

ZEITGESCHEHEN – ANALYSE UND DISKUSSION

Herausgegeben von der Hanns-Seidel-Stiftung e.V.
Akademie für Politik und Zeitgeschehen

Band 7

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Peter Eisenmann / Bernd Rill (Hrsg.)

Brennpunkte des Nord-Süd-Konfliktes

Verlag Friedrich Pustet · Regensburg

REDAKTION: Bernd Rill

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Brennpunkte des Nord-Süd-Konfliktes / Peter Eisenmann ;
Bernd Rill (Hrsg.). – Regensburg : Pustet, 1993
(Zeitgeschehen ; Bd. 7)
ISBN 3-7917-1365-5
NE: Eisenmann, Peter [Hrsg.]; GT

ISBN 3-7917-1365-5
© 1993 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlaggestaltung: Team 70, München
Gesamtherstellung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 1993

Inhaltsverzeichnis

FRITZ PIRKL Vorwort	6
SABINE BENNIGSEN Belastung des Völkerrechts durch den Nord-Süd-Konflikt?	8
EBERHARD W. MACHENS Internationale Rohstoffabkommen - Die Interessen der Bundesrepublik	36
INGO KOLBOOM UND ISOLDE KURZ Der Nord - Süd - Konflikt im eigenen Land? Maghrebiner und Islam in Frankreich	53
MIR A. FERDOWSI Islamische Fundamentalismus - Aufstand gegen die Moderne oder Eine Reaktion auf die Krise der Entwicklung	89
FRANCO PRAUSSELLO Italien und die Armutswanderung aus dem Süden	106
Die Autoren	119

89 *↳ er
Le*

Islamischer Fundamentalismus - Aufstand gegen die Moderne oder eine Reaktion auf die Krise der Entwicklung?

Es bleibt dahingestellt, ob Saddam Husseins Versuche, die Kuwait-Frage mit der Lösung des Palästinenserproblems zu verbinden und damit - wie es sich erwiesen hat nicht ganz ohne Erfolg¹ - die aus vielfältigen Gründen aufgestaute Frustration der arabischen Massen in Hoffnungen auf die befreiende Tat Saddam Husseins und in Wut gegen den Westen, insbesondere die USA, zu verwandeln², oder die "Transformation des Ost-West-Konflikts zum neuen Feindbild "Islam"³ dazu beigetragen haben, daß seit längerem die islamischen "Erneuerungsbewegungen" im Mittelpunkt des Interesses stehen. Bei unvoreingenommener Betrachtung erweist sich jedoch, daß dabei drei Aspekte völlig ausgeblendet werden:

Erstens, daß das Phänomen religiöser Erneuerungen eine weltumspannende Erscheinung ist, die sich durch alle religiösen und ethnisch-kulturellen Weltbilder hindurch zieht und in so unterschiedlichen sozio-politischen Kontexten wie der arabischen Welt, der Türkei, dem Iran, dem indo-pakistanischen Subkontinent ebenso wie den USA, Europa sowie Lateinamerika und Afrika vorzufinden ist.⁴

Zweitens, daß selbst der Islam keine geschlossene Einheit ist und die Islamisierungstendenzen hier weder überall gleich stark noch inhaltlich identisch sind, wie eine genauere Betrachtung der Ideologie dieser Bewegungen, - ob nun iranisch-schiitischer, ägyptisch-muslimbrüderschaftlicher, saudisch - wahabitischer oder algerisch - integristischer Provenienz - unschwer offenlegen würde.

Drittens schließlich, daß, wann immer ein arabischer Potentat ins Visier des Westens geriet, er versuchte, an den jahrhundertealten Konflikt zwischen Orient und Okzident zu erinnern und den Konflikt zu einem neuen Kampf des Westens gegen die arabische Welt hochzustilisieren. So verhielten sich Nasser während der Suez-Krise 1956 und Saddam Hussein während der Golfkrise. Auch der libysche Revolutionsführer Khadafi versuchte erst kürzlich, diesem Muster folgend, das vom Weltsicherheitsrat der Vereinten Nationen wegen seiner Verwicklung in die "Lockerbie-Affäre" gegen sein Land verhängte Embargo als einen neuen Kreuzzug des Westens gegen die muslimische Welt zu brandmarken.

Angesichts dieser Tatsachen verstellt die seit einiger Zeit entbrannte Diskussion um den islamischen "Fundamentalismus" den Blick auf eine realistische Bewertung und Erfassung der tatsächlichen Ursachen. Der Beitrag ist daher ein vorläufiger Versuch, entlang von drei Thesen die

geläufigen Erklärungen zum Aufstieg des "Fundamentalismus" als "Aufstand gegen die Moderne"⁵ und als Rückfall in das Mittelalter zu problematisieren, da diese aufgrund ihrer Verallgemeinerungen eher in die Irre führen und der sehr facettenreichen und komplexen Situation der islamischen Welt nicht gerecht werden.

II.

Bei nüchterner Betrachtung müßte, so meine erste These, unterschieden werden zwischen dem islamischen Fundamentalismus bzw. Islamismus als philosophisch-theologischer Auseinandersetzung mit den Identitätskrisen der islamischen Welt, die im Laufe der Geschichte immer wieder aufgetreten sind⁶, und der "Revitalisierung" des Islam als einer durch sozio-ökonomische und politische Krisen ausgelösten Protestbewegung, die sich des Islam als Legitimation und als Waffe bedient.

Die entscheidende Ursache für die Entstehung des Islamismus als Ausdruck einer Identitätskrise und Suche nach Authentizität war der Zusammenstoß mit dem Westen und seiner überlegenen Zivilisation, die die islamische Welt der Neuzeit tiefgreifend erschüttert hat. Von allen großen Religionen wurde der Islam in zweierlei Hinsicht am härtesten von der Überlegenheit des Westens betroffen: zum einen, weil der strahlende Aufstieg der arabisch-islamischen Zivilisation lange Zeit als Verwirklichung der idealen menschlichen Gesellschaft nach göttlichem Plan begriffen wurde. Damit wurde zugleich die Richtigkeit des Plans demonstriert. Gott hatte durch den Islam gesprochen und handelte durch ihn. Der Erfolg des Unternehmens bewies die Gültigkeit der ganzen Konzeption. Die Geschichte bestätigte den Glauben⁷. In Sure 3, Vers 110 des Koran heißt es doch: "Ihr seid die beste Gemeinschaft, die unter den Menschen hervorgebracht wurde". Folgerichtig mußte der historische Machtverlust der islamischen Reiche dieses Weltbild und damit die religiösen Überzeugungen infrage stellen.

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

- erstens verloren mit der teilweisen Besetzung oder Verwaltung durch die europäischen Kolonialmächte weite Teile der islamischen Welt ihre Unanhängigkeit;
- zweitens setzte mit dem Aufbau der industriellen Produktion in Westeuropa ein rascher wirtschaftlicher Niedergang des islamischen Raumes und ein Prozeß zunehmender wirtschaftlicher Marginalisierung, Abhängigkeit und Peripherisierung ein;
- drittens schließlich erwies sich angesichts der Ausbreitung westlicher Wissenschaft und Technik die auf islamischer Tradition beruhende Kultur als unzulänglich, die geistige Herausforderung der sich wandelnden Welt anzunehmen⁸.

Es verwundert daher nicht, wenn der islamische Raum seit dieser Zeit nicht aufgehört hat, sich mit dem Westen auseinanderzusetzen, ja große Teile der politischen und kulturellen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts lassen sich als eine Sequenz von Versuchen verstehen, die Spannung zwischen dem Ideal vom islamischen Staat und der islamischen Gesellschaft auf der einen Seite, den kritischen Zustand der islamischen Welt auf der anderen Seite zu überwinden. Dabei lassen sich zwei kontroverse Positionen unterscheiden: eine "fundamentalistische" und eine "reformistisch-modernistische"⁹.

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

Im Gegensatz hierzu standen jene "Reformisten", welche die Erfahrung der Unterlegenheit zum Anlaß nahmen, eingehender nach den Ursachen der Rückständigkeit und des Niedergangs zu suchen, die sie allerdings nicht in den Neuerungen der Gegenwart, sondern in einer Verfälschung des Islam in der Vergangenheit orteten. Die Frage nach dem "wahren Islam" führte zu Versuchen, den Islam aus seiner Erstarrung zu lösen und ihn den veränderten Verhältnissen soweit anzupassen, daß ein Gläubiger technischen, wirtschaftlichen und politischen Wandel akzeptieren und doch Muslim bleiben könnte. In der Auseinandersetzung mit der offensichtlichen Überlegenheit der Kolonialmächte suchten die Vertreter der Reformisten, deren wichtigste Vertreter neben dem Ägypter al-Tahtawi (1801-1873), dessen Bericht über seinen Aufenthalt in Paris zwischen 1826 und 1831 unter dem Titel "Ein Muslim entdeckt Europa"¹⁰ auch ins Deutsche übersetzt und veröffentlicht wurde, wohl insbesondere Jamal ad-Din al-Afghani (1839-1897) und sein Schüler Muhammad Abduh (1849-1905) waren, die Ende des 19. Jahrhunderts nach neuen Lösungen für die Krise und den Zerfall der islamischen Ordnung suchten. Insbesondere al-Afghani hat zwei Gebiete politisch-staatlicher Relevanz hervorgehoben:

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

Doch trotz "Re-Politisierung" des Islams kamen die Reformen nicht über Modifizierungen der traditionellen Interpretation des Islam hinaus, da sowohl Abduh als auch al-Afghani an der Prämisse festhielten, daß der Islam sowohl die geistige als auch die weltliche Ordnung konstituiere und beide

glaubten, daß jedes soziale oder politische Problem nur durch Rückbesinnung auf Inhalte der islamischen Tradition gelöst werden könne¹¹.

Mit der Niederlage des Osmanischen Reiches im Ersten Weltkrieg und der Abschaffung des Kalifats (1924) durch den türkischen Reformler und Staatsgründer Mustafa Kemal (Atatürk) wurde nicht nur die letzte Fassade einer politischen Einheit der islamischen Gemeinschaft beseitigt, sondern mit diesem Akt wurde darüber hinaus deutlich, daß der Islam seine gestaltende Kraft endgültig verloren hatte. Hinzu kam, daß sich der Bezugsrahmen mit der Aufgabe dieser Fiktion der Einheit in zweierlei Hinsicht verändert hatte:

Zum einen war mit der Übernahme des Konzepts der "Nationalstaatlichkeit" ein neues Element in die staatliche Strukturierung der islamischen Welt eingeführt worden, innerhalb derer der Islam seinen Standort neu bestimmen mußte¹². Als Folge der Zersplitterung war in vielen Fällen der Islam nur noch eine Hülle, um darunter die Tatsache zu verbergen, daß sich der Säkularismus als ein Prinzip, nach dem sich privates und öffentliches Leben weithin vollzieht, faktisch durchgesetzt hatte.

Zum anderen wurde zunehmend deutlich, daß wirtschaftlicher Fortschritt so lange behindert ist, wie die sozialen und politischen Strukturen einer umfassenden Entwicklung im Wege stehen.

Es blieb daher nicht aus, daß hier, wie in allen nach der Entkolonisierungswelle der 50er und 60er Jahre entstandenen neuen Staaten der sog. Dritten Welt, insbesondere bei den überwiegend im Westen erzogenen und ausgebildeten Eliten, die Einsicht in die Notwendigkeit der Überwindung bzw. Zerstörung traditionaler Institutionen und Übernahme westlicher gesellschaftspolitischer Konzepte zu reifen begann.

Die theoretischen Grundlagen hierfür lieferten die Modernisierungstheorien¹³, für die Entwicklung bekanntlich die Überwindung des Gefälles von "unterentwickelt" zu "entwickelt" war, was jedoch nur durch Beseitigung der entwicklungshemmenden Faktoren im weitesten Sinne und Schaffung von "geeigneteren" kulturellen Einstellungen und Überzeugungen als notwendigen Voraussetzungen wirtschaftlichen Fortschritts bewerkstelligt werden könne. Daß sich hinter solchen Auffassungen häufig ein Traditionsbegriff und ein kulturelles Wertesystem verbargen, die sich an den Maßstäben und dem Leitbild westlicher Industriegesellschaften orientierten, braucht nicht sonderlich betont zu werden. Denn die drei zentralen Annahmen dieser Theorien basierten auf:

- Erstens einer mechanistischen und linearen Sicht von Geschichte und Entwicklung, die davon ausgeht, daß jede Gesellschaft bestimmte Stadien durchschreiten muß, ehe sie entwickelt ist;

- Zweitens einem technologischen Ansatz zur Entwicklung und zum Management von Institutionen, der impliziert, daß westliche Methoden und Techniken den einzigen Weg zur Modernisierung darstellen;
- schließlich drittens einem ethnozentrischen Kulturbegriff, der unterstellt, daß die Grundziele jeder Gesellschaft darin bestehen, die Werte zu erreichen, die für die sog. "entwickelten" Länder kennzeichnend sind (also Unternehmertum, Gewinnstreben, materielle Sicherheit und Eigennutz). Die logische Konsequenz dieses Ansatzes ist, daß Entwicklung durch die Übernahme von Kultur, Methoden und Techniken der industrialisierten westlichen und östlichen Länder von außen her angeregt werden muß¹⁴.

Es verwundert daher nicht, wenn nach der Unabhängigkeit die Islamisten in einer scharfen Reaktion auf die Modernisierungsbemühungen wieder an Boden zu gewinnen begannen¹⁵. Die herrschenden Eliten wurden beschuldigt, das Selbstbewußtsein der Muslime in sich selbst, d. h. ihre herkömmlichen Institutionen und Werte erschüttert zu haben, indem sie sich von einer fremden und feindseligen Zivilisation abhängig gemacht hätten.

Hinsichtlich ihrer Ideologie, Trägerschaft und den Mobilisierungsversuchen weisen diese Bewegungen eine Reihe von Charakteristika auf: zum einen stammen deren Träger nicht, wie gemeinhin angenommen, aus ungebildeten ländlichen Schichten, sondern sind weitgehend städtische Intellektuelle. Zum anderen sind die islamistischen Aktivisten nur selten aus den Reihen der Ulema hervorgegangen. Der typische Islamist - im Iran nicht anderes als in Algerien und Ägypten - studiert an einer modernen staatlichen Universität, und zwar vorzugsweise Naturwissenschaften. Er ist Diplolandwirt, Elektroingenieur, Arzt oder Techniker, hat aus eigenem Antrieb Zugang zu den heiligen Schriften gefunden und läßt sich in seiner Deutung nicht von den Gelehrten und deren gesellschaftlicher Zurückhaltung beeinflussen.

III.

Ließ sich also der "Islamismus" als eine "defensive Reaktion einer unterlegenen Kultur interpretieren, die sich seit ihrer gewaltsamen Einbettung in die globale, europäisch geprägte Weltordnung in einer Dauer-Krise befand"¹⁶, sind die revivalistischen Tendenzen seit den 70er Jahren, so meine zweite These, der Ausdruck der Krise der Entwicklung dieser Staaten. Die ökonomische Stagnation und sozialpolitischen Dauerkrisen, wiederholt akzentuiert durch "Brotrevolutionen" wie in Kairo, Tunis, Algier oder Rabat, sind gewissermaßen ein Nachweis für das Scheitern des säkularen Nationalismus wie auch des Sozialismus im arabisch-islamischen Kontext, da es offensichtlich nirgends gelang, ein funktionsfähiges politisches und wirtschaftliches System zu etablieren, das die wichtigsten sozio-ökonomischen Entwicklungsprobleme einer Lösung nähergebracht hätte.

Die augenscheinlichsten Ursachen der sogenannten "Re-Islamisierung" - im Iran unter dem Schah-Regime ebenso wie in Ägypten und in Algerien heute - lassen sich im wesentlichen auf die folgenden Faktoren zurückführen:¹⁷

1. Enttäuschung über die Ergebnisse der nach mehr oder weniger langen Kämpfen errungenen staatlichen Unabhängigkeit;
2. Bedrohung der Existenz des städtischen Kleinbürgertums durch technische Modernisierung und Industrialisierung;
3. Zunehmende Landflucht und Verelendung der Landbevölkerung in den Städten;
4. Enttäuschung über die von den Regierungen geweckten Erwartungen insbesondere bei den Jugendlichen, da der rasche Ausbau des Schul- und Hochschulwesens nicht mit einem angemessenen Arbeitsplatzangebot einherging. Hinzu kam zweifellos, daß die Früchte dieser ökonomisch-technischen Modernisierung entgegen aller Versprechungen und Erwartungen über eine allzu lange Zeitspanne nur einer winzigen Modernisierungselite zugute kamen.

Es fällt allerdings auf, daß jene Staaten, in denen islamische Bewegungen besonderen Auftrieb erhalten haben, weder zu den ärmeren Staaten innerhalb der islamischen Welt noch in der Dritten Welt insgesamt gehören. Für eine solche Interpretation spricht eine Betrachtung der grundlegenden Kennzahlen der Mitglieder der Islamischen Weltkonferenz anhand der Kategorisierung des Weltentwicklungsberichts¹⁸ aufgrund ihres BSP/Kopf:

- Von 41 Ländern mit niedrigem Einkommen (Durchschnitt: 300 Dollar) sind 14 islamische Staaten (Somalia: 170; Bangladesch:180; Tschad:19; Nigeria:250; Uganda:250; Mali:270; Niger:290; Burkina:320; Pakistan:370; Guinea:430; Indonesien:500; Mauretanien:500; Afghanistan:500; Sudan:...);
- von 41 Ländern mit mittlerem Einkommen (Durchschnitt: 1.360 Dollar) sind es 12 (Ägypten:640; Senegal:650; Jemen:650; Marokko:880; Syrien:980; Kamerun:1.000; Tunesien:1.260; Türkei:1.370; Jordanien:1640, Malaysia:2.160; Algerien:2.230; Libanon:...);
- von 17 Ländern der oberen Einkommenskategorie (Durchschnitt: 3.150 Dollar) sind es 4 (Iran:3.200; Oman:4.400; Libyen: 5.220; Irak:...);
- Schließlich sind es unter den 25 Staaten mit hohem Einkommen (Durchschnitt: 18.330 Dollar) 3 Staaten (Saudi-Arabien:6.020; Kuwait:16.150 und Vereinigte Arabische Emirate:180.430).

Dieses Ergebnis mag zunächst überraschen und das Wiedererwachen der Religion, wie es sich im Rahmen der Massenbewegungen in einigen islamischen Staaten manifestiert, auf den ersten Blick unverständlich anmuten. Dennoch fügen sich die Beobachtungen in zweierlei Hinsicht nahtlos in die allgemeineren Erklärungen zur Korrelation zwischen ökonomischer Entwicklung und politischem Protestverhalten: zum einen,

daß politische Proteste nicht dann ausbrechen, wenn die soziale Ungleichheit besonders groß ist¹⁹; zum anderen, daß es "keine problemlosen positiven Beziehungen zwischen (...) Entwicklungsprozessen und der Existenz inneren und äußeren Friedens gibt. Denn jeder Entwicklungsprozeß, selbst ein ausgeglichener, führt zu Umbrüchen und ist deshalb mehr oder weniger konfliktbeladen"²⁰. Diese "Umbrüche" lassen sich durch jene "pentagonalen" Krisenerscheinungen charakterisieren, von denen die frühen Entwicklungstheoretiker²¹ annahmen, daß traditionale Gesellschaften sie auf dem Weg zur Moderne durchlaufen müßten:

1. Identitätskrisen als Folge des Versuchs, durch die Überwindung konkurrierender traditionaler Identitätsformen - religiöser Eigenarten, Stammes- und Sprachgruppierungen - ein nationales Gemeinschaftsgefühl bzw. ein Gefühl gemeinsamer Identität zu entwickeln.

2. Legitimitätskrisen durch den tendenziellen Wandel der Legitimationsbasis "von einer traditional-charismatisch-religiösen zu einer rational-legal-säkularisierten Grundlage"²² und die sich daraus ergebenden Spannungen zwischen neuen Zentren und alten lokalen Autoritäten, die Pye²³ auf die folgen vier Faktoren zurückführt:

- einen Zusammenbruch von Herrschaftsinstitutionen durch Widersprüche innerhalb der Grundlage, auf der die staatliche Autorität basiert;
- eine desintegrative Wirkung staatlicher Machtstrukturen, hervorgerufen durch einen heftigen, nichtinstitutionalisierten Kampf konkurrierender Gruppen um Macht;
- einen Autoritätsverlust staatlicher Institutionen und Führungspersönlichkeiten durch Fehleinschätzung von auf unrealisierbaren Zielvorstellungen basierenden zukünftigen Entwicklungen;
- eine entsprechende politische Sozialisation der Massen, die ihr Haltung gegenüber der Autorität und den Vorstellungen der gegenwärtig herrschenden Elite dysfunktional werden läßt.

3. Partizipationskrisen, die vor allem in der Forderung nach Erweiterung politischer Teilnahmerechte zum Ausdruck kommen. Denn der für den Modernisierungsprozeß unverzichtbare Versuch der Eingliederung immer größerer Bevölkerungsgruppen in den politischen Prozeß führt zwangsläufig zur Entstehung neuer Interessengruppen mit neuen Forderungen, die eine Neuformierung bzw. Umstrukturierung vorhandener politischer Beziehungen und Strukturen erfordert.

4. Distributionskrisen, die in engem Zusammenhang mit den Forderungen nach gerechterer innergesellschaftlicher Verteilung von Gütern, Leistungen und Werten zu sehen sind. Wobei diese Probleme der größeren Beteiligung benachteiligter gesellschaftlicher Gruppierungen am gesamtgesellschaftlichen Reichtum vor allem in der Art und Weise der qualitativen und quantitativen Umverteilung bestehen, die wiederum - im Kontext der

"Revolution der steigenden Erwartungen" - neue Forderungen nach Gerechtigkeit, Sicherheit und Daseinsvorsorge nach sich ziehen können.

5. Penetrationskrisen, verursacht zum einen durch Auf- und Ausbau einer leistungsfähigen Bürokratie, um z. B. auch den Einfluß der Regierung in allen Regionen des Landes geltend machen zu können, was zwangsläufig den Widerstand bisher autonomer Gruppen traditionaler Gesellschaften herausfordert. Zum anderen, wenn diese traditionellen Gesellschaften im Verlauf der angestrebten Modernisierung "bis in ihre geographische und soziale Peripherie hinein von modernen Verwaltungsstrukturen in den Bereichen des Finanz- und Steuerwesens, der Bildung und Infrastruktur, der Verteidigung und Konjunktursteuerung usw. durchdrungen" werden²⁴.

Den Zusammenhang zwischen offensichtlich "enttäuschten Erwartungen" und "politischem Protest" veranschaulicht Albert O. Hirschmann - in Anlehnung an den von Sozialpsychologen geprägten Begriff der "relativen Deprivation" mittels einer Analogie, dem sog. "Tunneleffekt":

"Nehmen wir einmal an, ich fahre durch einen Tunnel mit zwei Spuren in gleicher Richtung und gerate in einen langen Stau. So weit mein Auge reicht (und es reicht nicht sehr weit), steht der Verkehr auf beiden Spuren still. Ich befinde mich auf der linken Spur und bin deprimiert. Nach einiger Zeit beginnen die Autos auf der rechten Spur wieder zu rollen. Meine Stimmung steigt natürlich beträchtlich, denn ich weiß, daß der Stau sich aufzulösen beginnt und auch die Schlange auf meiner Seite jetzt jeden Moment in Bewegung kommen wird. Und obwohl ich immer noch regungslos dasitze, fühle ich mich aufgrund der Erwartung, daß es gleich weitergehen wird, viel besser als vorher. Wenn dann aber nur die rechte Spur vorankäme, würden meine linksspurigen Leidensgenossen und ich argwöhnen, daß da etwas nicht mit rechten Dingen zugehe, und manche von uns würden schließlich furchtbar wütend und nahe daran sein, eine solch offensichtliche Ungerechtigkeit durch entschlossenes Handeln, etwa durch die verbotene Überquerung der Trennungslinie zwischen den beiden Spuren, aus der Welt zu schaffen"²⁵.

Wenn auch zweifellos eine generelle Übertragung "individueller" Verhaltens auf gesellschaftliche Phänomene wie Massenprotest problematisch erscheint, so entbehrt diese Analogie bei näherer Betrachtung der Entwicklungen in Ägypten, Algerien und Iran nicht einer gewissen Plausibilität. So betrug in Ägypten die Zeitspanne zwischen dem Regierungsantritt Nassers und dem Wiedererstarken der Muslim-Bruderschaft bis hin zur Ermordung Präsident Sadats knappe 26 Jahre. In Algerien, das 1962 in die Unabhängigkeit entlassen worden war, errang die Islamische Heilsfront ihre ersten Erfolge erst 1990 bei den Kommunalwahlen, also nach knapp 28 Jahren. Auch das iranische Beispiel zeigt, daß die islamische Bewegung erst nach einem 16-jährigen Zwischenspiel (1963-1979) forciert Modernisierung im Iran erst durch die Diskrepanz zwischen den ökonomischen Erwartungen an die

Modernisierung und den tatsächlich erzielten Ergebnissen möglich wurde. In Ägypten und Algerien führte erst das Scheitern der versprochenen ökonomischen Entwicklung nach der "Revolution" durch den "arabischen" bzw. "algerischen Sozialismus" zu einem Erstarren der Bewegungen.

Kurzum: Hinsichtlich der Entwicklungen in den drei Ländern bestätigt sich die These, daß in der Anfangsphase rapider wirtschaftlicher Entwicklung die Einkommensverteilung unter den verschiedenen Gruppen und Regionen einer Gesellschaft zwar ungleichmäßiger wird, die Gesellschaftsmitglieder aber dieses Gefälle zunächst leicht erträglich empfinden. Diese Toleranz ist allerdings einem Kredit vergleichbar, der zu einem bestimmten Termin fällig und nur in der Erwartung gewährt wird, daß sich jenes Gefälle auch wieder verringert. Geschieht dies nicht, kommt es unweigerlich zum sozialen Mißstand.

Was allerdings die Formen des Protests anbelangt, so drängen sich Analogien zu den Entwicklungen in Osteuropa auf - etwa der Rolle der katholischen Kirche bei der Solidarnosc-Bewegung zu Beginn der achtziger Jahre und der Evangelischen Kirche in der DDR 1989. Denn die "Re-Islamisierungsbewegungen" sind nicht nur das Ergebnis politisch-ideologischer Desillusionierungen, sondern die Religion und insbesondere ihre Ausdrucksformen fungierten als ein "Vehikel" des Protests. Eine Instrumentalisierung der Religion in der islamischen Welt ebenso wie in Ost- und Mitteleuropa lag und liegt insofern nahe, als zum einen "die Domäne der Religion immer respektiert (wird) und (...) selbst unter totalitären Staaten ein unantastbares 'sacrum' (bleibt) (...), daher die einzige Sprache (bietet), in der man sich ungestraft äußern kann"²⁶. Zum anderen, weil sie sich, insbesondere dort, wo kein Äquivalent vorhanden ist, als Mittel anbietet, um die Massen zu mobilisieren und ihren Hoffnungen und Wünschen, Idealen und Utopien Ausdruck zu verleihen²⁷. Indem die Führer der Protestbewegungen ein islamisches Regime fordern, artikulieren sie indirekt den Wunsch, an den politischen Entscheidungsprozessen teilzunehmen und an der politischen Macht zu partizipieren. Wenn etwa unter Hinweis auf herrschende Mißstände vor allem das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit in den Mittelpunkt gestellt wird, wird deutlich, daß diese scheinbar "revivalistischen" Bewegungen mehr Ausdruck von Verzweiflung sind als von bewußter Orientierung an einer idealisierten Vergangenheit, wenn auch die "Re-Islamisierungsbewegungen" allzu oft mit dem Islamismus gleichgesetzt und jede Besinnung auf das islamische Erbe sowie jedes Zurückgreifen auf einen islamischen Bezugsrahmen mit dem radikalen Fundamentalismus in Zusammenhang gebracht wird²⁸.

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

"Die Re-islamisierung (ist) einem Fluß vergleichbar, der zur Zeit stark angeschwollen ist. In diesem Fluß bewegt sich ein Floß - der Islamismus. Es

steht außer Zweifel, daß das Floß ohne den Fluß nicht vorankäme, je stärker die Strömung, desto schneller die Fahrt zum Ziel. Dennoch ist das Floß nicht mit dem Fluß identisch, auch wenn die Worte ähnlich klingen"²⁹.

IV.

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

Auch in jenen wenigen Ländern, in denen die Vertreter der Islamischen Bewegungen allein oder im Bündnis mit anderen Kräften an der Macht sind, sind die Erwartungen vieler ihrer Anhänger nicht oder nicht hinreichend erfüllt worden. Es wird immer offensichtlicher, daß die Islamisten außer ständigen Beschwörungen der glorreichen Vergangenheit in der Regel kein realistisches Programm zur Lösung dringender Probleme haben. Entweder ist der Zustand geblieben und nur der Name geändert - wie etwa in Pakistan -, die Wirtschaft blieb - etwa im Iran - im Streit rivalisierender Gruppen auf der Strecke, oder die lautstark proklamierte Errichtung einer islamischen Wirtschaftsordnung wird in der Praxis mit vielen Tricks umgangen - wie etwa dem Versuch einiger islamischer Staaten, den Zins abzuschaffen, indem sie diesen *Begriff mittels neuer Finanztechniken auf der Basis von Gewinn- und Verlustbeteiligung des Geldgebers durch "Profit" ersetzen.*

Diese und eine Reihe weiterer Indizien deuten darauf hin, daß es diesen Bemühungen ebenso ergehen wird wie allen bisherigen entwicklungspolitischen und -theoretischen Versuchen des letzten Jahrzehnts, den Wandel an sozio-kulturelle Gegebenheiten anzupassen, nachdem sich spätestens mit dem "Iran-Schock" 1979 allenthalben die Einsicht durchsetzte, daß es keine universale Modernisierung im Sinne westlicher Industrialisierung gibt und nur jene Entwicklung Aussicht auf Erfolg hat, die auch von der betroffenen Bevölkerung verstanden und akzeptiert wird. Denn, so die Diagnose damals, "was oft (...) als 'Entwicklungshindernis' bezeichnet wird, ist in vielen Fällen ein harter Widerstand gegen eine sozio-kulturelle Transformation, die als unvereinbar mit dem Überleben des 'Empfängers' angesehen wird"³⁰.

Obgleich die Diskussion über den Zusammenhang zwischen technologischen Veränderungen sowie deren Voraussetzungen und Folgen im sozialen und kulturellen Bereich zu einer wahren Flut von Publikationen³¹ und Forschungsarbeiten³² führte, brach sie ab³³, ohne auf eine Reihe grundlegender Fragen schlüssige Antworten geliefert zu haben, vor denen wohl langfristig auch die "Islamisten" stehen werden. Sie lassen sich wie folgt zusammenfassen³⁴:

- Entwicklungsprozesse müßten möglichst langsam und dosiert durchgeführt werden, um eine schrittweise Anpassung sicherzustellen. Allerdings läßt sich nicht jede entwicklungspolitische Maßnahme beliebig zergliedern und nach Kriterien der Angepaßtheit und sozio-kulturellen Verträglichkeit ausrichten;

- Selbst wenn alle Rahmenbedingungen und Wirkungsmechanismen genauestens untersucht würden, steht jeder gesteuerte Veränderungsprozeß vor dem Problem "unbeabsichtigter sozialer Rückwirkungen absichtsgeliteter menschlicher Handlungen³⁵", die zudem von Land zu Land und von Epoche zu Epoche variieren;

- Industrielle und technologische Transfers sind in der Regel nicht neutral, sondern erfordern bestimmte Verhaltensweisen, die als "industrielle Sekundärtugenden" zwingend mitgeliefert und übernommen werden müssen;

- Technologisch-ökonomisches Denken läßt sich nicht auf Wirtschaft und Technologie beschränken, sondern greift als Denk- und Verhaltensstruktur auf andere gesellschaftliche Bereiche über. Sie ist nicht instrumental mit beliebigen Zielen kombinierbar.

- Technologie hat Auswirkungen auf gesellschaftliche und individuelle Werthaltungen und schafft sich als solche ihre eigene Bedürfnisstruktur. Wollen sich die "Re-Islamisierten" Staaten nicht vom Rest der Weltgemeinschaft abkapseln und darüber hinaus die vorhandene industrielle Struktur zerstören und zu ihren "agrarischen Ursprüngen" zurückkehren - wofür es weder im Iran noch in anderen Staaten überzeugende Indizien gibt -, so wird ihre zukünftige Politik die bisherige unter anderen Vorzeichen fortsetzen müssen. Doch gerade hierbei stoßen sie auf das zentrale Problem der Unvermeidlichkeit sozialen Wandels (wie Adam Smith überzeugend skizzierte³⁶). Denn hohe Produktivität erfordert eine komplexe, differenzierte und sich schnell verändernde Arbeitsteilung, die tiefgreifende Konsequenzen sowohl für das ökonomische Rollensystem als auch die Berufsstruktur hat. Die unmittelbaren Auswirkungen dieser Mobilität auf die Gesellschaft fördert die Entstehung einer bestimmten Art von Egalitarismus, wie Ernest Gellner nicht zu Unrecht wie folgt umschreibt: "Die moderne Gesellschaft ist nicht mobil, weil sie egalitär ist, sie ist egalitär, weil sie mobil ist. Mehr noch: sie muß mobil sein, ob ihr das paßt oder nicht, weil das ökonomische Wachstum dies von ihr fordert³⁷."

Aus diesen Überlegungen resultiert meine dritte und letzte These, daß der "Fundamentalismus" als Alternative zu den bestehenden Verhältnissen an Resonanz verlieren und daher scheitern wird, weil er nicht in der Lage ist,

letztlich erfolgreiche Lösungsvorschläge auszuarbeiten und sie gesellschaftlich durchzusetzen.

Bibliographie

Abrahamian, Ervard: Khomeini: fundamentalist or populist? in: New left review, Heft 189/1991

Abun-Nasr, Jamil M.: Islam und Modernität im politischen Leben Ägyptens und der Länder des Maghreb, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B22/1990

al-Tahtawi, Rifa'a: Ein Muslim entdeckt Europa. Die Reise eines Ägypters im 19. Jahrhundert nach Paris, München 1989

Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1988

Bliss, Frank: Die kulturelle Dimension von Entwicklung. Aspekte eines Defizits im entwicklungspolitischen Instrumentarium, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B35/1986

Braun, Gerald/Fremerey, Michael: Soziokulturelle Faktoren in der Entwicklungspraxis: Untersuchungsergebnisse aus vier Projekten, in: Entwicklung und Zusammenarbeit, Heft 9/1991

Brisbois, Gaston: Kultur und Entwicklung. Zur Diskussion der soziokulturellen Rahmenbedingungen der Entwicklungszusammenarbeit, Bonn 1983 (Deutsche Stiftung für internationale Entwicklung, Themendienst der zentralen Dokumentation)

Büttner, Friedemann (Hrsg.): Reform und Revolution in der islamischen Welt, München 1971

Deutsche Stiftung für internationale Entwicklung (Hrsg.): Kultur und Entwicklung, Textsammlung, zusammengestellt von Danckwortt, Dieter/Horlemann, Jürgen, Bonn 1985

Deutsche Stiftung für internationale Entwicklung (Hrsg.): Kultur und Entwicklung. Fachgespräch am 7.12.1983 in Bonn, Ex 23-151-83 (Dok 1231 B)

Ebert, Hans-Georg: Die Interdependenz von Staat, Verfassung und Islam im Nahen und mittleren Osten in der Gegenwart, Frankfurt a. Main 1991

Eberwein, Wolf-Dieter (Hrsg.): Politische Stabilität und Konflikt, PVS-Sonderheft 14, Köln 1983

Elwert, Georg: Der entwicklungssoziologische Mythos vom Traditionalismus, in: Goetze, Dieter/Weiland, Heribert (Hrsg.): Soziokulturelle Implikationen technologischer Wandlungsprozesse, Saarbrücken 1983

Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, München 1984

Fischer-Barnicol, Hans A.: Die islamische Revolution. Die Krise einer religiösen Kultur als politisches Problem, Stuttgart 1980

Freund, Wolfgang S.: Politik und Religion. Jüdischer und islamischer Fundamentalismus, in: Universitas, Heft 8/1989

Geiger, Wolfgang: Das Gespenst des Fundamentalismus, in: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte, Nr. 3/1989

- Greifenhagen, Martin: Versuche gegen die Sinnleere, in: Universitas, Heft 1/1991
- Haarmann, Ulrich (Hrsg.): Geschichte der arabischen Welt, München 1987
- Halm, Heinz: Die Panikmacher. Wie im Westen der Islam zum neuen Feindbild aufgebaut wird, in: Süddeutsche Zeitung, SZ am Wochenende Nr. 40 vom 16/17.1991
- Hirschmann, Albert O.: Entwicklung, Markt und Moral. Abweichende Betrachtungen, München 1989
- Hottinger, Arnold: Die Araber vor ihrer Zukunft. Geschichte und Problematik der Verwestlichung, Paderborn 1989
- Italiaander, Rolf (Hrsg.): Die Herausforderung des Islam, Göttingen 1987
- Jäggi, Christian J./Krieger, David J.: Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart, Zürich 1991
- Kepel, Gilles: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991
- Khalid Duran: Islamism - ideological connotations and current trends of Muslim Fundamentalism, in: Vierteljahresberichte. Probleme der Entwicklungsländer Heft 127/1992
- Khalid, Duran: Reislamisierung und Entwicklungspolitik, München 1982
- Khoury, Adel Theodor: Religion und Politik im Islam, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B22/1990
- Kuzmics, Helmut: Der Preis der Zivilisation. Die Zwänge der Moderne im theoretischen Vergleich, Frankfurt a. M. 1989
- Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Hrsg.): Die Golfregion in der Weltpolitik. Stuttgart 1991
- Lange-Quassowski, Jutta-B.: Fundamentalismus und Politik in den USA, in: Gegenwartskunde, Heft 3/1989
- Luhmann, Niklas: Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1982
- Lüken, Bernd J. (Hrsg.): Religion und Entwicklung in der Dritten Welt. Der Einfluß der Weltreligionen auf Gesellschaftsbildung und politisch-ökonomische Entwicklung, Saarbrücken-Scheidt 1989
- Menzel, Ulrich: Geschichte der Entwicklungstheorie. Einführung und systematische Bibliographie. Schriften des Deutschen Orientinstitut, Band 12, Hamburg 1991
- Meyer, Thomas: Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne, Reinbek 1989
- Nagel, Tilman: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, 2 Bände, Zürich 1981
- Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte: Fundamentalismus, Heft 3/1988
- Ohe, Werner v. d. u. a.: Die Bedeutung sozio-kultureller Faktoren in der Entwicklungstheorie und -praxis, Köln 1982
- Peters, Rudolph: Islamischer Fundamentalismus: Glaube und Handeln, in: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik, Frankfurt a. M. 1987
- Political Quarterly: The political revival of religion: Fundamentalist and others, Heft 2/1990

Preiswerk, Roy: Kulturelle Identität, Self-Reliance und Grundbedürfnisse, in: Das Argument 120/1980

Scheer, Hermann: Europa und der islamische "Fundamentalismus", in: Leviathan, Heft 1/1991

Schulze, Reinhard: Islamische Kultur und soziale Bewegung, in: Peripherie Nr. 18/19, Herbst 1984/Winter 1985

Schweizer, Gerhard: Ungläubige sind die anderen. Weltreligionen zwischen Toleranz und Fanatismus, Stuttgart 1990

Simson, Uwe: Kultur und Entwicklung. Die kulturellen Bedingungen wirtschaftlich-gesellschaftlichen Handelns in der Dritten Welt, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B16/1986

Smith, Wilfried C.: Islam in Modern History, New York 1959

Tibi, Bassam: Die Krise des modernen Islams. Frankfurt a. Main 1991

Tibi, Bassam: Europäische Moderne und islamischer Fundamentalismus, in: Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte, Heft 12/1991

Tibi, Bassam: Islamischer Fundamentalismus gegen den Westen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B22/1990

Waardenburg, Jacques: Fundamentalismus und Aktivismus in der islamisch-arabischen Welt der Gegenwart, in: Orient, Heft 1/1989

Weiland Heribert: Soziokulturelle Faktoren in der deutschen Entwicklungspolitik, in: Goetze, Dieter/Weiland, Heribert (Hrsg.): Soziokulturelle Implikationen technologischer Wandlungsprozesse, Saarbrücken 1983

Anmerkungen

- 1 Siehe hierzu Volker Perthes: Die andere Perspektive. Zur Reaktion der arabischen Welt auf das Vorgehen der Alliierten, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 3/1991, S. 328 - 334
- 2 Entgegen aller Erwartungen stieß diese Strategie zwar in zahlreichen Städten und Ländern des arabischen Raumes auf ein positives Echo und führte auch zu proirakischen Demonstrationen, in deren Verlauf auch deutlich gegen die westliche Allianz gerichtete Töne zu hören waren, doch von einer Massenmobilisierung gegen den Westen, von einem Übergreifen des Kriegsfeuers und einer islamisch begründeten Kriegsbegeisterung konnte nicht gesprochen werden, so sehr auch diese Demonstrationen in den westlichen Medien hochgespielt wurden.
- 3 Reinhard Schulze: Vom Anti-Kommunismus zum Anti-Islamismus. Der Kuwait-Krieg als Fortsetzung des Ost-West-Konflikts, in: Peripherie Nr. 41/1991, S. 5 - 12
- 4 Siehe hierzu Christian J. Jäggi: Fundamentalistische Bewegungen in aller Welt, in: derselbe/David J. Krieger: Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart, Zürich 1991, S. 75 - 138 sowie Gilles Kepel: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991
- 5 Stellvertretend hierfür siehe Thomas Meyer: Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne, Reinbek 1989

-
- 6 So forderte der Theologe Ibn Taimiya (gest. 1328) eine Rückkehr zur Urgemeinde von Medina, nachdem er den Islam durch den Tatareneinfall von außen und spekulative Philosophie von innen gefährdet sah. Oder Muhammad ibn Abd al-Wahab (1703 - 1792), der bereits vor der napoleonischen Expedition nach Ägypten im Jahre 1798 eine Bewegung ins Leben rief, die radikal gegen alles Front machte, was er als Abweichung vom Urislam und als Neuerung betrachtete.
 - 7 Ausführlicher hierzu siehe Wilfred Cantwell Smith: Islam in Modern History, New York 1959
 - 8 Siehe hierzu Ulrich Haarmann (Hrsg.): Geschichte der arabischen Welt, München 1987 sowie Arnold Hottinger: Die Araber vor ihrer Zukunft. Geschichte und Problematik der Verwestlichung, Paderborn 1989
 - 9 Ausführlicher hierzu siehe Hans-Georg Ebert: Die Interdependenz von Staat, Verfassung und Islam im Nahen und Mittleren Osten in der Gegenwart, Frankfurt a. Main 1991, S. 12 ff.
 - 10 Beck-Verlag, Die arabische Bibliothek, München 1989
 - 11 Zum politischen und philosophischen Ansatz beider Reformers siehe ausführlicher Friedemann Büttner: Islamische Reform, in: derselbe (Hrsg.): Reform und Revolution in der islamischen Welt, München 1971, S. 49 - 85
 - 12 Schon 1933 schrieb König Faisal I. in einem vertraulichen Memorandum "Es gibt immer noch - ich bedauere es sehr - kein irakisches Volk, vielmehr nur unvorstellbare Massen menschlicher Wesen ohne patriotisches Gefühl, gefangen in absurden religiösen Traditionen, ohne gesellschaftliche Bande, offenen Ohr für jeden Unsinn, bereit zur Anarchie und immer geneigt, sich gegen jede Form von Regierung aufzulehnen. Aus diesen Massen haben wir ein Volk machen wollen, gebildet und zivilisiert. Uns war nicht bewußt, welcher immensen Aufgaben wir uns annahmen". Zit. nach Fredy Gsteiger: Saddam mordet weiter, in: DIE ZEIT, Nr. 14/29. März 1991
 - 13 Siehe hierzu Ulrich Menzel: Geschichte der Entwicklungstheorie. Einführung und systematische Bibliographie, Hamburg 1991
 - 14 Mamadou Dia: Entwicklung und kulturelle Werte in Schwarzafrika, in: Finanzierung und Entwicklung, Heft 4/1991, S. 10 - 13
 - 15 Schon 1928 artikulierte sich in Ägypten, dem am weitesten "verwestlichten" und entwickelten Land des Nahen Ostens die Angst vor dem Verlust kultureller Identität in der Gründung der Moslem-Brüderschaft, deren Führer Hasan Al-Banna die Rückkehr zum Islam als umfassendes soziales Regelungssystem beschwor.
 - 16 Bassam Tibi: Die Krise des modernen Islams. Frankfurt a. Main 1991, S. 212
 - 17 Werner Ende: Auf der Suche nach der "idealen Gesellschaft", in: Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Hrsg.): Die Golfregion in der Weltpolitik, Stuttgart 1991, S. 69
 - 18 Weltentwicklungsbericht 1991, Bonn, S. 246/47
 - 19 Zu diesem Zusammenhang siehe insbesondere die gründliche Untersuchung von W. Jagodzinski: Ökonomische Entwicklung und politisches Protestverhalten 1920 - 1973. Eine kombinierte Quer- und Längsschnittanalyse, in: Wolf-Dieter Eberwein (Hrsg.): Politische Stabilität und Konflikt, PVS-Sonderheft 14, Köln 1983, S. 18 - 43. Siehe auch im selben Band den Beitrag von W. Peltzer/U. Widaier: Innerstaatliche Konflikts- und Gewaltereignisse: Daten und Hypothesen. Eine explorative Studie mit Indikatoren des World Handbook of

-
- Political and Social Indicators III. Im Zusammenhang mit der Einkommensentwicklung und kollektiven Protestverhalten kommen sie zum Ergebnis, daß "der durchschnittliche kollektive Protest in Ländern mit hohem Pro-Kopf-Einkommens mit mittlerer oder hoher Wachstumsrate" fast "sieben- bzw. neunmal" höher ist als in solchen mit niedriger. Während in Ländern des mittleren Einkommens mit großer Wachstumsrate das Protestverhalten ebenfalls zunimmt, ist ein solcher Effekt bei den Ländern mit niedrigerem Pro-Kopf-Einkommen nicht feststellbar.
- 20 Hierzu siehe Dieter Senghaas: Prozesse der Konfliktregelung, in: derselbe (Hrsg.): Regionalkonflikte in der Dritten Welt: Prozesse der Konfliktregelung, Stiftung Wissenschaft und Politik, Ebenhausen 1989
- 21 Siehe hierzu insbesondere Almond, G./Colman, J. S. (Eds): The Politics of the Developing Areas, Princeton 1960; Lucian Pye: Aspects of Political Development, Boston 1965 sowie derselbe: The Legitimacy Crisis, in: L.A. Binder u.a.: Crisis and Sequences in Political Development, Princeton 1971
- 22 Hans-Ulrich Wehler: Modernisierung und Geschichte, Göttingen 1975, S. 36
- 23 Lucian Pye (1971), a.a.O., S. 138
- 24 Hans-Ulrich Wehler, a.a.O., S. 37
- 25 Albert O. Hirschmann: Entwicklung, Markt und Moral. Abweichende Betrachtungen, München 1989, S. 72
- 26 Jacques Waardenburg: Fundamentalismus und Aktivismus in der islamisch-arabischen Welt der Gegenwart, in: Orient, Heft 1/1989, S. 43
- 27 Ausführlicher hierzu siehe Reinhard Schulze: Politischer Islam und westliche Mißverständnisse, in: blätter des iz3w, Nr. 172, März/April 1991, S. 19 - 21
- 28 Der Nestor der deutschen Islamwissenschaft, Hans A. Fischer-Barnicol, stellte zu Beginn der 80er Jahre nicht zu unrecht die Frage "wie kommen wir darauf, uns über eine sogenannte Re-Islamisierung besorgt zu zeigen, als gäbe es sie und als stelle sie eine Gefahr dar? Wenn regierungsoffizielle Studien zu diesem Thema ausgeschrieben werden, heißt das heißt nichts anderes, als daß man bisher so gut wie gar nicht bemerkt hat, daß muslimische Völker ihr alltägliches Leben, ihre Gesellschaften ihr Recht, ihre Künste und Literaturen, kurzum alles, was dem menschlichen Leben Sinn verleiht, durch den Islam bestimmen und prägen lassen. Sie haben nie aufgehört und nie etwas anderes vorgehabt, als im Islam zu leben und zu sterben. Nicht die Muslims gehen in den Islam zurück, wir entdecken lediglich - zu ihrer nicht geringen Verwunderung - ,daß sie Muslims sind". Hans A. Fischer-Barnicol: Die islamische Revolution. Die Krise einer religiösen Kultur als politisches Problem, Stuttgart 1980, S. 13 f.
- 29 Duran Khalid: Re-Islamisierung und Entwicklungspolitik, München 1982 S. 21
- 30 Roy Preiswerk: Kulturelle Identität, Self- Reliance und Grundbedürfnisse, in: Das Argument 120/1980, S. 167; Siehe auch Elwert, Georg: Der entwicklungssoziologische Mythos vom Traditionalismus, in: Goertze, Dieter/ Weiland, Heribert (Hrsg.): Soziokulturelle Implikationen technologischer Wandlungsprozesse, Saarbrücken 1983, S. 29 - 55
- 31 Deutsche Stiftung für internationale Entwicklung (Hrsg.): Kultur und Entwicklung, Textsammlung, zusammengestellt von Danckwortt, Dieter/Horlemann, Jürgen, Bonn 1985 sowie derselbe (Hrsg.): Kultur und Entwicklung. Fachgespräch am 7.12.1983 in Bonn, Ex 23-151-83 (Dok 1231 B) (DSE 1983, DSE 1985)

-
- 32 Werner v.d. Ohe u.a., Die Bedeutung sozio-kultureller Faktoren in der Entwicklungstheorie und -praxis, Köln 1982 (Forschungsberichte des BMZ Band 29 sowie Duran Khalid, a.a.o.
- 33 Zu den Ausläufern siehe Uwe Simson: Kultur und Entwicklung. Die kulturellen Bedingungen wirtschaftlich-gesellschaftlichen Handelns in der Dritten Welt, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B16/1986 sowie Frank Bliss: Die kulturelle Dimension von Entwicklung. Aspekte eines Defizits im entwicklungspolitischen Instrumentariums, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B35/1986
- 34 Siehe u.a. Gaston Brisbois: Kultur und Entwicklung. Zur Diskussion der sozio-kulturellen Rahmenbedingungen der Entwicklungszusammenarbeit, Bonn 1983 (Deutsche Stiftung für internationale Entwicklung, Themendienst der zentralen Dokumentation) sowie Heribert Weiland: Sozio-kulturelle Faktoren in der deutschen Entwicklungspolitik, in: Goetze, Dieter/Weiland, Heribert (Hrsg.): Soziokulturelle Implikationen technologischer Wandlungsprozesse, Saarbrücken 1983
- 35 Zit. nach Michael Bohnet: Wechselnde Akzente der Entwicklungspraxis in: Simonis, Udo Ernst (Hrsg.): Entwicklungstheorie - Entwicklungspraxis. Eine kritische Bilanzierung, Berlin 1986
- 36 Adam Smith: Der Wohlstand der Nationen, München 1988, 4. Auflage
- 37 Ernest Gellner: Nationalismus und Moderne, Berlin 1991, S. 42/43.