalb über allem politischen Streit; statt dessen bildet sie den Kern des sozialen Seins, den Mittelpunkt einer Ordnung [die] homogen, ungeteilt, bar der Verschiedenheit ist [...] Demokratie wird zu einer totalitären Passion, die es der islamistischen Partei erlaubt, sich selbst an die Stelle des Gemeinwesens zu setzen, das als ein soziales Protoplasma betrachtet wird, dem aus seinem amorphen Zustand nur eine islamische Ordnung heraushelfen kann.«³ Die »Politik des authentischen Ich, eine Politik der Identität«⁴, schafft schließlich die Politik selbst ab. Exotistische Zugänge sehen allerlei Unbekanntes. Ihnen entgeht, dass der Islamismus den Aporien des bürgerlichen Staats ein Spiegelbild wirft. Die Ordnungspolitik des Islamismus hat ihre Entsprechung in der inneren wie äußeren Sicherheitspolitik westlicher Staaten. In Deutschland muss das Establishment mittlerweile von Strafrechtlern an die Freiheitsrechte erinnert werden.⁵ Die gute alte antitotalitäre parlamentarische Demokratie – Flaggschiff der europäischen, vor allem aber der neuen deutschen Identität, weil Zeichen ihres moralischen Vorsprungs – wird durch die islamistische Demokratiebewegung mit dem konfrontiert, was sie selbst stillschweigend akzeptiert und vorantreibt: nämlich Demokratie als politische Herrschaft der formalen Freiheit und Gleichheit aller Staatsbürger unter den unfreien Bedingungen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse im Allgemeinen; und Demokratie als Herrschaftsform nationaler, autoritärer Politik einer homogenisierten (nicht notwendig rassistisch definierten) Gemeinschaft im Besonderen, die sich zuallererst durch die verlässlichere Stabilität auszeichne. Dass zwischen Staaten mit durchgesetzter islamistischer Rechtssprechung und säkularer, keineswegs strikt areligiöser, entscheidende Unterschiede bestehen, ist nicht zu leugnen. Dennoch besteht die Aufgabe der Kritik mitunter darin, ans Licht zu ziehen, was bei der Verwendung des Begriffs »Islamismus« ideologisch am Eigenen verdrängt wird.

DIE BEWEGUNG DER REPRESSIVEN EINHEIT Der Streit um die Institutionalisierung der Scharia verdeutlicht, dass der Islamismus nicht den Islam als Religion verwirklicht⁶, sondern dessen Krise ausdrückt, die mit der neuen Allgemeinheit des Gesetzes gelöst werden soll. »Wer unter Menschen leben will, muss den Gesetzen gehorchen. Darauf läuft die weltliche Moral des Abendlandes hinaus. Solange wir nicht zur Religion unsere Zuflucht nehmen, meint Montaigne in Bezug auf Sokrates, haben wir nur den einen Leitfadten, dass jeder allgemein die Gesetze seines Landes befolgt.«⁷ Von der islamischen Religion führt kein notwendiger Weg in die Politik. Viele Gläubige lehnen die direkte Allianz mit der Politik, die sie als Institutionalisierung weltlicher Herrschaft und Interessen sehen, um der religiösen Reinheit willen ab. Formiert die islamische Religion sich jedoch als politische Bewegung, besiegelt sie über die Institutionen und mit demokratischer Rhetorik das Ende der Politik, ihre Aufhebung in der romantisierten, kulturell homogenen Gemeinschaft.⁸ Popularität erlangt der Islamismus als soziale Bewegung. Die Einführung der Scharia verheißt das einklagbare Ende der sozialen Ungleichheit. Islamistische Organisationen bemühen sich, einen überzeugenden Vorgeschmack dieses Versprechens zu geben, indem sie im Dienste kultureller Homogenisierung eine Vielzahl von

Wohltätigkeitseinrichtungen (Krankenhäuser, Schulen, Bibliotheken) betreiben. Die Fürsorge ersetzt die politische Organisation der Deklassierten. »Die gewerkschaftlichen Netzwerke, durch die der politische Islam aktive Versuche der Organisation und Übernahme unternimmt, sind die Berufsgewerkschaften: Ärzte, Ingenieure, Rechtsanwälte und ähnliche Gruppen. In Ägypten erzielten sie damit bemerkenswerte Erfolge, nicht unbedingt aufgrund einer Vormachtstellung, sondern wegen der Apathie anderer Kräfte. Denn die Übrigen, das Fußvolk, und mit Sicherheit der radikale Rand, rekrutiert sich aus den Lumpen-Elementen der niedrigeren Intelligenzija«. ⁹ Der Islamismus selbst, nicht seine Kritik, ist die Bewegung der repressiven Einheit.

GEGEN DEUTSCHLAND KÖCHELN Die erste politische Aktion von Kritik und Praxis zu diesem Thema wollte am Beispiel des iranischen Islamismus mit den hier angerissenen Positionen brechen. Wir kritisieren die islamistische Bewegung als eine moderne politische und soziale Bewegung, die reaktionäre Antworten auf das Elend des Kapitalismus popularisiert. Wir setzen sie nicht mit dem Terror der Al Qaida gleich, unsere Kritik setzt allerdings auch nicht erst an diesem an. Unsere Solidarität gilt den Opfern und Gegnern des islamistischen Projekts. Deshalb hat das Al-Quds-Gegenbündnis aktive, in Deutschland lebende Exil-Iraner eingeladen, um die Möglichkeiten für emanzipatorische Politik sichtbar zu machen und zu unterstützen. Der Begriff »Islamismus«, der aus unterschiedlichsten politischen Richtungen wie ein Netz über die Landstriche geworfen wird, führt zur Imagination einer Homogenität von Gesellschaften, in der politische und soziale Kämpfe verschwinden. In der Auseinandersetzung mit eindeutig politischen Kräften lehnen wir die kursierenden Angebote der Kulturdifferenztheorien, dem Clash (oder Mash) of Civilizations, dankend ab. Im Schwadronieren von unüberwindlichen Kulturunterschieden verbirgt sich handfester Zynismus gegenüber Oppositionellen; ein Zynismus, der sich solange verstecken kann, wie die Anderen ihm Opfer sind und dankbar den Belehrungen fortschrittlicher westlicher Gesellschaften nachkommen.

Die Sackgasse für eine linke Politik in der BRD beginnt dort, wo die Thematisierung des Islamismus im Fingerzeig auf fremde Länder endet. Unsere Praxis will die bundesdeutsche Verschränkung von Antisemitismus, Antislamismus/Islamismus und Rassismus kritisieren. Die Kritik der Doppelstruktur von rassistischer Diskriminierung muslimischer Bürger in Deutschland einerseits und der Verharmlosung der Ideologie des Islamismus durch taube Toleranz oder als romantisierte Widerstandsbewegung andererseits scheint am Al-Quds-Tag fehlzuschlagen, da dieser wesentlich mit der iranischen, nicht aber bundesrepublikanischen Wirklichkeit ¹⁰ in Verbindung gebracht wird.

In zeitlicher Nähe zur Kundgebung ereignete sich das Attentat auf den niederländischen Filmemacher Theo van Gogh. Den anschließenden rassistischen Ausschreitungen in Holland, den deutschen Talks über islamistische Parallelgesellschaften und ihre Disziplinierung muss durch eine schärfere Fokussierung auf den Rassismus in der Kritik des Islamismus begegnet werden. Unser Redebeitrag sollte das durch eine Kritik am Kulturalismus einholen. Die fand jedoch kaum Gehör. In der Argumentation für die politische Praxis ergibt sich der Widerspruch, einerseits dem relativistischen und rassistischen Partikularismus der Islamismuskritiker und -freunde durch die Verteidigung des Universalismus entgegenzutreten, andererseits die eigene Kritik vorzugsweise gegen den bundesdeutschen Haushalt zu köcheln. Der Universalismus ist nicht nur moralisch, sondern auch durch die Entstehung der islamistischen Staaten, ihre Produktionsverhältnisse und politischen Formen legitimiert. Der scheinbare Partikularismus in der Beschränkung auf die deutschen Zustände fällt als Entscheidung aus der Theorie in die Politik: Die Gegenkundgebung hat gezeigt, dass die globale Kritik an Islamismus und Antisemitismus artikuliert und öffentlich wahrgenommen wird. Die Kritik ihrer Verzahnung unter deutschen Zuständen bleibt wohl oder übel den Linken überlassen. Linke Praxis verhindert, den Protest gegen den Hisbollah-Marsch zur Werbeveranstaltung für die bessere Nation verkommen zu lassen und verändert die Kritik am Islamismus. Freilich hat sie auch stets die schlechtesten Chancen, Widerhall zu finden. ▲●■

- 1 Leon de Winter, Vor den Trümmern des großen Traums, zit. n. http://www.zeit.de/2004/48/Leon_de_Winter. Als implizites Beispiel für die anarcho-liberale niederländische Gesellschaft des persönlichen Urteils nennt de Winter zum Anfang seines Artikels van Goghs schamlose Beschimpfungen muslimischer Bürger als »Ziegenficker«.
- 2 »Der Islam ist das Andere, das wir nicht willkommen heißen können, selbst wenn wir so tolerant sind, wie wir nur sein können. Das liegt daran, dass dieses Andere die Spielregeln nicht anerkennt - weil es das Spiel als ein westliches Spiel betrachtet. Zweifellos wird die islamistische Welle in den kommenden Jahren abebben und wieder steigen, zweifellos werden Islamisten Enttäuschungen erleben, Erfolge erzielen und Rückschläge erleiden. Aber solange es Muslime gibt, werden Versprechen und Ängste des Islamismus fortbestehen, denn letztlich ist für uns Muslime .Islam. ein anderes Wort für die Hoffnung auf etwas Besseres.« Vgl. Bobby Sayyid, A Fundamental Fear, London/New York 1991 (Übers. d. Red.). Bobby Sayyid kommt aus dem Kreis des populären Radikaldemokraten Laclau, der an der Universität von Essex lehrt.
- 3 Aziz Al-Azmeh, Die Islamisierung des Islam, Frankfurt a.M. 1996, 50f.
- 4 Ebd.
- 5 Ein Beispiel lieferte die Talkshow »Sabine Christiansen« vom 23. Januar 2005 zum Thema »Gläserner Bürger/Genetischer Fingerabdruck«.
- 6 Gegen das in eins Setzen ist grundlegender einzuwenden, dass die Aufklärung auch vor den arabischen Ländern nicht Halt gemacht hat. Sie partizipieren nicht erst jetzt an der »Moderne«; sie setzen nicht erst jetzt die Trennung von Staat und Kirche durch; und sie beginnen nicht erst jetzt, einen Stein im nation building zu setzen. Vice versa: Der Islamismus setzt die Trennung, das Scheitern der Religion als verbindliches Allgemeines der Gesellschaft und den Nationalismus als Bezugspunkte voraus.
- 7 Max Horkheimer, Vernunft und Selbsterhaltung, in: ders., Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt a.M. 1992, 275.
- 8 Aziz al Azmeh betont, dass sich der Islamismus in seiner ideologischen Rhetorik kaum vom faschistischen Hindu-Fundamentalismus, protestantischen Fundamentalismus oder französischen Rassismus unterscheidet.
- 9 Aziz Al-Azmeh, Political Islam: Modernities and Conservative-Populist Ideologies. Interview mit Ardeshir Mehrdad (Übers. d. Red.).
- 10 Diese umfasst auch die sich als linke Opposition verstehende Bewegung.

**ANTIRASSISTISCHE ZEITSCHRIFT EURO 3,5
NUMMER 48 FRÜHJAHR 2006 DIE TÜRKEI IN EUROPA**
ZAG c/o Netzwerk Selbsthilfe e.V. im Mehringhof, Gneisenaustraße 2a,
10961 Berlin E-Mail redaktion@zag-berlin.de Internet www.zag-berlin.de

ZAG



PHASE 2 ZEITSCHRIFT GEGEN DIE REALITÄT.

Ein Abo für 5 Ausgaben kostet 18 Euro.

Ein *Phase 2*-Förderabo kostet 25 Euro,
ein Auslandsabo 21 Euro.

Einzelausgaben können für 4 Euro,
ältere *Phase 2*-Ausgaben können für
2 Euro/Ex. nachbestellt werden.

Abos enden automatisch. Alle Preise
verstehen sich incl. Porto & Versand.

Für WeiterverkäuferInnen gewähren wir folgende Rabatte:
10% (2-4 Ex.), 20% (5-19 Ex.), 30% (ab 20 Ex.)

Die *Phase 2*-Verkaufsstellen sind unter www.phase-zwei.org zu finden.

Bestellungen unter Angabe
der vollständigen Adresse an:
abo@phase-zwei.org oder per Post an:
Phase 2, Bornaische Str. 3d, 04277 Leipzig
oder per Fax an: 0341-308120

ABO

