

# APuZ

Aus Politik und Zeitgeschichte

24/2010 · 14. Juni 2010



## Arabische Welt

*Sonja Hegasy*

Säkularisierung des arabischen Denkens

*Markus Loewe*

Wirtschaftliche und menschliche Entwicklung

*Nadine Kreitmeyr · Oliver Schlumberger*

Autoritäre Herrschaft in der arabischen Welt

*Amr Hamzawy*

Partizipation von Islamisten in der arabischen Politik

*Kamal El Guennouni*

Wandel des Frauen- und Familienrechts in Marokko

*Andrea Fischer-Tahir*

Identitätspolitik und Presse im Irak

*Marie-Christine Heinze*

Kleinwaffenkontrolle und „Waffenkultur“ im Jemen

## Editorial

In regelmäßigen Abständen werden seit dem Jahr 2002 in den Arabischen Entwicklungsberichten des *United Nations Development Programme* (UNDP) die ökonomischen, politischen, sozialen und gesellschaftlichen Möglichkeiten der Menschen in den arabischen Staaten untersucht. Als zentrale Entwicklungsblockaden gelten rentenökonomische Strukturen und autoritäre Herrschaftsformen, welche sich in der ungleichen Verteilung von wirtschaftlichen und sozialen Chancen, fehlender politischer Teilhabe und mangelhaften zivilgesellschaftlichen Ausdrucksmöglichkeiten widerspiegeln.

Diese Missstände intensivieren gesellschaftliche Konflikte und machen die Menschen anfälliger für radikale Ideen: Der tiefe Graben zwischen den gesellschaftlichen Realitäten einerseits und den Bedürfnissen der Bürgerinnen und Bürger andererseits führt zu großem Frust und Resignation gerade bei jungen Araberinnen und Arabern und lässt die Aussichten für einen gewaltfreien Wandel zu demokratischeren und sozial durchlässigeren Gesellschaften sinken. Zu den wichtigsten Handlungsfeldern gehören der Aufbau einer Wissensgesellschaft, die Emanzipation und Ermächtigung von Frauen sowie der Ausbau politischer und ökonomischer Teilhabemöglichkeiten und individueller Freiheiten.

Doch trotz verstärkter internationaler Aufmerksamkeit lässt sich lediglich eine geringe Reformbereitschaft der arabischen Regime erkennen. Die westlichen Demokratien halten sich mit nachdrücklichen Reformforderungen zurück: Einer langfristig präferierten demokratischen Transformation der arabischen Staaten stehen kurzfristige Stabilitätsinteressen entgegen. Daher gilt es, nicht nur diesen Zielkonflikt in der Politik westlicher Industrieländer gegenüber der Region aufzulösen, sondern auch fortschrittliche Kräfte innerhalb der arabischen Gesellschaften stärker in den Blick zu nehmen.

*Asiye Öztürk*

Sonja Hegasy

# Die Säkularisierung des arabischen Denkens: Zur Trennung von Vernunft und Religion

Im Mai 2010 verstarb einer der bedeutendsten arabischen Vernunft- und Gesellschaftstheoretiker. Mohammed Abed al-Jabri

**Sonja Hegasy**  
Dr. phil, geb. 1967; Vize-Direktorin, Zentrum Moderner Orient, Kirchweg 33, 14129 Berlin.  
sonja.hegasy@rz.hu-berlin.de

zählt zu den wichtigsten Philosophen der Region. Ein Jahr zuvor hatte er sein Werk mit knapp 30 Monographien im Gespräch mit der Autorin für beendet erklärt. Seit seiner Dissertation im Jahr 1971 über den Historiker und Vorläufer der modernen Soziologie Ibn Khaldun (1332–1406) hat al-Jabri ein umfangreiches Werk vorgelegt, das heute zu den Klassikern des arabischen Denkens gehört.<sup>1</sup> Trotzdem sind seine Arbeiten im Westen so gut wie unbekannt.

Al-Jabri, der sowohl publizistisch als auch politisch aktiv war, gehörte zu den Verfechtern eines linken Gesellschaftsmodells in der arabischen Welt. Er begann seine publizistischen Tätigkeiten ab Ende der 1950er Jahre bei der Zeitung *al-tahrir* (Die Befreiung) der sozialistischen Partei *Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP). Ab Mitte der 1970er Jahre widmete sich al-Jabri verstärkt seinem philosophischen Werk. Hier arbeitete er hauptsächlich zum arabischen Projekt der Aufklärung, zur gesellschaftspolitischen Rolle der Intellektuellen, zum Verhältnis von arabo-islamischem Kulturerbe und Moderne sowie zu Fragen von Demokratisierung und Menschenrechten. Bis zu seinem Tod war al-Jabri Chefredakteur der philosophischen Monatszeitschrift *fikr wa naqd* (Idee und Kritik).

Für sein Wirken erhielt er im Jahr 2008 in Berlin den „Ibn Rushd Preis für Freies Denken“. Sein Verdienst um die Populari-

sierung philosophischer Erkenntnisse liegt in seinen Beiträgen zur individuellen Vernunftanstrengung und damit zur Emanzipation von überkommenen Autoritäten. Al-Jabri betont die Heterogenität der arabischen Geschichte, um seine Forderung nach Pluralisierung und Demokratisierung zu untermauern.

Al-Jabri will ein autochthones Modell vernunftgeleiteter Modernisierung anbieten. Kernelemente dieser Modernisierung sind für ihn Rationalität und Demokratie. Dabei ist sich al-Jabri der Überfrachtung des Begriffs „Modernisierung“ bewusst: „Die Moderne, so wie sie sich in unserer gegenwärtigen Situation definiert, ist zugleich die Renaissance, die Aufklärung und die Überschreitung dieser beiden Etappen.“<sup>2</sup> In der „Kritik der arabischen Vernunft“ (im Folgenden KdaV, erschienen zwischen 1984 und 2001<sup>3</sup>) entwickelt al-Jabri drei Kernthesen:

- Er arbeitet den ideologischen Anteil von Rechtsfindung, Geschichtsschreibung und Philosophie im Zeitalter der Kanonisierung heraus.
- Er spricht von drei Wissensordnungen, welche die Erkenntnis im islamisch geprägten Kulturraum vorstrukturieren.
- Er entwickelt seine These von der Wiedergeburt des aristotelischen Denkens in Andalusien und Nordafrika durch den andalusisch-marokkanischen Philosophen und Juristen Averroes (arabisch: Ibn Rushd, 1126–1198).

<sup>1</sup> Ein ausführlicher Lebenslauf mit vollständiger Publikationsliste findet sich unter: [www.ibnrushd.org/pages/int/Awards/2008/documents/cv-g.html](http://www.ibnrushd.org/pages/int/Awards/2008/documents/cv-g.html) (9.4.2010).

<sup>2</sup> Mohammed Abed al-Jabri, *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*, Berlin 2009, S. 58.

<sup>3</sup> *Naqd al-ʿaql al-ʿarabī*, Bd. I: *Takwīn al-ʿaql al-ʿarabī* (Die Genese der arabischen Vernunft), Beirut-Casablanca 1982. Bd. II: *Binyat al-ʿaql al-ʿarabī: dirāsa tablīliyya naqdiyya li-nuzum al-maʿarifa fī al-thaqāfa al-ʿarabiyya* (Die Struktur der arabischen Vernunft: eine analytische und kritische Studie der kognitiven Ordnungen in der arabischen Kultur), Beirut-Casablanca 1986. Bd. III: *Al-ʿaql al-siyāsī al-ʿarabī: muhaddidātub wa tajalliyāthub* (Die arabische politische Vernunft. Determinanten und Erscheinungen), Beirut-Casablanca 1989. Bd. IV: *Al-ʿaql al-aḥlāqī al-ʿarabī: dirāsa tablīliyya naqdiyya li-nuzum al-qiyam fī al-thaqāfa al-ʿarabiyya* (Die arabische praktische Vernunft), Beirut-Casablanca 2001.

Eine englische Übersetzung der KdaV erscheint voraussichtlich im Sommer 2010 – und damit 26 Jahre nach dem Erscheinen des Originals des ersten Bandes. Dies deutet darauf hin, wie unzulänglich der „Dialog mit der islamischen Welt“ noch ist – zumindest wenn er die ernsthafte Rezeption von und Auseinandersetzung mit ihren zentralen Denkern und Denkmustern einschließt. Denn „die Diskussion über das richtige Verständnis des *turath* (muslimisches Kulturerbe, S.H.) nimmt im modernen arabischen Diskurs solch breiten Raum ein, dass es verwundert, wie wenig in westlichen Sprachen gezielt zu diesem Thema geschrieben wurde“.<sup>f</sup>

## Struktur der arabischen Wissenschaft

In der Einleitung zum ersten Band (1984) ordnet al-Jabri die KdaV in eine Reihe von Veröffentlichungen ein, die während der vergangenen hundert Jahre zur Renaissance der arabischen Kultur erschienen sind. Er behandelt die epistemologische Struktur der arabischen Wissenschaft, das heißt die Frage, wie es zur Produktion von Wissen kommt. Dazu greift al-Jabri auf Michel Foucaults *épistème*-Konzept (Konfiguration oder Ordnungsprinzip) zurück: In jedem Kulturzustand gibt es nach Foucault eine verborgene Modalität der Ordnung, die das Fundament bildet, auf dem sich jegliche Interpretation strukturiert. Diese Ordnung tritt jedes Mal als eine „Möglichkeitenbedingung“ für eine stark hierarchisierte Form der Erkenntnis auf. Es existiert also ein „geheimes Netz“, nach dem sich alle Dinge in gewisser Weise betrachten lassen. In jedem Ding ist das Ordnungsprinzip seiner Bedingungen eingeschrieben, so dass das Denken des einen immer zum Denken des anderen führt.

Al-Jabri überträgt die These vom inhärenten Ordnungsprinzip auf den arabisch-islamischen Kulturraum, wo Grammatik, Recht, Theologie, Mystik, Rhetorik und Philosophie keine eigenständigen Wissenschaften und insbesondere Theologie und Philosophie nie unabhängig von der Politik waren. Diese Felder weisen aus seiner Sicht die gleichen

<sup>f</sup> Thomas Hildebrandt, Neo-Muʿtazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islams, Leiden 2007, S. 105.

Strukturen der Wissensproduktion auf. Nach al-Jabri konnte sich das Denken in Analogien so fest im arabisch-islamischen Kulturraum verankern, dass diese Methode auf alle Bereiche der Wissenschaft übertragen wurde. Dieses Denken müsse durchbrochen werden.

Für al-Jabris These eines blockierten Modernisierungsprozesses in der arabischen Welt ist der Aufstieg der abbasidischen Dynastie (749–1258) und das sogenannte Zeitalter der Niederschrift (*ʿasr al-tadwin*) zentral. In dieser Zeit wurde die Sunna (Vorbild des Propheten) in den Hadithsammlungen (Überlieferungen über den Propheten Mohammed) kodifiziert, und es entstanden die vier wichtigsten Rechtsschulen des Islams,<sup>f</sup> welche die Kanonisierung der Offenbarung vorantrieben. Die Quellen des Rechts sind der Koran, das Vorbild und die Äußerungen des Propheten, der Analogieschluss (*qi-yas*), der Konsens der Gelehrten (*ijmaʿa*) sowie die freie Rechtsfindung eines Gelehrten (*ijtihad*). Diese Möglichkeit der Entscheidungsfindung durch Einzelne wurde jedoch mit der Kanonisierung zunehmend begrenzt, bis sie im 9. Jahrhundert ausgeschlossen wurde. Heute beziehen sich Reformdenker insbesondere auf diese Quelle der Rechtsfindung, um moderne Auslegungen der Überlieferung zu rechtfertigen.

## Säkularisierung des Denkens

Zwei Hauptgedanken der politischen Ideengeschichte wirken nach al-Jabri bis heute fort und seien der Grund für die anhaltende Stagnation in der arabischen Welt: (i) Nachahmung statt kritischem Denken habe sich als zentrale Form der Erkenntnis ebenso durchgesetzt wie (ii) Beratung des Herrschers, nicht aber seine Kontrolle. Al-Jabri zeigt, wie seit dem 8. Jahrhundert die Auslegung der Offenbarung und die daraus entstandenen Wissenschaften den Nutzen der jeweiligen Herrscher berücksichtigten, das heißt wie Jurisprudenz, Geschichtsschreibung (die eng mit der Biographie des Propheten und seiner

<sup>f</sup> Die vier größten sunnitischen Rechtsschulen entwickelten sich zwischen der Mitte des 8. und dem 11. Jahrhundert und wurden nach ihren Lehrern benannt: *Hanafiten* (Abu Hanifa, 699–767), *Malikiten* (Malik ibn Anas, ca. 715–796), *Schafiten* (al-Schafii, 767–820) und *Hanbaliten* (Ahmad ibn Hanbal, 780–855).

Nachfolger verknüpft ist) wie auch die philosophisch-theologischen Debatten zu dieser Zeit politisiert wurden.

Mit „Säkularisierung des Denkens“ ist daher im übertragenen Sinne die Trennung der Politik von den Bereichen Theologie, Philosophie, Recht und Geschichte gemeint. Al-Jabri arbeitet in der „Kritik der arabischen Vernunft“ den ideologischen Gehalt dieser Bereiche heraus, um die Entstehung eines unabhängigen fünften Felds zu unterstützen, nämlich des politischen Felds. So sollen die vorhandenen „intellektuellen Ordnungen“ dem Zweck der Legitimation politischer Bewegungen entzogen werden. „Wie lässt sich ein objektives Verständnis von unserer Tradition entwickeln?“, so lautet nach al-Jabri die „wesentliche methodologische Frage, die sich dem zeitgenössischen arabischen Denken stellt, wenn es um den Versuch geht, eine adäquate wissenschaftliche Methode in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Verhältnis zur Tradition zu entwickeln“.<sup>16</sup>

Für die islamische Geistesgeschichte identifiziert al-Jabri drei Erkenntnisordnungen: erstens die Wissenschaft der religiösen Auslegung, in der Unbekanntes stets dem im offenbaren Text schon Bekannten untergeordnet wird. Zweitens nennt er die naturwissenschaftliche Beweisführung, die eine Ableitung aus den empirischen Daten ist. Und drittens führt er die mystische (und damit für al-Jabri dezidiert irrationale) Inspiration und Versenkung an. Nachahmung sei in allen drei Bereichen das zentrale Prinzip und habe zu der bekannten Stagnation geführt.

Das europäische Denken der Moderne sei dagegen nicht stehen geblieben, denn hier wurde seit dem 17. Jahrhundert das Experiment als objektive Erkenntnisform hinzugefügt: „Warum blieb die experimentelle Rationalität ohne Auswirkung auf die Weltsicht der Arabo-Muslime, obwohl diese Europa in mehreren Bereichen dieser Rationalität vorausgingen und es inspirierten? Der Averroismus und seine Theorie der Trennung zwischen Religion und Philosophie ermöglichten dem philosophischen Denken im Westen, seine Autonomie gegenüber dem Dogma der Kirche zu gewinnen. Auf der anderen Seite brachte die arabisch-islamische Kultur Ge-

<sup>16</sup> M. A. al-Jabri (Anm. 2), S. 86.

lehrte der exakten Wissenschaften hervor (den Optiker Ibn al-Haytham, genannt Alhazen, den Astronomen al-Batruji, genannt Al Petragius), deren wegbereitende Arbeiten anschließend für die Akteure der wissenschaftlichen Revolution im Okzident (Galilei, Kopernikus) in maßgeblicher Weise inspirierend waren. Der Grund dafür, dass die Wissenschaft nicht die treibende Kraft im Denken innerhalb der arabisch-islamischen Kultur sein konnte, liegt nach al-Jabri darin, dass bereits ein anderer Faktor, nämlich das Politische, diese Funktion besetzte.“<sup>17</sup>

## Auslegung der islamischen Quellen und Rolle der Vernunft

Man darf nicht annehmen, dass al-Jabri einer von nur wenigen war, die sich einem solchen erkenntniskritischen Unternehmen verschrieben haben. Er führte ein Projekt der modernen islamischen Philosophie fort, das ihren Ausgang im frühen 19. Jahrhundert genommen hatte. Anfang der 1950er Jahre gab es in Ägypten eine Schule der literarischen Interpretation des Korans, zu der zunächst sogar der spätere islamistische Vordenker Sayyid al-Qutb zählte. Al-Jabris „Kritik der arabischen Vernunft“ ist auch eine Antwort auf Sadik Jalal al-Azms im Jahr 1969 erschienene „Kritik des religiösen Denkens“ sowie Mohammed Arkouns „Pour une critique de la raison islamique“ (erschienen im Jahr 1984 in Paris)<sup>18</sup>; ihre Arbeiten thematisieren die Frage nach einer zeitgemäßen Auslegung der klassischen Quellen, nach Ansätzen einer autochthonen Modernisierung sowie nach einer Trennung zwischen Zeichen und Denken.

Aus Sicht der verschiedenen Disziplinen (Theologie, Literatur- und Geschichtswissenschaft, Semiotik) weisen diese Autoren seit den 1970er Jahren, insbesondere unter Rückgriff auf Vertreter der französischen Postmoderne, die historische und subjektive Bedingtheit der Offenbarung aus und verteilen eine vorgeblich wörtliche Übertragung auf heute. Diese Intellektuellen eint als Projekt der Aufklärung die Suche nach einer Auslegung der islamischen Quellen unter Rückgriff auf die menschliche Vernunft.

<sup>17</sup> Ahmed Mahfoud/Marc Geoffrey bei ebd., S. 48f.

<sup>18</sup> Für diesen Hinweis danke ich Dr. Lutz Rogler, Universität Leipzig.

So schreibt der ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid: „Der Koran ist eine religiöse Autorität, aber nicht der Bezugsrahmen etwa für die Erkenntnisse der Geschichte oder der Physik. Doch verstärkt sich heute die Tendenz, zu meinen, der Koran enthalte bereits alle Wahrheiten, die die Vernunft je erkannt hat oder erkennen wird. Das ist gefährlich (...), denn es führt zu zweierlei: zum einen wird die Bedeutung der menschlichen Vernunft herabgesetzt und damit die Rückständigkeit zementiert, und zum anderen verwandelt sich der Koran aus einem Offenbarungstext in einen politischen, wirtschaftlichen oder juristischen Traktat. Dadurch aber verliert der Koran etwas Wesentliches, nämlich seine spezifisch religiöse, spirituelle und in einem allgemeinen Sinne ethische Dimension.“<sup>¶</sup>

Al-Jabri wendet sich gegen eine Tradition, die nur auswendig gelernt werden muss, um sie zu beherrschen. Er geht davon aus, dass der Koran und der Kanon des arabischen Kulturerbes nicht mehr „neu“ gelesen werden können: „(D)er zeitgenössische arabische *Leser* (ist, S.H.) durch seine Tradition eingeschränkt und durch seine Gegenwart erdrückt, was zunächst bedeutet, dass ihn die Tradition absorbiert, ihn der Unabhängigkeit und Freiheit beraubt. Seit seinem Eintritt in die Welt wird ihm unablässig die Tradition eingeimpft, in Form eines bestimmten Vokabulars und bestimmter Auffassungen, einer Sprache und eines Denkens; in Form von Fabeln, Legenden und imaginären Vorstellungen, von einer bestimmten Art des Verhältnisses zu den Dingen und einer Art des Denkens; in Form von Wissen und Wahrheiten. Er empfängt all dies ohne jegliche kritische Auseinandersetzung und ohne den geringsten kritischen Geist. Vermittelt über diese eingeimpften Elemente erfasst er die Dinge, auf ihnen gründet er seine Meinungen und Betrachtungen. Die Ausübung des Denkens ist unter diesen Bedingungen wohl eher ein Erinnerungsspiel. Vertieft sich der arabische Leser in die traditionellen Texte, so ist seine Lektüre *erinnernd*, keineswegs aber *erforschend* und *nachdenkend*.“<sup>¶<sup>10</sup></sup>

Beherrschung der Tradition oder sinnvolle Anwendung in der Gegenwart bedeutet nach al-Jabri die verschiedenen Blickwinkel zu kennen und daraus die Relativität und Historizität von Geschichte zu erkennen. Aber erst wenn Modernisierung nicht mehr als Angriff auf die eigene Identität gesehen wird, kann sie sich langfristig etablieren. Aus diesem Grund kann ein solcher Prozess auch nicht vom Westen angestoßen oder sogar protegiert werden: „Der arabischen Kultur und ihrer Geschichte gegenüber fremd, kann die europäische Moderne keinen Dialog etablieren, der eine Bewegung innerhalb dieser Kultur auszulösen vermag.“<sup>¶<sup>11</sup></sup>

Al-Jabri kritisiert auch drei zeitgenössische arabische Lesarten der muslimischen Geschichte: die marxistische, die liberale und die islamistische. Alle drei seien ahistorisch und fundamentalistisch. Sie wiesen die gleiche epistemologische Struktur auf, „da sie alle auf einer gleichen Art des Schlussfolgerns basieren“.<sup>¶<sup>12</sup></sup> Die islamistische Lesart konstruiere eine „Vergangenheit, wie sie hätte sein sollen“,<sup>¶<sup>13</sup></sup> die liberale übernehme ein europäisches Referenzsystem, ohne es weiter zu entwickeln, und die dialektische Methode ordne das arabo-islamische kulturelle Erbe einerseits der Widerspiegelung des Klassenkampfes unter, „andererseits (soll es, S.H.) ein Feld der Konfrontation zwischen Materialismus und Idealismus (sein, S.H.)“.<sup>¶<sup>14</sup></sup>

Al-Jabri dekonstruiert das Denken einer gradlinigen, angeblich objektiven und übermächtigen Geschichte, das dem Individuum eine einzige Identität vorschreibe. „Die arabische Welt leidet heute an der Hegemonie einer anderen Art von Irrationalität, die sich komplett vom europäischen Irrationalismus (wie *new age* oder *spiritualistische Bewegungen*, S.H.) unterscheidet, der ein Ergebnis des europäischen Rationalismus ist. Es handelt sich um eine mittelalterliche Irrationalität mit all ihren Konsequenzen, insbesondere dem Fortbestehen eines Verhältnisses zwischen Regierenden und Regierten, in dem letztere, auf den Status einer Herde reduziert, im intellektuellen und sozialen Leben unter dem Stab des Hirten vorangetrieben werden.

¶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Ein Leben mit dem Islam*, Freiburg 1999, S. 49f.

¶<sup>10</sup> M. A. al-Jabri (Anm. 2), S. 86f.

¶<sup>11</sup> Ebd., S. 57.

¶<sup>12</sup> Ebd., S. 74.

¶<sup>13</sup> Ebd., S. 67.

¶<sup>14</sup> Ebd., S. 71f.

Gegenüber dieser rückwärtsgewandten Irrationalität stellt sich allein der Rationalismus als eine wirksame Waffe dar.“<sup>15</sup>

## Was ist „arabische“ Vernunft?

Es geht al-Jabri nicht um eine herablassende Postulierung einer anders gearteten Mentalität. Und er wendet sich auch gegen die propagandistische Vorstellung, individuelle Vernunftanstrengung, Widerspruch und Kritik seien „Werte des Westens“. Al-Jabris Werk dreht sich um die individuelle und rationale Interpretation arabischer, sakraler Texte. Er befreit diese Texte von tradierten Interpretationsmustern des 8. Jahrhunderts und gesteht der rationalen Urteilskraft eines jeden Einzelnen die Fähigkeit zum Verständnis zu. In der „Kritik der arabischen Vernunft“ analysiert er strukturelle Grenzen der wissenschaftlichen Denkweise, welche für ihn Ursache des Misslingens des Modernisierungsprozesses im 20. Jahrhundert sind.

Es gibt eine Reihe von muslimischen Intellektuellen, die heute an die Strömung der *Mutaziliten* (eine rationalistische Schule des Islam, die vor allem im 8. und 9. Jahrhundert einflussreich war) anknüpfen wollen. Dies mag zum großen Teil Projektion sein, denn die Quellen zu ihrem Gedankengut sind noch wenig erschlossen, aber es gibt inzwischen viele Intellektuelle, die sich dem Reformansatz der sogenannten *Neo-Mutaziliten* zuordnen lassen.<sup>16</sup>

Die *Mutaziliten* werden als Kronzeugen einer rationalistischen Denkrichtung angeführt, weil sie schon im 2. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung der Vorbestimmung des Menschen und der Ewigkeit des Korans widersprachen. Daraus folgt die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln und die vernunftgebundene Interpretation des Korans in seinem historischen, kulturellen und sprachlichen Kontext. „Ein gerechter Gott könne die Taten des Menschen

nicht erst vorbestimmen, um ihn dann für sie zur Rechenschaft zu ziehen“,<sup>17</sup> so ihre Argumentation.

Ähnlich wie die Frage, ob Brot und Wein nur Zeichen für Christi Leib und Blut sind, ist auch die Kontroverse um die Realpräsenz des Korans ein Dreh- und Angelpunkt philosophisch-theologischer Debatten. Nach der islamischen Orthodoxie ist der Koran ebenso „Gottes Wort“, wie die gewandelte Hostie in der katholischen Tradition wirklich „Leib Christi“ ist. Nach dieser Lesart gibt es kein metaphorisches Verständnis der heiligen Schrift; das Wort Gottes kann nur wörtlich verstanden werden (und darf daher nach fundamentalistischer Auffassung nicht in andere Sprachen übersetzt werden).

Dagegen setzten die *Mutaziliten* die Erschaffenheit des Korans und eröffneten so die Möglichkeit einer Interpretation des Textes als „Kind seiner Zeit“. In dieser Tradition ziehen Intellektuelle wie Nasr Hamid Abu Zaid den Schluss, dass „der Text des Koran einen endlosen Decodierungsprozess“ gestattet.<sup>18</sup> Abu Zaid versteht die Offenbarung als Kommunikationskanal zwischen Gott, seinem Gesandten (dem Erzengel Gabriel) und dem Menschen (hier dem Propheten Mohammed). Um zu dieser Zeit und an diesem Ort verständlich zu sein, bedient sich Gott logischerweise der arabischen Sprache. Abu Zaid's literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Koran brachte ihm 1995 eine Popularklage als Apostat ein. Seitdem lebt er im Exil in den Niederlanden.

Es zeugt vom liberalen intellektuellen Klima in Marokko, dass al-Jabri nie verfolgt wurde, wie al-Azm oder Nasr Hamid Abu Zaid. Im Gegenteil, al-Jabri lehnte gleich zweimal die Ehrung durch ein Stipendium der Marokkanischen Königlichen Akademie ab.

## Schwächen seines Ansatzes

Kritik an al-Jabri kommt auf, wenn es um seine These der unterschiedlichen Entwicklung

<sup>15</sup> Ebd., S. 62.

<sup>16</sup> Vgl. T. Hildebrandt (Anm. 4). Siehe auch die laufenden Forschungsprojekte von Prof. Sabine Schmidtke an der Freien Universität Berlin „Mu'tazilism in Islam and Judaism“ und „Rediscovering Theological Rationalism in the Medieval World of Islam“.

<sup>17</sup> T. Hildebrandt (Anm. 4), S. 138.

<sup>18</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, Spricht Gott nur Arabisch?, in: Die Zeit, (2003) 5, online: [www.zeit.de/2003/05/Abu\\_Zaid](http://www.zeit.de/2003/05/Abu_Zaid) (8.4.2010).

zwischen dem Osten und dem Westen der islamischen Welt geht. Er vertritt zum Teil eine chauvinistische, anti-persische Haltung, wenn er dem Osten das Festhalten an mystischen und irrationalen Erkenntnisordnungen attestiert, während er in Nordafrika und Andalusien mit den Philosophen al-Kindi und Averroes die strenge Beweisführung der aristotelischen Logik verwirklicht sah, die bis heute nachwirke. So bleibt seine Ideologiekritik streckenweise selbst ideologisch, denn auf der Suche nach rationalen Elementen des arabo-islamischen Erbes verfolgt auch er eine politische Strategie.<sup>19</sup>

Seine Darstellung des Schiitentums ebenso wie der islamischen Mystik ist eindimensional. Die Mystik vertrat ebenfalls eine allegorische Auslegung des Korans, wenn auch intuitiver und nicht rationaler Art, und viele Mystiker haben sich gegen das Dogma der Vorherbestimmung des Menschen gewandt. Und gerade in den schiitischen Rechtsschulen ist die individuelle Rechtsfindung durch den Imam möglich geblieben.

Auch die Tatsache, dass al-Jabri selbst kein Theologe war und damit wenig zur Modernisierung des religiösen Denkens beitragen konnte, ist kritisiert worden. Seine Anhänger setzen dagegen, dass die Reform des religiösen Denkens nicht von Theologen erwartet werden kann: „Reform is not to be expected nor attempted within theology and from the initiative of theologians, but rather from a new knowledge of the past built on modern (and rational) principles. The religious awareness is maintained and transmitted in a complex of historical representations. Therefore it is the task of the modern intellectuals, who act on these representations, to provide, build, and disseminate new concepts which would make possible a real reform.“<sup>20</sup>

Al-Jabri trat teilweise sehr radikal und provokativ auf, wenn es darum ging, westliches Gedankengut gegen ein arabisches Kulturerbe abzugrenzen. So gehörten Theoretiker wie

der palästinensische Literaturwissenschaftler Edward Said für ihn nicht zur arabischen Geistesgeschichte. Die Frage nach der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft und damit nach der Herkunft von Kritik (intern oder extern) ist für das Verständnis seiner Positionen wichtig.

## Ausblick

Seit dem 8. Jahrhundert dreht sich die islamische Philosophie um die Möglichkeiten der Auslegung des Korans.<sup>21</sup> Die Rationalisten widersprechen dabei einer wortwörtlichen Interpretation. Die Säkularisten widersetzen sich den Übergriffen eines Klerus, der seine Autorität damit begründet, der heiligen Schrift buchstabengetreu zu folgen. Die Reformer wehren sich gegen ein Verständnis von Gesellschaft, in dem historisch bedingte Normen als „göttliches Gesetz“ nicht im übertragenen Sinne angewandt werden können.

Und hier findet sich einer der Hauptwidersprüche in der muslimischen Welt: Allein im Lager der „Buchstabentreuen“ findet sich eine Pluralität der Meinungen wieder, die man sich kaum größer vorstellen kann. Ohne Probleme lassen sich allein innerhalb dieses Spektrums eine Rechtsmeinung und ihr Gegenteil finden.

Diese Vielstimmigkeit lässt den Gläubigen allein; aber sie entlässt ihn auch. Im Grunde praktiziert er schon heute eine freie Meinungsfindung, indem er oder sie sich die individuell passende Lehrmeinung sucht – sei es bei einer Autorität aus der Familie, beim Imam des Dorfes, bei Fernsehpredigern, per Telefonseelsorge, als Internetanfrage, beim Großmufti: Erlaubt ist, was gefällt. Dies ist die Sollbruchstelle für eine Religion, die dem Gläubigen einen unvermittelten Zugang zu Gott verspricht. Was bleibt ist das Recht auf Selbstbestimmung.

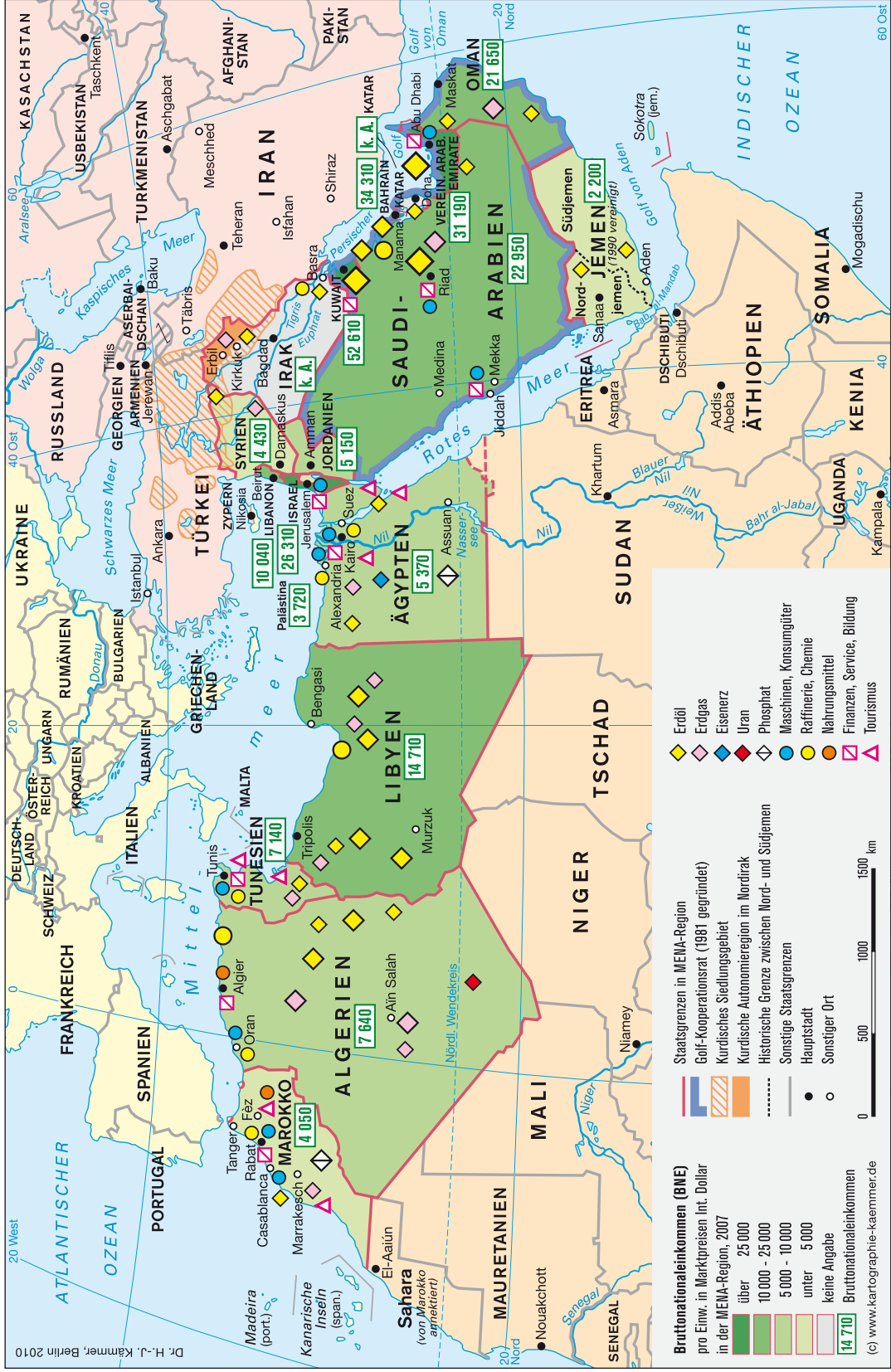
<sup>19</sup> Vgl. Sonja Hegasy/Reginald Grüenberg, *Ex okzidente lux. Der arabische Aufklärer Mohammed Abed al-Jabri*, in: *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*, Berlin 2009, S. 17.

<sup>20</sup> Abdou Filali Ansary, *Can modern rationality shape a new religiosity?*, Ms., o. J., online: [www.aljabriabed.net/t9\\_canmodernrationality.pdf](http://www.aljabriabed.net/t9_canmodernrationality.pdf) (8.4.2010).

<sup>21</sup> Vgl. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York 1983.



Abbildung: Naher Osten und Nordafrika / Middle East and North Africa (MENA)



# Die Diskrepanz zwischen wirtschaftlicher und menschlicher Entwicklung in der arabischen Welt

In vielerlei Hinsicht zeichnet sich die arabische Welt durch ein hohes Maß an Heterogenität aus. Dies gilt auch für den Stand

**Markus Loewe**

Dr. rer. pol., geb. 1969; Senior Researcher in der Abteilung II „Wettbewerbsfähigkeit und soziale Entwicklung“ des Deutschen Instituts für Entwicklungspolitik (DIE), Tulpenfeld 6, 53113 Bonn. markus.loewe@die-gdi.de

der menschlichen Entwicklung, bei dem die Bandbreite der arabischen Länder nahezu genauso groß ist wie die Bandbreite aller Länder der Welt insgesamt. Dabei besteht eine deutliche Korrelation von zahlreichen Indikatoren der

menschlichen Entwicklung mit dem Pro-Kopf-Einkommen (PKE) der einzelnen Länder. Besonders gut schneiden die sechs Golfstaaten ab, deren PKE mit dem westlicher Industrieländer vergleichbar ist. Im Mittelfeld rangieren die *middle-income countries*, und das Schlusslicht bilden durchweg die drei arabischen *low-income countries* Jemen, Mauretanien und Sudan.

Doch trotz der verstärkten Aufmerksamkeit, die der menschlichen Entwicklung spätestens seit der Proklamation der Millenniumserklärung im Jahr 2000 zuteil wird, hat sich die Bereitschaft der meisten arabischen Regime zu einem stärkeren Engagement in den sozialen Sektoren nicht deutlich gestärkt. Noch immer hinken sie anderen Ländern, die auf demselben Einkommensniveau liegen, hinsichtlich der sozialen, gesellschaftlichen und politischen Möglichkeiten ihrer Bürgerinnen und Bürger deutlich hinterher. Und genau diese Diskrepanz zwischen menschlicher und wirtschaftlicher Entwicklung ist es, die der islamistischen Opposition in allen arabischen Ländern Sympathie, Unterstützung und Zulauf einträgt.

Wirtschaftswachstum *kann* die Bekämpfung von Einkommensarmut begünstigen: So zeigen Ländervergleiche, dass die Zahl der Einkommensarmen tendenziell umso stärker abnimmt, je höher das Wirtschaftswachstum ausfällt. Jedoch besteht hierbei kein Automatismus, denn es gibt auch zahlreiche Länder, in denen die Zahl der Armen auch bei höherem Wachstum nur leicht ab- oder sogar zunahm. Und umgekehrt gelang es Ländern mit stagnierender beziehungsweise rückläufiger Wirtschaftsleistung, über mittlere Zeiträume hinweg Einkommensarmut zu reduzieren.

Inwieweit wirtschaftlicher Fortschritt tatsächlich Einkommensarmut zurückgehen lässt, hängt davon ab, wie die Politik eines Landes ausgerichtet ist. Erst recht gibt es keinen eindeutigen Zusammenhang zwischen Wirtschaftswachstum und anderen Aspekten von Entwicklung wie Gesundheit, Bildung, politischer Freiheit oder Sicherheit. Besonders deutlich machten dies die von neoklassischem Denken geprägten Stabilisierungs- und Strukturanpassungsprogramme vieler Entwicklungsländer in den 1980er Jahren: Den meisten gelang es, Haushaltsdefizite abzubauen und das Wirtschaftswachstum anzukurbeln; viele bewirkten aber, dass sich Ernährungs-, Bildungs- und Gesundheitsindikatoren verschlechterten.

Daher wurde vom Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (*United Nations Development Programme*, UNDP) das Konzept der menschlichen Entwicklung geschaffen, das dazu beitragen soll, dass nicht nur wirtschaftlicher Fortschritt gemessen und gefördert wird, sondern auch Fortschritt auf anderen Gebieten, der für die Möglichkeit von Menschen, ein lebenswertes Leben zu führen, mindestens so wichtig ist wie Wirtschaftswachstum. Denn erstens sagt ein hohes Durchschnittseinkommen nichts darüber aus, wie die Einkommen innerhalb der Gesellschaft verteilt sind. Zweitens leiden auch Menschen mit ausreichendem Einkommen oftmals unter unzureichender Gesundheit und Bildung, weil in ihrem Lebensumfeld keine Gesundheitseinrichtung und keine qualitativ ausreichende Schule existiert. Drittens sind die Entfaltungsmöglichkeiten vieler

Menschen stärker durch politische Repression, Gefährdung durch Krieg, Terror und Kriminalität oder einen Mangel an Integration und Akzeptanz durch die Gesellschaft beschnitten als durch finanzielle Engpässe.

Zumeist werden fünf Komponenten der menschlichen Entwicklung voneinander unterschieden: (i) *ökonomische Möglichkeiten* (Steigerung von Einkommen und Vermögen sowie Bekämpfung von Einkommensarmut), (ii) *soziale Möglichkeiten* (Bildung, Gesundheit, Ernährung, sexuelle Selbstbestimmung), (iii) *Möglichkeiten der sozialen Absicherung* gegen Risiken, (iv) *gesellschaftliche Möglichkeiten* (Würde, Akzeptanz, Integration in die Gesellschaft) und (v) *politische Möglichkeiten* (Menschenrechte, politische Freiheiten, Mitsprachemöglichkeiten, Rechtsstaatlichkeit).

Inwieweit sich die Politik aktiv für eine Beschleunigung der menschlichen Entwicklung einsetzt, hängt im Wesentlichen von drei Determinanten ab: der *Problemlösungsdringlichkeit* (also der Rückständigkeit des betreffenden Landes bei der menschlichen Entwicklung), der *Problemlösungsfähigkeit* (also den finanziellen, analytischen und administrativen Kapazitäten staatlicher Stellen) sowie der *Problemlösungsbereitschaft* (von Staat und Gesellschaft).

Ein Dilemma besteht darin, dass die Problemlösungsdringlichkeit in der Regel umso größer ist, je kleiner die Problemlösungsfähigkeit eines Landes ist – je ärmer es nämlich ist. Das andere Dilemma ist, dass die Problemlösungsbereitschaft von Staat und Gesellschaft nicht miteinander übereinstimmen müssen. Gerade in Ländern mit hoher Problemlösungsdringlichkeit im Bereich der politischen Möglichkeiten fehlt es der Gesellschaft an den Kontroll- und Mitsprachemechanismen, die nötig sind, um Einfluss auf die Problemlösungsbereitschaft des Staates zu nehmen.

Inwieweit der Staat die menschliche Entwicklung fördert und auf welche Komponenten er fokussiert, hängt in nichtdemokratischen Ländern noch stärker als in demokratischen von den Partikularinteressen von politisch einflussreichen gesellschaftlichen Gruppen ab. Die Herrschenden ergreifen vor allem Maßnahmen, die ihrem Machterhalt zuträglich sind. Beruht ihre Herrschaft, wie dies in sozialrevolutionären Regimen bisweilen der Fall ist, auf der Un-

terstützung durch eine breite Masse benachteiligter Gruppen, so werden oft recht große Fortschritte bei der menschlichen Entwicklung gemacht. Stützen sich die Machthaber hingegen auf eine kleine, oft elitäre Teilgruppe der Gesellschaft, ist das Engagement des Staates für die menschliche Entwicklung in der Regel klein und selektiv. Dies spiegelt sich auch in den Erfahrungen der arabischen Länder wider.

## Stand der menschlichen Entwicklung in den arabischen Ländern

Trotz aller Unterschiede zwischen den verschiedenen Gesellschaften lassen sich einige Tendenzaussagen über die arabischen Länder insgesamt machen. So schneiden sie bei einigen Indikatoren der menschlichen Entwicklung insgesamt und unabhängig vom jeweiligen PKE schlecht ab. Dies gilt insbesondere für die Realisierung von politischen Freiheiten für die Bürgerinnen und Bürger. Bei anderen Indikatoren hingegen besteht zwar eine Korrelation mit dem PKE, die arabischen Länder rangieren aber im internationalen Vergleich durchweg niedriger als andere Länder mit dem gleichen PKE – dies gilt vor allem für das Niveau ihrer Sozialausgaben, die Qualität ihrer Bildungssysteme, die Gleichstellung der Geschlechter und das Ausmaß der Arbeitslosigkeit. Man könnte sagen, dass sie bei der menschlichen Entwicklung gegenüber ihren eigenen Fortschritten bei der wirtschaftlichen Entwicklung deutlich hinterher hinken.

## Ökonomische Möglichkeiten

Vergleichsweise gut schneiden die arabischen Länder hinsichtlich ökonomischen Aspekten ab. So liegt der Anteil der Menschen, die nach internationalen Kriterien als einkommensarm gelten (die also weniger als 1,25 US-Dollar pro Tag zur Verfügung haben), im regionalen Durchschnitt bei unter 3 % und damit niedriger als in allen anderen Entwicklungsregionen der Welt. Allerdings steigt dieser Anteil seit 1990 kontinuierlich, während er in fast allen anderen Regionen mehr oder weniger fällt. Lediglich im Jemen, in Mauretanien und im Sudan liegt er über 10 %.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. UNDP, Human Development Report 2009, New York 2009, S. 176 ff.

Auch die Einkommensungleichverteilung ist etwas schwächer ausgeprägt als in anderen Teilen der Welt. Ein Indikator hierfür ist der sogenannte Gini-Koeffizient, der von 32 % in Ägypten über 37 % in Marokko bis 41 % in Tunesien und 44 % im Libanon rangiert. In Subsahara-Afrika liegt er im Mittel bei 46 bis 47 % und in Lateinamerika sogar bei 49 %. Allerdings beruhen die Werte zu diesen beiden Weltregionen auf Einkommensdaten, während der Gini-Koeffizient in den arabischen Ländern auf der Basis von Konsumausgaben berechnet wird, die tendenziell immer etwas gleichmäßiger verteilt sind als die Einkommen. In Südasien liegt er im Mittel sogar nur bei 32 bis 33 %.<sup>f</sup>

Dass die arabischen Länder hinsichtlich Einkommensarmut und -verteilung relativ gut dastehen, ist im Wesentlichen auf drei Faktoren zurückzuführen: (i) hohe Einnahmen aus Gastarbeiterüberweisungen gerade bei ärmeren Haushalten, (ii) hohes Angebot von Arbeitsplätzen auch für geringer Qualifizierte im öffentlichen Sektor und (iii) immense Ausgaben der Staatshaushalte für Lebensmittelsubventionen, die die Lebenshaltungskosten für ärmere Haushalte deutlich reduzieren.<sup>f</sup>

Der private Sektor hat hingegen kaum einen Beitrag geleistet. Dazu ist er in allen arabischen Ländern zu klein. Er hat erst in den vergangenen Jahren eine signifikante Wachstumsdynamik entwickelt. Dies ist auch der Grund dafür, dass die arabischen Länder bei der Arbeitsmarktstatistik erheblich schlechter abschneiden als alle anderen Ländergruppen. Selbst nach den offiziellen Statistiken liegt die Arbeitslosenquote im Mittel bei rund 15 %, während inoffizielle Schätzungen sie in vielen Ländern sogar bei deutlich über 20 % sehen.<sup>f</sup>

Hinzu kommt ein hohes Maß an Unterbeschäftigung. Hiervon sind vor allem gering Qualifizierte betroffen, während die Arbeits-

losen überproportional gebildet sind. Dies lässt sich damit erklären, dass Arbeitnehmer mit geringer Bildung in den arabischen Ländern noch vergleichsweise realistische Vorstellungen von ihren Verdienstmöglichkeiten haben, während die gebildeteren im internationalen Vergleich hohe Löhne beziehen. Dadurch gibt es ein Überangebot an Beschäftigten. Viele Universitätsabsolventen hoffen darauf, irgendwann auch einen Arbeitsplatz im Ausland oder in der öffentlichen Verwaltung zu bekommen wie die Generationen vor ihnen. In Anbetracht des Abbaus von Arbeitsplätzen im öffentlichen Sektor und einer rapide wachsenden Erwerbsbevölkerung ist dies aber zunehmend unrealistisch.<sup>f</sup>

## Soziale Möglichkeiten

Schlecht schneiden die arabischen Länder auch hinsichtlich Bildung und Gesundheit ab. So können noch immer 30 % der Erwachsenen nicht lesen, während es beispielsweise in Ost- und Südostasien nur noch 9 % sind. Lediglich Jordanien, Kuwait und die Palästinensischen Gebiete weisen eine Analphabetenrate von weniger als 10 % auf, während diese in Marokko, Mauretanien und dem Jemen sogar bei über 40 % liegt. Im Schnitt liegen die Analphabetenquoten der arabischen Länder rund 12 Prozentpunkte über den Werten aller anderen Länder mit jeweils dem gleichen PKE. Ähnliches gilt für die Schulbesuchsquoten, die in den arabischen Ländern im Schnitt bei 71 % und damit knapp 6 Prozentpunkte unter dem Niveau liegen, mit dem man in Anbetracht ihres mittleren Einkommensniveaus gerechnet hätte.<sup>f</sup>

Hinzu kommt, dass die Unterschiede im Bildungsniveau in den arabischen Ländern immer größer werden. Kinder reicher Eltern besuchen zunehmend teure Privatschulen. Der Mittelstand kann sich zumindest privaten Nachhilfeunterricht leisten. Und die Ärmsten haben das Nachsehen, da die Lehrer der öffentlichen Schulen einen immer schlechteren Unterricht abhalten – nicht zuletzt, um die Nachfrage nach privat angebo-

<sup>f</sup> Vgl. Sami Bibi/Mustapha Nabli, *Equity and Inequality in the Arab Region*, Kairo 2009, S. 37.

<sup>f</sup> Vgl. John Page, *Boom, bust and the poor: Poverty dynamics in the Middle East and North Africa 1970–1999*, in: *The Quarterly Review of Economics and Finance*, 46 (2007), S. 832–851.

<sup>f</sup> Vgl. Markus Loewe, *Soziale Sicherung in den arabischen Ländern: Determinanten, Defizite und Strategien für den informellen Sektor*, Baden-Baden 2010, Tabelle A 4.

<sup>f</sup> Vgl. World Bank, *Unlocking the employment potential in the Middle East and North Africa: Towards a new social contract*, Washington, DC 2004.

<sup>f</sup> Eigene Berechnung auf Basis von UNDP (Anm. 1), S. 171–174.

tener Nachhilfe zu steigern. Zudem haben die Regierungen ihre Bildungsausgaben in den vergangenen zwanzig Jahren stark reduziert. Das Mittel ihrer Ausgaben pro Grundschüler lag im Jahr 2007 bei gut 1000 US-Dollar in Kaufkraftparitäten und damit noch nicht einmal halb so hoch wie in anderen Ländern mit einem vergleichbaren PKE.<sup>7</sup>

Noch schlechter ist es um die Qualität der in den arabischen Schulen vermittelten Bildung bestellt. Hierauf deutet bereits das hohe Verhältnis von Schülern zu Lehrern in den staatlichen Schulen hin. Auch die bislang erschienenen *Arab Human Development Reports* (AHDR) verweisen darauf, führen hierfür allerdings nur anekdotische Evidenz an.<sup>8</sup> Mittlerweile beteiligen sich aber mehrere arabische Länder regelmäßig an internationalen Bildungsvergleichstests wie PISA, IGLU oder TIMMS, deren Ergebnisse die These der *Arab Human Development Reports* stützen. Stets landen alle arabischen Länder bei den unteren 40 bzw. sogar 20 % aller teilnehmenden Länder, und außer dem Libanon konnte keines seine Ergebnisse im Mittel verbessern (Ägypten und Marokko schnitten 2007 sogar noch schlechter ab als in vorangegangenen Runden). Vor allem aber erreichten außer in Bahrain, Dubai und Jordanien jeweils weniger als 10 % der Schülerinnen und Schüler eine als „gut“ beziehungsweise „sehr gut“ eingestufte Punktzahl, während dieser Anteil beispielsweise in Kasachstan zuletzt bei 40 % und in Taiwan bei 60 % lag.<sup>9</sup>

Nicht ganz so schlecht schneiden die arabischen Länder bei der Gesundheit ihrer Einwohner ab. Die Lebenserwartung liegt mittlerweile im Durchschnitt bei mehr als 70 Jahren und die Säuglingssterblichkeit bei 3,2 %. Allerdings wird der Gesundheitszustand ihrer Bewohner immer stärker vom Einkommen bestimmt. So lagen beispielsweise die Säuglingssterblichkeitsziffern in Ägypten, Marokko und dem Jemen im Jahr

2005 im ärmsten Fünftel der Bevölkerung jeweils dreimal so hoch wie im reichsten Fünftel.<sup>10</sup> Dies liegt daran, dass die öffentlichen Gesundheitssysteme seit Mitte der 1980er Jahre unterfinanziert sind. So wendet beispielsweise Ägypten rund 6 % seines Volkseinkommens für Gesundheit auf. Davon entfallen aber weniger als 1,5 % auf das kostenlose öffentliche Gesundheitssystem, das dem Staat bis Ende der 1970er Jahre noch 5 % des Volkseinkommens wert gewesen war. Und selbst von den staatlichen Gesundheitsausgaben kommen in Ägypten nur 16 % den ärmsten 20 % der Bevölkerung zugute, 24 % hingegen den reichsten 20 %.<sup>11</sup>

Unterernährung ist weniger verbreitet als in anderen Weltregionen. Nur 8 % aller Einwohner in den arabischen Ländern nehmen regelmäßig zu wenig Energie zu sich, überwiegend handelt es sich um Frauen, Kinder, Einkommensarme und landlose Bauern. Dennoch liegt der Anteil der untergewichtigen Kleinkinder bei 13 % und damit 5 Prozentpunkte höher, als es dem wirtschaftlichen Entwicklungsniveau der arabischen Länder entsprechen würde.

## Möglichkeiten der sozialen Absicherung

Relativ hoch liegt der Anteil derjenigen, die in der arabischen Welt eine einklagbare Absicherung gegen Krankheit, Alter und Erwerbsunfähigkeit genießen. Im Durchschnitt sind gut 35 % aller Erwerbstätigen lebens- oder rentenversichert, während 80 % aller Einwohner krankenversichert sind oder Zugang zu einem steuerfinanzierten öffentlichen Gesundheitssystem haben. Nur in den Industrieländern und in Lateinamerika liegen die entsprechenden Mittelwerte höher.<sup>12</sup> Geringer ist hingegen die Reichweite der Grundsicherungssysteme. Im Mittel beziehen nur 3 % aller Haushalte bzw. 30 % der bedürftigen Haushalte staatliche Transfers zum Lebensunterhalt.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Eigene Berechnung auf Basis von ebd., S. 199–202.

<sup>8</sup> Vgl. UNDP, *Arab Human Development Report 2003*, New York 2003.

<sup>9</sup> Vgl. OECD, *PISA 2006: Kurzzusammenfassung*, Paris 2007, S. 21 und S. 24; Michael Martin et al., *TIMSS 2007: International Science Report*, Boston 2008, S. 34f. und S. 68f.; dies., *TIMSS 2007: International Mathematics Report*, Boston 2008, S. 34f. und S. 70f.; Ina Mullis et al., *PIRLS 2006: International Report*, Boston 2007, S. 37 und S. 69.

<sup>10</sup> Vgl. S. Bibi/M. Nabli (Anm. 2), Tab. 11.

<sup>11</sup> Vgl. Markus Loewe, *Systeme der sozialen Sicherung in Ägypten: Entwicklungstendenzen, Erfahrungen anderer Geber und Ansatzpunkte für die deutsche Entwicklungszusammenarbeit*, Berlin 2000, S. 95.

<sup>12</sup> Vgl. M. Loewe (Anm. 4), Tabelle A 15 und Tabelle A 18.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., S. 143f. und S. 256.

In gesellschaftlicher Hinsicht fällt in den arabischen Ländern insbesondere auf, wie stark die Errungenschaften von Frauen und Männern bei der menschlichen Entwicklung voneinander divergieren. So liegt der Anteil der Mädchen in den Grundschulen noch immer nur bei 45 %, und zwei von drei Analphabeten sind Frauen. Zwar haben Frauen eine um 5 % höhere Lebenserwartung als Männer, der Unterschied ist aber in allen anderen Ländern mit jeweils dem gleichen Einkommensniveau noch deutlich größer.<sup>14</sup>

Noch gravierender ist die ökonomische und politische Benachteiligung der Frauen. 2007 lag die Erwerbsbeteiligung bei Frauen in den arabischen Ländern im Mittel bei 34 %, in Südasien hingegen bei 44 %, in Subsahara-Afrika bei 73 % und in Ost- und Südostasien bei 79 %. Seit 1990 ist die Erwerbsbeteiligung der arabischen Frauen sogar noch gesunken. Zudem lag der Durchschnittsverdienst von Frauen bei nur 29 % des Verdienstes von Männern, während das ungewichtete Mittel desselben Verhältnisses für alle Länder der Welt 54 % ist.<sup>15</sup> Und beim *Gender Empowerment Measure* (einem Index von UNDP, der die Beteiligung von Frauen an der Politik und am Management privater Unternehmen erfasst) erreichen die arabischen Länder im Mittel 0,394 Punkte und damit 0,250 Punkte weniger, als man in Anbetracht ihres Einkommensniveaus erwarten könnte.<sup>16</sup>

Schließlich sind Frauen in den arabischen Ländern gegenüber Männern auch in ihren rechtlichen Möglichkeiten benachteiligt. Zum einen werden sie in den meisten Ländern ganz explizit durch gesetzliche Regelungen diskriminiert. Zum anderen sind sie bei der Rechtsanwendung auch informellen Benachteiligungen ausgesetzt, da sie nur über begrenzte Möglichkeiten des Zugangs zu Verwaltung und Justiz verfügen.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Eigene Berechnung auf Basis von UNDP (Anm. 1), S. 181–184.

<sup>15</sup> Vgl. UNDP (Anm. 1), S. 256.

<sup>16</sup> Eigene Berechnung auf Basis von ebd., S. 186–189.

<sup>17</sup> Vgl. Markus Loewe, *Middle East/North Africa and the Millennium Development Goals*, Bonn 2006, S. 62–68.

Um die politischen Mitgestaltungs- und Freiheitsrechte der Bürger ist es in den arabischen Ländern ebenfalls deutlich schlechter bestellt als im Rest der Welt (allenfalls in Zentralasien ist die Lage möglicherweise ähnlich gravierend). Beim Indikator der Weltbank für „Mitsprache der Bürger und Rechenschaftspflicht der Regierenden“ liegt das ungewichtete Mittel der arabischen Länder bei –1,12, während das Mittel für die Länder Subsahara-Afrikas nur bei –0,46 und für Lateinamerika bei +0,43 liegt. Ähnlich schlecht rangieren die arabischen Staaten bei den Indikatoren, die das Ausmaß von „Korruption“ und „Rechtsstaatlichkeit“ erfassen.<sup>18</sup> Noch schlimmer ist, dass es in den Jahren seit dem Ende des Ost-West-Konflikts – anders als in den meisten anderen Teilen der Welt – bis auf wenige Ausnahmen keine Verbesserungen in Richtung Demokratie, Menschenrechte und Freiheiten der Bürger gegeben hat, sondern sich die Lage im Mittel sogar noch etwas verschlechtert hat.<sup>19</sup>

## Ursachen der schlechten Bilanz

Um die Errungenschaften der arabischen Länder bei der menschlichen Entwicklung angemessen würdigen zu können, darf man nicht übersehen, dass diese 1945 von einem niedrigeren Niveau starteten als fast alle anderen Teile der Welt. In den folgenden Jahrzehnten machten sie teilweise sogar größere Fortschritte als andere Ländergruppen. Erst in jüngster Zeit hat sich die Entwicklung wieder verlangsamt.

Nach dem Zweiten Weltkrieg waren die Lebensbedingungen in der arabischen Welt verheerend. Das PKE hatte während der gesamten ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stagniert: Kein anderer Teil der Welt wies schlechtere Gesundheitsindikatoren auf, ein Großteil der Region war von Epidemien und Unterernährung betroffen, die Säuglingssterblichkeit lag bei 186 pro 1000 Neugeborenen. 99 % aller Ägypter waren Analphabeten.

<sup>18</sup> Eigene Berechnung auf Basis von Daniel Kaufmann/Aart Kraay/Massimo Mastruzzi, *Governance Matters VIII*, Washington, DC 2004, S. 80–97.

<sup>19</sup> Vgl. den Beitrag von O. Schlumberger/N. Kreimeyr in dieser Ausgabe.

Noch 1969 hatten Erwachsene im Mittel nur 0,9 Jahre lang die Schule besucht, während es in Subsahara-Afrika 1,7 und in Ostasien 4,3 Jahre waren.<sup>f<sup>20</sup></sup> Als etwa in Südkorea in den frühen 1960er Jahren der wirtschaftliche Aufschwung einsetzte, waren bereits 70 % der Bevölkerung alphabetisiert; diese Schwelle erreichte Bahrain erst 1985, Syrien um 1998 und Tunesien um 2000, während Ägypten, Marokko, Jemen, Sudan und Mauretanien sie bis heute noch nicht überschritten haben.<sup>f<sup>21</sup></sup>

Nach der Unabhängigkeit kamen in vielen arabischen Ländern revolutionäre Regime an die Macht, die ihre autoritäre Herrschaft mit auf Sozialreformen ausgerichteten Programmen rechtfertigten. Die untere Mittelschicht war ihre soziale Basis und erwartete nach der Machtübernahme Taten. Abgesehen von einer hohen Problemlösungsdringlichkeit war somit eine weitere Bedingung für staatliches Handeln zugunsten der menschlichen Entwicklung – eine hohe Problemlösungsbereitschaft in Gesellschaft und Politik – gegeben. Tatsächlich begannen sich die meisten Regime mit großer Überzeugung in der Bildungs-, Gesundheits-, Frauenförderungs- und Sozialpolitik zu engagieren. Für allzu große Erfolge mangelte es in dieser ersten Phase der Entwicklung allerdings noch an einem dritten Faktor: der ökonomischen Problemlösungsfähigkeit.

Diese kam mit dem Ölpreisboom der 1970er Jahre, von dem alle arabischen Länder profitierten, da Gastarbeiterüberweisungen und Budgettransfers von den Erdölländern in die gesamte Region flossen. Der Geldsegen begründete einen Sozialvertrag, in dem die autoritären Regime ihren Bürgern politische Mitsprachemöglichkeiten mit großzügigen Sozialleistungen abkauften: der Schaffung einer riesigen Zahl von Arbeitsplätzen für Akademiker in der Staatsverwaltung, hohen Bildungs- und Gesundheitsausgaben, Sozialwohnungen, sozialen Sicherungssystemen und Lebensmittel- und Energiesubventionen.

Die Erfolge ließen sich sehen: Die meisten arabischen Länder holten beträchtlich bei der

<sup>f<sup>20</sup></sup> Vgl. World Bank (Anm. 5), S. 26, S. 46 und S. 66.

<sup>f<sup>21</sup></sup> Vgl. Moez Doraid, Human development and poverty in the Arab states, in: Heba Handoussa/Zafiris Tzannatos (eds.), Employment Creation and Social Protection in the Middle East and North Africa, Kairo 2002, S. 5.

menschlichen Entwicklung auf. Ihre Wachstumsraten lagen zwei Jahrzehnte lang bei fast 4 % und waren zeitweise die höchsten weltweit. Die durchschnittliche Lebenserwartung stieg zwischen 1960 und 1999 von 45 auf 64 Jahre, die Länge des durchschnittlichen Schulbesuchs von 0,9 auf 5,3 Jahre und die Alphabetisierungsrate von 31 auf 69 %. Besonders stark stieg die Schulbeteiligung von Mädchen: Bei jenen im Grund- und Sekundarschulalter schnellte sie zwischen 1970 und 1997 von 32 auf 74 % hoch. Tunesien, Jordanien und Syrien waren weltweit sogar unter den Spitzenreitern bei der Verbesserung der Indikatoren der menschlichen Entwicklung. So sank beispielsweise die Säuglingssterblichkeit in Tunesien zwischen 1970 und 1997 von 20,1 auf 3,7 %. Und selbst der Gini-Koeffizient konnte in den meisten Ländern gesenkt werden (so in Ägypten von 43 auf 33 %).<sup>f<sup>22</sup></sup>

Die Probleme begannen mit dem Verfall des Erdölpreises in den 1980er Jahren, der die Problemlösungsfähigkeit der arabischen Staaten wieder erheblich einschränkte. Fast alle mussten in den sozialen Sektoren erhebliche Einsparungen vornehmen. Die wirtschaftliche und soziale Entwicklung verlangsamte sich, und die Arbeitslosigkeit stieg an.

Dennoch verbesserten sich die Bildungs- und Gesundheitsindikatoren der arabischen Länder auch nach 1985 – wengleich langsamer. Und selbst Einkommensarmut und -ungleichheit konnten in einigen Ländern weiter reduziert werden. Im regionalen Mittel sank der Anteil derjenigen, die von weniger als einem US-Dollar in Kaufkraftparitäten leben, von 1985 bis 1995 von 4 auf 2 %, und der Ginikoeffizient sank beispielsweise in Mauretanien, Tunesien und Jemen. Die arabischen Regime hatten Sorge, ihrer Herrschaftslegitimation allzu sehr zu schaden, wenn sie sich gar nicht mehr für die menschliche Entwicklung in ihren Ländern einsetzten.

Erst ab Mitte der 1990er Jahre kam der positive Trend ganz zum Erliegen. Obwohl die ökonomischen Wachstumsraten seit 2002 wieder höher liegen, steigen Einkommensarmut und -ungleichheit weiter an. Die Dynamik anderer Weltregionen in den Bereichen Bildung und Gesundheit liegt mittlerweile weit über

<sup>f<sup>22</sup></sup> Vgl. ebd., S. 4f.; S. Bibi/M. Nabli (Anm. 2), S. 10 und S. 39.

derjenigen in den arabischen Ländern. Und bei der Gleichstellung der Frauen vergrößert sich der Rückstand der arabischen Länder ebenfalls weiter. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Stieg die Lebenserwartung in den arabischen Ländern vor 1985 im Mittel noch um 0,61 Lebensjahre pro Jahr und damit doppelt so stark wie im Rest der Welt, lag der Anstieg von 2000 bis 2007 nur noch bei 0,23 Lebensjahren pro Jahr und damit unter dem Anstieg im Rest der Welt. Ebenso lag das Mittel des Anstiegs der Grund- und Sekundarschulbeteiligungsraten in den arabischen Ländern vor 1985 bei 1,3 Prozentpunkten jährlich und damit mehr als doppelt so hoch wie im Rest der Welt, von 2000 bis 2007 hingegen nur noch bei 0,6 Prozentpunkten und damit signifikant niedriger als im Rest der Welt (auch wenn man Unterschiede im Einkommensniveau in Rechnung stellt).<sup>123</sup>

Zwar hat sich die finanzielle Problemlösungsfähigkeit einiger arabischer Länder wieder verbessert, seitdem die Ölpreise ab 2002 wieder angestiegen sind und durch die globale Wirtschafts- und Finanzkrise wohl auch nur einen vorübergehenden Dämpfer hinnehmen mussten. Zugleich hat aber die Problemlösungsbereitschaft vieler arabischer Regime nachgelassen, da sich diese immer weniger auf Rückhalt in unterprivilegierten Schichten der Bevölkerung stützen. Ganz offen paktiert selbst die ägyptische Führung mittlerweile eher mit einer Gruppe von jungen, dynamischen Unternehmern, deren neoklassischem Denken ein allzu großes sozialpolitisches Engagement des Staates eher fremd ist.

Auch die größere Aufmerksamkeit, die der menschlichen Entwicklung in der internationalen Entwicklungsdebatte zuteil wird, führte bislang nicht zu einer höheren Bereitschaft der arabischen Regime, sich verstärkt in den sozialen Sektoren zu engagieren. Selbst Appelle der entwicklungspolitischen Geberstaaten haben nichts bewirkt. Dies sollte allerdings auch nicht verwundern, engagieren sich doch viele Geber selbst – Deutschland eingeschlossen – in den arabischen Ländern stärker in den Wirtschafts- denn in den sozialen Sektoren.

<sup>123</sup> Eigene Berechnungen auf der Basis von UNDP, Human Development Index trends and indicators, Datentabellen online: [http://hdr.undp.org/en/media/HDI\\_trends\\_components\\_2009\\_rev.xls](http://hdr.undp.org/en/media/HDI_trends_components_2009_rev.xls) (31.3.2010).

Nadine Kreitmeyr · Oliver Schlumberger

# Autoritäre Herrschaft in der arabischen Welt

Die berühmte „dritte Welle“ weltweiter Demokratisierungen erfasste den Nahen und Mittleren Osten nicht, ganz im Gegenteil: Innerhalb der vergangenen vierzig Jahre ist dort kein Fall politischen Systemwechsels eingetreten.<sup>1</sup> Die arabischen Staaten weisen ein hohes Maß an Stabilität autoritärer Herrschaft auf und stehen damit in starkem Kontrast zu allen anderen Weltregionen, die eine Vielzahl von Systemwechseln erfahren haben.<sup>2</sup>

Insbesondere in den 1990er Jahren hatten Regionalexperten nur zu voreilig die Demokratisierung der arabischen Welt prophezeit. Wirtschaftsreformen, der Ausbau formaler Institutionen, partieller Elitenwandel oder Führungswechsel in einigen arabischen Staaten wurden als Indizien gewertet. Was sich vollzog, waren jedoch nicht Demokratisierungs-, sondern Anpassungsprozesse der autoritären Regime an veränderte Rahmenbedingungen.<sup>3</sup>

In der Wissenschaft wurden die Gründe für das „Scheitern der Demokratie“ intensiv diskutiert. Symptomatisch für diese Debatten ist, dass Demokratie meist als Referenzrahmen herangezogen und dadurch der Blick auf die nichtdemokratischen Formen von Herrschaft verschleiert wird. Eine noch im Entstehen begriffene eigenständige Autoritarismus-Forschung hingegen liefert erste fundierte Erkenntnisse über die Funktionslogiken, Herrschaftsmechanismen und damit schließlich auch über die Persistenz autoritärer Herrschaft. Dieser Beitrag diskutiert zunächst die Ursachen autoritärer Persistenz sowie zweitens die Frage, wie diese sich manifestieren.

**Nadine Kreitmeyr**

M. A., geb. 1984; Doktorandin am Institut für Politikwissenschaft, Eberhard-Karls Universität Tübingen, Melanchthonstraße 36, 72074 Tübingen.

**Oliver Schlumberger**

Dr. rer. soc., geb. 1970; Prof. am Institut für Politikwissenschaft, Eberhard-Karls Universität Tübingen, (s. o.).  
[mena@ifp.uni-tuebingen.de](mailto:mena@ifp.uni-tuebingen.de)



## Ursachen autoritärer Herrschaft im Vorderen Orient

Populärwissenschaftliche Argumente behaupten häufig,<sup>1</sup> „der“ Islam oder „die“ orientalische Kultur sei verantwortlich für die auffällige Demokratie-Resistenz der arabischen Welt.<sup>2</sup> Diese Argumente sind jedoch in der wissenschaftlichen Diskussion weitgehend *ad acta* gelegt und spielen in Diskussionen unter Regionalexperten keine Rolle, da sie sowohl empirisch widerlegt als auch methodisch höchst fragwürdig sind.<sup>3</sup>

Vielmehr ist es eine Kombination aus vier Ursachen, die für die Dauerhaftigkeit verantwortlich ist, mit der autoritäre Herrschaftsformen sich in der arabischen Welt behaupten können: (1) ökonomische Faktoren, (2) politische Systemstrukturen, (3) Gesellschaftsstrukturen sowie (4) internationale Einflussfaktoren.

### Ökonomische Faktoren

Die sogenannte *Rentierstaatlichkeit* der arabischen Staaten ist ein Merkmal, über das seit Jahrzehnten Konsens herrscht. Nahezu zwei Drittel aller weltweit nachgewiesenen Erdöl- und -gasreserven lagern im Vorderen Orient. Die Exporterlöse aus Öl und Gas stellen zum größten Teil ökonomische Renten dar, die wiederum den Staaten direkt zur Verfügung stehen und nicht in den Produktionsprozess reinvestiert werden müssen, sondern nach politischen Kriterien im Innern verteilt werden können. Doch auch arabische Staaten mit wenigen oder keinen mineralischen Ressourcen

<sup>1</sup> Sonderfälle wie Libanon und Palästina bleiben hier unberücksichtigt. Vgl. Oliver Schlumberger, *Authoritarismus in der arabischen Welt: Ursachen, Trends und internationale Demokratieförderung*, Baden-Baden 2008, S. 88.

<sup>2</sup> Vgl. Larry Diamond, *Why are There no Arab Democracies?*, in: *Journal of Democracy*, 21 (2010) 1, S. 93–104.

<sup>3</sup> Vgl. Steven Heydemann, *Upgrading Authoritarianism in the Arab World*, Analysis Paper, Nr. 13, Washington, DC 2007.

<sup>4</sup> Dieser Abschnitt orientiert sich im Argumentationsgang an O. Schlumberger (Anm. 1), S. 89–138.

<sup>5</sup> Vgl. u. a. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

<sup>6</sup> Vgl. Simon Bromley, *Rethinking Middle East Politics*, Austin 1994, S. 22 ff.; ausführlicher: O. Schlumberger (Anm. 1).

erfreuen sich externer Kapitalzuflüsse, die sie zu „Rentierstaaten zweiter Ordnung“ oder „Semi-Rentiers“ machen. Finanzielle und militärische Hilfen aus dem Ausland, Transitgebühren für Pipelines oder, im ägyptischen Fall, für die Passage des Suez-Kanals, sowie intraregionale Unterstützungsleistungen von den erdölreichen zu den erdölarmeren Staaten stellen sogenannte Renten-Äquivalente dar.<sup>7</sup>

Dadurch sind die orientalischen Staaten – anders als etwa viele Entwicklungsländer südlich der Sahara – in der Lage, ihre Bevölkerungen gezielt zu alimentieren. Dies geschieht auf zweierlei Arten: Einerseits werden staatliche Dienstleistungen (Bildung, Gesundheitswesen, etc.) subventioniert und gratis zur Verfügung gestellt. Zweitens werden für den Machterhalt strategisch wichtige Gruppen gezielt privilegiert und so loyal gehalten (Militär, Geheimdienste, obere Ebenen der Staatsbürokratie, regimenahe Unternehmer, etc.). Durch diese beiden Mechanismen können sich die arabischen Regime Legitimität „erkaufen“, was wesentlich zu ihrer Stabilisierung beiträgt. Es handelt sich im Gegensatz zu „Produktionsstaaten“ somit um „Allokationsstaaten“.<sup>8</sup>

### Politische Faktoren

Die Natur der politischen Regime in der arabischen Welt sind stark neopatrimonial geprägt. Dieser auf Max Webers Patrimonialismus beruhende Begriff bedeutet, dass zwar formelle politische Institutionen wie Parlamente, politische Parteien oder Verbände bestehen; daneben jedoch informelle Klientelbeziehungen und Patronagenetzwerke das gesamte politische System durchziehen. Sie sind mindestens ebenso einflussreich wie formelle Institutionen. Zentrale Kategorien der neopatrimonialen Herrschaft sind „Informalität, Einflussnahme, Bargaining, Konkurrenz, Gleichgewicht und Herausforderung mächtiger Rollenträger“.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Vgl. Hazem Beblawi/Giacomo Luciani (eds.), *The Rentier State*, London 1987.

<sup>8</sup> Giacomo Luciani, *Allocation vs. Production States: A Theoretical Framework*, in: ebd.

<sup>9</sup> Peter Pawelka, *Herrschaft und Entwicklung im Nahen Osten: Ägypten*, Heidelberg 1985, S. 27. Eine gute jüngere Überblicksdarstellung über das Konzept des Neopatrimonialismus bieten Gero Erdmann/Ulf Engel, *Neopatrimonialism Revisited: Beyond a Catch-All Concept?*, GIGA-Working Papers, 16 (2006).

Solche Systeme sind geprägt von einer hohen Konzentration politischer Macht in zweierlei Hinsicht: erstens im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Herrscher und Eliten, zweitens mit Blick auf das Verhältnis des Regimes zur Gesellschaft. Idealtypisch steht im Neopatrimonialismus eine personalistische Führerfigur an der Spitze des politischen Systems. Unterhalb dieser konkurrieren unterschiedliche Elitensegmente um Ressourcen, politischen Einfluss sowie um die Gunst des Herrschers, demgegenüber sie loyal sind: Er sorgt im Gegenzug durch direkte Zuwendungen, Schenkungen, Ämtervergabe, Bereicherungsmöglichkeiten, Kreditvergabe oder auch durch die politische Absicherung von Monopolpositionen in der Privatwirtschaft für ihre Privilegierung.

Gesellschaftliche Räume dagegen werden strikt überwacht, und die Kontakte zwischen Bürgern und Eliten durch vielschichtige Bürokratien reguliert. Ziel ist es, „die Herausbildung autonomer gesellschaftlicher Organisationen zu verhindern“.<sup>10</sup> Für den einzelnen Bürger jedoch ist die persönliche Anbindung an Mitglieder der Eliten attraktiv, da solche Verbindungen helfen können, legitime (oder auch illegitime) Ansprüche informell und an der Bürokratie vorbei durchzusetzen.

Es zeigt sich hier, dass das neopatrimoniale System auf dauerhaft fließende Finanzen angewiesen ist – und diese existieren eben in der oben dargelegten Form von ökonomischen und politischen Renten. Chancen auf eine Transformation des Systems aus sich selbst heraus existieren in neopatrimonialen Regimen kaum. Bratton und Vandewalle<sup>11</sup> zeigen ausgehend von Beispielen in Afrika, dass der Zusammenbruch solcher Regime in erster Linie aufgrund eines finanziellen Kollapses geschieht. In der arabischen Welt erscheinen solche Zusammenbrüche aufgrund hoher externer Einkommen bislang jedoch als unwahrscheinlich.

## Gesellschaftliche Faktoren

Patriarchale Sozialstrukturen spiegeln gewissermaßen das bereits beschriebene politische

System wider. Die Organisations- und Interaktionsprinzipien, die arabischen Gesellschaften ihre Prägung verleihen, stellen eine weitere Ursache für ausbleibende Demokratisierungsprozesse dar. In arabischen Gesellschaften bilden (Groß-)Familien die „Gene der Politik“,<sup>12</sup> und innerhalb ihrer ist das Familienoberhaupt bis heute die unangefochtene Autorität. Als Patriarch „regiert“ und entscheidet das Oberhaupt letztinstanzlich über alle die Familie betreffenden Angelegenheiten.

Je stärker die Auswirkungen der wirtschaftlichen, aber gerade sozialen und kulturellen Globalisierung auch im Vorderen Orient Einzug halten, desto häufiger freilich wird dieses Muster durchbrochen. Dies ändert jedoch nichts daran, dass patriarchale Sozialstrukturen, vor allem bei der Masse der weniger gebildeten und ärmeren Bevölkerungsschichten, nach wie vor eine starke soziale Norm bilden, weshalb die arabischen Gesellschaftsordnungen seit Längerem als patriarchal oder „neopatriarchalisch“ bezeichnet werden.<sup>13</sup>

Auch über die Familienstrukturen hinaus verlaufen soziale Beziehungen entlang hierarchisch geprägter personalistischer Patronageverbindungen und klientelistischen Netzwerken, was dazu führt, dass die Gesellschaften weniger horizontal entlang sozialer Klassen oder Schichten, sondern vielmehr vertikal entlang individueller Klientelstrukturen organisiert sind. In Kombination mit den oben erwähnten Kontrollkapazitäten der arabischen Regime über ihre Gesellschaften ist klar, dass diese Gesellschaftsstrukturen dem Entstehen autonomer zivilgesellschaftlicher Kräfte, wie sie häufig als Träger von Demokratisierung betrachtet werden, diametral entgegenlaufen. Im Gegenteil: Die im politischen System vorherrschenden Autoritätsmuster werden auf gesellschaftlicher Ebene vielmehr repliziert. Dies wiederum führt zu politischer Stabilisierung, wie Eckstein bereits früh erkannte; sein sogenanntes „Kongruenz-Theorem“ besagt: „Eine Regierung ist dann stabil, wenn ihre Autoritätsmuster

<sup>10</sup> Vgl. P. Pawelka (Anm. 9), S. 25.

<sup>11</sup> Vgl. Michael Bratton/Dirk Vandewalle, *Democratic Experiments in Africa. Regime Transitions in Comparative Politics*, Cambridge 1997.

<sup>12</sup> James Bill/Robert Springborg, *Politics of the Middle East*, New York 1994, Kapitel 3.

<sup>13</sup> Vgl. u. a. Hisham Sharabi, *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*, Oxford 1988.

kongruieren mit den anderen Autoritätsmustern innerhalb der Gesellschaft, von der sie ein Teil ist.“<sup>14</sup>

## Internationale Faktoren

Politische Stabilität ist ein zentrales Interesse der internationalen Staatengemeinschaft im Hinblick auf den Vorderen Orient – die sowohl geopolitisch als auch unter ökonomischem Blickwinkel für die „Erste Welt“ wohl bedeutsamste Weltregion überhaupt. Der Zugang zu wirtschaftlich nach wie vor lebenswichtigen Rohstoffen soll nicht durch politisches Chaos oder Revolutionen gefährdet werden. Daher wirkten insbesondere die westlichen Industrienationen in ihren Außenpolitiken bislang vornehmlich systemstabilisierend, also dem autoritären Status quo der arabischen Welt zuträglich.

Allerdings gesellten sich zu diesem Hauptziel westlicher Nahostpolitik über die vergangenen beiden Jahrzehnte hinweg auch weitere politische Ziele wie etwa der Wunsch nach verbesserter Regierungsführung und Demokratisierung, propagiert insbesondere von der US-Administration unter dem damaligen Präsidenten George W. Bush in der Folge des Sturzes des irakischen Regimes unter Saddam Hussein im Jahr 2003. Doch trotz aller Demokratisierungsrhetorik blieben auch die beiden Bush-Administrationen weit hinter ihren selbstformulierten Ansprüchen zurück. Demokratisierung qua Regimesturz war eine Ausnahme, die dem Irak vorbehalten war, und selbst dort lässt sich nur mit viel Phantasie von einer Demokratie sprechen. Im Rest der Region jedoch wirkte die Politik der USA ebenso wie diejenige der EU weiterhin stabilisierend.

Während die Summen, die EU und USA in der arabischen Welt in Demokratieförderung investieren, sich über die vergangenen fünfzehn Jahre vervielfacht haben und tausende Projekte in den Feldern *Good Governance* und Demokratie initiiert wurden, sind deren Ergebnisse auf der systemischen, makropolitischen Ebene kaum bis gar nicht erkennbar. Hintergrund ist hier ein Zielkonflikt in den Außenpolitiken westlicher Industrienationen:

<sup>14</sup> Harry Eckstein, *Regarding Politics. Essays on Political Theory, Stability and Change*, Berkeley 1992, S. 188.

Wirtschaftspolitische und geostrategische Erwägungen erfordern eine Stabilisierung der Region inklusive ihrer Regime. Prozesse von Demokratisierung jedoch – das liegt in der Natur der Sache und ist eine zwar banale, doch sehr häufig vergessene Tatsache – würden zwangsläufig eine Absetzung der herrschenden autoritären Regime erfordern. Demokratisierungsphasen sind, das hat die sogenannte Transitionsforschung gezeigt, *per definitionem* Phasen erhöhter Unsicherheit und Instabilität, weil in diesen Phasen die politischen Akteure die bisherigen politischen Spielregeln außer Kraft setzen und neue untereinander aushandeln müssen, um den Systemwechsel zur Demokratie zu bewerkstelligen. Solange dieser Zielkonflikt von der westlichen Politik und ihren Entscheidungsträgern nicht offen thematisiert wird, wird mit hoher Wahrscheinlichkeit weiterhin der Wunsch nach kurzfristiger Stabilität den gleichzeitigen langfristigen Wunsch nach demokratischen Verhältnissen dominieren.

In der Summe kann mit diesen vier Hauptursachen die Persistenz autoritärer Herrschaft in der arabischen Welt weitgehend erklärt werden. Freilich sei damit nicht behauptet, dass keine weiteren Ursachen existierten. Doch die hier diskutierten vier Kernelemente aus rentierstaatlichen Wirtschaftsstrukturen, neopatrimonialen politischen Regimen bei gleichzeitig patriarchalen Gesellschaftsstrukturen sowie einem internationalen Umfeld, das ein vitales Interesse am Erhalt des politischen Status quo besitzt, sind in dieser Form und Ausprägung womöglich nur im Vorderen Orient anzutreffen. Sie stellen ein komplexes, eng miteinander verwobenes Netz dar. Die hier vereinfacht skizzierten Ursachen autoritärer Herrschaft sind zudem in ihrer Gesamtheit deutlich mehr als nur die Summe ihrer Einzelteile, denn sie wirken wechselseitig verstärkend.

## Informelle Beziehungen im Dreieck zwischen Staat, Wirtschaft und Gesellschaft

Bei der Betrachtung der Ursachen für die Persistenz autoritärer Herrschaft in der arabischen Welt rückt insbesondere die fehlende Trennung von öffentlicher und privater Sphäre

ins Blickfeld.<sup>15</sup> So liegt eine Vernetzung beispielsweise von „Staat und Wirtschaft“ sowie von „Staat und Zivilgesellschaft“ vor, die vor allem in wirtschaftlichen und politischen Prozessen deutlich zutage tritt und die bestehenden autoritären Strukturen stärkt.

## Verflechtung von Staat und Wirtschaft

Staat und Privatunternehmer in den arabischen Staaten sind insbesondere seit den 1990er Jahren eng miteinander vernetzt.<sup>16</sup> Unternehmer zählen zu den für den Machterhalt strategisch wichtigen Gruppen, die vom Staat gezielt privilegiert werden. Sie können dadurch sowohl direkt als auch indirekt Einfluss auf die Politikgestaltung des Regimes nehmen, nicht zuletzt, indem sie politische Ämter und Führungsfunktionen übernehmen, in Netzwerke eingebunden sind, oder auf die Verwendung von Investitionskapital einwirken. Als Gegenleistung dafür verhalten sie sich loyal.

In Ägypten etwa zählt eine überschaubare Gruppe von Unternehmern und Finanzmanagern zur wirtschaftlichen Kernelite. Vielfach handelt es sich dabei um Wirtschaftsimperien, in die zahlreiche Familienmitglieder generationenübergreifend eingebunden sind wie im Falle der Familien Sawiris, Mansour, Ezz oder Maghraby; auch fallen politisch privilegierte Individuen wie die Finanzmanager Aladdin Saba oder Yasser al-Mallawany auf, die an der Spitze großer Investmentbanken wie Beltone Financial und EFG-Hermes stehen.<sup>17</sup> Sie alle verfügen über hohe Vermö-

genswerte, die sie informellen Verbindungen zu politischen Entscheidungsträgern und Geschäftspartnern zu verdanken haben. Bevorzugung, der Erhalt von exklusiven Lizenzen beziehungsweise Monopolen oder die Gewährung günstiger Kredite bei öffentlichen Banken sind nur einige der politisch abgesicherten Möglichkeiten der Vermögenssteigerung.

Eine wichtige Rolle zur Erlangung und Stärkung solcher Beziehungsmuster besteht in der Vernetzung zwischen Personen und Institutionen aus Wirtschaft und Politik. So fungiert Ahmad Maghraby, welcher der in der Tourismusbranche tätigen Unternehmerfamilie Maghraby entstammt, im ägyptischen Kabinett zunächst 2004 als Tourismusminister und seit 2005 als Wohnungsbauminister.<sup>18</sup> Muhammad Lutfi Mansour, dessen Familie unter anderem in der Automobilbranche über eine Vertriebslizenz verfügt, war zwischen 2005 und 2009 Transportminister. Beide Minister sind sich darüber hinaus familiär wie unternehmerisch verbunden.<sup>19</sup> Yasser El-Mallawany engagiert sich neben seiner Tätigkeit als Vorstandsvorsitzender von EFG-Hermes als Mitglied im politischen Sekretariat der Regierungspartei NDP (*National Democratic Party*).<sup>20</sup> Aladdin Saba wiederum gehört unter anderem dem Vorstand der ägyptischen Zentralbank sowie dem Aufsichtsrat mehrerer Orascom-Unternehmen an, welche sich ihrerseits im Besitz der Familie Sawiris befinden. Zudem ist er Mitbegründer der EFG-Hermes, wo er eine führende Position innehatte, bis er 2002 seine eigene Investmentbank Beltone Financial gründete.<sup>21</sup> Beltone zählt heute zu den größten Konkurrenten der EFG-Hermes.

<sup>15</sup> Damit steht die arabische Welt wie auch andere Entwicklungsregionen in deutlichem Gegensatz zu westlichen Gesellschaften, in denen diese Trennung üblich und durch Rechtsstaatlichkeit verankert ist.

<sup>16</sup> Vgl. Steven Heydemann, *Networks of Privilege in the Middle East: The Politics of Economic Reform Revisited*, New York 2004; Robert Springborg, *The Arab Bourgeoisie. A Revisionist Interpretation*, in: *Arab Studies Quarterly*, 15 (1993) 1, S. 13–39; John Waterbury, *Twilight of the State Bourgeoisie?*, in: *International Journal of Middle East Studies*, 23 (1991), S. 1–17.

<sup>17</sup> Vgl. Cilja Harders, *Politik von unten – Perspektiven auf den autoritären Staat Ägypten*, in: Martin Beck u. a. (Hrsg.), *Der Nahe Osten im Umbruch. Zwischen Transformation und Autoritarismus*, Wiesbaden 2009, S. 299–323; Stephan Roll/Thomas Demmelhuber, *Herrschaftssicherung in Ägypten. Zur Rolle von Reformen und Wirtschaftsoligarchen*, in: *Stiftung Wissenschaft und Politik, SWP-Studie*, (2007) 20.

<sup>18</sup> Vgl. *Egypt's Government Services Portal*, online: [www.egypt.gov.eg/english/guide/directory.aspx](http://www.egypt.gov.eg/english/guide/directory.aspx) (17.4.2010); „The Great Facilitator“, in: *Al-Ahram Weekly, New Decade's Special Edition*, Issue No. 979, 31 December 2009–6 January 2010, online: <http://weekly.ahram.org.eg/2010/979/sc15.htm> (19.4.2010).

<sup>19</sup> Konkretes Beispiel für gemeinsame Aktivitäten ist das Unternehmen *El Mansour & El Maghraby Investment & Development*. Vgl. S. Roll/T. Demmelhuber (Anm. 17), S. 22.

<sup>20</sup> Vgl. Mahmoud Kassem, *Pasha Heir's Partnership With Egyptian Socialist Powers Mideast*, May 5, 2008, online: [www.bloomberg.com/apps/news?pid=20601109&refer=exclusive&sid=aSrbvRQiBekc](http://www.bloomberg.com/apps/news?pid=20601109&refer=exclusive&sid=aSrbvRQiBekc) (18.4.2010).

<sup>21</sup> Vgl. [www.beltonefinancial.com/mraladdinsabaa](http://www.beltonefinancial.com/mraladdinsabaa) (18.4.2010).

Die Beispiele illustrieren – freilich nur ansatzweise – die weitreichende Vernetzung von Unternehmern und Finanzmanagern nicht nur mit politischen Eliten, sondern auch untereinander, und zeugen davon, wie stark die oben beschriebenen neopatrimonialen Strukturen dominieren. Informelle Interaktionsmuster sind jedoch nicht nur unter den Eliten vorherrschend, sondern durchziehen vertikal alle Ebenen der Gesellschaft. Zudem gilt all dies keineswegs nur für Ägypten. Loewe unter anderem etwa zeigen für Jordanien eindrucksvoll auf, dass informelle Beziehungen auch hier für die Erlangung von Arbeitsstellen in kleineren Unternehmen und im öffentlichen Dienst oder die Beschleunigung von bürokratischen Verfahren bis hin zur Vergabe hoher Staatsämter genutzt werden.<sup>12</sup>

## Verflechtung von Staat und Zivilgesellschaft

Zivilgesellschaftliche Akteure, und hier besonders Nichtregierungsorganisationen (NGOs), Interessenvertretungen oder soziale Stiftungen religiöser Träger, rücken in der Debatte um die Persistenz autoritärer Herrschaft immer wieder ins Blickfeld. Sie arbeiten zu meist in einem prekären Feld der Staat-Gesellschaft-Beziehungen, welches politisch orientierte Arbeit eher behindert als befördert. Kontrolle und Restriktionen durch die Machthaber (bei Registrierung, Finanzierung, Wahlen, internationaler Vernetzung, Besetzung von Aufsichtsräten, Programmatik, etc.) gestatten nur wenige Freiräume.<sup>13</sup> Im Gegensatz zu Unternehmern und Finanzmanagern gehören sie überwiegend zu der Gruppe, die vom Regime keine Privilegierung erfährt.

Während in den 1990er und frühen 2000er Jahren das Phänomen einer rasant wachsenden Zahl an Organisationen von der internationalen Gemeinschaft als vermeintlicher Vorbote politischer Transformation begrüßt wurde, hat sich eine erhebliche Anzahl von

NGOs nach westlichem Modell eher als personalistische *rent-seeking*-Institutionen herausgestellt: Teilweise tragen sie ihren Protagonisten hohe Einkommen aus westlichen Fördergeldern ein. Das jordanische Regime etwa machte sich dieses Phänomen schon früh zu Nutze und rief sogenannte *royal nongovernmental organizations* (RONGOs) ins Leben, die von Mitgliedern der Königsfamilie geleitet werden. Zwei der bekanntesten Organisationen dieser Art sind der *Jordanian Hashemite Fund for Human Development* und die *Noor al-Hussein Foundation*.<sup>14</sup>

Organisationsformen ähnlicher Art sind GO-NGOs (*government-organized NGOs*) und DO-NGOs (*donor-organized NGOs*), wobei letztere eher die Interessen westlicher Entwicklungshilfe widerspiegeln und meist nur wenig Rückhalt in der eigenen Gesellschaft genießen. Auf diese Weise können die Regime nicht nur internationale Fördergelder akquirieren, die von den Gebern eigentlich für nicht-staatliche Akteure bestimmt sind, sondern sie bewerkstelligen so zudem eine Marginalisierung und/oder Infiltrierung anderer Akteure dieser Sphäre und vermögen dadurch, sie weitgehend zu kontrollieren.<sup>15</sup>

Zivilgesellschaftliche Akteure können jedoch vom Regime auch gefördert oder zumindest toleriert werden. Dies geschieht insbesondere dann, wenn diese bestimmte Dienste (wie Bildung, Gesundheit, Soziales, etc.) – im Rahmen apolitischer Aktivitäten – bereitstellen und sich so für das Regime schwer entbehrlich machen, das heißt indem sie einen Teil der Kosten für sozioökonomische Programme übernehmen und im Gegenzug mehr Freiräume erhalten.<sup>16</sup>

NGOs, Gewerkschaften und Berufsverbände sind häufig auch Ausdruck klientelistischer Netzwerke und vertikaler Interaktion, horizontale Vernetzung ist dagegen nur gering ausgeprägt. In Ägypten und den Pa-

<sup>12</sup> Vgl. Markus Loewe u. a., *The Impact of Favouritism on the Business Climate. A Study on Wasta in Jordan*, Bonn 2007.

<sup>13</sup> Vgl. Vickie Langohr, *Too Much Civil Society, Too Little Politics: Egypt and Liberalizing Arab Regimes*, in: *Comparative Politics*, 36 (2004) 2, S. 182; Maha Abdel Rahman, *The Politics of 'UnCivil' Society in Egypt*, in: *Review of African Political Economy*, 29 (2002) 91, S. 30.

<sup>14</sup> Vgl. Quintan Wiktorowicz, *The Political Limits to Nongovernmental Organizations in Jordan*, in: *World Development*, 30 (2002) 1, S. 85 f.

<sup>15</sup> Vgl. Sheila Carapico, *NGOs, INGOs, GO-NGOs and DO-NGOs: Making Sense of Non-Governmental Organizations*, in: *Middle East Report*, (2000) 214, S. 13.

<sup>16</sup> Vgl. M.A. Rahman (Anm. 23), S. 31 f.; Q. Wiktorowicz (Anm. 24), S. 84.

lätinensischen Gebieten zum Beispiel sind Gewerkschaftsfunktionäre oder Direktoren von NGOs häufig Mitglieder der Regierungspartei und des Parlaments.<sup>17</sup> Mustafa Barghuti etwa konnte mit Hilfe seiner *Palestinian Medical Relief Society* schließlich die politische Partei *al-Mubadara* gründen und 2007 zum Informationsminister aufsteigen, nachdem er bereits bei den Parlamentswahlen 2005 als größter Konkurrent gegen Präsident Mahmud Abbas angetreten war.<sup>18</sup>

## Herausforderung für Demokratieförderer

Die im vorigen Abschnitt angedeutete Dominanz informeller und vertikal ausgerichteter Beziehungsgeflechte in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft sowie ihre wechselseitige Verstärkung stabilisiert den politischen Status quo der Systeme im Vorderen Orient von innen. Dabei wird jedoch auch deutlich, dass diese Systeme auf einer politökonomischen Besonderheit der Region basieren, nämlich hohen internationalen Kapitalzuflüssen, die sich der Staat ganz oder teilweise zur Verteilung im Innern anzueignen vermag. Dank des indischen und chinesischen Wirtschaftswunders werden die Weltmarktpreise für Erdöl und -gas auch künftig hoch bleiben, so dass dem arabischen Raum diese ökonomische Grundlage autoritärer Herrschaft in absehbarer Zukunft erhalten bleiben wird.

Hinzu kommt die geopolitische Präferenz westlicher Staaten für stabile autoritäre Herrschaftsstrukturen im Gegensatz zu politischen Transformationen mit unsicherem Ausgang. Wohlmeinende Demokratieförderer werden daher im Vorderen Orient auch in den nächsten Jahrzehnten wenn nicht auf Granit beißen, so doch deutlich härtere Nüsse zu knacken haben als in den meisten anderen Teilen der Welt.

<sup>17</sup> Vgl. Gamal Abdelnasser: *Egypt: Succession Politics*, in: Volker Perthes (ed.), *Arab Elites. Negotiating the Politics of Change*, London 2004, S. 117–140.

<sup>18</sup> Vgl. Friedrich-Ebert-Stiftung, *Palestinian Trade Unions. An Overview*, Ost-Jerusalem 2006.

*Amr Hamzawy*

# Partizipation von Islamisten in der arabischen Politik

In vielen Teilen der arabischen Welt beginnen Islamisten – Parteien und Bewegungen, die religiös begründete Gesellschafts- und Politikvorstellungen propagieren – Teil-

habe am politischen Prozess einzufordern. Damit einher gehen Sorgen herrschender Eliten über die Zielsetzung der Islamisten und die Auswirkungen ihrer Teilhabe auf die Politik des jeweiligen arabischen Landes. Es wird die Frage aufgeworfen, ob und inwieweit Islamisten regierungsfähig sind, sollten sie auf demokratischem Wege an die Macht gelangen.

**Amr Hamzawy**

Dr. phil., geb. 1967; Dozent für Politikwissenschaft an der Universität Kairo, Forschungsdirektor und Senior Associate am Carnegie Middle East Center, P.O. Box 11-1061, Riad El Solh/Libanon. ahamzawy@ceip.org

Da die islamistischen Bewegungen selbst sich diesen Fragen auf sehr unterschiedliche Art nähern, ist es notwendig, bei der Analyse des Problems auf die Formulierung generalisierender Aussagen zu verzichten, gründen sich diese doch oft auf ideologische Vorurteile oder die selektive Auswahl von Beispielen, welche die Komplexität der gegenwärtigen Entwicklungen nicht zu erfassen vermögen. So ist auch die vereinfachende Sicht islamistischer Bewegungen als Gruppen ideologischer Eiferer, bei denen ihre Rhetorik allein zum Maßstab ihrer Handlungen genommen werden kann, allzu simpel. Andererseits ist es aber auch nicht hilfreich, jene Kriterien abzulehnen, die bislang bei der Bewertung politischer Bewegungen in der arabischen Welt (wie den liberalen, sozialistischen und panarabischen Gruppierungen) eine Rolle spielten, nur weil das islamistische Engagement noch zu neu ist, um es in bestehende Schemata einzuordnen.

Das letzte Argument findet vor allem bei jenen Islamisten Fürsprecher, die der An-

sicht sind, dass es verfrüht und wirklichkeitsfremd sei, ihre Fähigkeit zur Bewältigung öffentlicher Aufgaben in Zweifel zu ziehen, insbesondere, wenn man die gegenwärtigen Machtverhältnisse zwischen den Herrscheliten und den Islamisten in Betracht zieht.<sup>1</sup>

## Formen islamistischer Partizipation

Zurzeit sind drei Typen islamistischer Teilhabe am politischen Prozess erkennbar. Der erste Typus lässt sich im Irak, im Libanon und in Palästina beobachten: Während hier die islamistischen Parteien und Bewegungen in relativer organisatorischer Freiheit im Rahmen eines pluralistischen Parteiensystems operieren können, bleibt das politische Umfeld instabil und chaotisch – sei es aufgrund eines Besatzungszustandes, der die Regierungsinstitutionen und die öffentliche Sicherheit kollabieren lässt, sei es aufgrund interner Zerwürfnisse. Dies führt schließlich nicht selten auch zu monopolistischen Tendenzen, die den Geist und die Substanz friedlicher Teilhabe am politischen Prozess gefährden. Abgesehen von den Gegensätzen zwischen Sunniten und Schiiten sowie für bzw. gegen den Widerstand eingestellten Gruppen, sind die islamistischen Bewegungen im Irak, im Libanon und in Palästina geprägt von einer hierarchischen Führungsstruktur. Sie besitzen Mittel und Instrumente zur Gewaltausübung und sind nicht abgeneigt, politische Konflikte durch die Androhung oder die Ausübung von Gewalt zu lösen.

Wir stehen hier einer grundsätzlichen Frage gegenüber: Wird die Einbeziehung von solchen islamistischen Bewegungen in ein pluralistisches politisches System die Chancen zu einer Weiterentwicklung dieser Pluralität hin zu einem echten Demokratisierungsprozess verringern oder ihn gar verhindern? Diese Frage stellt sich angesichts des Umstands, dass diese Bewegungen noch kein klares Bekenntnis zur gewaltfreien Teilhabe abgelegt haben und eine solche möglicherweise lediglich als taktisches Mittel innerhalb

einer größeren Strategie angesehen werden muss. Oder wird die politische Integration die Islamisten in brüchigen *failed states* nach und nach dazu bringen, ihre Bewegungen zu demilitarisieren und sich Mitteln und Wegen zuzuwenden, die einer gewaltfreien Teilhabe den Vorrang geben?

Sieht man sich den Irak, den Libanon oder Palästina an, wirkt die letztgenannte Möglichkeit unwahrscheinlicher. Auch dann, wenn man in Betracht zieht, dass die Bewegungen sich von innen heraus wandeln könnten – sei es etwa durch einen Machtkampf zwischen den Hardlinern und moderaten Kräften oder auch den Druck ihrer jeweiligen Gesellschaften, die sich von ihren bisherigen Quellen der Massenmobilisierung abwenden: einer populistischen ideologischen Rhetorik, der religiösen Fundierung und dem Anspruch, den Widerstand gegen einen ausländischen Besatzer oder gemeinsamen Feind anzuführen. Hypothetisch besteht der einzige Ausweg aus diesem Dilemma im Zusammenführen eines gemeinsamen Willens, den Staat als ziviles Gemeinwesen wiederzubeleben. Hierzu müssten die Neutralität gegenüber den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen gestärkt und Strukturen und Mechanismen eingeführt werden, die verhindern, dass religiöse wie nicht-religiöse Kräfte in öffentlichen Angelegenheiten Meinungsmonopole bilden und ausschließend wirken können.<sup>2</sup>

Im scharfen Kontrast hierzu steht der zweite Typus islamistischen Engagements im öffentlichen Leben, sieht er doch die gewaltfreie Teilhabe als einzige strategische Option an. Hier wird keine Alternative zu den bestehenden Sphären und Mechanismen politischer Pluralität angestrebt. Durch die Formulierung eines soliden Konsenses über den zukünftigen Demokratisierungsprozess mit den herrschenden Eliten wie auch liberalen und linken Gruppen kann das pluralistische System schrittweise stabiler werden. Das Kampagnenmotto „Partizipation, nicht Herrschaft“ veranschaulicht die Haltung dieser

*Übersetzung aus dem Englischen von Dr. Daniel Kiecol, Köln.*

<sup>1</sup> Vgl. „Hiwar ma'a al-ustadh 'abd al-ilah bin kiran ,adu al-barlaman al-maghribi“ (Im Gespräch mit ‚Abd al-Ilah bin Kiran, Mitglied des marokkanischen Parlaments), in: Ikhwan Online, [www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=2030&SecID=0](http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=2030&SecID=0) (14.5.2010).

<sup>2</sup> Vgl. Amr Hamzawy/Nathan J. Brown, *Islamist Parties: A Boon or a Bane for Democracy?*, in: *Journal of Democracy*, 19 (2008) 3, S. 49–54; Amr Hamzawy/Marina Ottaway, *When Islamist Go Into Politics*, in: *The Fletcher Forum of World Affairs*, 33 (2009) 2, S. 37–46.

Islamisten, deren Vertreter wir insbesondere in Marokko, Algerien, Kuwait und Bahrain finden. Sie haben sich meist in politische Parteistrukturen eingeordnet (wie die marokkanische *Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung/Parti de la Justice et du Développement* und die algerische *Bewegung der Gesellschaft für Frieden/Mouvement de la société pour la paix*) oder in parteiähnliche Strukturen (wie die *Islamische Verfassungsbewegung/Islamic Constitutional Movement* in Kuwait und die schiitische *Islamische Einigkeitsgesellschaft/Islamic Concord Society* in Bahrain).

Einigen dieser Bewegungen – insbesondere der *Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung* und der *Islamischen Verfassungsbewegung* – ist es gelungen, eine funktionale Trennung zwischen islamistischen religiösen Aktivitäten und der politischen Arbeit durchzuführen. So haben sie sich in politische Organisationen gewandelt, deren Arbeit zwar von einem islamistischen Kodex geprägt ist, die jedoch von professionellen Politikern angeführt wird, die Aktivitäten und Rhetorik einer missionarischen Bewegung vermeiden. Dies trifft nicht auf die bahrainische *Islamic Concord Society* zu, deren Mischung aus Religion und Politik wohl eine natürliche Folge der Überlappung zwischen Parteiführung und schiitischer Hierarchie in Bahrain ist.

Trotz der qualitativen Unterschiede zwischen diesen Bewegungen teilen die Islamisten, die der Partizipation den Vorrang einräumen, einige fundamentale Wesenszüge: Sie erkennen die Legitimation des Nationalstaates an, dem sie angehören, respektieren seine Regierungseinrichtungen, das Prinzip der Gleichheit zwischen allen Bürgern und das pluralistische, kompetitive Wesen politischen Lebens. Diese Haltung, die Islamisten des zweiten Typus sowohl der Form als auch dem Geiste nach anerkannt haben, führte zu einer Abmilderung ihrer Rhetorik, ob sich diese nun gegen die herrschende Elite oder gegen liberale und linke Oppositionsgruppen richtet. Außerdem deutet sich eine Abkehr an von ideologischen Hetzreden hin zur Formulierung pragmatischer Grundsatzprogramme und zu Versuchen, die Politik zu beeinflussen, sei es als Juniorpartner in der Regierung oder als Oppositionspartei.

Die Erfahrung mit den Islamisten in Marokko, Algerien, Kuwait und Bahrain spricht

für einen direkten Zusammenhang zwischen der Stabilität des politischen Systems und der Bereitschaft der Islamisten, die Regeln des politischen Systems zu respektieren. Dennoch müssen diese Islamisten noch in einer Reihe von offenen Fragen ihre Glaubwürdigkeit unter Beweis stellen: Auf der einen Seite müssen sie sich klarer zu den Mechanismen eines pluralistischen politischen Systems bekennen, auch dann, wenn diese Mechanismen eine Politik nach sich ziehen sollten, die nicht ihren religiösen Überzeugungen entspricht. Auf der anderen Seite müssen sie ihre Wählerschaft weiterhin von der Effektivität gewaltfreier Teilhabe überzeugen, vor allem vor dem Hintergrund extremistischer religiöser Kräfte, die auf ein Misslingen der politischen Integration der Islamisten setzen. Zudem stellt sich die Frage, ob die autoritären Herrschereliten ihre Skepsis gegenüber den Islamisten ablegen und sich daran gewöhnen, einen breiten politischen Konsens herzustellen.<sup>13</sup>

Der dritte Typus schließlich lässt sich in Ägypten, dem Sudan, Jordanien und im Jemen beobachten. Den dortigen islamistischen Bewegungen ist es gelungen, trotz der instabilen politischen Rahmenbedingungen und der fragilen Beziehungen zu den jeweiligen herrschenden Eliten zu überleben. Auch wenn der Muslimbruderschaft (MB) in Ägypten und Jordanien Raum zur Teilhabe an pluralistischen Mechanismen eingeräumt wurde (bei Parlamentswahlen, in Berufsverbänden und anderen Bereichen der Zivilgesellschaft), so steht sie nach wie vor unter der ständigen Beobachtung der Sicherheitskräfte. Andererseits verdeutlichen sich an den Beispielen der islamistischen Bewegung im Sudan oder der *Jemenitischen Union für Reform* die Gefahren, die hinter einer nichtdemokratischen Verständigung zwischen Islamisten und herrschenden Eliten lauern, sowie die Auswirkungen solcher paramilitärisch-technokratischer Allianzen auf das politische Leben und auf die innere Dynamik der Islamisten selbst.

Vielleicht können diese Gruppen als „Partizipation Plus Islamisten“ bezeichnet werden: Mögen sie auch eine Strategie der friedlichen Teilhabe entwickelt haben, so bleibt es doch

<sup>13</sup> Vgl. Amr Hamzawy, *Party for Justice and Development in Morocco: Participation and Its Discontents*, Carnegie Endowment for International Peace, (2008) 93.



immer noch eine Strategie. Aufgrund ihrer ständig wechselnden Rolle und Position innerhalb des politischen Lebens (so agieren sie in manchen Fällen als Partner autoritärer Regime, in anderen als deren Gegner) schweben sie noch oft in den abstrakten Höhen von Ideologien und der „großen Politik“ (wie die Frage nach der Rolle der Religion, das Verhältnis von Individuum zu Kollektiv und Visionen einer muslimischen Nation), während sie es versäumt haben, eine Kultur der Wertschätzung einvernehmlicher und pluralistischer Entscheidungsfindung zur Beeinflussung von politischen Entscheidungen zu entwickeln. Die vielleicht einzige Möglichkeit, diese halbherzigen Teilhaber am politischen Prozess zu einem eindeutigen Bekenntnis zu bewegen, liegt darin, ihnen schrittweise mehr Raum zu geben, um einen dauerhafteren Beitrag zum öffentlichen Leben zu leisten.

Dies sind die Rahmenbedingungen, innerhalb derer Islamisten seit mehreren Jahren operieren. Nun sollen am Beispiel der MB in Ägypten folgende Fragen beantwortet werden: Unter welchen institutionellen und politischen Rahmenbedingungen formte sich die islamistische Teilhabe aus? Welche Fragen wurden von den Islamisten in den Vordergrund gestellt, insbesondere in den gesetzgeberischen Institutionen? Welche Auswirkungen hat ihre Teilhabe sowohl auf die eigene Bewegung als auch auf die weitere politische Umgebung?

## Die ägyptische Muslimbruderschaft

In den Jahrzehnten seit ihrer Gründung in den 1920er Jahren bis zur ägyptischen Revolution 1952 hatte die MB eine ambivalente Haltung zur politischen Partizipation. Während sie bis in die 1970er Jahre der offiziellen Politik weitgehend fernbleiben musste, engagierte sie sich seit dieser Zeit zunehmend. Einige ihrer Vertreter schafften sogar den Sprung ins ägyptische Parlament. Heute fokussiert sich die kritische Diskussion innerhalb der Bewegung auf die Frage, ob und wenn ja, inwieweit die politische Partizipation herausgestellt werden soll. Forderungen nach einem kompletten Rückzug aus der Politik sind nur von den Rändern der Bewegung zu vernehmen. So gibt es mittlerweile zwar einen breiten Konsens darüber, dass die MB sich auch weiterhin zumindest teilweise in der Politik engagieren soll; doch unter den Führungska-

dern der Bewegung wird noch immer heftig darüber gestritten, wie weit diese Partizipation gehen darf, welche Formen sie annehmen sollte und wie sich das politische Engagement mit den langfristigen gesellschaftlichen Reformzielen der MB verbinden lässt.

Die Debatte über die politische Partizipation wurde durch die schwierigen Beziehungen der MB zu anderen politischen Akteuren wie dem Regime, den Oppositionsparteien und den Protestbewegungen erschwert. Aus Sorge vor Repressalien seitens des Regimes, achtete die MB sorgsam darauf, den Machtanspruch des Regimes nicht offen in Frage zu stellen oder sich selbst als Alternative zu präsentieren. Am deutlichsten wurde diese Haltung mit der Entscheidung, bei der Parlamentswahl im Jahr 2005 nur in einem Drittel aller Wahlbezirke Kandidaten aufzustellen. Dies wurde als Signal dafür interpretiert, die Zweidrittelmehrheit der Regierungspartei NDP (*National Democratic Party*) in der Volksversammlung nicht gefährden zu wollen.<sup>f</sup>

Die Beziehungen zwischen der MB und anderen Oppositionsparteien waren zwar weniger feindselig, doch geprägt durch eine lange Tradition gegenseitigen Misstrauens. Dies setzte auch den Versuchen einer Harmonisierung politischer Positionen und Koordinierung gemeinsamer Aktionen enge Grenzen. Liberale und linke Parteien, aber auch Protestbewegungen hegten Misstrauen gegenüber der unklaren Haltung der MB mit Blick auf die Gleichberechtigung von Muslimen und Nichtmuslimen sowie der Gleichstellung der Geschlechter. Mögliche Partner sorgten sich zudem über die negativen Auswirkungen der Schariabestimmungen zur Meinungsfreiheit und nicht zuletzt auch über die Widersprüche zwischen dem islamischen Bezugsrahmen der MB und den konstitutionellen säkularen Grundpfeilern der ägyptischen Politik.<sup>f</sup>

<sup>f</sup> Vgl. „Intikhabat (2005) al-ikhwan yaktasihun wal-watani mahzur jamahiriyan“ (Die Wahlen im Jahr 2005: Starke Stimmengewinne der Muslimbruderschaft und große Verluste der NDP), in: Nowab Ikhwan vom 20. 1.2007.

<sup>f</sup> Vgl. Noha Antar, *The Muslim Brotherhood's Success in the Legislative Elections in Egypt 2005*, Bericht der EuroMeSCo, Oktober 2006, S. 14; „Al-barnamaj al-intikhabi li-l-ikhwan al-muslimin 2005“ (Das Programm der Muslimbruderschaft für die Wahlen 2005), in: Ikhwan Online, [www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=15548&SecID=0](http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=15548&SecID=0) (14. 5. 2010).

Doch auch die MB hatte ihrerseits Grund, anderen Oppositionsakteuren misstrauisch gegenüber zu stehen. Einige legale Parteien – wie die *National Progressive Unionist Party* (meist nur *Tagammu* genannt) – machten keinen Hehl aus ihrer ablehnenden Haltung gegenüber der Teilhabe von Islamisten am politischen Leben und verbündeten sich mit dem Regime, um den politischen Spielraum der MB zu begrenzen. Einige Male unterstützte die Führung der *Tagammu* sogar repressive Maßnahmen der Regierung gegenüber der MB und rechtfertigte sie mit dem Argument, dass sie sich gegen eine undemokratische Organisation richteten.<sup>16</sup>

Wenn auch die Versuche zur Bildung politischer Allianzen begrenzt blieben, zeigten sie doch reale Wirkungen auf die Positionen der MB. Seit 2002 resultierte die Suche nach Gemeinsamkeiten mit anderen Oppositionsparteien in einer stärkeren Betonung von sozialen, ökonomischen und politischen Reformen in ihrem Grundsatzprogramm. In verschiedenen öffentlichen und programmatischen Erklärungen (beispielsweise mit Blick auf die Reforminitiative von 2004 und im Wahlprogramm 2005) fanden sich Gemeinsamkeiten mit den entsprechenden Programmen linker und liberaler Parteien. So wurden darin Verfassungsänderungen, demokratische Reformen, eine Rechenschaftspflicht der Regierung und der Schutz persönlicher Freiheiten gefordert.

## Legislative Prioritäten und Aktivitäten

Die jüngsten parlamentarischen Aktivitäten der MB müssen vor dem Hintergrund ihrer größeren Präsenz in der Volksversammlung gesehen werden: Verfügte sie in der Legislaturperiode von 1995 bis 2000 über lediglich einen von 444 Sitzen im Parlament und 17 in derjenigen von 2000 bis 2005, so stellen die Muslimbrüder in der Volksversammlung 2005–2010 88 Abgeordnete und bilden nach der NDP die größte Fraktion. Auch das Grundsatzprogramm der Bewegung hat sich in den drei vergangenen Jahrzehnten in wesentlichen Punkten verändert. Forderungen nach Einführung der Scharia und der Förde-

<sup>16</sup> Vgl. Hisham Salam, *Opposition Alliances and Democratization in Egypt*, United States Institute of Peace, (2008) 6.

rung religiöser Werte, die sie bis in die 1990er Jahre vertraten, wurden zurückgestellt.

Dagegen traten Anliegen wie die Forderung nach Reformen im Sozial- und Rechtswesen sowie einer sozialen Wirtschaftsordnung in den Vordergrund. Auch Menschenrechtsverletzungen wurden stärker thematisiert. Obwohl religiöse Anliegen und die Scharia nach wie vor eine zentrale Rolle bei ihren parlamentarischen Aktivitäten spielen, sind sie im Grundsatzprogramm nach und nach in den Hintergrund gerückt. Andere Elemente wurden nicht verändert, wie die Forderung nach einer Rechenschaftspflicht der Regierung und Antikorruptionsmaßnahmen. Unverändert blieb auch ihre vage Haltung gegenüber der Gleichstellung von Frauen und nichtmuslimischen Minderheiten.

Obleich ihrer stärkeren parlamentarischen Präsenz und dem pragmatischer ausgerichteten Fokus, gilt es, den parlamentarischen Einfluss und die Gestaltungsmöglichkeiten der MB nicht zu überschätzen. Trotz der langjährigen Präsenz in der Volksversammlung, die ihr einen umfassenden Überblick über die Parlamentsarbeit verschaffte, und die Möglichkeit, dadurch die Regierung öffentlich herauszufordern, ist ihr Einfluss auf den legislativen Prozess minimal geblieben. Dass es der Bewegung nicht gelungen ist, wichtige Anliegen im Parlament durchzubringen, liegt letztendlich an der weitgehenden Kontrolle des Gesetzgebungsprozesses durch die regierende NDP, die in allen Volksversammlungen seit 1976 über eine komfortable Mehrheit verfügt. Selbst im Parlament 2005–2010, in dem die Fraktion der MB fast ein Fünftel der Sitze besetzt, hält die NDP mehr als drei Viertel der Sitze und bleibt damit unangefochten, wenn es um die Bildung des Kabinetts oder um die Verabschiedung von Gesetzen geht.

## Verfassungsänderungen

Inhaltlich stützte sich die Parlamentsarbeit der MB in den vergangenen Jahren vor allem auf folgende Eckpfeiler: konstitutionelle und verfassungsrechtliche Änderungen, politische Reformen, soziale, wirtschaftliche und religiöse Gesetzgebung sowie Frauenrechte. Doch lag hierin der Fokus der MB vor allem auf den Verfassungsänderungen. Im All-

gemeinen hat der parlamentarische Block der MB eigene Vorschläge zur Änderung der ägyptischen Verfassung erarbeitet.

Die Frage möglicher Verfassungsänderungen nahm in den politischen Debatten und in den Wahlprogrammen der meisten politischen Akteure seit 2002 einen breiten Raum ein. Zur größten Auseinandersetzung kam es im Jahr 2007, als Präsident Husni Mubarak zur Änderung von insgesamt 34 Verfassungsartikeln aufrief. Darin enthalten waren das Verbot zur Gründung religiöser Parteien sowie Änderungen der Gesetze zur Präsidenten- und Parlamentswahl. Von den 34 eingebrachten und auch verabschiedeten Verfassungsänderungen waren es vor allem die folgenden, auf die sich die MB in ihrer Kritik konzentrierte, da sie in ihren Augen zur Einschränkung der politischen Freiheit führten:

- Verfassungsänderungen, die religiös fundierte Parteien und Aktivitäten verbieten und die Teilhabe der MB am politischen Prozess nicht nur deutlich einschränken, sondern auch ihre Entwicklung hin zu einer legalen Partei verhindern. Die Bruderschaft sieht das Verbot zudem als nicht konform mit Artikel 2 der ägyptischen Verfassung an, der den Islam als Staatsreligion und die Scharia als wichtigste Quelle der Gesetzgebung festschreibt;
- Änderungen, welche die Präsidentenwahl betreffen, sahen vor, dass unabhängige Kandidaten die Unterstützung von mindestens 250 gewählten Mitgliedern der von der NDP dominierten Volksversammlung, der *Shura* und von Gemeinderäten vorweisen müssen;
- eine Verfassungsänderung, die die Basis für ein Verhältniswahlrecht legen sollte und damit andeutet, dass Ägypter fortan weniger für einzelne Kandidaten stimmen sollten, sondern eher für die Listen der Parteien. In den Augen der MB konnte diese Änderung zu einem möglichen Ausschluss von den Wahlen führen, da es ihr formal untersagt war, eine politische Partei zu bilden;
- ein Zusatz zu Artikel 88, der die juristische Aufsicht über die Wahlen reduzierte, indem diese speziellen, aus Richtern und ehemaligen Regierungsbeamten gebildeten Aufsichtsgremien übertragen werden soll-

te. Darin sah die Bruderschaft eine erhöhte Gefahr von Wahlmanipulationen;

- Änderungen des Artikels 179, die das Inkrafttreten eines Terrorismus-Gesetzes vorsahen. Die MB schloss sich mit anderen Kritikern aus der Opposition zusammen, die mahnten, dass es dieser Zusatz dem Regime erlauben würde, das durch den Ausnahmezustand ohnehin eingeschränkte politische Leben weiteren Einschränkungen zu unterwerfen. Die Änderungen erweiterten die Kompetenzen des Innenministeriums dahingehend, dass es Bürgerrechte einschränken, Presserechte beschneiden und Journalisten mit Haft bedrohen konnte; auch wurde den Regierungsbehörden die Möglichkeit gegeben, die Aktivitäten der politischen Parteien zu beobachten und zu kontrollieren;
- dagegen waren keine Änderungen des Artikels 77 vorgesehen, was bedeutete, dass die Amtszeit des Präsidenten weiterhin unbefristet bleibt.

## Dilemmata der Teilhabe

Während die MB intensiv daran arbeitete, ihre Agenda hinsichtlich der geplanten Verfassungsänderungen zu verfolgen, wurde die Betonung der Religion, der Moral und der Familie beibehalten. Die Muslimbrüder versuchten, ihre religiöse Agenda so darzustellen, dass sie nicht nur im Einklang mit ihrem umfassenden Reformprogramm erschien, sondern geradezu als dessen höchste Vollendung. Einige der aufgeworfenen religiösen Fragen wie das Recht verschleierter Frauen auf Anstellung bei regierungseigenen Fernsehsendern wurden in den Zusammenhang mit Meinungs- und Glaubensfreiheit gestellt. Bei anderen Fragen wie Folter und Presserechte nutzte die Bruderschaft ihre religiösen und moralischen Grundsätze zur Verteidigung politischer Freiheiten und Menschenrechte.

Obwohl die Parlamentsfraktion der MB sich in der Legislaturperiode 2005–2010 mit diesen religiösen und moralischen Themen auseinandersetzte, standen im Fokus ihrer Aktivitäten doch eher Fragen der sozialen, ökonomischen und politischen Gesetzgebung. Die relative Marginalisierung der religiösen und moralischen Grundsätze der MB

im Parlament stellte sie vor eine entscheidende Herausforderung: In welcher Weise kann sie bei der Parlamentsarbeit soziale, ökonomische und politische Reformen anstreben, ohne gegenüber ihrer Wählerschaft ihre „islamische Glaubwürdigkeit“ zu gefährden?

Da es der Bruderschaft noch immer verwehrt blieb, eine legale politische Partei zu bilden, bestand eine Strategie zum Umgang mit diesem Dilemma darin, die politischen Aktivitäten in eine separate institutionelle Struktur auszugliedern. Und tatsächlich ist in den vergangenen Jahren eine funktionale Trennung zu beobachten zwischen dem parlamentarischen Block, der sich den Reformbestrebungen widmet, und der Führung der Bewegung, welcher die Herausstellung moralischer und religiöser Anliegen in offiziellen Verlautbarungen, in den Medien und anderen Aktivitäten obliegt.

Eine zweite und gleichermaßen ernste Herausforderung resultiert aus den geringen Erfolgen, die die Teilhabe der Bruderschaft innerhalb des Parlaments bisher mit sich brachte. In den Augen vieler der MB nahestehender Wähler und Aktivisten hat sich die Hinwendung der MB zur Durchsetzung für sie wichtiger Reformen nicht ausgezahlt; die Zurückdrängung religiöser und moralischer Fragen sehen sie als nutzlos und kontraproduktiv an. Deshalb meinen sie, dass die Arbeit der Bruderschaft im Parlament die politischen Freiheiten in Ägypten nicht habe vergrößern können. Immer mehr sah sich die Führung der Bruderschaft deshalb in letzter Zeit auch gezwungen, auf solcherlei Klagen zur negativen Erfolgsbilanz zu reagieren.

Ein Ergebnis dieser wachsenden Spannungen waren Veränderungen im Machtgefüge der Muslimbruderschaft auf Kosten jener, die weiterhin an der parlamentarischen Teilhabe festhalten wollen, und zugunsten denen, die eine stärkere Hinwendung zur sozialen und religiösen Rolle anmahnen.

*Kamal El Guennouni*

## Gesellschaftliche Differenzierungsprozesse und Wandel des Frauen- und Familienrechts in Marokko

Das Konzept der gesellschaftlichen Differenzierung ist ein klassischer Ansatz der westlichen Soziologie, aber auch anderer Nachbarwissenschaften wie der Kultur-

anthropologie. Es ebnet einen Königsweg für die sozialwissenschaftliche Erklärung und Theoriebildung: Die meisten Klassiker der Soziologie – ob Emile Durkheim, Norbert Elias oder Niklas Luhmann – haben ungeachtet ihrer paradigmatisch unterschiedlichen Ansätze mit analytischen Kategorien des Differenzierungskonzepts operiert, wenn sie Theorien über die Struktur und die Entwicklung moderner Gesellschaften auszuarbeiten suchten. Im Kern bezeichnet das Konzept eine Steigerung der sozialen Arbeitsteilung, die das Aufbrechen traditioneller Strukturen innerhalb einer Gesellschaft fördert.<sup>1</sup>

Gesellschaftliche Differenzierung ist ein geschichtlicher Prozess, in dem sich bestimmte Funktionsbereiche (wie Politik, Recht, Bildung) und soziale Rollen über einen längeren Zeitraum nach funktionalen Gesichtspunkten in der Weise ausdifferenzieren, dass sie sich zunehmend auf bestimmte Interessen spezialisieren und ein Mindestmaß an Autonomie erhalten.

Trotz der Multidimensionalität und vielversprechenden Möglichkeiten des Differenzierungskonzepts gesellschaftsstrukturelle Entwicklungen zu analysieren, hat sich die Differenzierungstheorie kaum evolutiv-nären Prozessen in Regionen der arabischen Welt gestellt. Weder die systemimmanenten Eigenschaften sich entwickelnder arabi-

**Kamal El Guennouni**

Dipl.-Soz., geb. 1973;  
Doktorand an der Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Postfach 100137, 33501 Bielefeld.  
kel\_guennouni@uni-bielefeld.de

scher Gesellschaften noch die Ursachen, die den Übergang von einem Gesellschaftstyp zum anderen bewirken, sind systematisch ins Blickfeld des soziologischen Differenzierungskonzepts geraten. Es ist jedoch unverkennbar, dass langfristige Transformationen nicht nur in westlichen, sondern auch in arabischen Gesellschaften stattfinden.

Dieser Beitrag will einen Schritt in diese Richtung machen. Er beschäftigt sich mit gesellschaftlichen Differenzierungsvorgängen in Marokko und ihre Auswirkungen am Beispiel des Familienrechts. Denn gerade das marokkanische Familienrecht kann aufgrund seiner erfolgreich verlaufenden strukturellen Entkopplung von religiösen Inhalten als ein Musterbeispiel für einen Differenzierungsverlauf in arabischen Gesellschaften angesehen werden. Zur systematischen Erschließung dessen wird die geschichtliche Entwicklung des Familienrechts in drei Phasen zerlegt:

- Familienrecht im Wirkungskreis des islamischen Rechts im vorkolonialen Marokko
- Zum Verhältnis von Familienrecht und Protektorat (1912–1956)
- Geburt des modernen Familienrechts in Marokko ab 1956

## Familienrecht im vorkolonialen Marokko

Die sozialwissenschaftliche Forschungslage zum Familienrecht in der vorkolonialen Phase in Marokko erweist sich als lückenhaft. Laut dem marokkanischen Philosophen Mohammed Abed al-Jabri sei die marokkanische Geschichte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch nicht kritisch erforscht worden.<sup>1</sup> Thematisiert sei entweder eine national eingefärbte Geschichte, die die Gegensätze und Kämpfe im Land ausblende, oder eine nichtnationale Geschichte, die von französischen Historikern unter Einfluss der kolonialen Verwaltung dokumentiert sei. Die

<sup>1</sup> Vgl. Emile Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt/M. 1977.

<sup>2</sup> Vgl. Mohammed Abed al-Jabri, *Marokko von heute. Das Eigene und die Moderne*, Casablanca 1988, S. 35 (in Arabisch).

unzureichende Forschungslage berührt insbesondere die Geschlechterthematik und kann ebenso auf die kaum institutionalisierte Geschlechterforschung an den marokkanischen Universitäten zurückgeführt werden – was wiederum als ein gesellschaftsstruktureller Ausdruck der Tabuisierung geschlechtlicher Beziehungen betrachtet werden kann. Intimbeziehungen waren immer Gegenstand moralischer Bedenken in der arabischen Welt und gelten bis heute weitgehend als tabuisierter Bereich. Erörtert wurden von einigen Ethnologen und Soziologen einzig Aspekte, die das Familienrecht und die Ehepraxis betreffen.

Die Eheschließung und Familienbildung im vorkolonialen Marokko dienten nicht nur der Institutionalisierung, sondern erfüllten zudem die Funktion der sozialen Stabilität und schützten vor der sogenannten *Fitna*, dem sozialen Chaos. Diese Vorstellung beruhte auf der Sorge vor den scheinbar unkontrollierten Kräften der weiblichen Sexualität, die als eine Gefahr für die islamische Gemeinschaft (*Umma*) erachtet wurden, falls sie nicht in einem ehelichen Rahmen „kontrolliert“ würden.<sup>3</sup> Insofern war die Ehe nicht gegenüber Instanzen der öffentlichen Gewalt, sondern gegenüber der islamischen Gemeinschaft zu legitimieren. Die Familie zeichnete sich durch eine patriarchale und agnatische Struktur aus, in der die Polygamie sowohl in allen sozialen Schichten als auch Regionen weit verbreitet war. In juristischer Hinsicht existierte keine allgemeingültige Rechtsreferenz für das Familienrecht und die Ehepraxis. Eine Reihe religiöser und ungeschriebener Gewohnheitsrechte organisierte die eheliche Institution. Dieser Rechtspluralismus herrschte vor allem bei den Berberstämmen.<sup>4</sup> Die rechtsplurale Struktur war unmittelbar mit der politischen und sozialen Ordnung dieser Stämme verbunden. Die zentrale Regierungsgewalt versuchte landesweit islamische Rechtsnormen einzuführen, tastete aber gleichzeitig die traditionellen Rechtsstrukturen der Stämme nicht an. So schaffte das *Zentrum* (Regierungsgewalt) eine Koexistenz zwischen dem universalistischen,

<sup>3</sup> Vgl. Fatima Mernissi, *Geschlecht. Ideologie. Islam*, München 1989, S. 35.

<sup>4</sup> Vgl. Christian Müller, *Sitte, Brauch und Gewohnheitsrecht im malikitischen Fikh*, in: Michael Kemper/Maurus Reinkowski (Hrsg.), *Rechtspluralismus in der islamischen Welt. Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft*, Berlin 2005.

islamischen Recht und dem partikularen Wohnheitsrecht der *Peripherie* (den verschiedenen Regionen). Systematisch ließen sich zwei Rechtsformen unterscheiden: eine in den Städten, im Zentrum des Landes und eine zweite in den ländlichen Regionen in den Stämmen, der Peripherie des Landes.

**Rechtsordnung in den Städten:** Das Zentrum Marokkos lässt sich als traditionell und statisch beschreiben. Die Regierung des Sultans zeichnete sich durch relative Homogenität aus; sie bestand lediglich aus einem Minister, Palastmeister, Schriftführer, Boten und um die Städte herum stationierte Soldaten.<sup>5</sup> Das Treffen rechtsverbindlicher Entscheidungen basierte ausschließlich auf dem islamischen Recht, der Scharia, auf deren Grundlage Verstöße gegen das Recht festgestellt und Unrecht beseitigt werden konnten. Das Familienrecht wurde unmittelbar aus den Hauptquellen der Scharia, dem Koran und der Sunna, entnommen und galt in diesem Sinne als heilig. Die Scharia regelte nicht nur die Eheschließung und Scheidung, sie durchdrang auch alle Bereiche des ehelichen Zusammenlebens und des Erbrechts.

Eine umfassende Beschreibung aller Zuständigkeitsbereiche der Scharia würde den Rahmen sprengen. Allerdings kann man zusammenfassend feststellen, dass alle rechtsrelevanten Handlungen in den Wirkungskreis der Scharia fielen. Geprägt wurde sie im Wesentlichen von der malikitischen Rechtsschule, deren Inkorporierung in Marokko in das 8. Jahrhundert zurückreicht. Seitdem tauchten die heiligen Texte des Koran und der Sunna als Rechtsquellen auf und wurden von den islamischen Rechtsgelahrten gelehrt und praktiziert. Diese Gelehrten wiederum nahmen innerhalb der Justizeinrichtungen eine besondere Stellung ein und waren in Moscheen und Lehrinrichtungen (an deren Spitze die Universität *Al-Qarawiyyin* in der Stadt Fez) repräsentiert. Die heiligen Texte stellten in den damaligen Lehrinrichtungen die wichtigsten Lehr- und Lerninhalte dar. Dagegen nahmen andere Wissenschaften wie Philosophie oder Logik eine untergeordnete Stellung ein.<sup>6</sup> Zugang zu diesen vormo-

dernen Lehrinrichtungen hatten lediglich Männer aus der einflussreichen arabischen Oberschicht.

**Rechtsordnung in den Berber-Stämmen:** Die Stämme lassen sich über die gemeinsame Genealogie als ein System der Verwandtschaft beschreiben. Sie bildeten keinen einheitlichen Organismus, sondern bestanden aus vielen strukturell einander ähnlichen Segmenten. Jeder Stamm verfügte über ein bestimmtes Territorium als Basis seiner politischen und ökonomischen Macht und Ausdruck seiner Einheit. Zudem waren sie abhängig von der Viehzucht und Landwirtschaft und waren durch eine schwache Arbeitsteilung unter dem Primat von Alter und Geschlecht differenziert. Die segmentäre Differenzierung der sozialen Ordnung in den Stämmen bestimmte auch das Familienrecht: So war die Eheschließung und Familienbildung „Privatsache“ eines jeden Stammes.

Das *Familienstammesrecht* bestand aus regionalen Bräuchen und Gewohnheiten und war neben der Scharia ein wichtiger Teil der geltenden Rechtsordnung. Der Stammesrat brachte das Recht zur Geltung und konnte alle ihm vorgelegten rechtsrelevanten Fälle autonom entscheiden. Dabei besaß das männliche Geschlecht eine uneingeschränkte Autorität. Beispielsweise waren Frauen vom Stammesrat ausgeschlossen und durften ihr Erbe nicht selbst verwalten. In den Atlasgebieten durften die Frauen nach dem Tod des Ehemannes sogar nicht einmal erben.<sup>7</sup> Derlei Praktiken haben eine vorislamische Tradition und konnten in vielen Fällen ohne Rücksicht auf das islamische Recht durchgesetzt werden.<sup>8</sup> Denn ökonomisch wie auch politisch waren die Stämme autonom und entzogen sich der Herrschaft der zentralen Regierungsgewalt. Erst im Laufe der Kolonialzeit dehnte sich die Zentralgewalt allmählich auf sämtliche Regionen Marokkos aus. Im Jahre 1934 gelang es der Kolonialmacht, unter Einsatz militärischer Mittel die Stammesstrukturen weitgehend zu zerstören und die Stämme unter staatliche Herrschaft zu bringen. Alle Stämme verloren ihre Autonomie, und Marokko wurde zum ersten Mal in seiner Geschichte zentralisiert.

<sup>5</sup> Vgl. Robert Montagne, *La vie sociale et politique des Berbères*, in: *Regards sur le Maroc*. Actualité de Robert Montagne, Paris 1986, S. 77.

<sup>6</sup> Vgl. M. A. al-Jabri (Anm. 2), S. 19.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 94.

<sup>8</sup> Vgl. Ahmed Al Khamlichi, *Drei Faktoren bestimmen die Entwicklung des Familienrechts*, Al Jadida 1988, S. 256 (in Arabisch).

## Zum Verhältnis von Familienrecht und Protektorat

Eine Strukturveränderung in der marokkanischen Sozialordnung kann man erst während der Kolonialzeit beobachten. Eine allmähliche Modernisierung und Industrialisierung des Landes kam in Gang.<sup>9</sup> Die koloniale Verwertungslogik erforderte nicht nur Investitionen in die Infrastruktur; auch die islamische Rechtsordnung des Landes geriet ins Wanken. So betonte auch Ludwig Feuerbach: „Wohin Napoleons Gesetzbuch kommt, da entsteht eine neue Zeit, eine neue Welt, ein neuer Staat.“<sup>10</sup> Diese generalisierende Aussage erweist sich in diesem Kontext in fast allen gesellschaftlichen Bereichen als haltbar – außer dem Bereich des Familienrechts. Viele marokkanische Historiker weisen übereinstimmend darauf hin, dass das Familienrecht im Gegensatz zu allen anderen staatlichen Institutionen und Stammesstrukturen keine Veränderungen oder Anpassungen während des Protektorats erfahren hat.<sup>11</sup> Dadurch bildeten sich zwei unterschiedliche Rechtsordnungen heraus: eine säkular-westliche und eine islamische, deren Wirkungsmacht sich allerdings nur noch auf das Familienrecht beschränkte. Diese gesellschaftliche Entwicklung trat übrigens nicht nur in Marokko auf, sondern ist auch in anderen islamischen Gesellschaften zu beobachten, in denen die Modernisierung von außen oktroyiert oder herangezogen wurde.<sup>12</sup>

Seit 1913 kann man feststellen, dass sich auf der Grundlage des französischen Rechts ein vom islamischen Recht getrenntes Straf- und Zivilrecht entwickelte. Es entstanden gerichtliche Verfahrensformen mit entsprechenden Gerichtsbarkeiten. Neue und auf bestimmte Rechtsbereiche spezialisierte Gerichte wur-

den errichtet und durch die französische Gerichtsverfassung geregelt. Außerdem wurden neue Gesetze erlassen, die bis heute Anwendung finden, wie etwa das Vertrags- und Beurkundungsgesetz.<sup>13</sup> Die islamischen Gerichte konnten nur noch Rechtsfragen über Heirat, Scheidung und Erbschaften behandeln. In ländlichen Gebieten verlief der Prozess ähnlich, denn auch die Stämme verfügten über eigenständige Rechtsinstitutionen und Gesetze. Dabei stützte sich die koloniale Verwaltung auf zwei Instrumente: die Bildung moderner Strukturen wie die Ersetzung des Stammesrates durch französische Gerichtshöfe und die Beibehaltung des Familienrechts, da dieses ihre Interessen nicht unmittelbar berührte.

Dieser Dualismus lässt sich auch im Bereich der Bildung beobachten. Die koloniale Verwaltung modernisierte zwar die islamische Universität *Al-Qarawiyyin*, veränderte sie jedoch strukturell nicht: Wie Jahrhunderte zuvor bildeten dieselben Lehr- und Forschungsmethoden und dieselben Curricula die Grundlagen der Universität. Parallel dazu wurden neue, moderne Bildungseinrichtungen gegründet, die sich nach der Unabhängigkeit Marokkos rasch im ganzen Land verbreiteten und nach europäisch-säkularem Vorbild organisiert waren. Beispielsweise gab es bis zum Jahre 1936 nur einen marokkanischen Absolventen der Rechtswissenschaften im ganzen Land. Im Gegensatz dazu waren im Jahre 1959 1725 Studierende an der Juristischen Fakultät in Rabat eingeschrieben.<sup>14</sup> Der Zugang zu den von der kolonialen Verwaltung etablierten modernen Strukturen stand ausschließlich Mitgliedern der arabischen Oberschicht in den Städten offen. So dienten diese modernen Einrichtungen in erster Linie zur Rekrutierung autochthoner Eliten.

Diese Entwicklungen im Rechts- und Bildungsbereich sind prägnante Beispiele dafür, wie in Marokko die Grundlagen für die Entwicklung und Ausgestaltung von modernen Funktionsbereichen wie Wissenschaften,

<sup>9</sup> Vgl. Abdelkebir Khatibi, *Etat et classes sociales*, in: ders. (ed.), *Etudes sociologiques sur le Maroc*, Rabat 1971, S. 9.

<sup>10</sup> Zit. nach: Paul Johann Anselm Feuerbach, *Themis oder Beiträge zur Gesetzgebung*, Landshut 1812.

<sup>11</sup> Vgl. Azdine Khatibi, *Die Entwicklung der marokkanischen Gesellschaft zwischen Kontinuität und Wandel. Die familiären Beziehungen als Beispiel*, in: Ahmed Scharak/Idriss Katir (Hrsg.), *Soziologie bei Abdeljalil Halim*, Fez 2001, S. 130 (in Arabisch).

<sup>12</sup> Vgl. Francis Robinson, *Säkularisierung im Islam*, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.), *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, Frankfurt/M. 1987.

<sup>13</sup> Vgl. Mohamed Jalal, *Dreißig Jahre Arbeit mit dem Familienrecht*, in: *Al Mayadin*, (1988) 4, S. 23 (in Arabisch).

<sup>14</sup> Vgl. Mohammed Abed al-Jabri, *Das Problem des Bildungssystems in Marokko*, Casablanca 1973, S. 38 (in Arabisch).

Recht oder Bildung geschaffen wurden. Die Sozialordnung, die sich aufgrund dieser Veränderungen herauskristallisierte, hat zu einer Neuorganisation der geschlechtlichen Arbeitsteilung geführt. Dementsprechend spezialisierte sich das Familienleben, während das Ehe- und Familienrecht im Zuständigkeitsbereich der Religion blieb. Dadurch entstand ein Spannungsverhältnis zwischen dem Anspruch auf Modernität und der Schwierigkeit, diesen Anspruch ohne islamischen Identitätsverlust zu verwirklichen. Beispielsweise sah das marokkanische Familienrecht eine klare geschlechtliche Arbeitsteilung nach klassisch-islamischem Ideal vor, in dem der Ehemann für den öffentlichen und die Ehefrau für den häuslichen, privaten Bereich zuständig waren. Aber durch die zunehmende Beteiligung der Frau am Arbeitsmarkt nahm ihre soziale Rolle im öffentlichen Raum enorm zu, während ihre rechtliche Stellung unverändert blieb. Die postkoloniale Geschichte ist von diesem Dualismus und der Suche nach einem Ausweg daraus geprägt. Dies spiegelt sich nicht zuletzt in den zahlreichen Initiativen des marokkanischen Staates wider, das Familienrecht zeitgemäß zu gestalten.

## Geburt des modernen Familienrechts

Betrachtet man die Entwicklung des Familienrechts seit der Unabhängigkeit am 6. September 1956, so drängt sich der Eindruck auf, dass die Mechanismen und Einflussfaktoren dieses Prozesses nicht systemimmanent waren. Sie lassen sich vielmehr auf äußere Einflüsse zurückführen. Wie in der Kolonialzeit erfolgten gesellschaftliche Differenzierungsvorgänge auch in der postkolonialen Phase nach demselben Schema: induziert *von außen* durch die Monarchie und durch globale Strukturmuster westlicher Prägung.<sup>15</sup>

So war unmittelbar nach der Unabhängigkeit ein königliches Dekret erlassen worden, um das Familienrecht in Gesetzesform

<sup>15</sup> Sicherlich muss angeführt werden, dass sich auch innerhalb der Gesellschaft Frauen- und Menschenrechtsgruppen gebildet hatten, die eine Modernisierung des Familienrechts forderten. Allerdings fanden ihre Forderungen keine Berücksichtigung bei den politischen Entscheidungen, da weder die politischen Strukturen durchlässig noch die Entscheidungsträger aufnahmewillig waren.

zu kodifizieren, woraufhin zum ersten Mal sechs Gesetzbücher entstanden, die das Familienrecht im gesamten Land vereinheitlichten. Die Inhalte der Gesetze beruhten jedoch weiterhin auf den religiösen Quellen der Scharia. Diese übertrugen Männern und Frauen unterschiedliche Rechte und Pflichten. Sie waren nicht gleichberechtigt. So durfte der Ehemann beispielsweise ohne jegliche Angabe von Gründen und ohne ein gerichtliches Verfahren seine Frau verstoßen, während die Ehefrau die Scheidung nur aus geregelten Gründen beantragen durfte. Im Laufe der Zeit kam es zu erheblichen Bedenken gegen eine solch patriarchalische Auslegung der Scharia. Viele Diskurse beschreiben das kodifizierte Familienrecht daher als eine unveränderte Wiederholung in einer sich wandelnden Gesellschaft.<sup>16</sup> Tatsächlich läuft die Sozialstruktur seit der Kolonialzeit auf immer umfassendere Differenzierungsvorgänge zu, die zu einer zunehmenden Spezialisierung im Arbeitsmarkt und zur Inklusion der Frauen im Bildungssystem führten. Im Ergebnis wurde ein erheblicher Teil der Frauen aus ihren traditionellen Geschlechterrollen herausgelöst.

Dieser Prozess beschleunigte sich mit der Integration des Landes in globale Strukturen. Die globalen Einflüsse berührten nicht nur den öffentlichen Bereich, sie durchdrangen auch die Privatsphäre und das Familienleben. Seit der Mitgliedschaft Marokkos in den Vereinten Nationen im November 1956 ist eine wachsende Einbindung des Landes in das internationale Rechtssystem zu beobachten. Dieses internationale, säkularisierte Rechtssystem bietet einen Referenzrahmen, auf den sich Menschenrechts- und Frauenorganisationen in Marokko berufen können. Vor diesem Hintergrund hatten sie im Frühjahr 1992 eine Aktion gestartet mit dem Ziel, eine Million Unterschriften für die Gleichberechtigung zu sammeln.<sup>17</sup> Ein Jahr später wurde im Auftrag von König Hassan II., der von 1961 bis 1999 regierte, das Familienrecht reformiert, was jedoch zu keiner nennenswerten rechtlichen Neuerung führte. Denn für das Treffen rechtsverbindlicher Entschei-

<sup>16</sup> Vgl. A. Khatibi (Anm. 9).

<sup>17</sup> Vgl. Silvia Tellenbach, Änderung im marokkanischen Familienrecht. Zur Stellung der Frau in Marokko, in: Zeitschrift für das gesamte Familienrecht, 41 (1994), S. 843.



dungen im privaten Bereich waren weiterhin die Regelungen der Scharia maßgeblich.

Erst mit der Liberalisierungswelle und der neuen Geschlechterpolitik König Mohammed VI., der seit 1999 das Land regiert, wurden die Forderungen der marokkanischen Frauenbewegung aufgenommen. Im Jahre 2001 setzte er eine Beratungskommission aus Juristen und religiösen Rechtgelehrten ein, welche ihm einen ersten Reformvorschlag vorlegte. Die Änderungen zielten darauf, die säkularen universellen Normen unter Achtung der religiösen Besonderheiten des Landes in das nationale Familienrecht zu integrieren. Am 10. Oktober 2003 schließlich gab der König das neue Familienrecht bekannt. Vor allem die Frau verbesserte ihren formalen Rechtsstatus und findet mehr Anerkennung, wie die folgenden Sachverhalte aus der neuen Familiengesetzgebung zeigen:

- Anders als im klassisch-islamischen Familienrecht wurde die gängige Praxis der Verstoßung abgeschafft. Das Scheidungsrecht gewinnt nun säkulare, zivilrechtliche Konturen, da die Scheidung in staatlichen Familiengerichten geregelt wird (Art. 78).
- Die hierarchische Familienstruktur ist durch eine gleichberechtigte Verantwortung der Ehepartner im Haushalt und in der Familie ersetzt (Art. 51).
- Die Frau braucht keinen Vormund mehr bei der Eheschließung (Art. 25).
- Das Mindestheiratsalter für die Frau ist wie beim Mann auf 18 Jahre heraufgesetzt; Ausnahmen sind nur mit richterlicher Genehmigung möglich (Art. 20).
- Zudem ist die Polygamie sehr stark eingeschränkt und nur in äußersten Ausnahmefällen möglich (Art. 40).

Unmittelbar nach der Bekanntmachung des neuen Familienrechts wurden im marokkanischen Rechtssystem säkulare Familiengerichte eingerichtet. Um eine entsprechende Rechtspraxis der neuen Familiengesetzgebung zu gewährleisten, erhalten die Richter zusätzliche Weiterbildungsmaßnahmen. Zudem wird der Versuch unternommen, den Zugang zur Justiz zu stärken. Dadurch konnte der strukturelle Dualismus im Rechtssystem Marokkos, der das Land seit der Kolonialzeit prägte, zum großen Teil überwunden werden.

Die Evolution des Familienrechts in Marokko eignet sich besonders gut, die Besonderheiten der Differenzierungsvorgänge in der marokkanischen Gesellschaft aufzuzeigen. Aus den Ergebnissen lassen sich folgende Schlussfolgerungen ziehen:

- Die gesellschaftliche Entwicklung in Marokko deutet darauf hin, dass die Bildung moderner, säkularer Strukturen im öffentlichen Bereich formal zumindest relativ schnell verlaufen ist. Die koloniale Verwaltung hat die in Europa ausgebildeten Strukturen sukzessive auf Marokko übertragen. Durch die Integration des Landes in globale Strukturmuster wurde die zunehmende funktionale Differenzierung beschleunigt; anders als in Europa, wo die Ausdifferenzierung der Funktionsbereiche *von innen* heraus erfolgte und dafür Jahrhunderte in Anspruch nahm.<sup>18</sup>
- Im Gegensatz zur gesellschaftlichen Entwicklung in Europa verliefen Differenzierungsvorgänge in Marokko nicht mit systemeigenen Mitteln, sondern wurden *von außen* herbeigeführt – wie man deutlich an der Zentralisierung Marokkos und am Transfer moderner Funktionsbereiche seit der Kolonialzeit sehen kann. Diese Entwicklung wurde in der postkolonialen Phase durch die Monarchie und durch die Inklusion Marokkos in globale Strukturen fortgesetzt und ist bis heute noch nicht abgeschlossen.

Abschließend ist festzuhalten, dass die Evolution des Familienrechts in Marokko als Beleg dafür gesehen werden kann, dass sich die Regelungen der Scharia und universelle Menschenrechte keineswegs widersprechen müssen, sondern miteinander vereinbar sind. Insofern lässt sich die soziale und rechtliche Diskriminierung der Frau vielmehr mit den patriarchalischen Gesellschaftsstrukturen erklären, die bestimmte Auslegungen der heiligen Texte artikulieren.

<sup>18</sup> Vgl. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Band II, Frankfurt/M. 1997, S. 707f.

Andrea Fischer-Tahir

# Partikularismus statt Pluralismus: Identitätspolitik und Presse im Irak

Am 7. März 2010 waren die Irakerinnen und Iraker aufgerufen, ein neues Parlament zu wählen. Einen klaren Sieg gab es für keine der angetretenen Listen. Aus Enttäuschung behauptete dann auch fast jede der ins Parlament gewählten Parteien, betrogen worden zu sein und erhob gegen die anderen Vorwürfe der Behinderung während des Wahlgangs und der Unregelmäßigkeiten bei der Stimmenauszählung. Verschiedene Spitzenpolitiker beschworen das Wieder-  
aufleben der Gewalt zwischen Schiiten und Sunniten sowie Arabern und Kurden, falls nicht – zu ihren Gunsten – Nachauszählungen vorgenommen und die Regeln der Regierungsbildung verhandelt werden würden. Was symbolisch für eine Neuordnung im Irak stehen sollte, bestätigte die ethno-konfessionelle Spaltung der Politik. Dabei setzt die Politik die Medien ein – nicht nur, um dem Volk tagespolitische Entscheidungen zu erklären, sondern auch, um die Bildung kollektiver Identitäten zu unterstützen.

**Andrea Fischer-Tahir**

Dr. phil., geb. 1971; wissenschaftliche Mitarbeiterin am Sonderforschungsbereich „Repräsentationen sozialer Ordnung im Wandel“ an der Humboldt Universität zu Berlin, Mohrenstraße 40–41, 10117 Berlin. fischeta@cms.hu-berlin.de

## Politische Neuordnung und Schwierigkeiten mit der Vielfalt

Als die „Koalition der Willigen“ im März 2003 gegen den Irak in den Krieg zog, tat sie das bekanntermaßen mit der Begründung, das Land besitze Massenvernichtungswaffen und sei in die Anschläge vom 11. September 2001 verwickelt gewesen. Mit der symbolischen Handlung des Niederreißen einer riesigen Statue von Saddam Hussein am 9. April 2003 in Bagdad wurden die Irakerinnen und

Iraker für befreit erklärt – befreit von einem Regime, das zwischen den Jahren 1968 und 2003 innere Gegner durch Angst und Terror unterdrückt oder (wie in Kurdistan in den Jahren 1983 und 1988) in genozidalen Verfolgungsmaßnahmen vernichtet hatte, und das blutige Kriege mit dem Iran (1980–1988) und gegen Kuwait (1990) geführt hatte. Nun versprachen die neuen Befreier den Irakerinnen und Irakern viele Dinge: die Reintegration in die internationale Gemeinschaft nach 13 Jahren des Leidens und der Isolation durch das Embargo, den ehemals Unterdrückten Hilfe bei der Aufklärung der Verbrechen des Baath-Regimes, Demokratie und Pluralismus sowie Meinungs- und Pressefreiheit.

Aber das Sterben im Irak ging weiter. So spricht der *Iraq Body Count* von circa 25 000 zivilen Opfern in den Jahren 2003 bis 2005 und von 51 500 in den Jahren 2006 und 2007. Im Jahre 2008 sank diese Zahl auf etwa 9 200 und 2009 nochmals auf 4 650.<sup>1</sup> Der dramatische Anstieg der Opferzahlen 2006 und 2007 war eine Folge der politischen Neuordnung des Irak. Vor April 2003 hatte eine Elite aus der Bevölkerungsgruppe der sunnitischen Araber (die etwa 20 Prozent der irakischen Bevölkerung ausmachen) regiert. Diese hatte versucht, den schiitischen Arabern (etwa 55 Prozent), den mehrheitlich sunnitischen Kurden (etwa 20 Prozent) sowie den kleineren Minderheiten wie Turkmenen, Christen, Yeziden, Mandäer und andere (zusammen etwa 5 Prozent) ihre Vorstellung von einem Irak als Teil der großen sunnitisch-arabischen Gemeinschaft aufzuoktroyieren. Gleichzeitig ließ der Staat, vermittelt durch Wohlfahrtspolitik, die Bevölkerung an der Erdölrente partizipieren.

Teilweise gab sich das Baath-Regime säkular, aber insbesondere nach dem Kuwait-Krieg 1990 wurde aus innen- und außenpolitischen Gründen der Islam als Element der irakischen Identität aufgewertet. Der Sturz des Baath-Regimes im Jahr 2003 bot Akteuren aus bislang marginalisierten Gruppen die Gelegenheit der Übernahme von Regierungsgeschäften, legitimiert durch die Wahlen im Januar 2005, das Verfassungsreferendum im Oktober 2005 und die Wahlen im Dezember desselben Jahres. Siegerin der Wahlen war eine Koalition aus (mehrheitlich

<sup>1</sup> Vgl. die Jahresberichte auf der Webseite des *Iraq Body Count*, online: [www.iraqbodycount.org](http://www.iraqbodycount.org) (13.4.2010).

arabischen) schiitischen Parteien mit religiös-konservativen Einstellungen. Gemeinsam mit den seit 1991 in Kurdistan herrschenden Parteien sowie einigen sunnitisch-arabischen „Alibi-Politikern“ wurde eine Konsens-Regierung gebildet und führende Positionen nach ethnisch-konfessioneller Herkunft quotiert: Ministerpräsident wurde ein Schiit, seine Stellvertreter ein Kurde und ein Sunnit, Staatspräsident wurde ein Kurde, seine Stellvertreter ein Schiit und Sunnit.

Das Amt des Ministerpräsidenten erhielt Nuri al-Maliki von der schiitischen *Islami-schen Daawa Partei*. Hoschyar Zebari, ein Spitzenpolitiker der *Demokratischen Partei Kurdistans* (DPK), wurde Außenminister und Jalal Talabani, der Chef der *Patriotischen Union Kurdistans* (PUK), wurde Staatspräsident. Dies symbolisierte auch den Bruch mit der arabisch-sunnitischen Dominanz auf der Ebene höchster politischer Vertretung und Entscheidung.

Auf der Verfassungsebene erfolgte der Bruch unter anderem mit Begriffen wie „föderales System“ (Präambel und Artikel 1), „pluralistisches System“ (Präambel) und der Beschreibung des Irak als ein Staat mit „zahlreichen Nationalitäten, Religionen und Konfessionen“ (Artikel 3). Allerdings ist der Verfassungstext als ein Kompromiss zwischen den an seiner Entstehung beteiligten partikularistischen Akteuren zu verstehen und enthält viele Artikel, die Raum für Interpretation eröffnen. So garantiert Artikel 38 Meinungs- und Pressefreiheit, aber nur sofern der Gebrauch dieser Rechte „nicht die öffentliche Ordnung und Moral verletzt“.<sup>1</sup>

Der überwiegende Teil der Sunniten hatte die Wahlen und das Referendum boykottiert. Ihnen war klar gewesen, dass nur die zahlenmäßig überlegenen Schiiten und Kurden gewinnen konnten. Denn aufgrund der Schwäche sunnitischer Akteure in den Übergangsregierungen und anderen Gremien waren sie von der Festlegung der Spielregeln so gut wie ausgeschlossen gewesen. Außerdem hatten sie durch den Umsturz und die Besatzungspolitik an Privilegien verloren und wa-

<sup>1</sup> Zu Unklarheiten hinsichtlich des Rechts auf freie Meinungsäußerung und Pressefreiheit vgl. Article 19 – Global Campaign for Free Expression, Free Speech in Iraq: Recent Developments, London 2007.

ren am meisten von den Entlassungen und Degradierungen im Rahmen der Entbaathifizierung in Militär, Polizei und zivilen staatlichen Einrichtungen betroffen.

Schließlich war der Boykott aber auch Ausdruck extremer Unsicherheit von Menschen, deren Identität plötzlich abgewertet wurde. Sie sollten akzeptieren, zu einer Minderheit zu gehören und bisher als negativ geltende Differenzen im ethnisch und religiös vielfältigen Irak als positiv anerkennen.

Infolge der Wahlen nahm die Gewalt vor allem zwischen Schiiten und Sunniten zu, und der von al-Qaida nahestehenden sunnitischen Extremisten im Februar 2006 verübte Anschlag auf eines der schiitischen Heiligtümer, die al-Askari Moschee in Samarra, markierte den Beginn schrankenloser, konfessionell begründeter Gewalt im Irak. Diese konnte erst eingedämmt werden, als die Besatzungsmacht und die Regierung Nuri al-Malikis sunnitischen Stammesführern finanzielle Angebote machte und sie in die Sicherheitsstrategie integrierte.

Nuri al-Maliki profitierte zunächst von dem Rückgang der Gewalt: Aus den Provinzwahlen Anfang 2009 ging seine *Allianz für den Rechtsstaat*, die sich von ehemaligen Alliierten wie den Anhängern Muqtada al-Sadr und dem *Hohen Islamischen Rat* im Irak getrennt und stattdessen mit weniger religiös-radikalen Kräften verbündet hatte, als Gewinnerin hervor. Als es jedoch bei den Parlamentswahlen im März 2010 keinen sunnitischen Boykott gab und regionale Akteure auf landesweite Repräsentanz setzten, verlor al-Maliki knapp gegen das vom arabisch-schiitischen Säkularisten Iyad al-Allawi geführte Bündnis *al-Iraqiyya*, in dem Vertreter diverser Konfessionen und politischer Einstellungen antraten. Trotz rhetorischer Bekenntnisse zu „Pluralismus“ (*ta'addudiyya*) und „Konsens“ (*tawâfuqiyya*) offenbaren auch politische Vertreter ehemals marginalisierter Gruppen Schwierigkeiten mit der ethnischen und religiösen Pluralität im Irak – und zwar immer dann, wenn es um materiellen Ressourcen, Revenuen und Macht geht.

Symbolisch stehen dafür die Provinz und die gleichnamige Stadt Kirkuk. In Kirkuk lebte nach den Volkszählungen von 1957 und 1977 neben einer arabischen, turkmenischen

und christlichen Minderheit eine Mehrheit von Kurden.<sup>¶</sup> Da hier jedoch das zweitgrößte Erdölfeld des Irak liegt, betrieb das Baath-Regime ab Mitte der 1970er Jahre eine massive Vertreibungs- und Umsiedlungspolitik gegenüber den Kurden und forcierte die Ansiedlung von Arabern. Laut aktuell geltender Verfassung des Irak sollte die Arabisierung durch Wiederansiedlung der vertriebenen Kurden rückgängig gemacht und durch Volkszählung und Referendum der Bewohner geklärt werden, ob die Provinz formal an die eigenständige Region Kurdistan angegliedert wird. Faktisch ist sie es bereits.

Allerdings blieben Volkszählung und Referendum bislang aus, und die Streitigkeiten gehen weiter. Vermittlungen externer Akteure wie der *United Nations Assistance Mission for Iraq* (UNAMI) scheiterten an der wenig kompromissbereiten Haltung der kurdischen Regionalregierung in Erbil einerseits und Nuri al-Maliki in Bagdad sowie einer Reihe arabischer und turkmenischer Interessensgruppen andererseits.<sup>¶</sup>

Geht es um das Verhältnis von Regierung zu Provinzen und Regionen und die Zukunft eines Iraks im Geiste des Föderalismus, um den Abzug der Besatzungskräfte, das Verhältnis von Staat und Religion, oder die Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft, so verlaufen Konfliktlinien längst nicht einfach zwischen „den“ Sunniten, Schiiten und Kurden. Vielmehr gibt es eine Reihe von Akteuren, die miteinander um politische Macht, die Durchsetzung von Ordnungsvorstellungen oder die Einnahmen aus Ölgeschäften und ausländischen Investitionen ringen. Dazu gehören Parteien nationalistischer, säkularer, liberaler, kommunistischer, religiöser oder ethnisch-basierter Couleur, ferner religiöse Akteure mit politischem Gewicht wie Großajatollah Ali al-Sistani und die schiitischen Autoritäten (*marja'iyya*), außerdem tribale Führer und schließlich Interessenvertreter städtischer Eli-

ten, die sich auf vormoderne wie moderne Formen sozialer Beziehungen stützen.

Partikularismus ist das herrschende Prinzip politischen Handelns, und die Akteure bedienen sich klassischer und neuer Medien, um ihre Politik zu bewerben und zu legitimieren. Die Identitätsangebote zielen darauf, den durch die Unsicherheit Gelenkten mehr Sinn und „Halt“ zu verleihen.

## Medienland Irak

Nach dem Jahr 2003 erlebte der Irak auch eine enorme Transformation der Medienlandschaft. Hatte es zuvor nur regimekonforme und Medien der Baath-Partei gegeben, schossen nun insbesondere Zeitungen wie Pilze aus dem Boden. Anders als in Kurdistan, wo seit 1991 die Parteien die Medien fest im Griff halten, trat in den anderen Teilen des Irak auch eine Reihe von Akteuren ohne Parteibindung in Erscheinung. Gab es in den ersten Monaten nach dem formalen Ende des Krieges nur fünf Tageszeitungen, wuchs die Zahl der Tages- und Wochenblätter auf 180 im Jahre 2006.<sup>¶</sup>

Jenes Jahr war zugleich aber auch, wie es der Chefredakteur der unabhängigen irakischen Nachrichtenagentur *Aswat al-Iraq* Zuhair al-Jezairy ausdrückt, eine „Tragödie für die gesamten Medien und die Journalisten im Irak“.<sup>¶</sup> Insgesamt 86 Reporter, Redakteure, Kameraleute, Techniker und andere Mitarbeiter starben durch gezielte Attentate, bei Anschlägen und nach Entführungen. Im folgenden Jahr starben weitere 79 Medienmitarbeiter. Selbst Zeitungsverteiler auf den Basaren gerieten in die Schusslinie. So erzählt der Chefredakteur der privaten Tageszeitung *al-Sabah al-Jadid* Ismail Zayer: „Bis Ende 2006 verloren wir durch die Gewalt der Schiiten und Sunniten zwölf junge Verteiler in Bagdad. Am Ende wollte keiner mehr mit uns arbeiten.“<sup>¶</sup> Der Zeitungsmarkt brach in einigen Teilen des Landes vorübergehend ein, was

<sup>¶</sup> Vgl. Nuri Talabani, Die Region Kirkuk und Versuche der Veränderung seiner nationalen Realität, o. O. 1999, S. 81 (arabisch).

<sup>¶</sup> Vgl. International Crisis Group, Iraq and the Kurds: Trouble along the Trigger Line, Middle East Report Nr. 88 vom 8.7.2009, online: [www.crisisgroup.org/~media/Files/Middle%20East%20North%20Africa/Iraq%20Syria%20Lebanon/Iraq/88\\_iraq\\_and\\_the\\_kurds\\_\\_\\_trouble\\_along\\_the\\_trigger\\_line.ashx](http://www.crisisgroup.org/~media/Files/Middle%20East%20North%20Africa/Iraq%20Syria%20Lebanon/Iraq/88_iraq_and_the_kurds___trouble_along_the_trigger_line.ashx) (13.4.2010).

<sup>¶</sup> Vgl. Zuhair al-Jezairy, The Iraqi Press: The Heritage of the Past and the Challenges of the Future, International Media Support, Oktober 2006, online: [http://portal.unesco.org/ci/en/files/23828/116870779611099\\_Iraqi\\_report.pdf/1099%2BIraqi\\_report.pdf](http://portal.unesco.org/ci/en/files/23828/116870779611099_Iraqi_report.pdf/1099%2BIraqi_report.pdf) (13.4.2010).

<sup>¶</sup> Interview der Autorin mit Zuhair al-Jezairy in Sulaimaniya/Irak am 7.10.2009.

<sup>¶</sup> Interview der Autorin mit Ismail Zayer in Erbil/Irak am 11.10.2009.

vor allem die privaten Zeitungen und diejenigen kleinerer Gruppen traf. Zeitungen einflussreicher Parteien wurden ohnehin eher in den eigenen Strukturen und den (umgestalteten) Einrichtungen des Staates verteilt.

Die Gründung einer Zeitung erwies sich als ein beliebtes Projekt nicht nur von etablierten Parteien, sondern auch von politischen Führungskräften, die sich ein Privatblatt leisten und über dieses eigene politische Positionen verbreiten wollten, ohne von Beschlüssen der Führungsgremien abhängig zu sein. Hinzu kamen neue Zeitungsgründungen durch eine Reihe von Kulturschaffenden und Akademikern mit und ohne Exilhintergrund. Auch zivilgesellschaftliche Gruppen organisierten private Spenden und Zuwendungen von ausländischen Organisationen, um durch Zeitungen ihre Ideen zu verbreiten und ihre eigenen Aktivisten in der Medienarbeit zu trainieren. Neben Neugründungen kam es in der Vergangenheit aber auch zu vielen Schließungen aus politischen und finanziellen Gründen: durch die US-amerikanische Besatzung, die irakische und kurdische Regierung, örtliche Milizen oder einfach, weil den Betreibern das Geld ausging.

## Reichweite von Presse

Dabei bleibt die Reichweite von Presse grundsätzlich aus mehreren Gründen beschränkt. Erstens, so regional die politischen Akteure verankert sind, so regional begrenzt ist die Zirkulation ihrer Zeitungen. Dies gilt auch für Blätter der irakischen Regierung wie die Tageszeitung *al-Sabah*. Diese vom Volumen her umfangreichste und mit etwa 20 000 Stück auflagenstärkste Zeitung<sup>8</sup> wurde 2003 vom *Iraqi Media Network* (IMN) gegründet. Das IMN wurde von der Koalitions-Übergangsverwaltung als eine Art öffentlich-rechtliche Anstalt errichtet – „auf den Trümmern des zerstörten Informationsministeriums“.<sup>9</sup>

Hauptzirkulationsgebiet von *al-Sabah* wie auch für viele andere Zeitungen ist die Haupt-

stadt Bagdad. In anderen, vor allem der kurdischen Region, wird sie jedoch wenig gelesen. So verkaufen lokale Händler im kurdischen Sulaimaniya täglich weniger als zehn Stück. Das mangelnde Interesse liegt weniger an der arabischen Sprache, die für Kurden eine Zweit- oder gar Fremdsprache ist. Vielmehr wird sich der Zeitung verweigert, weil sie ein Regierungsblatt ist. Die international vertriebene arabische Tageszeitung *al-Sharq al-Awsat* hingegen erfreut sich größerer Beliebtheit.

Zweitens ist die Reichweite von Zeitungen durch die Logik des Krieges eingeschränkt; wo geschossen wird, kann sich Presse kaum entwickeln. Drittens behindert lokal und regional durchgesetzte hegemoniale Gewalt einzelner politischer Akteursgruppen die Pressefreiheit; anders lautende Meinungen werden unterdrückt. Ein vierter Grund für die eingeschränkte Reichweite ist, dass statistisch gesehen 17,5 Prozent der irakischen Männer und Frauen über 15 Jahre Analphabeten sind.<sup>10</sup> Zeitungen werden von der Mittelschicht für die Mittelschicht gemacht. Allerdings trägt die intensive Kommunikation von Menschen auf dem Basar, am Arbeitsplatz, der Universität sowie in Familie und Nachbarschaft zur (interpretativen) Verbreitung von gedruckten Nachrichten bei.

Geht es um aktuelle Informationen aus Politik und Gesellschaft, ist neben den etwa 80 lokalen und überregionalen Radiostationen<sup>11</sup> das Fernsehen die Hauptquelle. Zusätzlich zu den lokalen TV-Sendern betreiben Parteien, mit Parteien verbundene oder unabhängige Privatleute sowie der irakische Staat insgesamt mehr als drei Dutzend Satelliten-Fernsehstationen.<sup>12</sup> Die am meisten gesehenen irakischen Sender in Bagdad scheinen die privaten Sender *al-Sharqiyya* und *al-Sumaria*, der Regierungssender *al-Iraqiyya* sowie der US-amerikanisch finanzierte Sender *al-Hurra* zu sein.<sup>13</sup> Ein Grund dafür mag die ausgewogene Verbindung von Information mit Unterhaltung sein. Geht es um Nachrichten

<sup>8</sup> Vgl. Interview mit Z. al-Jezairy (Anm. 6).

<sup>9</sup> Anja Wollenberger, Die Meinungsmacher und ihre Widersacher. Entwicklung und Status der Medienproduktion im Irak nach 2003, online: [www.mict-international.org/pdf/Wollenberg\\_MedienentwicklungIRQ.pdf](http://www.mict-international.org/pdf/Wollenberg_MedienentwicklungIRQ.pdf) (13.4.2010).

<sup>10</sup> Vgl. United Nations World Food Programme et al. (eds.), *Comprehensive Food Security & Vulnerability Analysis* (CFSVA), Bagdad 2008, S. 30.

<sup>11</sup> Vgl. A. Wollenberger (Anm. 9).

<sup>12</sup> Vgl. *Media in Cooperation and Transition, Media on the Move: A Reader on Iraqi Media and Media Law*, Friedrich Ebert Stiftung, Amman 2007.

<sup>13</sup> Vgl. Anna Zayer, What do Iraqis watch on TV? The Story of 600 Diary Keepers, in: ebd., S. 6ff.

ist für viele Iraker auch *al-Jazeera* eine wichtige Quelle.

In Kurdistan dominieren die Satellitensender der DPK und PUK, *Kurdistan TV* beziehungsweise *Kurd Sat*. Beide begannen mit der Ausstrahlung bereits Ende der 1990er Jahre. Außerdem sehen die Leute seit einigen Jahren auch den Satellitensender *KNN*, der zum Medienimperium ehemaliger PUK-Politiker und ihrer neu gegründeten Wahlplattform *Goran* (Wechsel bzw. Veränderung) gehört. Zur Unterhaltung schalten Araber wie Kurden allerdings oft lieber auf internationale und arabische Musik- und Filmsender.

Wie auch anderenorts nahm in den vergangenen Jahren das Internet an Bedeutung zu. Die Iraker holten schnell nach, was ihnen – mit Ausnahme Kurdistans – vor 2003 verwehrt war. Wie viele von Irakern betriebene Webseiten und Blogs existieren, lässt sich schwer erfassen. Das Internet als Informationsquelle und Kommunikationsort nützt jedoch eher den Lese- und Schreibkundigen und vor allem den jungen Leuten. Durch die unzureichende Stromversorgung und noch unterentwickelte Infrastruktur von Providern ist der Zugang zum Netz im gesamten Land eingeschränkt.

Das Klima von Gewalt und Krieg machte insbesondere die News-Ticker zu einem wichtigen Teil von Strategien des Überlebens. Denn, so Zuhair al-Jezairy, „der Nachrichten entsprechend muss ich entscheiden, ob ich meine Kinder zur Schule schicke oder nicht, ob ich einkaufen gehe oder nicht, oder ob ich von einer Minute zur nächsten in einen anderen Raum meines Hauses gehen soll. Zeitungen hingegen sind eine Art Geschichte.“<sup>14</sup>

## Identitätspolitische Strategien in den Medien

Ethno-konfessionell basierte Parteien machen ethno-konfessionelle Medien und nutzen diese für die Verbreitung von spezifischen Ordnungsvorstellungen. Das hat Ibrahim al-Marashi für den Irak anhand des Satellitenfernsehens bereits festgestellt.

Sprachregelungen: Al-Marashi zeigt, wie politische Einstellungen Sprachregelungen

<sup>14</sup> Vgl. Interview mit Z. al-Jezairy (Anm. 6).

diktieren. So weist er darauf hin, dass im Fernsehen von Akteuren, die den Krieg im Jahr 2003 befürworteten beziehungsweise sich mit der Besetzung arrangierten, US-Soldaten und ihre Verbündeten neutral als „Koalition“ oder „multinationale Kräfte“ bezeichnet werden, während sie bei ihren Gegnern „Besitzer“ heißen. Aufständische gegen die multinationalen Kräfte erhalten das Label „Terroristen“, sterben jedoch Angehörige der neuen irakischen Sicherheitskräfte, sind sie „Märtyrer“.<sup>15</sup> Mit der Politik der Integration der Stämme und ehemaliger Aufständischer übernahmen Regierungs- und andere Medien allerdings die Bezeichnung „Outlaws“ statt „Terroristen“.

Sprachregelungen kennen aber auch diejenigen Akteure, die den ethno-konfessionell begründeten Konflikten und dem Nicht-Wissen der einen über die anderen entgegenwirken. So die Online-Nachrichtenagentur *Aswat al-Iraq*, die Seiten auf Arabisch, Kurdisch und Englisch betreibt: Politiker und andere Prominente werden in ihrer Funktion, jedoch ohne die für die jeweilige Bezugsgruppe wichtigen Ehrentitel wie „Exzellenz“ genannt, „Märtyrer“ und „Terroristen“ gibt es nur in direkten Zitaten. Um den im fragmentierten Irak lebenden Menschen das Land näherzubringen, erhält der Leser als Nachtrag zu lokalen Nachrichten und Berichten geographische Informationen. Zahlreiche Medien nutzen *Aswat al-Iraq* als Quelle, aber die Mission der Verständigung kommt kaum an.

Symbole und Bilder: Irakische Medienproduzenten tendieren dazu, Begriffe, Symbole und Bilder einzusetzen, um an Gruppenidentitäten zu erinnern und diese zu bestätigen. Das beginnt beim Namen und Logo und setzt sich fort über präferierte Archivfotos, Perspektiveneinstellungen und das Datum. Auf Zeitungen beispielsweise finden sich oft mehrere Datumsangaben: arabischsprachig nach Gregorianischem Kalender, kombiniert mit einer entsprechenden englischsprachigen Übersetzung oder dem Datum nach dem islamischen Kalender. Die DPK-Tageszeitung

<sup>15</sup> Vgl. Ibrahim al-Marashi, *The Dynamics of Iraq's Media: Ethno-Sectarian Violence, Political Islam, Public Advocacy and Globalization*, Budapest 2007, online: [www.policy.hu/document/200808/al\\_marashi.pdf&letoltes=1](http://www.policy.hu/document/200808/al_marashi.pdf&letoltes=1) (13. 4. 2010).

*Xebat* präsentiert außer dem „westlichen“ und „islamischen“ Datum noch ein drittes nach dem kurdischen Kalender, das im Jahre 700 v. u. Z. beginnt.

**Sprache:** Auch wird auf die feine Sprache von Wort und Bild geachtet. So ist es kein Zufall, dass die DPK-Medien stets von „föderaler Regierung“ sprechen, während Parteien arabischer Interessengruppen „irakische Regierung“ und „Zentralregierung“ bevorzugen. Vielmehr wird durch die Wortwahl die Präferenz zu einer bestimmten Staatsform unterstrichen. Während Föderalismus für die meisten arabischen Akteure eher uninteressant oder bedrohlich ist, sind die kurdischen Parteien unter anderem aus Gründen erlebter Verfolgung ganz besonders daran interessiert, es nie wieder mit einem Zentralstaat Irak zu tun zu haben.

**Differenzierung:** Nimmt man die Zeitungen genauer in den Blick, treten drei identitätspolitische Strategien besonders hervor: Erstens üben sich die Medienmacher in etwas, das in den Geistes- und Sozialwissenschaften *Othering* genannt wird; das heißt eine Differenzierung der vorgestellten eigenen Gruppe von einer anderen, um die eigene Gruppe positiv abzusetzen. So geistern beispielsweise in kurdischen Zeitungen Stereotype vom „Araber“ herum, und ein „guter Araber“ ist eigentlich nur, wer die kurdische Sache unterstützt. Obwohl es sich in der arabischen Presse vielerorts durchgesetzt hat, von „Region Kurdistan“ statt „Norden des Irak“ zu schreiben und damit eben auch die arabischen Leser an die neue Realität gewöhnt werden sollen, ist der „beste Kurde“ immer noch derjenige, der für die „irakische Nation“ eintritt.

**Mythologie:** Zweitens erinnern insbesondere Parteizeitungen immer wieder an die Vergangenheit beziehungsweise an jene Ereignisse und Personen, die in der eigenen Mythologie einen besonders hohen Stellenwert einnehmen. „Geflossenes Blut“ ist dabei ein zentrales Motiv. Zum Beispiel ist in der DPK-Zeitung *Xebat* jeden Tag auf einer der Seiten für „Innenpolitische Nachrichten“ (auf denen ausschließlich Nachrichten aus Kurdistan verbreitet werden) der farblich abgesetzte Mahnspruch zu lesen: „Jetzt, da du unter dem Schutz der Freiheit Kurdistans arbeitest, sollst du an das Blut und die

Mühen der Märtyrer denken“. Diese Zeile stammt von Chefredakteur Nazhad Surme, der überzeugt ist, dass trotz modernerer Kommunikationsmittel das Medium Zeitung nicht überholt sei, denn „Zeitungen sind Dokumente“.<sup>16</sup>

In der Regierungszeitung *al-Sabah* erfolgen Bezüge auf Geschichte etwas subtiler. So hieß es in einer Kolumne des Chefredakteurs am Tag nach der Wiedereröffnung des Irakischen Nationalmuseums im Februar 2009: „Die Eröffnung rühmte sich mit tausenden altertümlichen Ausstellungsstücken, die die Zivilisationen Sumers, Akkads, Babylonien und Assyriens verkörpern und Beweis sind für den Sieg des zivilen Lebens und des Rechtsstaats.“<sup>17</sup> Rechtsstaat (*dawlat al-qanûn*) war gleichzeitig auch der Name der von Nuri al-Maliki geführten Allianz.

**Legitimation durch Wissenschaft:** Eine weitere identitätspolitische Strategie besteht schließlich darin, mittels Wissenschaft neue und alte Bedeutung zu legitimieren. So erklären oder bezeugen irakische Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler die kulturelle, wirtschaftliche oder politische Überlegenheit beispielsweise der Kurden gegenüber den Arabern und umgekehrt, oder sie unterstützen Argumentationen um historische Ansprüche auf Territorium und Güter. Außerdem erfreuen sich Umfragen zu politischen Themen, präsentiert in bunten Diagrammen, immer größerer Beliebtheit. Wissenschaft kommt aber auch ins Spiel, wenn es um Identitätsangebote geht, die nicht ganz oben auf der Agenda ethno-konfessioneller und religiöser Parteien stehen, wie zum Beispiel Ungerechtigkeiten auf der Basis von Geschlecht und Klasse oder aber Konzepte von Bürger- und Zivilgesellschaft. Hier sind es vor allem „westliche“ Wissenschaftler und Philosophen, derer sich in den Argumentationen bedient wird.

## Zeitungen und Identität

Dass es Dank des Fernsehens weniger Bedarf gibt an gedruckten Pressemeldungen,

<sup>16</sup> So in einem Interview der Autorin mit Nazhad Surme in Erbil/Irak am 12. 10. 2009.

<sup>17</sup> Falah al-Mashaal in: *al-Sabah* vom 24. 2. 2009.

die Fragen beantworten wie „wer traf wen“, „was sagte wer“ oder „wo wurde geschossen“, heißt nicht, dass sich das Zeitungsgeschäft erledigt hat. Im Gegenteil: So hat sich die im Januar 2006 erstmals erschienene unabhängige kurdische Wochenzeitung *Awêne* auf Korruption und Misswirtschaft in der Region Kurdistan spezialisiert. Der Chefredakteur Shiwan Mihemmed, ein ehemaliger Kommunist, stand bislang mehrmals vor Gericht, weil sich die herrschende Elite ungern kritisieren lässt. In der Zeitung bilden außerdem Nachrichten über „Ehrenmorde“ und Selbstverbrennungen von Frauen quasi eine eigene kleine Rubrik.

All das wirkt ebenfalls auf Vorstellungen davon ein, wer wir sind, was wir sein wollen und wie wir uns von anderen abgrenzen. Allerdings heißt das nicht, dass *Awêne* weniger kurdisch-nationalistisch ist als die DPK- und PUK-Zeitungen. Nicht von ungefähr hat die Zeitung eine ständige Themenseite „Kirkuk“. Diese ist nicht nur Ausdruck von kurdischem Patriotismus. Vielmehr herrscht in der Region Kurdistan das konsensuale Gesetz, dass, wer gehört oder gewählt werden will, in der Kirkuk-Frage Engagement demonstrieren muss. Ein Ausbruch aus alten Mustern ist noch nicht in Sicht.

**Tabelle: Religiöse Gruppen im Irak (Schätzungen aus dem Jahr 2010)**

|                      |               |
|----------------------|---------------|
| Muslime              | 97 %          |
| Darunter: Schiiten   | 60 % bis 65 % |
| Sunniten             | 32 % bis 37 % |
| Christen oder andere | 3 %           |

Quelle: CIA World Factbook.

**Tabelle: Ethnische Gruppen im Irak (Schätzungen aus dem Jahr 2010)**

|                                |               |
|--------------------------------|---------------|
| Araber                         | 75 % bis 80 % |
| Kurden                         | 15 % bis 20 % |
| Turkmenen, Assyrer oder andere | 5 %           |

Quelle: CIA World Factbook.

Marie-Christine Heinze

## Waffenproliferation, Kleinwaffenkontrolle und „Waffenkultur“ im Jemen

Der Begriff „Waffenkultur“ ist wissenschaftlich umstritten und sein analytischer Nutzen in der Tat fraglich.<sup>1</sup> Von Befürwortern der Kleinwaffenkontrolle wird er oftmals in pejorativem Sinne benutzt, um Waffenbesitzern ein archaisches, rückwärts gewandtes Weltbild und eine unzivilisierte Lebensweise zu

unterstellen. Da Waffen zur unmittelbaren Gewalt befähigen, unterlaufen selbst die Besitzer legaler Schusswaffen nach dieser Lesart das Gewaltmonopol, das in einem „zivilisierten, modernen“ Staat in dessen Händen liegen sollte. In den USA beispielsweise speist sich das umstrittene Recht auf legalen Waffenbesitz aus dem zweiten Zusatzartikel zur Verfassung, dem *Second Amendment* aus dem Jahr 1791, wonach eine „wohl organisierte Miliz für die Sicherheit eines freien Staates notwendig ist“ – und es zum Zeitpunkt seiner Kodifikation wohl auch war. Das mit der erfolgreichen Eroberung und „Zivilisierung“ des „wilden Westens“ einhergehende Bild des aufrechten, unabhängigen männlichen (und weißen) Bürgers, der notfalls die Verteidigung von Recht und Ordnung auch in die eigene Hand nimmt, prägt bis heute das Selbstbild vieler Gegner strengerer Kleinwaffenkontrollen in den USA. Sie argumentieren, dass die meisten Waffenbesitzer verantwortungsvoll agierende, rechtschaffene Bürger sind und Waffen notwendig seien, um sich gegen bewaffnete Kriminelle, notfalls aber auch die amerikanische Nation gegen innere und äußere Feinde zu verteidigen.

Die Art und Weise, wie in den USA Waffenbesitz reguliert wird, ist demnach historisch und gesellschaftlich bedingt. Die seit

**Marie-Christine Heinze**

M.A./M.P.S.; Doktorandin an der Bielefeld Graduate School in History and Sociology, Universität Bielefeld, Postfach 10 01 31, 33501 Bielefeld. marie.heinze@uni-bielefeld.de



Jahrzehnten andauernde, zum Teil voller Hass und Verachtung geführte Debatte zwischen Befürwortern und Gegnern von Kleinwaffenkontrolle verweist auf tiefe Gräben in der amerikanischen Gesellschaft, in welcher „hochmütige Intellektuelle“, die „amerikanische Werte verraten“, einer „hinterwäldlerischen, unzivilisierten Waffenkultur“ gegenüberstehen. Was die moderne amerikanische Nation ausmacht, was die fundamentalen Werte der amerikanischen Gesellschaft sein sollten, steht hier im Herzen der Debatte. Debatten über Kleinwaffenkontrolle und „Waffenkultur“ sind daher Debatten über die politische Verfasstheit einer Gesellschaft. Die Fragen, auf welche Art und Weise in einer Gesellschaft die Anwendung von Gewalt reguliert wird, wer jenseits des Staates das Recht auf legalen Waffenbesitz haben sollte und warum, sind fest mit divergierenden Konzepten von kollektiver Identität, Zivilisation und Moderne und damit einhergehenden Machtansprüchen verbunden.

Dies ist im Jemen nicht anders. Gemäß einer im Jahr 2007 vom Schweizer Forschungsinstitut *Small Arms Survey* herausgegebenen Rangliste zu zivilem Kleinwaffenbesitz liegt der Jemen mit geschätzten 54,8 Waffen pro 100 Einwohner auf Platz zwei, nur übertroffen von den USA mit etwa 88,8 Waffen pro 100 Einwohner und gefolgt von der Schweiz auf Platz drei (45,7/100) und Finnland auf Platz vier (45,3/100). Deutschland liegt mit geschätzten 30,3 Waffen pro 100 Einwohner auf Platz 15.<sup>1</sup> Auch im Jemen kreist die Debatte zum Thema Waffenbesitz um fundamentale Fragen wie gesellschaftliche Ordnung, Staatlichkeit, Zivilisation und Moderne. Und auch hier wird der Begriff „Waffenkultur“ (*thaqafat as-silah*) in kulturell essentialisierender Weise mit dem Ziel eingesetzt, bestimmte soziale Gruppen in Besitz von Waffen als homogen darzustellen, ihre Lebensweise und soziopolitische Rolle im Gegensatz zu der eigenen als unzivilisiert, rückständig und fortschrittshinderlich zu diskreditieren. Die inhaltliche Ausgestaltung der Diskussion differiert in dem Maße

<sup>1</sup> Ich danke Bekim Agai, Gabriele vom Bruck, Jean-Raphaël Giuliani und Jeanette Prochnow für ihre Kommentare zu früheren Versionen dieses Beitrags.

<sup>2</sup> Vgl. Annexe 5 (civilian firearms, by ownership rate), in: *Small Arms Survey 2007*, online: [www.smallarmssurvey.org/files/sas/publications/yearb2007.html](http://www.smallarmssurvey.org/files/sas/publications/yearb2007.html) (21.4.2010).

von der Debatte in den USA, wie dies die historischen, politischen und gesellschaftlichen Umstände tun.

## Historischer Kontext

Die ersten modernen Waffen kamen mit den Kolonialmächten in den Jemen.<sup>3</sup> Im Jahr 1839 besetzte Großbritannien die strategisch wichtige Hafenstadt Aden in der Nähe vom *Bab al-Mandab* im Süden des Landes. Aus der britischen Garnison in Aden gelangte eine geringe Anzahl moderner Waffen entweder auf illegalem Wege in jemenitische Hände oder durch den Verkauf älterer Waffentypen im Zuge der Modernisierung der Bestände.<sup>4</sup> Weit mehr Waffen brachte die zweite osmanische Besatzung (1872–1918/19) in den Norden des Jemen. In den andauernden gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den osmanischen Besatzern, dem dort herrschenden Imam und den Stämmen fielen zahlreiche Waffen in die Hände der nordjemenitischen Bevölkerung.

Der nächste große Zustrom moderner Waffen steht in direkter Verbindung mit der Gründung der ersten beiden modernen jemenitischen Staaten: Im Norden des Landes wurden in einem von 1962 bis 1967 dauernden Bürgerkrieg, aus welchem 1967 die *Arabische Republik Jemen* („Nordjemen“) hervorging, die konfligierenden Parteien von Saudi-Arabien auf der einen und Ägypten auf der anderen Seite unter anderem mit Waffenlieferungen unterstützt. Diese Waffen fanden auch ihren Weg in den Süden, wo ein von 1963 bis 1967 andauernder Aufstand die Vorherrschaft der Briten in Aden und dessen Hinterland beendete.<sup>5</sup> 1967 wurde hier mit der *Demokratischen Volksrepublik Jemen* („Südjemen“) eine neue Staatsform marxistisch-sozialistischer

<sup>3</sup> Ausführlicheres zur modernen Geschichte des Jemen findet sich unter anderem bei Paul Dresch, *A history of modern Yemen*, Cambridge 2000; Brian Whitaker, *The birth of modern Yemen*, 2009, online: [www.al-bab.com/yemen/birthofmodernyemen/default.htm](http://www.al-bab.com/yemen/birthofmodernyemen/default.htm) (13.5.2010).

<sup>4</sup> Vgl. Derek B. Miller, Demand, stockpiles, and social controls. *Small arms in Yemen*, Genf 2003, S. 9, online: [www.smallarmssurvey.org/files/sas/publications/oa\\_papers\\_pdf/2003-op09-yemen.pdf](http://www.smallarmssurvey.org/files/sas/publications/oa_papers_pdf/2003-op09-yemen.pdf) (21.4.2010).

<sup>5</sup> Vgl. Clive Jones, Among ministers, mavericks and mandarins. Britain, covert action and the Yemen civil war, 1962–1964, in: *Middle Eastern Studies*, 40 (2004) 1, S. 101 f.

Couleur errichtet, deren gesellschaftliches Experiment vor allem das Leben der Bewohner von Aden nachhaltig verändern sollte.

1990 vereinigten sich die beiden Staaten zur *Republik Jemen*. 1994 allerdings erklärten Teile der ehemaligen südjemenitischen Elite aus Unzufriedenheit mit der Machtteilung die Sezession des Südens. In dem darauffolgenden Bürgerkrieg rekrutierte vor allem das nordjemenitische Militär zahlreiche Männer aus der Bevölkerung – unter ihnen viele aus Afghanistan zurückgekehrte Dschihadisten –, die es bewaffnete und an seiner Seite kämpfen ließ. Die südjemenitische Sezessionsbewegung unterlag und viele ihrer Anführer flohen ins Exil. Die auf diesen Krieg folgenden Plünderungen der Waffenlager im Süden durch die nordjemenitische Armee sowie diejenigen, die auf ihrer Seite gekämpft hatten, führten zu einer noch weiteren Verbreitung von Kleinwaffen im Lande und damit zu Preissenkungen, welche die Waffen selbst für den Ärmsten erschwinglich machten.

In der Erinnerung der Jemeniten sind die genannten Revolutionen und der weniger als zwanzig Jahre zurückliegende Bürgerkrieg von 1994 höchst lebendig. Diese gewaltsamen Umbrüche haben die politische und gesellschaftliche Landschaft des Jemen nachhaltig verändert. Das kollektive Gedächtnis vieler Jemeniten ist daher eng verbunden mit den Waffen, die meist über Interventionsmächte in das Land kamen und jeweils den Sieg einer Herrschaftsform über eine andere mit begründeten. Eine AKS-74U (eine kurze Variante der Kalaschnikow) beispielsweise ist unter dem Namen „al-Jifri“ bekannt. Abd al-Rahman al-Jifri war einer der Anführer der südlichen Sezessionsbewegung von 1994. Erzählungen von Jemeniten nach soll er damals diese Waffe an die Mitstreiter der Sezessionisten verteilt haben. Eine andere Variante der Kalaschnikow ist unter der Bezeichnung „mu'tamar“ bekannt. Dieser Name bezieht sich nach Aussagen von Jemeniten auf die Regierungspartei *Allgemeiner Volkskongress* (*al-mu'tamar al-sha'bi al-'am*), die im Bürgerkrieg 1994 die auf ihrer Seite Kämpfenden mit dieser Waffe ausstattete und deren Verteilung erneut vor den Parlamentswahlen 2003 gezielt zur Sicherung von Loyalitäten einsetzte.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Interviews der Autorin im Jemen (2009/2010).

Der Sieg des Nordens über den Süden im Bürgerkrieg von 1994 bedeutete mehr als nur den Sieg einer politischen Elite über eine andere. Es war der Sieg eines politischen Systems über ein anderes, einer Geschichtsschreibung über eine andere, einer spezifischen Gesellschaftsform über eine andere. Während in der *Arabischen Republik Jemen* beispielsweise das Tragen von Waffen nicht reguliert gewesen war, war es in der *Demokratischen Volksrepublik Jemen* strikt untersagt. Das nordjemenitische politische System gründet seit der Revolution 1962–1967 auf einem komplexen Zusammenspiel von politischer Elite, Militärapparat und den Stämmen, wobei diese drei Institutionen durchaus auch in Personalunion auftreten können.

Der seit 1978 den Nordjemen und seit 1990 die vereinigte *Republik Jemen* regierende Präsident Ali Abdallah Salih ist als Mitglied des Stammes *Sanhan* und früherer Oberstleutnant der nordjemenitischen Armee hierfür das herausragende Beispiel. Salih umgibt sich mit einem engen Kreis von Verwandten und Vertrauten und hat über die Jahrzehnte ein komplexes Regierungssystem entwickelt, das auf den Mechanismen Patronage, Kooptation und *divide et impera* aufbaut: Politisch einflussreiche Persönlichkeiten versorgt er entweder mit Posten in Verwaltung, Militär und Regierung oder erkauft sich ihre temporäre Loyalität und damit die ihrer Anhänger oder Stammesmitglieder durch teure Geschenke wie Geld, Autos oder auch Waffen. Alternativ schürt er Konflikte beispielsweise zwischen zu einflussreich gewordenen Stämmen, so dass sich diese in lokalen Konflikten aufreiben, anstatt ihre Aufmerksamkeit auf die Hauptstadt zu richten. Waffen sind demnach ein wichtiger Bestandteil des politischen Systems, in welchem die Loyalität der auf Autonomie bedachten Stämme stets erkauft oder alternativ ihre Widerstandskraft zerrieben werden muss.

Die jemenitischen Stämme (*qaba'il*) stellen die größte gesellschaftliche Gruppe im Nordjemen und sind dort ein wichtiger politischer und ökonomischer Faktor. Sie sind keine Nomaden, sondern sesshafte Bauern. Landbesitz ist damit ein wichtiger Faktor in der Konstitution ihrer politischen Autonomie. Diese wird des Weiteren auch über ihre

Stellung als traditionelle Beschützer der anderen gesellschaftlichen Gruppen im ruralen Norden des Jemen<sup>7</sup> hergestellt. Individuelle und kollektive Autonomie und Ehre sind die zentralen Träger des tribalen Wertesystems (*qabyala*), wobei die Ehre eines *qabili* sich auf die Unverletzlichkeit seines persönlichen Territoriums ebenso bezieht wie auf das seines Stammes, auf die Solidarität mit seinen (Stammes-)Angehörigen sowie auf die Verteidigung von Schutzbefohlenen.<sup>8</sup>

Für viele Bewohner des jemenitischen Hochlands, in welches die Macht des Staates nur selten reicht, sind die Stämme bis heute die Hauptgaranten von Sicherheit. Ihren symbolischen Ausdruck findet diese Autonomie und Ehre der *qaba'il* unter anderem im Tragen des Gewehrs. Auf staatlicher Ebene manifestiert sich die Autonomie der *qaba'il* jedoch nicht in einer Trennung von Staat und Stamm. Ganz im Gegenteil lässt sich heute eine enge Verflechtung dieser beobachten, denn zahlreiche einfache Stammesleute sitzen heute in Verwaltungsbehörden und zahlreiche Stammesoberhäupter und deren Söhne haben einflussreiche Positionen in staatlichen Institutionen inne. Dadurch sind sie jedoch nicht im modernen Staatsgefüge aufgegangen, sondern haben dieses durchdrungen und nutzen es oftmals zur Durchsetzung ihrer individuellen und kollektiven Interessen.

## Derzeitige Sicherheitslage

Der Jemen sieht sich derzeit mit drei gewaltvollen Konflikten konfrontiert:<sup>9</sup> Die größte Aufmerksamkeit im Westen findet das lokale Netzwerk von *al-Qaida*, hier bekannt unter dem Namen *al-Qaida on the Arabian Peninsula* (AQAP). Sein Aktionspotenzial wird zwar um einiges höher eingeschätzt als noch vor einigen Jahren, es stellt jedoch keine existenzielle Gefahr für die Stabilität und Einheit des Landes oder das Überleben des derzeitigen Regimes dar.

<sup>7</sup> Dies sind die sich über religiöse Kriterien definierenden *sada* und *fuqaha* sowie eine heterogene Gruppe niederer Berufsstände (*bani al-khums*).

<sup>8</sup> Vgl. Paul Dresch, *Tribes, government and history in Yemen*, Oxford 1989, S. 75ff.

<sup>9</sup> Vgl. ausführlicher Marie-Christine Heinze, *Den Jemen stabilisieren. Hintergründe und Handlungsoptionen im Hinblick auf die aktuellen Konflikte des Landes*, in: Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg (IFSH) et al., *Friedensgutachten 2010*, Münster 2010, S. 169–180.

In einem fragilen Waffenstillstand befindet sich derzeit der Konflikt mit der Rebellengruppe der Huthis im Norden des Landes, der sich seit 2004 über insgesamt sechs Runden erstreckte, hunderten Jemeniten das Leben kostete und etwa 350 000 Binnenvertriebene zur Folge hatte. Im Rahmen dieses Krieges kämpften zuletzt Stämme auf beiden Seiten und wurden von diesen mit Waffen ausgestattet. Die Dauer des Konflikts bedingt sich aber auch dadurch, dass sich in der Region über die Jahre eine komplexe Kriegsökonomie herausgebildet hat, in welcher der Schmuggel von Waffen über die poröse Grenze nach Saudi-Arabien eine zentrale Bedeutung einnimmt.

Höchst gefährlich für die Stabilität des gesamten Landes ist die Sezessionsbewegung im Süden, bekannt unter dem Namen *Südlische Bewegung*. Diese wird inzwischen von großen Teilen der Bevölkerung im Südjemen mitgetragen und wendet sich im Rahmen meist friedlicher Demonstrationen gegen die inzwischen von vielen als „nördliche Besatzung“ empfundene Zentralisierung des politischen Systems, im Rahmen derer seit 1994 alle wichtigen Posten in den Regionen des ehemaligen Südjemen an dem Präsidenten nahe stehende Nordjemeniten vergeben werden. Da angesichts der breiten Unterstützung für die Bewegung die gängigen Kooptationsmechanismen des Regimes versagen, geht dieses zunehmend mit Gewalt gegen die Demonstranten vor. Vor dem Hintergrund dieser instabilen Lage und dem allgemeinen Mangel an (Rechts-)Sicherheit ist eine anwachsende Selbstbewaffnung sogar unter solchen Südjemeniten, die bisher keine Waffe besaßen, zu verzeichnen. Auch im Norden des Landes ist die Nachfrage nach Waffen derzeit ungebrochen, und alles deutet darauf hin, dass sich die Anhänger der Huthis durch das Aufkaufen frei verfügbarer Waffen auf eine weitere Runde des Konflikts vorbereiten.

## Kleinwaffenkontrollprogramm

Männer mit geschultertem Gewehr gehörten bis vor Kurzem noch zum alltäglichen Straßenbild der Hauptstadt Sanaa. Es existieren außerdem etwa 18 Waffenmärkte un-

terschiedlicher Größe, auf denen es jegliche Art von kleinen und leichten Waffen frei zu kaufen gibt.<sup>10</sup> Hier muss jedoch erheblichen regionalen Unterschieden Rechnung getragen werden: Im jemenitischen Hochland im Norden des Landes gehört das Gewehr zum selbstverständlichen Besitz eines Mannes. Hingegen sind das Tragen und sogar der Besitz von Waffen in den Küstenstreifen des Roten und Arabischen Meeres sowie im Osten des Landes, in der Region um Taizz und Ibb südlich von Sanaa wie auch in der ehemaligen Hauptstadt des Südens, Aden, unüblich.

Nachdem das Tragen von Kleinwaffen vor der Vereinigung im Jahr 1990 im Nordjemen ungeregtelt und im Südjemen strikt verboten war, einigte man sich nach dem Zusammenschluss beider Länder auf das Gesetz Nr. 40, welches 1992 verabschiedet wurde und 1994 in Kraft trat. Es regelt das Tragen von Kleinwaffen und den Handel mit diesen. Gemäß Artikel 9 dieses Gesetzes ist den Bürgern des Jemen der Besitz von Kleinwaffen zur „legitimen Verteidigung“ erlaubt. Das Tragen von Waffen in Sanaa und den Hauptstädten der Provinzen unterliegt dem Besitz einer Lizenz (Art. 10), für welche man mindestens 18 Jahre alt sein muss und die das Tragen von nur einer Waffe auf einmal erlaubt (Art. 14). Das Handeln mit Waffen ist jeder Person oder Seite untersagt, die nicht über eine entsprechende Lizenz verfügt (Art. 11). In den vergangenen zwei Jahrzehnten fand dieses Gesetz nur beschränkt und mit großen regionalen Unterschieden Anwendung.

1999 brachte die Regierung ein neues, verschärftes Kleinwaffenkontrollgesetz in das Parlament ein. Dieser Gesetzentwurf, wonach u. a. das Tragen von Waffen auch jenseits der Städte eingeschränkt und nur noch ausgewählten Würdenträgern vorbehalten sein soll, wurde seitdem zwar wiederholt im Parlament diskutiert, allerdings nicht verabschiedet. Einer der bekanntesten Gegner des Gesetzes war der im Dezember 2007 verstorbene Parlamentspräsident und oberster Stammesführer der Hashid-Stammeskonföderation, Scheich Abdallah al-Ahmar. Die Regierung nutzte die Auseinandersetzung mit den im Parlament vertretenen Stammes-

repräsentanten um das verschärfte Waffengesetz dazu, sich selbst als Vorreiterin eines modernen Staatskonzepts zu profilieren, indem sie die Schuld an dem Nichtzustandekommen dieser Gesetzgebung den im Parlament sitzenden Stammesvertretern und dem „rückständigen“ politischen System, das diese repräsentierten und das den Aufbau eines modernen demokratischen Staates verhindere, zuschob. Scheich Abdallah al-Ahmar setzte dieser Argumentation entgegen, dass sich die Regierung bislang nicht einmal darum bemüht habe, das weit weniger strikte Gesetz von 1992 richtig durchzusetzen. Es sei nicht einzusehen, warum das Parlament eine striktere Waffengesetzgebung verabschieden solle, wenn die Regierung sich nicht darum bemühe, überhaupt irgendeine Form von Kleinwaffenkontrolle zu implementieren.

Eine staatlich implementierte Kleinwaffenkontrolle geht daher nur schleppend voran: Im Rahmen eines unter großem Medienecho durchgeführten Kleinwaffenkontrollprogramms gilt seit dem 23. August 2007 in Sanaa und in den Hauptstädten aller Gouvernements ein nur wenige Würdenträger ausnehmendes, mit Erfolg implementiertes Verbot, Waffen zu tragen. Darüber hinaus haben die Sicherheitskräfte mehrfach öffentlichkeitswirksam die Waffenmärkte geschlossen, was allerdings lediglich eine Verlagerung des Handels in die Privathäuser der Händler mit sich brachte. Nach einiger Zeit kehrten diese auf die Märkte zurück, wo sie ihre Geschäfte fortsetzten, bis die Regierung eine neue Schließung der Märkte für politisch notwendig erachtete. Außerdem sollte ein mit Geldern aus Saudi-Arabien und den USA finanziertes Rückkaufprogramm die Anzahl von Waffen in der Zivilbevölkerung verringern. Die aufgekauften Waffen jedoch wurden nicht professionell registriert und gelagert und tauchten daher oftmals erneut auf den Märkten auf.

## Debatte über Kleinwaffenkontrolle und „Waffenkultur“

Vor dem Hintergrund der zunehmend instabilen Lage im Lande und dem nur mäßigen Erfolg des Kleinwaffenkontrollprogramms wird die Frage des Waffenbesitzes im Jemen immer wieder debattiert. Eine im vergangenen Jahr vom jemenitischen Mei-

<sup>10</sup> Vgl. Gavin Hales, Fault lines. Tracking armed violence in Yemen, Small arms survey – Yemen armed violence assessment, Issue Brief, (2010) 1, S. 6.

nungsforschungsinstitut *Yemen Polling Center* durchgeführte Studie unter 400 Frauen und Männern in sieben Gouvernements ergab, dass die weite Verbreitung von Waffen bei über 74 Prozent der Befragten Besorgnis hervorruft. 97 Prozent begrüßen die gesetzliche Regulierung des Tragens von Waffen im Jemen, allerdings glauben nur 40 Prozent der Befragten, dass die Regierung dazu in der Lage sei, ein solches Gesetz landesweit durchzusetzen. Ebenfalls nur knapp über 43 Prozent glauben, dass die Regierung die Regulierung des Tragens und Besitzens von Kleinwaffen tatsächlich ernst nimmt.<sup>11</sup>

Bei den Debatten über Waffenproliferation und Kleinwaffenkontrolle steht weniger die Bewaffnung der Zivilbevölkerung in vergangenen und gegenwärtigen Konflikten als vielmehr die politische Kultur des Landes im Mittelpunkt, die vielen Befürwortern stärkerer Kleinwaffenkontrollen als zu tribal geprägt erscheint.<sup>12</sup> Die jemenitische Regierung selbst nennt in ihrem Bericht zur *UN Disarmament Conference 2006* neben den bewaffneten Konflikten der vergangenen Jahrzehnte folgende Gründe für die weite Verbreitung von Kleinwaffen: „Yemen’s geographic position, its proximity to hotbeds of tension and armed struggles in the Horn of Africa region, the length of the Yemeni coastline, the ruggedness of its topography, in addition to its social structure founded on tribal bases that glorify values of manhood and consider a weapon to be one of the basic components of a man’s character – all these factors combined have encouraged and facilitated extensive proliferation of small arms and light weapons throughout Yemeni society.“<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Vgl. Yemen Polling Center, The draft law of arms bearing and possession, Sanaa 2010, online: [www.yemenpolling.org/english/Projects-en/Law\\_of\\_Arms\\_Survey\\_Result\\_March10,2010.pdf](http://www.yemenpolling.org/english/Projects-en/Law_of_Arms_Survey_Result_March10,2010.pdf) (25.4.2010).

<sup>12</sup> Die im Folgenden dargestellten Argumente auf beiden Seiten der Debatte sind – soweit nicht anders erwähnt – eine Zusammenfassung aus zahlreichen Zeitungsartikeln und anderen Publikationen zum Thema sowie aus von der Autorin im Jemen geführten Interviews.

<sup>13</sup> National report submitted by the government of the Republic of Yemen to the United Nations Conference to Review Progress Made in the Implementation of the Programme of Action to Prevent, Combat and Eradicate the Illicit Trade in Small Arms and Light Weapons in All Its Aspects held in New York, 9.-20. Januar 2006, S. 1, online: <http://disarmament2.un.org/cab/nationalreports/2006/Yemen.pdf> (7.7.2008).

Der Verweis auf eine Kultur der Stämme, die Waffen als zentralen Bestandteil von Männlichkeit betrachten, findet sich auch in vielen anderen Publikationen. Werden in diesem Zusammenhang nicht die vorherrschenden Männlichkeitskonzepte bemüht, so sind es Phänomene wie Blutrache, das Entführen von Ausländern oder das Schießen in die Luft bei Hochzeiten, welche nach dieser Ansicht eine „Gewaltkultur“ (*thaqafat al-‘anf*) in den Stämmen belegen und als Erklärungsmuster für die Verbreitung von Schusswaffen im Jemen herangezogen werden müssen. Diese „Waffenkultur“ der Stämme gilt es nach Meinung einer ganzen Bandbreite höchst diverser gesellschaftlicher und politischer Akteure zu überwinden. Zu diesen Akteuren zählen die meisten Intellektuellen des Landes, die Aktivisten der hauptsächlich in Sanaa angesiedelten Zivilgesellschaft, viele Anhänger der *Südlichen Bewegung*, die sich gegen eine „Tribalisierung“ ihrer Region wenden, aber auch prominente Islamisten, die sich von *al-Qaida* abgrenzen wollen. Auch die Tatsache, dass die Verabschiedung des verschärften Kleinwaffenkontrollgesetzes seit Jahren im Parlament blockiert wird, ist nach Meinung vieler dieser genannten Akteure allein denjenigen Abgeordneten zur Last zu legen, welche lediglich die direkten Interessen ihres Stammes im Parlament vertreten, anstatt die Zukunft des gesamten Landes im Blick zu haben.

Von Seiten der Stämme und anderer Gegner strengerer Kleinwaffenkontrollen wird hingegen argumentiert, dass man sich gerne anderer Mittel zur Kommunikation und Durchsetzung der eigenen Interessen bedienen würde, das politische System dies jedoch nicht zulasse. Solange politische Einflussnahme und der Zugang zu ökonomischen Ressourcen nur einer kleinen Machtelite vorbehalten sei, sei eine notfalls auch gewaltsame Interessenvertretung der Bevölkerung gegenüber der Regierung bisweilen alternativlos. Außerdem sei es allein der Fähigkeit der Stämme zu bewaffnetem Widerstand zu verdanken, dass der Jemen noch keine Diktatur geworden sei. Ihr Vermögen, Druck auf die jemenitische Regierung auszuüben und dieser gegebenenfalls auch die Unterstützung zu verweigern, sei der einzige Garant für die Aufrechterhaltung politischer Einflussnahme durch die Bevölkerung auf die Politik im Jemen.

Ferner sei das Tragen von Waffen angesichts der Unfähigkeit der Regierung, Sicherheit herzustellen, eine unerlässliche Notwendigkeit. Man sei unverzüglich bereit, seine Waffen aufzugeben, wenn der Jemen ein sicheres Land sei, in welchem das Rechtsstaatsprinzip gelte und die gerechte Verteilung von Ressourcen sowie ein demokratischer Zugang zur Macht garantiert würden. Im Hinblick auf die Kultur der Stämme seien Waffen vor allem als Schmuck zu betrachten, in welchem Männlichkeit und tribale Tugenden wie Ehre und die Bereitschaft zum Schutz von Schwächeren ihren symbolischen Ausdruck fänden. Sie seien jedoch keinesfalls Ausdruck einer gewalttätigen Grundhaltung. Ganz im Gegenteil unterliege die Anwendung von Gewalt nach lokalem Recht (*'urf*) eindeutigen Regeln und Normen. Das Waffengesetz im Parlament werde daher aus zwei Gründen blockiert: Erstens sei die Verabschiedung eines neuen Gesetzes nicht einzusehen, solange die Regierung selbst das bestehende nicht umsetze. Zweitens würde eine verstärkte Kleinwaffenkontrolle zur Eindämmung von Kriminalität und zur Erhöhung der Sicherheit der Bevölkerung zwar begrüßt, aber nicht solange durch eine Entwaffnung der Stämme die Gefahr bestehe, dass eine unbewaffnete Bevölkerung einem gewaltbereiten Regime hilflos ausgeliefert sei.

## Waffen, Nation, Staatlichkeit

Waffen sind Instrumente zur Herstellung von Macht, zur Ausübung von Gewalt und zur Selbstverteidigung. Die Waffengesetzgebung eines Staates regelt daher, wer über einen legalen Zugang zu solchen Instrumenten verfügen sollte. Debatten über Waffengesetzgebung betreffen daher stets Vorstellungen über die politische Ordnung einer Gesellschaft, die wiederum nur im historischen, politischen und gesellschaftlichen Kontext verstanden werden können. In Ländern fragiler Staatlichkeit, in denen oftmals eine große Lücke zwischen gesetzlichem Anspruch und den realpolitischen Gegebenheiten klafft und das Gewaltmonopol des Staates qua Definition in Frage gestellt wird, richtet sich die Debatte über Kleinwaffenkontrolle weniger auf gesetzliche Regelungen als solche, sondern auf das politische und soziokulturelle Gefüge, welches von den Akteursgruppen im

Kampf um die politische Macht in Stellung gebracht wird.

Die Stämme im Jemen, die sowohl über die Befähigung zu bewaffnetem Widerstand als auch zur militärischen Unterstützung des Regimes verfügen, spielen nicht nur eine einflussreiche Rolle in machtpolitischen Aushandlungsprozessen und somit im jemenitischen Staatsbildungsprozess, sondern treten darüber hinaus als zentrale Akteure in der Debatte über Kleinwaffenproliferation auf. Sie sehen sich als Garanten für Sicherheit und Ordnung in einem politischen Kontext, der von Instabilität, Korruption sowie politischer und gesellschaftlicher Exklusion gekennzeichnet ist. Die andere Seite sieht im Stamm vor allem eine mit modernen Staatskonzepten konfligierende Form gesellschaftlicher und politischer Organisation. Seine „Waffenkultur“ wird als primordiale und unveränderliche Basis seiner Identität wahrgenommen. Allein eine Überwindung dieser Lebensform könne nach dieser Lesart den Aufbau eines modernen Staates garantieren.

Diese kulturelle Essentialisierung einer gesellschaftlichen Gruppe wird auch als „Kulturalismus“ oder zugespitzt als „kultureller Rassismus“ bezeichnet und verweist auf die Konstruktion sozialer Unterschiede anhand vermeintlicher kultureller Merkmale. Kulturalistische Argumentationsweisen sind im politischen Kontext des Jemen auf beiden Seiten der Kleinwaffenkontrolldebatte zu beobachten, wobei die „Waffenkultur“ der Stämme je nach Perspektive sowohl positiv als auch negativ konnotiert sein kann. In beiden Fällen dient sie der Überhöhung und Abgrenzung eigener Vorstellungen von gesellschaftlicher Organisation und Zivilisation gegenüber einem politischen Konkurrenten.

Die Debatte über Kleinwaffenproliferation, -kontrolle und „-kultur“ ist demnach auch im Jemen eine Debatte über Nation, Staatlichkeit und Moderne. Die Fokussierung auf kulturelle Aspekte des Kleinwaffenbesitzes scheint dabei an den harten Fakten (Konflikt, Kriminalität und Waffenhandel) vorbeizugehen, trifft jedoch in vielerlei Hinsicht den Kern der Auseinandersetzung: Welche Ordnung wollen wir uns geben?

# APuZ

Nächste Ausgabe 25–26/2010 · 21. Juni 2010

## Zukunft der Erinnerung

*Jan Philipp Reemtsma*

Wozu Gedenkstätten?

*Volkhard Knigge*

Zur Zukunft der Erinnerung

*Harald Welzer*

Erinnerungskultur und Zukunftsgedächtnis

*Dörte Hein*

Virtuelles Erinnern

*Carlos Kölbl*

Historisches Erinnern an Schulen

*Thomas Großbölting*

Die DDR im vereinten Deutschland

*Tobias Winstel*

Der Geschichte ins Gesicht sehen

Herausgegeben von  
der Bundeszentrale  
für politische Bildung  
Adenauerallee 86  
53113 Bonn



### Redaktion

Dr. Hans-Georg Golz  
Asiye Öztürk  
(verantwortlich für diese Ausgabe)  
Johannes Piepenbrink  
Manuel Halbauer (Volontär)  
Telefon: (02 28) 9 95 15-0  
[www.bpb.de/apuz](http://www.bpb.de/apuz)  
[apuz@bpb.de](mailto:apuz@bpb.de)

Redaktionsschluss dieses Heftes:  
2. Juni 2010

### Druck

Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH  
Frankenallee 71–81  
60327 Frankfurt am Main

### Satz

le-tex publishing services GmbH  
Weißensefer Straße 84  
04229 Leipzig

### Abonnementservice

**Aus Politik und Zeitgeschichte** ist Bestandteil der Wochenzeitung **Das Parlament**. Jahresabonnement 34,90 Euro; für Schülerinnen und Schüler, Studierende, Auszubildende (Nachweis erforderlich) 19,00 Euro. Im Ausland zzgl. Versandkosten.

### Vertriebsabteilung **Das Parlament**

Societäts-Verlag  
Frankenallee 71–81  
60327 Frankfurt am Main  
Telefon (069) 7501 4253  
Telefax (069) 7501 4502  
[parlament@fsd.de](mailto:parlament@fsd.de)

### Nachbestellungen

IBRo  
Kastanienweg 1  
18184 Roggentin  
Telefax (038204) 66 273  
[bpb@ibro.de](mailto:bpb@ibro.de)  
Nachbestellungen werden bis 20 kg mit 4,60 Euro berechnet.  
Für Unterrichtszwecke dürfen Kopien in Klassensatzstärke hergestellt werden.

Die Veröffentlichungen in **Aus Politik und Zeitgeschichte** stellen keine Meinungsäußerung der Herausgeberin dar; sie dienen der Unterrichtung und Urteilsbildung.

ISSN 0479-611 X

- Sonja Hegasy*  
3–8 **Säkularisierung des arabischen Denkens**  
Der Vernunfttheoretiker Mohammed al-Jabri kritisiert die zeitgenössischen Lesarten der islamischen Geschichte. Mit seinen Beiträgen zur individuellen Vernunftanstrengung untermauert er Forderungen nach Demokratisierung.
- Markus Loewe*  
10–16 **Wirtschaftliche und menschliche Entwicklung**  
Die arabischen Länder hinken bei der menschlichen Entwicklung dem Rest der Welt hinterher. Die Diskrepanz zwischen menschlicher und wirtschaftlicher Entwicklung ist es, die der islamistischen Opposition Sympathie und Zulauf einträgt.
- Nadine Kreitmeyr · Oliver Schlumberger*  
16–22 **Autoritäre Herrschaft in der arabischen Welt**  
Die arabischen Staaten weisen ein hohes Maß an Stabilität auf. Für die Dauerhaftigkeit der autoritären Herrschaftsformen sind politische Systemstrukturen, Gesellschaftsstrukturen sowie internationale Einflussfaktoren ausschlaggebend.
- Amr Hamzawy*  
22–28 **Partizipation von Islamisten in der arabischen Politik**  
In vielen arabischen Staaten fordern Islamisten Teilhabe am politischen Prozess. Welche Fragen wurden von den Islamisten in den Vordergrund gestellt? Welche Auswirkungen hat ihre Teilhabe auf die eigene Bewegung und die politische Umgebung?
- Kamal El Guennouni*  
28–33 **Wandel des Frauen- und Familienrechts in Marokko**  
In Marokko lässt sich seit der Unabhängigkeit eine strukturelle Entkopplung des Familienrechts von religiösen Inhalten beobachten. Eine zentrale These ist, dass die Mechanismen dieser Entwicklung durch äußere Eingriffe herbeigeführt wurden.
- Andrea Fischer-Tahir*  
34–40 **Identitätspolitik und Presse im Irak**  
Seit 2003 erlebt der Irak eine politische und gesellschaftliche Neuordnung. Medien reflektieren diesen Prozess und wirken auf ihn ein, unter anderem dadurch, dass sie Vorstellungen von Identität und Ordnungsmodelle vermitteln.
- Marie-Christine Heinze*  
40–46 **Kleinwaffenkontrolle und „Waffenkultur“ im Jemen**  
Debatten über Kleinwaffenkontrolle und „Waffenkultur“ sind Debatten über die politische Verfasstheit einer Gesellschaft. Auch im Jemen sind sie mit Konzepten von kollektiver Identität und damit einhergehenden Machtansprüchen verbunden.