Ulrike Freitag

Politische Religion im Nahen Osten: nationalistische und islamistische Modelle

Einleitende Bemerkungen

Mehr oder minder erfolgreiche Versuche, religiösen Glauben durch eine möglichst allumfassende säkulare Ideologie zu ersetzen, lassen sich im Nahen Osten ebenso wie in Europa finden. Irak und Syrien geben dafür gute Beispiele ab: Der arabische Nationalismus ba'thistischer Prägung, wie er in beiden Staaten seit den 1960er Jahren offiziell vertreten wird, erhebt den umfassenden Anspruch, interne gesellschaftliche Widersprüche aufzulösen und die islamische Geschichte durch ihre säkulare „Mission“ gewissermaßen zu vollenden. Dies ist mit einem extremen (in Syrien zur Zeit stärker modifizierten) Kult um die Person des Präsidenten verbunden, der sich in dessen Allgegenwart auf Postern und in Slogans niederschlägt. Die absolute Ergebnisheit, die er einfordert und die – zur letzten Konsequenz getrieben – keine höherrangigen Loyalitäten zuläßt, exemplifiziert sich in Slogans wie dem folgenden: „Mit der Seele, mit dem Blut, dienen wir Dir, oh Saddam“ – je nach regionalem Kontext wechseln die Namen natürlich.

Auch wenn bestimmte Aspekte der nahöstlichen Rhetorik und Ikonographie auf den westlichen Betrachter zunächst befremdlich wirken mögen, so handelt es sich hier im Kern um Phänomene, die sich mit den anderen in diesem Band behandelten vergleichen lassen. Eine Untersuchung der Ursprünge des arabischen Nationalismus beispielsweise kann ohne weiteres zahlreiche Belege dafür erbringen, daß diese Ideologie einen Versuch darstellt, die nahöstlichen Modernisierungskrisen – im konkreten Fall unter anderem die Bildung zahlreicher Nationalstaaten auf den Trümmern des Osmanischen Reiches, aber auch beispielsweise die sozialen Spannungen, die aus den sozio-ökonomischen Veränderungen des 20. Jahrhunderts entstanden – zu bewältigen. Die arabische zivilisatorische „Mission“ kann man durchaus in der Tradition der französischen *mission civilisatrice* sehen, auch wenn sie sich vor Ort erstmals in der Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich artikuliert und erst später von den Ba'thisten modifiziert und in ihr Nationalismuskonzept integriert wurde¹. Die eigenständige Wirkungsmacht der

¹ Birgit Schäbler, Von „wilden Barbaren“ zur „Blüte der Zivilisation“: Zur Transformation eines Konzepts und zur Neubewertung des frühen arabischen Nationalismus, in: Dietmar

arabisch-nationalistischen Ideologie gerade in den 1950er und 1960er Jahren ließ infolge ihrer Vereinnahmung durch die ba'thistischen Regimes in Syrien und Irak (ab 1963) allmählich nach, auch wenn gerade Hafiz al-Asad in Syrien (1970–2000) und Saddam Husain im Irak (1979–2003) es versucht und zeitweilig verstanden haben, sich als die letztgültige Inkarnation der Nation und ihre Retter darzustellen.

Im folgenden kann es nicht um das in theoretischer Hinsicht interessante Problem gehen, inwieweit diese kurz aufgezeigten Elemente des arabischen Nationalismus den Begriff der „politischen Religiosität“ rechtfertigen oder inwieweit seine letztendlich innerweltliche Orientierung durch einen solchen Begriff verdeckt wird. Auch die Frage, inwiefern die Ausdehnung der Diskussion über „politische Religiosität“ von seinen Ursprüngen in der Debatte über außereuropäischen Nationalismus auf europäische Varianten ihm neue Inhalte verleiht, wird hier nicht weiter verfolgt². Vielmehr wird der Frage nachgegangen, wie sich der – zumindest im Prinzip säkulare – arabisch-nationalistische Diskurs zu dem in den letzten Jahrzehnten dominierenden des Islamismus verhält. Unter Islamismus, häufig auch Fundamentalismus genannt, wird hier ein politisches Programm verstanden, das sich auf den Islam beruft und die Verwirklichung eines islamischen Gemeinwesens verspricht. Der Begriff subsumiert, ebenso wie derjenige des arabischen Nationalismus, im einzelnen eine Vielzahl höchst unterschiedlicher Gruppierungen und Programme. Beide werden hier nur im Sinne der überblicksartigen Darstellung als Blöcke zusammengefaßt.

Es fällt auf, wie relativ unproblematisch arabische Nationalisten ein islamistisches Vokabular adaptieren können, wenn es ihren Zwecken dient. Wichtiger noch, sie stoßen dabei durchaus auf positive Resonanz. Auch hierfür ist der Irak ein gutes, wenn auch keineswegs singuläres Beispiel³. So hat es Saddam Husain vermocht, sich in Krisensituationen erfolgreich als islamischer Glaubensheld darzustellen. Im Konflikt mit dem [schii'tischen] Iran trat er als Verteidiger der sunnitischen Muslime und ihrer Interessen auf, im Konflikt um Palästina stilisierte er sich zum generellen Verteidiger nicht nur der Araber, sondern der Muslime. Natürlich gehörte eine sorgfältige Kontrolle religiöser Einrichtungen, die – sofern staatsstreu – hofiert beziehungsweise – sofern staatskritisch – erbarmungslos verfolgt werden, ebenso zu diesem Phänomen wie die Omnipräsenz der Partei in allen staatlichen Einrichtungen. „Spontane“ Äußerungen des „Volkswillens“, der unweigerlich mit demjenigen des Präsidenten übereinstimmte, wurden im Irak

Rothermund (Hrsg.), Aneignung und Selbstbehauptung. Antworten auf die europäische Expansion (München 1999) 85–110 und *Ulrike Freitag*, Geschichtsschreibung in Syrien 1920–1990 (Hamburg 1991) 104–118; im folgenden zitiert: *Freitag*, Geschichtsschreibung.

² Zu den Ursprüngen der Diskussion über politische Religiosität vgl. *Anthony D. Smith*, Nationalism and Modernism (London 1998) 97–116.

³ Für Syrien, vgl. *Annabelle Böttcher*, Syrische Religionspolitik unter Asad (Freiburg 1998); für eine Beschreibung des Phänomens der Rivalität über die Verwendung religiöser Symbolik, s. *Dale Eickelman*, *James Piscatori*, Muslim Politics (Princeton 1996) 57–67; im folgenden zitiert: *Eickelman*, *Piscatori*, Muslim Politics.

ebenso staatlich orchestriert, wie man dies aus anderen modernen autoritären Staaten auch kennt – die Massendemonstrationen gegen die USA im zweiten Golfkrieg sind hierfür ein gutes Beispiel. Obwohl diese Mechanismen einer Verinnahmung der Religion durch den Staat auch außerhalb des Irak und des Nahen Ostens bekannt sind, ist bemerkenswert, daß der irakische Präsident zumindest in Krisensituationen wie dem zweiten Golfkrieg außerhalb seines eigenen Landes eine gewisse populäre Zustimmung fand. Selbstverständlich ist Islamismus nicht auf die arabischen Staaten begrenzt, die folgende Diskussion unternimmt deshalb trotz ihrer Konzentration auf die arabische Welt gelegentlich Ausflüge in andere Regionen. Insbesondere Iran spielt hier eine Rolle angesichts der Bedeutung der iranischen Revolution von 1979 für die teils moralische, teils auch materielle Stärkung des politischen Islam.

Im Hinblick auf den Islamismus erscheint die politisch motivierte Religiosität von Individuen und extremistischen, von manchen Beobachtern als „neofundamentalistisch“ charakterisierten Gruppen mittlerweile oftmals noch wichtiger als das teilweise überaus populäre Bestreben islamistischer Gruppen von Algerien bis in die Türkei, den Staat für sich zu reklamieren. Sie ist auch sowohl in der westlichen wie in der islamischen Öffentlichkeit wirksamer als die religiöse Rhetorik etwa des irakischen Präsidenten. Dies ist besonders offensichtlich nach den Anschlägen auf das World Trade Center und das Pentagon vom 11. September 2001, läßt sich jedoch historisch in die 1980er und 1990er Jahre zurückverfolgen⁴. Diese Gruppen, die zunehmend über nationale Grenzen hinaus vernetzt sind, vermeiden im Heiligen Krieg gegen den Westen den Weg nicht nur zur Weltverbesserung, sondern auch zum ganz persönlichen Seelenheil zu finden. Dies wird besonders bei den Selbstmordattentätern deutlich, sowohl jenen, die am 11. September die als Waffen eingesetzten Flugzeuge entführten, als auch denjenigen, die durch ihre Sprengstoffanschläge das Bild des zweiten Palästinenseraufstandes (*intifada*) prägen. Ein Teil der Faszination, die von Usama Bin Laden ausgeht und ihn in den Augen vieler Araber als Führer in der Nachfolge Nassers qualifiziert, rührt sicherlich daher, daß der Millionärsohn einem besonders luxuriösen Lebensstil entsagte und sein eigenes Leben riskierte, um als Asket den Krieg gegen die Dekadenz des Islams in Saudi Arabien – und später gegen den Westen – aufzunehmen⁵. Daß diese Wirkung weit über die arabische Welt hinausreicht, zeigt sich unter anderem daran, daß der Name Osama in Nordnigeria nach dem 11. September eine immense Konjunktur erlebte⁶. Dies darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Mehrzahl der Muslime, und selbst der Islamisten, nicht gerade Anhänger dieser kleinen radikalen Gruppierung ist.

Unabhängig davon, ob man mit Olivier Roy darin übereinstimmt, daß das Projekt der Umsetzung eines islamischen Staates intellektuell gescheitert ist – immer-

⁴ Zu diesen Entwicklungen *Olivier Roy* in seinem provokant betitelten Buch, *The Failure of Political Islam* (London, New York 1994); im folgenden zitiert: *Roy, Failure*.

⁵ *Roula Khalaf*, Bin Laden stirs popular longing for an Arab hero, in: *Financial Times* (9. 10. 2001).

⁶ www.news.bbc.co.uk/hi/english/world/africa/newsid_1741000/1741171.stm, 3. 1. 2002.

hin erscheint es nach wie vor zahlreichen Muslimen als attraktiv –, erscheint seine Beobachtung der folgenden Tendenzen bemerkenswert: Er argumentiert, daß sich ein Teil der früheren islamistischen Aktivisten auf den Marsch durch die Institutionen begeben habe. Andere seien entweder zur internen Mission übergegangen und um die Durchsetzung konservativer Normen bemüht oder hätten – und hier handelt es sich um eine kleine Minderheit – terroristische Splittergruppen gegründet. Die Anhänger letzterer Variante seien letztendlich Pessimisten, deren Aktionen nicht mehr auf eine Verbesserung des Status quo der Gesamtgesellschaft abzielten⁷. Dabei gibt es intensive innerislamistische Auseinandersetzungen über den einzuschlagenden Kurs, und zwar nicht erst seit dem 11. September⁸.

Gerade die Integration eines Teils der Islamisten in die nahöstlichen politischen Systeme, aber auch die insgesamt weite Zustimmung zu islamistischer Rhetorik und selbst extremen Aktionen wie den Attentaten vom 11. September, werfen jedoch erneut die Frage auf, wie es sich erklären läßt, daß ein nicht unerheblicher Teil der Anhänger des arabischen Nationalismus für islamistische Erklärungsmuster anfällig ist oder diese zumindest toleriert. Übrigens lassen sich auch die umgekehrten Affinitäten beobachten: Es sind teilweise die gleichen Gruppen im Nahen Osten, die sowohl die nationalistisch begründete irakische Politik als auch die jüngsten – islamistisch motivierten – Attentate in den USA begrüßten.

Islamismus und Arabismus als moderne Ideologien

Ein zentraler Ausgangspunkt der Diskussion über das Verhältnis von Arabismus und Islamismus ist die Beobachtung, daß beide Ideologien im späten 19. Jahrhundert entstanden, das heißt während der Endphase des Osmanischen Reiches. In den 1920er Jahren wurden die ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen dann ausführlicher formuliert. Die Bildung und Unabhängigkeit der heutigen nahöstlichen Nationalstaaten gab zunächst dem arabischen Nationalismus Aufwind. Dies änderte sich mit der arabischen Niederlage gegen Israel im Sechstagekrieg von 1967. Wichtig ist in diesem Zusammenhang vor allem, daß die populäre islamistische Behauptung der Einheit von Religion und Staat (*din wa-daula*) im Islam ein ebenso neues Phänomen ist wie der arabische Nationalismus. Folglich weist sie auch klare Bezüge zu der historischen Periode auf, in der sie entstand, und entwickelt sich konstant weiter – ein Vorgang, der mit der „Erfindung von Tradition“ durch Nationalisten durchaus vergleichbar ist⁹. Dies zeigt sich beispielsweise an

⁷ Roy, Failure 75–88; s.a. Joseph Croitoru, Blüten der Massaker-Mystik, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (3. 4. 2002) 45.

⁸ Amr Hamzawy, al-Manar al-Jadid. Changes in the Contemporary Islamist Discourse, in: ISIM Newsletter 8/01, 22 und ders., Arab Intellectuals, Usama bin Laden and the West, in: ISIM Newsletter 9/02, 10.

⁹ Eickelman, Piscatori, Muslim Politics 22–45; s. a. Salwa Ismail, Islamic Political Thought in the Twentieth Century, in: Richard Bellamy, Terrence Ball, The Cambridge History of Twen-

der verwendeten Konzeption von Staatlichkeit. Die ägyptischen Muslimbrüder beispielsweise streben nicht danach, ein Kalifat einzurichten, sondern wollen die existierende Republik mit islamischen Inhalten füllen. Auch dort, wo ein revolutionäres islamisches Konzept postuliert wurde, wie im Iran, handelt es sich letztlich nicht um die Wiederherstellung früherer Formen islamischer Staatlichkeit. Statt dessen entwickelte Khomeini in Form der „Herrschaft der Rechtsgelehrten“ eine neue Doktrin, deren Umsetzung in der iranischen Revolution erst im Kontext des modernen Staates und der Konzeption des Volkes als politisch handelnder „Nation“ verständlich ist¹⁰.

Ernest Gellner und andere Nahostforscher haben die Auffassung vertreten, daß der säkular verstandene Nationalismus eine Kraft sei, die sich mit der Moderne auseinandersetze und sich diese aneigne, während der Islamismus antimodern sei¹¹. Auch wenn bestimmte Formen des Islamismus – wie etwa die von den afghanischen Taliban vertretene Variante – diese Auffassung zu rechtfertigen scheinen, so erscheint sie kaum verallgemeinerungsfähig zu sein, wie bereits die obige Diskussion um die Gestaltung von Staatlichkeit zeigt. Um nur zwei weitere Beispiele zu nennen: Islamisten – und zwar einschließlich der Taliban – erheben den sehr modernen Anspruch, selbst das heilige Buch des Koran und die prophetische Überlieferung interpretieren zu können. Oft haben sie selbst eine naturwissenschaftliche oder technische Ausbildung genossen (dies gilt nicht für die Taliban), stellen aber die Autorität der spezialisierten Religionsgelehrten in Frage. Ihr Anspruch reflektiert die zunehmende Verantwortung der einzelnen Gläubigen für die Schaffung einer islamischen Gesellschaft und ist als ein Ergebnis des mittlerweile weitverbreiteten Zugangs zumindest zu einer einfachen Schulbildung zu begreifen. Die weitverbreiteten Massenmedien, die von den Islamisten in Form von Audio- und Videokassetten sowie dem Internet intensiv genutzt werden, verstärken dieses Phänomen noch¹². Die Parallele mit der Reformation wird dabei nicht nur von westlichen Islamwissenschaftlern gezogen, schon der panislamische Aktivist iranischen Ursprungs, Jamal al-Din al-Afghani, verglich sich im späten 19. Jahrhundert mit Martin Luther¹³. Es läßt sich also festhalten, daß es sich bei den meisten politischen Vorstellungen der Islamisten nicht um die Umsetzung typisch „traditioneller islamischer“ Konzepte handelt, sondern um moderne ideologische Konzeptionen, die religiös begründet werden¹⁴.

tieth Century Political Thought (erscheint demnächst); im folgenden zitiert: *Ismail*, Islamic Political Thought.

¹⁰ *Sami Zubaida*, Islam, the People and the State (rev. ed. London et al. 1993) 1–37; c.f. *L. Carl Brown*, Religion and State. The Muslim Approach to Politics (New York 2000) 161–173; im folgenden zitiert als *Brown*, Religion.

¹¹ *Ernest Gellner*, Nationalism (London 1998).

¹² *Eickelman, Piscatori*, Muslim Politics 37–45.

¹³ *Nikkie Keddie*, An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani (Berkely 1968) 42, 45, 82; für die generellere Diskussion vgl. *Eickelman, Piscatori*, Muslim Politics 37–45 und *Brown*, Religion 134–142.

¹⁴ Für einen Überblick über die neuere Literatur zu diesem Thema vgl. *Vickie Langobr*, Of

Sowohl die Ideologie des arabischen Nationalismus als auch diejenige des Islamismus sprechen eine in weiten Teilen ähnliche Sprache. Beide bieten umfassende Erklärungsmuster für ansonsten unverständliche soziale Situationen und verwenden dabei bestimmte Symbole und historische Versatzstücke. Diese entstammen dem kollektiven Gedächtnis, werden jedoch zwecks Herstellung einer „adäquaten und authentischen Vergangenheit“ in neuer Weise kombiniert¹⁵. Zu diesen Symbolen gehören sowohl solche aus der religiösen als auch solche aus der kulturellen Sphäre. Sie werden, wenn auch natürlich mit unterschiedlicher Gewichtung und anderem Akzent, von beiden Seiten eingesetzt, wie im folgenden zu zeigen sein wird.

Daß islamistische Diskurse im Nahen Osten erfolgreicher zu sein scheinen als säkulare, läßt sich nicht ausschließlich auf das Scheitern des arabischen Nationalismus zurückführen. Auch wenn die arabische Niederlage gegen Israel von 1967 immer wieder als Wendepunkt angeführt wird, der eine tiefgreifende Desillusionierung der Bevölkerung der arabischen Staaten ausgelöst habe, ist langfristig möglicherweise wichtiger, daß die religiöse Sprache durch ihren Bezug auf ein nach wie vor weitverbreitetes und -akzeptiertes Bedeutungssystem hilft, Konzepte der Moderne in lokale Idiome zu übersetzen¹⁶. In diesem Zusammenhang spielt es dann durchaus eine Rolle, daß die Säkularisierung der islamischen Welt nicht so weit fortgeschritten ist wie im Westen. Dies verstärkt die Wirkung religiöser Symbole, gerade in Regionen, wo eine gewisse Ambivalenz gegenüber einer als westlich-christlich interpretierten Moderne vorherrscht. Mithilfe der religiösen Sprache werden solche Aspekte der Moderne, die als problematisch empfunden werden, domestiziert, wobei jedoch das Gesamtprojekt der Moderne nicht zur Disposition steht. Diese moderne Form des religiös-politischen Diskurses vermischt sich fast unweigerlich mit ethnisch-nationalen Vorstellungen¹⁷. Dies läßt sich auch an nahöstlichen Beispielen zeigen, die eine dezidiert religiöse Orientierung haben, wie etwa Saudi Arabien und Iran. Beide Regime lehnen mitnichten die Errungenschaften moderner Technik ab. Im gegenüber Saudi Arabien liberaleren Iran wie auch in anderen arabischen Ländern gibt es ferner Ansätze, das Verhältnis von Islam und Moderne explizit zu thematisieren. Dabei wird häufig die Auffassung vertreten, daß eine Säkularisierung im Sinne der Trennung von Religion und Staat (nicht jedoch eine Profanisierung im Sinne einer Aufgabe der Religion als Glaubenssystem) durchaus mit dem Islam vereinbar sei¹⁸.

Islamists and Ballot Boxes: Rethinking the Relationship Between Islamism and Electoral Politics, in: *International Journal of Middle East Studies* (IJMES) 33;4 (2001) 591–610.

¹⁵ Anthony D. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era* (Cambridge 1995) 66; im folgenden zitiert: Smith, Nations.

¹⁶ Zu 1967 als Wendepunkt vgl. Fuad Ajami, *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice since 1967* (Cambridge 1981); zur Frage der Religion als kulturellem System und zu dessen Bedeutung Clifford Geertz, *The Interpretations of Cultures* (London 1993, zuerst New York 1973) 87–125.

¹⁷ Smith, Nations 81–84.

¹⁸ Der im Westen bekannteste iranische Vertreter dieser Richtung ist 'Abdul Karim Soroush, sein Buch *Reason, Freedom & Democracy in Islam* (Oxford 2000) enthält eine englischspra-

Daß auch umgekehrt ethnisch-nationale Ideologien gewisse religiöse Vorstellungen inkorporieren, wurde bereits angedeutet. Das eingangs angeführte ba'ithistische Modell des arabischen Nationalismus mit seiner teleologischen Vorstellung der Erfüllung einer historischen Mission, welche an die religiöse des Islams unmittelbar anknüpfe, bietet hierfür ein ausgesprochenes Paradebeispiel.

Um das Problem dieses Registerwechsels besser zu verstehen, ist also sowohl die Einsicht in die Aneignung von modernen Vorstellungen durch die Islamisten als auch in den ideologischen Charakter des Islamismus zentral. Ebenso wichtig ist die im nächsten Abschnitt erläuterte Tatsache, daß der arabische Nationalismus in seiner populären Variante nie ganz so säkular war, wie dies die Theoretiker allgemein annehmen¹⁹. Allerdings gilt dies vor allem für die rhetorische Ebene. Die philosophischen Grundlagen von Nationalismus und Islamismus, die ja ihrerseits keineswegs zwei einheitliche, in sich geschlossene Systeme sind, stehen hier nicht zur Debatte. Es ist allerdings zweifelhaft, inwieweit solche historischen Feinheiten jenseits einer kleinen Gruppe von Intellektuellen wahrgenommen werden.

Geistesgeschichtliche Ursprünge des arabischen Nationalismus und des Islamismus²⁰

Der arabische Nationalismus hat zwei intellektuelle Wurzeln, die in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückreichen und im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert zunehmend miteinander verschmolzen. Im 19. Jahrhundert fanden im Osmanischen Reich grundlegende Umwälzungen statt, die zu einem erheblichen Teil eine Reaktion auf die wachsende europäische Einflußnahme und daraus resultierende ökonomische und kulturelle Veränderungen waren. Westliche Missionare richteten Schulen ein, die überwiegend von christlichen Arabern besucht wurden. Dort wurde auf Arabisch gelehrt, und etliche Absolventen wurden Vorreiter einer „kulturellen Renaissance“, die sich die Modernisierung der arabischen Sprache und Literatur zur Aufgabe machte.

chige Auswahl von Texten sowie eine Einleitung und Biographie; c.f. *Ashk Dahlen*, *Deciphering the meaning of revealed law* (Uppsala 2001). S.a. *Nasr Hamid Abu Zaid*, *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses* (Frankfurt a.M. 1996), im folgenden zitiert als: *Abu Zaid*, *Islam und Politik*; und *Sadiq Jalal al-'Azm*, *Unbehagen in der Moderne: Aufklärung im Islam* (Frankfurt a.M. 1993).

¹⁹ In Israel Gershonis Diskussion der Forschungstrends zum arabischen Nationalismus wird praktisch nur für Ägypten ein arabisch-islamischer nationalistischer Diskurs erwähnt. *Israel Gershoni*, *Rethinking the Formation of Arab Nationalism in the Middle East, 1920–1945, Old and New Narratives*, in: *James Jankowski, Israel Gershoni, Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* (New York 1997) 3–25; im folgenden zitiert: *Jankowski, Gershoni, Rethinking Nationalism*.

²⁰ Ein Klassiker zu diesem Thema ist immer noch *Albert Hourani*, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* (reissue Cambridge 1983); für einen Überblick über die neuere Literatur vgl. *Israel Gershoni, James Jankowski*, *Introduction*, sowie die anderen Beiträge in *Jankowski, Gershoni, Rethinking Nationalism IX–XXVI*.

Parallel dazu, und möglicherweise auf der Basis islamisch-reformistischer Bewegungen des 18. Jahrhunderts, entstand die sogenannte *salafyya*-Bewegung unter muslimischen Gelehrten und Intellektuellen. Ihr Ziel war es, durch die Rückkehr zu den heiligen Texten und Vorbildern der frommen Vorfahren den Islam von dem Ballast scholastischer Gelehrsamkeit und „unislamischen Neuerungen“ zu reinigen und für die Herausforderung der Moderne zu rüsten. Wichtig an diesem sogenannten „Islamischen Modernismus“ ist hier die Betonung der arabischen Elemente des Islams. So gab es Autoren wie 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, welche die These aufstellten, daß Araber die besten Muslime seien. Um den Islam mit neuer Stärke zu versehen, sei es deshalb auch notwendig, das Kalifat – die politische Leitung der Muslime nach dem Tod des Propheten – erneut einem Araber zu übertragen. Diese Delegitimierung des osmanischen Sultans hatte primär politische und erst sekundär religiöse Ursachen. So kann man sie einerseits als Reaktion auf osmanische Mißwirtschaft in den arabischen Provinzen verstehen, aber auch als eine Reaktion auf Versuche, die Kohärenz des geschwächten Osmanischen Reichs durch die Schaffung eines dezidiert osmanischen Nationalismus zu stärken.

Diese Trennung christlich-arabischer und muslimisch-arabischer Wurzeln mag für die Ursprünge des arabischen Nationalismus zutreffen, nicht jedoch für seine weitere Entwicklung. Anfang des 20. Jahrhunderts verschmolzen die beiden Trends zunehmend. Dies geschah nicht zuletzt durch die Bildung zunächst informeller, später auch formeller Organisationen. Christen und Muslime traten darin gemeinsam für eine größere kulturelle, manchmal auch politische Autonomie der arabischen Regionen innerhalb des Osmanischen Reichs ein. Oft verbanden sie dies mit dem Ruf nach der Entwicklung eines dezidiert arabisch-nationalen Bewußtseins.

Man sollte diese Konvergenz natürlich nicht überstrapazieren. Als sich in den 1920er und 1930er Jahren Parteien zu bilden begannen, gab es solche – wie die 1928 in Ägypten gegründeten Muslimbrüder – die nur für Muslime attraktiv waren. Umgekehrt bevorzugten Christen – ebenso wie die muslimischen Minderheiten – Parteien wie etwa die Ba'th Partei, die ein dezidiert säkulares Programm vertraten. Aber auch die säkularen Parteien mußten Kompromisse eingehen, da sie in einem islamisch dominierten Umfeld agierten. Heutige arabisch-nationalistische Regime erreichen dieses Ziel, wie bereits eingangs angedeutet, zumeist durch eine Mischung aus Inkorporation und Unterdrückung. So nutzen sowohl das irakische als auch das syrische Regime bestimmte Anlässe – etwa den Fastenmonat Ramadan –, um ihre Verbundenheit mit der Religion medienwirksam zu zeigen – etwa durch demonstrative Moscheebesuche der Präsidenten²¹. Zusätzlich haben sie unterschiedliche Strategien entwickelt, um mit der Vielfalt ihrer eigenen Bevölkerung umzugehen: In Syrien, wo der sunnitischen Mehrheit eine Anzahl islamischer und nichtislamischer Minderheiten gegenübersteht, werden die gemein-

²¹ *Amatzia Baram*, *Culture, History & Ideology in the Formation of Ba'thist Iraq, 1968–89* (New York 1991) 115 f.

samen arabischen und erst danach die islamischen Elemente in den Vordergrund gestellt. Intensivere Diskussionen über die Differenzen gerade zwischen den schiitischen Minderheiten und der sunnitischen Mehrheit gelten als strikt untersagter Konfessionalismus. Im Irak hingegen, wo unter den Arabern die Schiiten in der Mehrheit sind und die größtenteils sunnitischen Kurden einen Kampf um die eigene kulturelle und politische Identität führen, hat sich das Regime auf eine territorial begründete irakische Identität innerhalb der größeren arabischen Einheit besonnen. So wurde nicht nur die arabisch/islamische Schlacht von Qadisiyya im Jahre 636 gegen die sassanidischen Perser, die der zoroastrischen Religion angehörten, im irakisch-iranischen Golfkrieg als historischer Präzedenzfall heraufbeschworen, sondern es wurden auch mesopotamische Elemente der Geschichte eingesetzt, um die irakische Größe zu unterstreichen. Damit wird natürlich der tendenziell überstaatlich angelegte arabische Nationalismus modifiziert.

Es dürfte aus diesen wenigen Beispielen bereits deutlich geworden sein, daß arabische Regimes komplizierte Balanceakte vornehmen, die auf eine Mischung religiöser und säkularer Legitimationsstrategien hinauslaufen, nicht nur im Fall von Irak und Syrien. Dieser – streng analytisch gesehen partiell widersprüchliche Ansatz – wird in der arabischsprachigen Welt durch das in Teilen gemeinsame Vokabular des Islamismus und arabischen Nationalismus ebenso erleichtert wie durch überlappende Vorstellungen über die Ursprünge der Araber und ihre historische Rolle im Islam²².

Arabische Sprache und Geschichte: Offenbarung und Kulturnation

Für Muslime ist Arabisch die Sprache der Offenbarung, die durch ihre mehrfache Nennung im Koran einen nahezu sakralen Charakter gewinnt: „Und dies ist eine Schrift, die bestätigt (was als Offenbarung vorausgegangen ist), in arabischer Sprache, um die Frevler zu warnen, und als Frohbotschaft für die Rechtschaffenen.“²³ Modernisten wie der oben genannte al-Kawakibi basierten ihre Behauptung, daß Araber die besten Muslime seien, nicht zuletzt auf Gottes Wahl dieser Überlieferungssprache. Für die säkularen arabischen Nationalisten, deren Konzeption stark von Herders und Fichtes Begriff der Kulturnation beeinflusst ist, stellt Arabisch als gemeinsame Sprache über die Staatsgrenzen hinweg dagegen einen zentralen Aspekt der gemeinsamen Kultur dar, auf den sie sich berufen. Nun gibt es in

²² Vgl. für das Folgende mit weiterführenden Literaturhinweisen Freitag, Geschichtsschreibung 162–183.

²³ Der Koran, Sure 46:12 (verwendet wird die Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart 1962); die Tatsache, daß der Koran auf Arabisch offenbart wurde, wird auch in einer Reihe weiterer Suren ausdrücklich betont.

wichtigen Bereichen eine sehr ähnliche Terminologie²⁴. Dies läßt sich an dem zentralen Begriff der *umma* (Nation) exemplifizieren²⁵.

Im Koran wird *umma* mit einer Reihe verschiedener religiöser, moralischer und ethnischer Konnotationen verwendet, so beispielsweise in Sure 3;110: „Ihr (Gläubigen) seid die beste Gemeinschaft [*umma*], die unter den Menschen entstanden ist. Ihr gebietet, was recht ist, verbietet, was verwerflich ist, und glaubt an Gott.“²⁶ Seit dem 13. Jahrhundert hat sich *umma* als islamischer Begriff für die Ethnien und Grenzen übergreifende „Gemeinde der Gläubigen“ eingebürgert. In diesem Sinne wird er auch von den Islamisten verwendet, gerade von jenen, die so international operieren wie Usama Bin Laden²⁷. Allerdings wurden auch andere Völker und Religionsgemeinschaften gelegentlich als *umma* bezeichnet.

Arabische Nationalisten verwenden *umma* als einen religionsübergreifenden Terminus, der sich auf die arabische Ethnie (oder manchmal die Bevölkerung eines Territorialstaats innerhalb derselben) bezieht. Während dies eine deutliche Abweichung von der koranischen Terminologie darstellt, sind die religiösen Konnotationen damit keineswegs eliminiert. Diese Ambivalenz des Begriffes erleichterte die „kulturelle Übersetzung“ des europäischen Nationenbegriffes ins Arabische. In der politischen Praxis ermöglicht sie den Drahtseilakt des „nation-building“ durch den Appell an verschiedenartige Loyalitäten.

Eine Nation braucht auch ein Territorium oder Vaterland, wofür in der Regel der arabische Begriff „*watan*“ verwendet wird. Er spielt für die Islamisten keine Rolle, da sie, zumindest in der politischen Theorie, zwischen dem *Dar al-Islam* – dem Haus des Islams – und dem *Dar al-Harb* – dem Haus des Krieges, das heißt der von Nichtmuslimen politisch kontrollierten Welt – unterscheiden. Diese ist von Muslimen möglichst zu meiden, weshalb im spätosmanischen Reich viele Muslime den Balkan und nördlichen Kaukasus verließen und nach Anatolien zogen. Ägyptische Islamisten in den 1980er Jahren entzogen sich ihrem als unislamisch empfundenen Staat durch den Rückzug in islamische Wohngemeinschaften oder in entlegene Gebiete, wo sie eine islamische Gesellschaft errichteten²⁸. Eine ähnliche „Auswanderung“ (*hijra*) aus nahöstlichen Staaten, deren Regimes der Verrat an der Religion vorgeworfen wird, hat auch Usama Bin Laden seinen Glaubensgenossen nahegelegt. In seinem Werbevideo von Anfang 2001 empfiehlt er ihnen die Auswanderung nach Afghanistan, wo entschlossene Muslime auf die

²⁴ Dagmar Glasß, Schlüsselwörter des arabischen Nationalismus. Zum Sprachgebrauch der Ba'thisten um Michel 'Aflaq und Salah ad-Din al-Bitar (Unveröffentl. Diss. Phil., Leipzig 1986) 59f. u. 112f.

²⁵ Für die folgende Begriffsgeschichte von *umma* und *watan* sowie die Geschichte der Konzeption des Gemeinwesens vgl. Helga Rebhan, Geschichte und Funktion einiger politischer Termini im Arabischen des 19. Jahrhunderts (1798–1882) (Wiesbaden 1986) 14–35 und Bernard Lewis, The Political Language of Islam (Chicago 1988) 25–42.

²⁶ Der Koran 54f., Sure 3.

²⁷ Vgl. dazu Usama Bin Ladens Propagandavideo unter <http://www.ciaonet.org/cbr/cbr00/video/index.html> und den Kommentar von Richard Bulliet, The Osama bin Laden Videotape as Propaganda.

²⁸ Gilles Kepel, Der Prophet und der Pharao (München 1995) 73–95.

Verteidigung des Islams in seinen Trainingscamps mittels *jihad* (Heiligem Krieg) vorbereitet werden sollen.

Während die radikalen Islamisten zumindest in der Theorie kein nationales Territorium vor Augen haben, stimmen die *salafiyya*-Intellektuellen in ihrer Sicht der Ursprünge der Araber durchaus mit den Nationalisten überein. Demnach geht die Arabisierung der heute von Arabern besiedelten Gebiete nicht auf die islamischen Eroberungen zurück, sondern hat eine viel ältere Geschichte. Die Grundlage dieser Auffassungen ist die Adaptation der sogenannten „semitischen Wellentheorie“ von Hugo Winckler und Leone Caetani. Ihm zufolge gab es semitische Wanderungen – der Begriff wird von ihnen nicht mehr in seiner ursprünglichen linguistischen Bedeutung verwendet, sondern verbindet ethnische und linguistische Elemente – aus der Arabischen Halbinsel in die umliegenden Gebiete seit frühester Zeit. Diese Gedanken wurden von Wissenschaftlern in anderen Fachgebieten, beispielsweise Ägyptologen, aufgegriffen²⁹. Die arabischen Nationalisten gingen einen Schritt weiter: Sie setzten „Semiten“ mit „Arabern“ gleich und warfen westlichen Wissenschaftlern vor, den Begriff „Semiten“ zur Verschleierung des arabischen Charakters der Region erfunden zu haben. Auf diese Weise definierten sie die Geschichte aller semitischsprachigen Völker des Nahen Ostens in eine genuin arabische Geschichte um. Diese Operation verleiht der *invented tradition* einen unbestreitbar authentischen Charakter und verdeckt gleichzeitig die eklatanten Probleme und Widersprüche.

Wichtig ist nun, daß nicht nur arabische Nationalisten, sondern auch wichtige Figuren der *salafiyya* in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu den ersten gehörten, die eine derartige Interpretation der arabisch-islamischen Geschichte in ihre Ideologie einbauten³⁰. Ein prominentes Beispiel dafür ist der bekannte Besitzer des wichtigsten Verlages für *salafi*-Publikationen, Muhibb al-Din al-Khatib³¹. Er argumentierte, daß ein zentrales Wunder Muhammads gewesen sei, „das Land der Semiten in seiner nationalen und linguistischen Einheit wiederherzustellen“³². Stärker an der Tradition orientierte Muslime, ebenso wie Islamisten wahhabitischer Prägung, lehnen eine solche Sichtweise ab: Für sie reduziert sie nur die Leistung Muhammads und des Islams, innerhalb kurzer Zeit die in Unwissenheit (*jahiliyya*) lebenden arabischen Beduinen in eine leistungs- und eroberungsstarke, durch den Glauben motivierte Hochkultur verwandelt zu haben.

²⁹ Hierzu Ernest C. Dawn, Pan-Arab ideology in the Interwar Years, in: IJMES 20 (1988) 67–91.

³⁰ Nimrod Hurvitz, Muhibb al-Din al-Khatib's Semitic Wave Theory and pan-Arabism, in: Middle Eastern Studies 29 (1993) 118–134. Für die Rezeption der Theorie in der syrischen und ägyptischen nationalistischen Historiographie vgl. Freitag, Geschichtsschreibung 110–112, 226–230, 239, 280f., 290–294, 376–391.

³¹ al-Khatib war Mitbegründer der salafitischen Jam'iyyat shubban al-muslimin. Reinhard Schulze, Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert (Leiden 1990) 91.

³² Hurvitz, Muhibb al-Din al-Khatib's Semitic Wave Theory 128. Auch wenn al-Khatib in diesem Zitat den Terminus „Semiten“ verwendet, setzt er ihn eindeutig mit „Arabern“ gleich, wie sich in der Referenz zu Muhammad und der nationalen Einheit zeigt.

Umgekehrt kamen auch christliche Nationalisten den Muslimen entgegen: Es gibt eine lange Serie säkularer christlicher Theoretiker, darunter Historiker wie Qustantin Zurayk und Politiker wie Michel 'Aflaq, Mitbegründer der Ba'thpartei, welche die zentrale Rolle Muhammads für die arabische Geschichte gepriesen haben. Dabei gilt er ihnen nicht nur als bedeutender politischer Führer, sondern als eine zentrale spirituelle Figur, die durch ihre moralische Kraft entscheidend zur zivilisatorischen Rolle des Islams beigetragen habe³³. 'Aflaq zufolge repräsentierte der islamische Prophet „die arabische Seele in ihrer absoluten Realität“³⁴. Die Unschärfe zwischen der islamistischen Position, welche die politisch-nationale Rolle des Propheten anerkennt, und der christlichen, welche seine spirituelle Bedeutung betont, wird an diesen Beispielen überaus deutlich. In der Ba'th-Ideologie mündet diese Fusion der Auffassungen in den bereits mehrfach erwähnten arabischen Sendungsbegriff: Der Islam stellt nunmehr einen wichtigen Schritt der religiösen und spirituellen Revolution dar, durch die sich die arabische Mission auszeichnet. Er wird ferner – durch die angestrebte Verwirklichung der arabischen Einheit – als Ausdruck einer politischen Revolution verstanden. Seine stark idealisiert gezeichneten Auffassungen zu Sklaverei und sein Aufruf zu „Freiheit, Brüderlichkeit und Gleichheit“ charakterisieren schließlich die soziale Komponente dieser Revolution, welche durch die Partei vollendet wird³⁵.

Inhaltliche Übereinstimmungen

Mitte Oktober 1991 organisierte der Präsident des Parlaments der Islamischen Republik Iran eine Konferenz, um die Solidarität der muslimischen Völker mit den Palästinensern auszudrücken und die palästinensischen Islamisten zu stärken. Diese Konferenz vereinte die Gegner der gemeinsam von den USA und der Sowjetunion einberufenen Friedenskonferenz von Madrid, die für Ende Oktober einberufen war. Sie brachte Muslimbrüder und Ba'thisten, Kommunisten und Mitglieder der libanesischen (schiiitischen) Hizbollah zusammen, unterschied also weder zwischen Sunniten und Schiiten noch zwischen Islamisten und Säkularisten. „Für viele“, so Olivier Roy, „ist diese neue Schlacht nur ein Kapitel im Kampf gegen den Imperialismus, der heute unter dem grünen Banner [des Islams] anstelle des roten stattfindet.“³⁶

Auch wenn Roy die in Teheran geschlossenen konkreten Allianzen für ein temporäres Phänomen hielt, so hat die Episode doch weitere Implikationen für die hier diskutierte Frage nach politischer Religiosität, indem sie nämlich auf das Pro-

³³ Qustantin Zurayk, *al-Wa'y al-qami* (Beirut 21940).

³⁴ Michel 'Aflaq, *Commémoration du Prophète arabe*, in: *Orient* (Paris) 9; 35 (1940) 147–158, hier 149.

³⁵ Hierzu im Detail Freitag, *Geschichtsschreibung* 168–178 und 288–304; das Zitat entstammt dem Lehrplan für Mittelschulen von 1971.

³⁶ Roy, *Failure* 122.

blem der Inhalte und Mobilisierung verweist. Es läßt sich zeigen, daß der konkrete politische, auf die jeweilige Gegenwart bezogene Gehalt der islamistischen und der nationalistischen Ideologien erhebliche Ähnlichkeiten aufweist. Ein kurzer Blick in die jüngere Vergangenheit soll hier genügen, um dies zu illustrieren.

In den 1950er Jahren standen innenpolitisch vor allem die krassen sozialen Divergenzen zur Debatte, welche die nahöstlichen Gesellschaften charakterisierten. Während sich nationalistische Ideologen und Politiker wie Nasser offen zum arabisch-nationalistisch gefärbten Sozialismus bekannten, bemühten sich Islamisten nachzuweisen, daß sozialistische Ideale im Islam verankert seien. Ich nenne hier nur den prominenten ägyptischen Theoretiker Sayyid Qutb, der 1949 über „Die soziale Gerechtigkeit im Islam“ schrieb, ein Gedanke, den der syrische Muslimbruder Mustafa al-Siba'i zehn Jahre später als „Der Sozialismus des Islams“ fortspann³⁷. Der ägyptische Kritiker Nasir Hamid Abu Zaid hat festgestellt, daß die 1962 verfaßte ägyptische Nationalcharta Sayyid Qutbs Ansichten stark ähnelt³⁸. Wiederum liegen die Ähnlichkeiten an der Oberfläche – im Bereich der zu ergreifenden Maßnahmen – und sind nicht etwa philosophischer Natur: Immerhin kritisierte Sayyid Qutb, daß in den modernen Systemen „Vernunft“ – anstelle von Gott und der Offenbarung – zur höchsten Autorität avanciert sei.

Gerade in seinen späteren Jahren konzentrierte sich Sayyid Qutb darauf, die radikale Zerstörung der säkular-staatlichen Ordnung, die er als Ausdruck einer neuen Periode der Unwissenheit (*jahiliyya*) verstand, durch *jihad* zu predigen. Details der Ausgestaltung des angestrebten Gottesstaates hingegen interessierten ihn wenig³⁹. Diese aktionsorientierte radikale Kritik stellte die staatliche Autorität direkt in Frage. Das ägyptische Regime erkannte diese Gefahr und richtete Sayyid Qutb 1966 hin. Viele seiner Gedanken leben jedoch weiter: Ayman al-Zawahiri, der spirituelle Anführer von al-Qa'ida und enge Mitstreiter Usama Bin Ladens, war in seiner Jugend Mitglied der ägyptischen Muslimbrüder, bevor er zu den radikalen Gruppen stieß, die die Ermordung Präsident Sadats planten. Er basiert seine Aktionen auf den *jihad*-Vorstellungen Sayyid Qutbs⁴⁰.

Das Scheitern sozialistischer Experimente bei der Beseitigung von ungleicher Entwicklung hat interessanterweise nicht nur zu einem neoliberalen Diskurs der Nationalisten geführt, die heutzutage – natürlich teilweise unter internationalem Druck – die Reprivatisierung des staatlichen Wirtschaftssektors fordern. Ähnliche Tendenzen lassen sich bei Islamisten finden, die als Folge der Diskreditierung so-

³⁷ Ersteres Werk ist übersetzt als *Sayyid Qutb, Social Justice in Islam* (New York 1970); *Mustafa al-Siba'i, Ishtirakiyyat al-Islam* (Kairo 3c. 1965). Der Trend, islamistische, nationalistische und sozialistische Vorstellungen zu verbinden, läßt sich in die 1920er Jahre zurückverfolgen, vgl. *Johannes Reissner, Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adib ash-Shishakli 1952* (Freiburg 1980) 302–315.

³⁸ *Abu Zaid, Islam und Politik* 67.

³⁹ *Nazih Ayyubi, Political Islam* (London 1991) 137–142; im folgenden zitiert: *Ayyubi, Political Islam*; *Ismail, Islamic Political Thought*.

⁴⁰ *Authorities target bin Laden's second-in-command* (28. 9. 2001), www.cnn.com/2001/US/09/28/inv.second.command.

zialistischer und etatistischer Modelle nun ein Schwergewicht auf Privateigentum und islamische unternehmerische Traditionen legen. Die Vielzahl von Banken, die islamische Formen des monetären Gewinns – anstelle der Zinsnahme – anbieten, zeigt die reale Attraktivität dieser Auffassung⁴¹.

Soziale Ungerechtigkeit sahen und sehen Nationalisten und Islamisten nicht nur zu Hause, sie nehmen sie auch in der regionalen und internationalen Ordnung wahr. Ich möchte hier als regionale Probleme nur die bereits erwähnte Palästinafrage und die ungleichmäßige Verteilung von Wohlstand zwischen den arabischen Staaten erwähnen. Eng mit der Palästinafrage verknüpft ist die Wahrnehmung des Westens als eines einseitig pro-israelischen Blocks. Dieser wird als neo-imperialistisch interpretiert und hat erheblich zu dem negativen Image der USA beigetragen, die wesentlich weniger durch eine direkte imperiale Vergangenheit im Nahen Osten belastet sind als insbesondere Frankreich und Großbritannien. Auch wenn der iranische Fall etwas anders gelagert ist, finden sich im revolutionären Diskurs Ali Shariatis und Ayatollah Khomeinis viele Elemente des sunnitischen Islamismus wieder, insbesondere das Eintreten für die Unterdrückten (*mustazafin*) und gegen ihre Unterdrücker. Die politische Unterstützung der USA für den Schah, gegen dessen Regime sich die Revolution wandte, führte auch hier zu Übereinstimmungen im Feindbild der Linken und der Islamisten. Es ist insofern auch nicht verwunderlich, daß die Revolution trotz ihrer islamischen Führung anfänglich breite Zustimmung im säkularen Lager fand. Das Eintreten für die Unterdrückten wiederum war durchaus exportfähig und konnte, wie im Fall der Palästina gewidmeten Konferenz, zur Bildung von über den Iran hinausreichenden Koalitionen genutzt werden.

Nicht einmal der Ruf nach *jihad* – der als ein Markenzeichen sowohl genuin islamischer als auch islamistischer Überzeugung gilt – ist der Vereinnahmung durch säkulare Herrscher entgangen. In seiner Weihnachtsansprache im Jahr 2000 rief Saddam Husain Muslime und Christen gemeinsam zum *jihad* gegen Israel und die „zionistische Verschwörung“ auf. Letztere werde von den USA und Großbritannien unterstützt, um die Irakis in die Knie zu zwingen. Deshalb

„machen es die Prinzipien des Islams und die Lehre von Jesus Christus unabdingbar, daß wir den Weg einschlagen, der Gott und unser Gewissen zufriedenstellt [...] und das ist der Weg des *jihad*.“⁴²

Diese Rhetorik unterscheidet sich – abgesehen von der natürlich nicht völlig unwichtigen konfessionellen Frage – im Tenor nur unwesentlich von folgenden Äußerungen Bin Ladens in einem Rekrutierungsvideo:

„Die Wunden der Muslime überall sind tief. Doch heute sind unsere Wunden noch tiefer, denn die Kreuzfahrer und Juden haben sich verbündet, um in das Herz des *dar al-islam* vorzudringen.[...] Meine Brüder [...], Gott hat uns eine große Verantwortung übertragen. Wir

⁴¹ Ayyubi, Political Islam 178–200.

⁴² Saddam urges ‚Holy War‘ on Israel, 27. 12. 2000, www.newsmax.com/archives/articles/2000/12/26/204715.shtml.

haben unsere Familien, Heime und Nationen verlassen, um für Gott zu kämpfen und seine Botschaft zu verbreiten, und um die Feinde und Unterdrücker der *umma* [...] zu demütigen.“⁴³

Und es gibt noch eine letzte erwähnenswerte Gemeinsamkeit: Sowohl Nationalisten als auch Islamisten operieren meistens im Rahmen der Nationalstaaten und streben letztendlich die Kontrolle über dieselben an. Dies schließt natürlich internationale Kontakte und Unterstützung nicht aus. Das Ziel etwa der algerischen Islamischen Heilsfront oder der jordanischen und ägyptischen Muslimbrüder ist in der Regel die Errichtung eines patriarchalischen Systems, in dem die Herrscher sich für besonders qualifiziert halten, die Interessen der „*umma*“ zu definieren und autoritär durchsetzen. Zwar hoffen viele Islamisten sozusagen langfristig auf eine größere islamische Einheit, ebenso wie arabische Nationalisten theoretisch die Einheit der arabischen Staaten anstreben, aber beide Ziele sind ähnlich weit von der planbaren Gegenwart entfernt⁴⁴. Natürlich wird die Ausgestaltung der Staatlichkeit einmal mit „Wissenschaft“, ein andermal mit dem göttlichen Willen begründet, aber dies ändert das Ergebnis – ein autoritäres Regime – nicht grundsätzlich, sondern nur in seinen konkreten Ausprägungen, etwa in der Frage, ob säkulares oder religiöses Recht Vorrang genießen soll. Natürlich spielt dies für den Alltag der Betroffenen eine große Rolle, wird jedoch im Detail kaum im Vorhinein erörtert, schließlich ist das vorrangige Ziel der Propaganda ja die revolutionäre Umstürzung der herrschenden Ordnung.

Ein Thema, das näherer Untersuchung bedürfte, wäre, inwieweit der global operierende islamistische Terrorismus à la Bin Laden hiervon abweicht. Ein Blick auf die im September verbreiteten Weltkarten mit den verschiedenen Bewegungen, die dem al-Qa'ida Netzwerk zugeordnet werden, deutet darauf hin, daß es sich überwiegend um Gruppierungen handelt, die in Reaktion auf lokale Probleme entstanden sind⁴⁵. Ihre Orientierung nach Lösung dieser Probleme ist keineswegs zwangsläufig dauerhaft radikal islamistisch und internationalistisch, wie die weitreichende Integration der Hizbollah in die libanesische Politik zeigt⁴⁶. Dies schließt natürlich nicht aus, daß es darüber hinaus inzwischen eine Reihe „islamistischer Internationalisten“ gibt, die von Konfliktregion zu Konfliktregion reisen, sei es aus Überzeugung, sei es als eine Art internationaler Söldnertruppe. Oft begannen sie ihre „Karriere“ im afghanischen Kampf gegen die Sowjetunion und wurden anschließend auf dem Balkan, in Tschetschenien und anderen Krisenregionen aktiv. Am bekanntesten sind in dieser Hinsicht die „arabischen Afghanen“, die schon deshalb oft nach Afghanistan zurückkehrten, weil sie in ihren Herkunftsländern gefürchtet waren⁴⁷.

⁴³ www.ciaonet.org/cbr/cbr00/video/excerpts/excerpts_index.html.

⁴⁴ Emmanuel Sivan, Arab Nationalism in the Age of the Islamic Resurgence, in: Jankowski, Gersboni, Rethinking Nationalism 226; im folgenden zitiert als: Sivan, Arab Nationalism.

⁴⁵ www.cbsnews.com/htdocs/america_under_attack/terror/groups_c4.html.

⁴⁶ Vgl. Volker Perthes, Geheime Gärten. Die neue arabische Welt (Berlin 2002) 230 f.

⁴⁷ Vgl. z. B. Shaul Shay und Yoram Schweitzer, The „Afghan Alumni“ Terrorism: Islamic Militants against the Rest of the World, www.ict.org.il/articles/articleDet.cfm?articleid=140.

Die populistische Dimension von Nationalismus und Islamismus

Der intellektuellen Geschichte des Nationalismus und Islamismus, die oben skizziert wurde, fehlt eine wichtige Dimension, die bislang nur angedeutet wurde, nämlich die Unterstützung durch relativ breite Teile der Bevölkerung. Dies führt zurück zur Frage der bereits mehrfach thematisierten Modernisierungskrisen. So hat beispielsweise James Gelvin in seiner Untersuchung des syrischen Nationalismus während der Periode des Umbruchs vom Osmanischen Reich zum französischen Mandat 1919–20 sowie während der palästinensischen Revolte von 1936–39 gezeigt, daß die Hauptprobleme der Bevölkerung in jener Zeit die ungleiche Entwicklung und rasche Urbanisierung waren⁴⁸. Ihre Forderungen nach ökonomischer Gerechtigkeit und politischer Integration fanden Ausdruck in einem populistischen Nationalismus. Populismus definiert er im Gegensatz zu dem mit Europa assoziierten Liberalismus als einen ausgeprägt anti-liberalen, personenorientierten und auf „Authentizität“ bedachten oppositionalistischen Ansatz. Dieser zeichnet sich dadurch aus, daß sich seine Vertreter als Repräsentanten eines nicht näher definierten und – im Gegensatz zum Marxismus – als homogen verstandenen Volkswillens darstellen, der von der politisch dominanten Klasse negiert wird. Sie sprechen nicht nur jene Gruppen an, die ihren Elitestatus verlieren, sondern auch all jene, die zwar dem Prozeß des sozialen Wandels ausgesetzt waren, nicht jedoch an ihm teilhatten. So verstandener Populismus beschreibt damit einen Mobilisierungsprozeß und jene Gruppen, die von ihm angesprochen werden können, nicht jedoch die ideologische Orientierung. Diese kann nun, wie in den 1920er–40er Jahren, nationalistischer, wie in den 1950er Jahren sozialistischer oder aber heutzutage islamistischer Färbung sein.

Bei einer derartigen Betrachtungsweise würde der jeweilige Inhalt der populistischen Propaganda vorzugsweise dadurch bestimmt, welche anderen Ideologien gerade von der dominierenden Elite, gegen die sie sich richten, vertreten werden. Andere Aspekte, wie Generationenkonflikte, erweitern die bereits diskutierte sozio-ökonomische Dimension. Diese Beobachtung ändert nichts an der bitteren Rivalität von islamistischen und nationalistischen Anführern, die ja trotz der autoritären Verfaßtheit der meisten nahöstlichen Staaten um Anhänger rivalisieren. So verteilte Bin Laden Saddam Husain als Kollaborateur der (westlichen) Kreuzfahrer – sicher nicht wegen dessen großer Affinität zu den USA, sondern aufgrund der von ihm vertretenen säkularen Ba'th-Ideologie. Dies ist kein Einzelfall, sondern typisch für viele Islamisten der 50er Jahre ebenso wie heutzutage. Sie fürchten den Absolutheitsanspruch des Arabismus, der diesen nach wie vor zu einem gefährlichen Rivalen im Kampf um die Sympathie der Volksmassen macht⁴⁹.

⁴⁸ James Gelvin, *The Other Arab Nationalism*, in: Jankowski, Gershoni, *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* 231–248.

⁴⁹ Sivan, *Arab Nationalism* 210–213.

Gerade weil jedoch die Konzentration auf konkrete politische – und nicht auf grundsätzlich ideologische – Probleme bei Islamisten und Nationalisten gleichermaßen vorherrscht, ist ein relativ schneller „Wechsel“ der Loyalitäten dieses Unterstützungspotentials in der Praxis relativ unproblematisch und erfordert keine grundlegende Veränderung der Identitäten und Grundüberzeugungen. Im palästinensischen Fall wird die Problematik durch die Gründung Israels und die Besetzung seit 1967 beziehungsweise die fortgesetzte Kolonisierung palästinensischen Landes außerhalb des israelischen Staatsgebietes noch dramatisch zugespitzt⁵⁰. Dennoch erscheint die folgende Beobachtung Budeiris über Palästina auch über den speziellen Fall hinauszuweisen und verdient deshalb, abschließend ausführlich zitiert zu werden:

„A large section from among those strata that have traditionally provided the reservoir for the active militants and street fighters that made up the cadres of FATAH [...] have now turned to the Islamic movement. This did not require any change in their perception of what and who they are. [...] The explanation lies in the nature of the Islamic movement itself. It has always preoccupied itself with the political sphere. Right from the start it endowed the nationalist struggle with its language and imagery, making it possible for people who were neither religious nor devout to enter its ranks and shelter under its banner while continuing to pursue an agenda firmly rooted in the nationalist struggles of a postreligious age.“⁵¹

⁵⁰ Die geheimen Verhandlungen von Oslo zwischen Israel und der PLO führten im September 1993 zu einer Declaration of Principles zwischen Israel und der PLO, die den Abzug Israels aus (dem überwiegenden Teil der) besetzten Gebiete und eine Verhandlungslösung für die verbleibenden Gebiete (v.a. Jerusalem) vorsah.

⁵¹ *Musa Budeiri*, *The Palestinians*, in: *Jankowski, Gershoni*, *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* 191–206.