

Die Attraktion des politischen Islam: Fallbeispiel Ägypten

Ägypten kann als eines der besterforschten Länder des Nahen und Mittleren Ostens gelten,¹ und auch der ägyptische Islam – und zwar nicht nur der politische, der hier im Vordergrund stehen wird – hat viel Aufmerksamkeit gefunden. Dennoch bleiben wichtige Fragen offen oder umstritten: Sie betreffen die Hintergründe des „islamischen Aufschwungs“ der siebziger und achtziger Jahre, Formen und Mechanismen islamischen Engagements, die soziale Basis und die Perspektiven der islamischen Bewegung(en).² Die Rückbesinnung auf die Religion und der Vormarsch des politischen Islam, die seit den siebziger Jahren fast den gesamten Nahen und Mittleren Osten erfaßt haben, werden allgemein als Symptom einer tiefgreifenden – wenn auch unterschiedlich definierten – Krise der nahöstlichen Gesellschaften verstanden, die das „Scheitern“ der nationalistischen, linken und liberalen Alternativen zum Ausdruck brachte bzw. die jenes Scheitern noch verschärfte. In dieser Krise bieten die Islamisten den Islam (genauer gesagt: ihre Variante eines schrift- und gesetzesbezogenen Islam) als Lösung aller Probleme. Von der Durchsetzung der Scharia, der islamischen Rechts- und Werteordnung, erwarten sie die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit, kultureller Eigenständigkeit und kollektiver Stärke. Hinter der Krisenthese steht, wenn sie von Kritikern der Bewegung vorgetragen wird, letztlich die Annahme, der politische Islam sei ein Krankheitssymptom – in der Tat „heilt“ aus islamistischer Sicht der Islam die Krankheiten der Gesellschaft –, eine Abweichung, unnatürlich, anormal.³ Das mag für gewalttätige Gruppen richtig sein. Aber gilt es auch für die gemäßigten? Warum sollte ein muslimischer Mittelständler, Lehrer, Angestellter zur Begründung seiner Anliegen nicht ebenso auf den Fundus religiöser Sprache und Symbolik zurückgreifen, wie dies ein christlicher Arbeitnehmer oder Unternehmer tut?

1. Islam und Islamismus in Ägypten

Der ägyptische Islam hat viele Gesichter. Er ist in der Mehrheit unpolitisch – den größten Anhang haben nach wie vor nicht Gruppen wie al-Jihad oder die

Muslimbrüder, sondern mystisch orientierte Sufi-Bruderschaften⁴ –, und auch der politische Islam ist nicht auf einen mehr oder minder militanten Fundamentalismus zu reduzieren. Als Bestandteil der Kultur (auch der politischen Kultur) ist Religion in Ägypten eine Selbstverständlichkeit. Die überwältigende Mehrheit der Ägypter, und zwar Muslime wie Christen, wird sich als gläubig bezeichnen. Das heißt nicht, daß sie die religiösen Pflichten immer vorschriftsmäßig erfüllen oder ihr gesamtes Tun und Denken nach den Lehren ihres Glaubens ausrichten. Islamisten unterscheiden sich von „normalen Muslimen“, in dem sie den Islam nicht nur als Gesamtheit religiöser und sittlicher Normen und Verhaltensweisen verstehen, sondern als gesellschafts-politisches Programm, das konkrete rechtliche und wirtschaftliche Bestimmungen umfaßt (Anwendung der zivil- und strafrechtlichen Normen der Scharia).

Die geistigen Wurzeln der zeitgenössischen islamischen Bewegung liegen in der kulturellen und religiösen Reformbewegung der Jahrhundertwende (Salafiyya und Nahda), die von Persönlichkeiten wie Jamal ad-Din al-Afghani (1839-97), Muhammad 'Abduh (1849-1905) und Rashid Rida (1865-1935) geprägt wurde, über Jahrzehnte allerdings keine nennenswerte gesellschaftliche Resonanz fand. In der „liberalen Ära“ der zwanziger und dreißiger Jahre verlor der Islam zwar keineswegs seine soziale und kulturelle Bedeutung für die ägyptische Gesellschaft; er bestimmte aber nicht das politische Geschehen und die Ideologie der dominierenden politischen Kräfte. In den dreißiger Jahren traten politische islamische Organisationen auf, die bis Ende der vierziger Jahre eine breite Massenbasis gewannen und sich rasch über Ägypten hinaus in der arabischen Welt ausbreiteten. Die größte Bedeutung erlangte die 1928 von Hassan al-Banna (1906-49), einem angehenden Lehrer, gegründete Gemeinschaft der Muslimbrüder (jama'at al-ikhwan al-muslimin). Wenn es richtig ist, daß die Muslimbruderschaft Ende der vierziger Jahre bei einer Gesamtbevölkerung von rund 19 Mio. etwa 1 Mio. Mitglieder und Sympathisanten hatte,⁵ dann lag ihr prozentualer Anteil an der ägyptischen Bevölkerung mit fast fünf Prozent wohl mindestens ebenso hoch wie in den siebziger, achtziger und frühen neunziger Jahren, möglicherweise sogar weit höher. Dennoch – und das müßte noch befriedigend erklärt werden – vermochte sie sich ebenso wenig zu behaupten wie die Nationalbewegung des Wafd, als die Freien Offiziere nach dem Putsch vom Juli 1952 den Kampf um die Macht aufnahmen. In zwei großen Wellen wurde die Organisation der Muslimbruderschaft 1954 und 1965 zerschlagen – die Bewegung der Muslimbrüder allerdings, wie sich nach Nassers Tod zeigen sollte, nicht dauerhaft zerstört.⁶

Die Entwicklung der sechziger Jahre ist, von Gefängnisberichten und Memoiren abgesehen, die noch systematisch auszuwerten wären, schlecht

dokumentiert und erforscht. Die Erinnerung an die „große Heimsuchung“ (al-mihna) der Nasser-Zeit ist in der islamischen Bewegung weit über Ägypten hinaus auf jeden Fall lebendig. Unterdrückung, Haft, Folter oder Exil radikalisierten weite Teile der Bewegung, vor allem, wie es scheint (aber nicht umfassend belegt ist), die jüngeren Aktivisten. Sie fanden Inspiration in dem Werk des 1966 hingerichteten Muslimbruders Sayyid Qutb, namentlich seiner 1964 vom Gefängnis aus verbreiteten Schrift ‚Wegmarkierungen‘ (ma’alim fi t-tariq). Qutb propagierte den kompromißlosen Kampf (Jihad) einer revolutionären Avantgarde wahrer Gläubiger gegen ein Regime, das sich die alleinige Souveränität Gottes (hakimiyya) angemaßt, die Scharia durch Gesetze menschlichen, noch dazu nicht-islamischen Ursprungs verdrängt und die Gesellschaft damit in die vorislamische Zeit der „Jahiliyya“, der Unkenntnis und Leugnung des Islam, zurückversetzt hatte.⁷ Der Weg zur Militanz war von Qutb theoretisch vorgezeichnet, jedoch keineswegs zwangsläufig.

Die arabische Niederlage im Junikrieg von 1967 diskreditierte den arabischen Sozialismus und schwächte die panarabische Bewegung, die im wahrsten Sinne des Wortes „abgewirtschaftet“ hatten. Auf das Debakel von 1967 verweisen all diejenigen, die vom Scheitern fremder, unislamischer („unauthentischer“) Ideologien sprechen. Die iranische Revolution hatte in Ägypten mit seinem dichten Netz islamischer Vereinigungen und Einrichtungen im übrigen nur begrenzte Wirkung. Die Haltung islamischer Aktivisten zur Revolution kann geradezu als Musterbeispiel für die politischen Differenzen innerhalb des islamischen Lagers dienen.⁸

Nach Nassers Tod im September 1970 übernahmen seine Nachfolger Anwar as-Sadat (1970-81) und Husni Mubarak (seit 1981) unterschiedliche Strategien der Wirtschafts-, Außen- und Sicherheitspolitik. Ihre innen- und religionspolitische Linie hingegen wies große Ähnlichkeiten auf – auch in ihren Ambivalenzen und Widersprüchen. Der Tübinger Politologe Peter Pawelka sieht Ägypten als typischen „Semirentier“, in dem der Staat die von außen zufließende Rente nicht monopolisieren kann, sie vielmehr mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen und Kräften teilen muß („Rentenstreunung“).⁹ Sowohl unter Sadat wie unter Mubarak hielt sich die politische Öffnung („Demokratisierung“) jedoch in engen Grenzen; sie tastete die Pfeiler staatlicher Macht (Präsidentschaft, Bürokratie, Armee und Sicherheitsapparat) nicht an. Gewerkschaften stehen weiterhin unter strikter staatlicher Kontrolle, Streiks sind ungesetzlich.¹⁰ Die Parteien – 1995 sind 13 Parteien beim Innenministerium registriert – sind in der Gesellschaft kaum verankert.¹¹ Die Linke, die sich um die ‚Tajammu‘-Partei und verschiedene neo-nasseristische Parteien gruppiert, wurde unter Sadat entscheidend geschwächt. Soweit ihre Basis überhaupt erkennbar ist, liegt sie bei Intellektuellen (die nicht

geschlossen zum Islamismus übergetreten sind), Industriearbeitern und Angestellten des öffentlichen Sektors, die von den nasseristischen Reformen profitierten. Die liberal-konservative Neo-Wafd-Partei genießt Unterstützung im städtischen wie im ländlichen Sektor, kann mit der Partei des Präsidenten, der National-Demokratischen Partei, hinsichtlich Organisation, Patronage und Zugang zur Öffentlichkeit aber nicht konkurrieren.

Unter Mubarak entfaltete sich in den achtziger Jahren das Vereinswesen. Bis 1991 stieg die Zahl nichtstaatlicher Vereinigungen auf rund 11 360 (1960 waren es 3195, in den siebziger Jahren kamen 3165 neue hinzu, in den achtziger Jahren 3946). Nicht zu vernachlässigen ist dabei ausländische Unterstützung (auch finanzieller Art), da die internationalen Kreditgeber zur Förderung von Marktwirtschaft und Demokratie auf eine Stärkung des Privatsektors und der Zivilgesellschaft drängen.¹² Die Handlungsfreiheit der Berufsvereinigungen, Menschenrechtsgruppen, Bürgerinitiativen, Nachbarschafts- und Selbsthilfegruppen ist jedoch begrenzt.¹³ Die besten Chancen autonomer Betätigung bietet auch in Ägypten das weitgefächerte Netz religiöser Einrichtungen – neben den islamischen im übrigen auch die christlich-koptischen.¹⁴ Auch hier kommt der Moschee als potentiellm Freiraum gesellschaftlicher und politischer Betätigung eine zentrale Rolle zu.¹⁵ 1991 präsentierte sich mehr als ein Viertel (27,6 Prozent) aller eingetragenen Vereine unter „islamischem“ Vorzeichen.¹⁶ Die große Mehrheit dürfte allerdings keine im engeren Sinn politischen Interessen verfolgen.

Ähnliches gilt für den sog. islamischen Wirtschaftssektor, der in den achtziger Jahren im gesamten Nahen und Mittleren Osten expandierte, sich allerdings aus sehr unterschiedlichen Unternehmen zusammensetzt:¹⁷ Zu den großen internationalen Banken wie der Faisal Islamic Bank, die überwiegend von Kapital aus Saudi-Arabien, Kuwait, den Vereinigten Arabischen Emiraten kontrolliert wird, kommen kleinere, lokal begrenzte Unternehmen, die sich im wesentlichen auf Import-/Exporthandel, Bank-, Anlage- und Investmentgeschäfte konzentrieren. „Islamisch“ ist dabei ihre Vermeidung der Zinsnahme und -vergabe, die durch unterschiedliche Formen der Kompensation und Gewinnbeteiligung (mudaraba) ersetzt wird, und die es ihnen erlaubt, sich als (einzige) Vertreter religiös korrekter, „sauberer“ Geschäftspraktiken darzustellen. Ihr Erfolg erklärt sich zum einen aus dieser religiös-moralischen Note, zum anderen aus ihrem nichtstaatlichen Charakter: Viele Angehörige der ländlichen und städtischen Unter- und Mittelschichten würden ihre Ersparnisse prinzipiell keiner staatlichen Institution anvertrauen. Die Hoch-Zeit der Arbeitsmigration war daher nicht umsonst die Blütezeit des islamischen Sektors, der 1988/89 in Teilen zusammenbrach, als die Behörden gegen illegale Praktiken einzelner Investmentgesellschaften voringen. Nur weni-

gen der großen „islamischen“ Unternehmen von ar-Rayyan über Sa'd und al-Huda Misr bis al-Sharif konnten Kontakte zum politischen Islam nachgewiesen werden. Die Mehrzahl ist ausschließlich am geschäftlichen Erfolg orientiert, der ein gewisses Maß innerer und regionaler Stabilität voraussetzt; sie hat kein Interesse an der Zunahme innergesellschaftlichen Protestes, und sei er auch islamisch formuliert.

Die rasche Expansion des islamischen Sektors in Wirtschaft und Zivilgesellschaft und der Aufschwung politischer islamischer Gruppierungen stellte den Staat vor neue Herausforderungen, denen er bis in die frühen neunziger Jahre mit einer Doppelstrategie begegnete: Versuch der Legitimation durch den Islam und Kontrolle der organisierten islamischen Bewegung. Die Forderungen der Islamisten wurden insoweit aufgegriffen, als sie die staatliche Kontrolle über Politik, Wirtschaft und Gesellschaft nicht unmittelbar in Frage stellten, die Träger der islamischen Botschaft hingegen entweder auf individueller Basis kooptiert und in kontrollierbare Bahnen gelenkt, oder aber ausgegrenzt und verfolgt haben. Der Ausnahmezustand, der nur im Sommer vor Sadats Ermordung einmal kurzfristig außer Kraft gesetzt worden war, und weitreichende Notstandsgesetze gaben dazu jede Handhabe. Zugeständnisse machte die Regierung bei der Anpassung des Ehe- und Familienrechts an traditionelle muslimische Vorstellungen, beim Alkoholverbot, der Zensur religionskritischer Literatur und Kunst; das religiöse Angebot in den staatlichen Medien, Radio, Fernsehen und sog. nationaler Presse wurde erheblich ausgeweitet.

2. Die Krise von Wirtschaft und Gesellschaft

Daß sich die ägyptische Volkswirtschaft in einer strukturellen Krise befindet, ist nicht neu. Seit den sechziger Jahren werden die Grundprobleme benannt: rasches Bevölkerungswachstum bei eng begrenzten Ressourcen (landwirtschaftliche Nutzfläche, Wasser), massiver Druck auf Wohnungs- und Arbeitsmarkt, eine lähmende Bürokratie, Korruption. Nach einem Jahrzehnt hoher Wachstumsraten im Zeichen der 1974 eingeleiteten Öffnungspolitik (Infitah) wurde Ägypten Mitte der achtziger Jahre von der regionalen Rezession erfaßt: Sinkende Renteneinnahmen aus Gastarbeiterüberweisungen, Ölverkäufen, Suezkanal-Gebühren und Tourismus schlugen sich in öffentlichen wie privaten Haushalten nieder.¹⁸ Besonders einschneidend wirkte sich der Rückgang der Arbeitsmöglichkeiten in den Ölstaaten aus. Zu den entwicklungshemmenden Faktoren zählt neben der ungleichen Landverteilung (noch immer leben 53 Prozent der Bevölkerung auf dem Land) das hohe Bevölkerungswachstum,

das die Leistungs- und Versorgungsprobleme des Staates auf allen Ebenen verschärft.¹⁹ Zwischen 1960 und 1990 wuchs die Bevölkerung von 26 Mio. auf mehr als das Doppelte. Wie in den meisten arabischen Ländern, sind die Wachstumsraten, die ihren höchsten Stand in den sechziger und nochmals in den achtziger Jahren erreichten, seit Beginn der neunziger Jahre rückläufig (1980-91 ca. 2,5 Prozent pro Jahr; 1991-2000 geschätzt 2,1 Prozent – das bedeutet noch immer rund 1,6 Mio. Geburten pro Jahr und annähernd 450.000 Neuzugänge auf dem Arbeitsmarkt). Etwa 40 Prozent der Bevölkerung sind jünger als 15 Jahre, nur etwa 5 Prozent älter als 60 Jahre. Auch bei sinkenden Zuwachsraten werden die neuen Generationen höhere Ansprüche anmelden, der Leistungs- und Erwartungsdruck also auf absehbare Zeit eher zunehmen.

Die seit Ende der achtziger Jahre implementierten Strukturanpassungsprogramme von IWF und Weltbank, die das Staatsbudget durch Abbau von Subventionen und Sozialleistungen allgemein, Freigabe der Verbraucherpreise, Abbau der Bürokratie und Privatisierung von Staatsunternehmen sanieren sollen, treffen zumindest in einer ersten Phase die lohnabhängige städtische Mittelschicht und die städtischen und ländlichen Unterschichten am härtesten. Seit Mitte der achtziger Jahre, noch genauer seit 1991, wird eine Zunahme der Armut registriert: Ein Viertel bis ein Drittel der ägyptischen Bevölkerung (15-20 von rund 60 Mio. Einwohnern) lebt zu Beginn der neunziger Jahre unter der Armutsgrenze.²⁰ Betroffen sind nicht nur Kleinbauern, Pächter, landlose Bauern und Landarbeiter, die schon die nasseristische Agrarreform vernachlässigt hatte. Armut bedroht zusehends die lohnabhängige städtische Mittelschicht (öffentliche Bedienstete, Lehrer, Akademiker), die nicht nur eine Verschlechterung ihrer Gehälter erfahren, die mit den steigenden Preisen (und Erwartungen) nicht länger Schritt halten. Sie erfahren auch einen Statusverlust: Während die wirtschaftliche Liberalisierung Geschäftemachern jeder Art erlaubte, in kurzer Zeit sehr viel Geld zu verdienen, verloren ihre akademischen Qualifikationen an Bedeutung. Sie sichern ihnen nicht länger ein gesichertes Einkommen – die Arbeitslosigkeit unter Akademikern ist hoch.²¹ Sekundar- und Hochschulabsolventen haben wenig Aussicht auf eine gesicherte Anstellung – und einen angesehenen Platz in der Gesellschaft.

Es liegt nahe, eine Korrelation von (alter und neuer) Armut und islamischem Protest anzunehmen: Seine Schwerpunkte liegen in eben den überwiegend agrarischen Provinzen Oberägyptens und des Deltas sowie in den städtischen Ballungsgebieten von Kairo und Alexandria, in denen die Armut am höchsten ist. Am marokkanischen Beispiel hat der Soziologe Jamal Zyadi die Orientierungslosigkeit und Verstörung gerade neu urbanisierter Menschen beschrieben, denen islamische Gruppen und Einrichtungen ein Gefühl von Gebergherheit, Vertrautheit, Sinn und nicht zuletzt Selbstachtung verschaf-

fen.²² In den späten siebziger Jahren übernahmen Islamisten unterschiedlicher Couleur an den meisten Fakultäten die studentischen Vertretungen,²³ in den achtziger und frühen neunziger Jahren folgten die Berufsvereinigungen des akaderaichen Mittelstandes.²⁴ Offener Protest, auch unter religiösem Vorzeichen, ist allerdings eher die Ausnahme. Die sog. Brotrevolten, die von den ausgehenden siebziger Jahren an eine Reihe arabischer Staaten von Ägypten (Januar 1977) über Tunesien (Januar 1984), Algerien (Oktober 1988), Marokko und Jordanien (April 1989) erschütterten, waren nicht von islamischen Gruppen gesteuert, scheinen vielmehr spontan ausgebrochen und anfänglich kaum koordiniert gewesen zu sein.²⁵ Ein großer Teil der Bevölkerung mag mit der Regierung (dem Präsidenten) unzufrieden sein. Sie mißtraut dem Staat und seinen Parolen, sie verweigert sich staatlichen Initiativen und zieht sich auf private Bezugsnetze traditioneller oder moderner Art zurück. Politisch aktiv wird nur eine kleine Minderheit – auch in islamischen Gruppen.

3. Islamische Alternativen

Die verschiedenen Gruppen und Persönlichkeiten des islamischen Lagers verfolgen ein gemeinsames Ziel: Sie wollen die Scharia als alleingültige Rechts- und Werteordnung durchsetzen und Ägypten in eine islamische Republik umwandeln – wenn auch nicht iranischen Musters. Dabei haben sie im einzelnen durchaus unterschiedliche Vorstellungen davon, wie die Scharia interpretiert und wie die islamische Ordnung (annizam al-islami) gestaltet werden soll. Deutliche Unterschiede zeigen sich in Fragen der Strategie sowie der sozialen Verankerung und Programmatik einzelner Gruppierungen. Im Hinblick auf ihre Einstellung zur bestehenden Ordnung, zum politischen Gegner und zur Legitimität, wenn nicht Notwendigkeit gewaltsamen Widerstands (Jihad) lassen sich zwei Richtungen erkennen: eine gemäßigte oder, vorsichtiger ausgedrückt, eine pragmatische und eine militante Richtung. Als Kriterium dient nicht ihre Haltung in außenpolitischen Fragen, sondern ihre innenpolitische Strategie.²⁶ Ein gemäßigter, prinzipiell gewaltfreier Kurs im Innern kann, wie sich noch deutlicher am Beispiel der palästinensischen Hamas und der jordanischen Muslimbruderschaft zeigen ließe, durchaus mit einer harten Ablehnung Israels, der USA und des Westens generell zusammenfallen. Im übrigen äußern sich auch prominente Sprecher des „gemäßigten Lagers“ – ein Musterbeispiel ist Scheich Muhammad al-Ghazali – hochgradig intolerant gegenüber linken, liberalen und säkularistischen Kritikern des politischen Islam, denen sie Feindschaft gegenüber dem Islam schlechthin unterstellen.²⁷

Die Attraktion des politischen Islam: Fallbeispiel Ägypten

Die Entscheidung für oder gegen Gewalt ist zu einem gewissen Grad mit historischen Erfahrungen zu erklären (im konkreten Fall der nasseristischen Verfolgung, auch wenn sie nicht persönlich erlebt wurde), also aus der Wechselwirkung von Theorie und Praxis, Anspruch und Wirklichkeit erwachsen.²⁸ Zu klären bleibt, inwieweit sie Weltsicht und Interessen bestimmter sozialer Schichten und/oder Altersgruppen widerspiegelt. Die Datenlage erlaubt hier nur mehr oder weniger einleuchtende Vermutungen („educated guesses“), denn von Wahlergebnissen auf lokaler und nationaler Ebene, aus Studenten- und Berufsvertretungen abgesehen, stützt sich die Forschung weitgehend auf Daten der sechziger und siebziger Jahre.²⁹

In den achtziger und neunziger Jahren zählen zur „gemäßigten“ Strömung nicht nur die Sprecher des sog. offiziellen Islam – Rechtsgelehrte der Azhar-Universität, vom Staat bezahlte Prediger usw. –, sondern auch der islamischen Opposition: Muslimbrüder, Teile der, soweit man erkennen kann, stark aufgesplitterten „Islamischen Gemeinschaften“ und unabhängige, d.h. nicht organisierte Prediger, Gelehrte und Intellektuelle. Tendenziell scheint es sich um Angehörige der städtischen Mittelschicht mittleren und höheren Alters zu handeln, einige von ihnen nicht nur gebildet, sondern auch vermögend, die nicht auf Grund von Armut zum politischen Islam gestoßen sind, und die an gewaltsamen Konfrontationen kein Interesse haben. Sie halten die gegebene Ordnung für reformierbar, befürworten einen Marsch durch die Institutionen und lehnen die Anwendung von Gewalt ab, wenn sie sich nicht als defensiv charakterisieren läßt (eine dehnbare Formel natürlich). Eine militante, zu allem entschlossene Minderheit hingegen – der Hauptstrom der Islamischen Gemeinschaften, verschiedene Untergrundorganisationen und einzelne Prediger – verweigert jegliche Zusammenarbeit mit dem als unislamisch (kafir, jahili) und illegitim verurteilten System und sieht Gewalt als einziges Mittel gegen die Unterdrückung „des Islam“ (d.h. der islamischen Opposition). Sie will die Macht. Die Militanten sind – das wird kaum erstaunen – im großen und ganzen jünger, schwächer in die bestehenden Strukturen integriert, dabei aber vielfach akademisch gut qualifiziert. Die Grenze zwischen pragmatischen und radikalen Gruppen und Positionen ist nicht immer scharf zu ziehen, sie fluktuiert und wird von den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen (an erster Stelle der Zu- und Abnahme staatlicher Repression) beeinflusst. Islamisten mögen abstrakt argumentieren, mit alleiniger Berufung auf die ewiggöttlichen Werte des Islam. Ihre Strategie ist selbstverständlich ebenso von ihrem politischen Umfeld bestimmt wie die anderer politischer Kräfte.

Zwischen einzelnen Gruppen und Persönlichkeiten des islamischen Lagers bestehen ohne Zweifel Querverbindungen ideologischer, persönlicher

und finanzieller Art. Beziehungen (Patronageverhältnisse) bestehen auch zu auswärtigen Mächten – in den achtziger und neunziger Jahren vor allem Iran, Saudi-Arabien, Sudan –, die über die islamische Karte ihren regionalen Einfluß vergrößern wollen. Im Falle Ägyptens haben Saudi-Arabien und die kleineren arabischen Golfstaaten besonderes Gewicht, die nach 1967 die Rückkehr zu konservativen Werten im allgemeinen und zum Islam – ihrer Version des Islam – im besonderen propagierten. Den von Saudis und Kuwaitis repräsentierten „Petro-Islam“³⁰ lernten nicht nur exilierte Muslimbrüder kennen, sondern auch Hunderttausende ägyptischer Auslandsarbeiter, für die sich der von Saudis und Kuwaitis praktizierte, sozial konservative Islam mit der Vorstellung höchsten Wohlstands verband³¹ – „Renten-Islam“ gewissermaßen. Auch großzügige finanzielle Unterstützung bewahrte die Ölmonarchien, wie die Golfkrise von 1990/91 erneut zeigte, keineswegs vor Kritik aus islamischen Reihen.³² Soweit überhaupt Klarheit zu gewinnen ist, verdankt die islamische Bewegung ihre Präsenz und Stärke vorrangig nicht externer Finanzhilfe, sondern den Beiträgen und Spenden finanzkräftiger Mitglieder im In- und Ausland, deren Netz sich gerade in den Zeiten der Verfolgung ausweitete.³³

Ogleich verlässliche Daten über Finanzen, Logistik, Ausbildung islamischer Aktivisten (namentlich ehemaliger Afghanistankämpfer, Mujahedin) u.a.m. nicht vorliegen, spricht wenig für die Existenz einer „Islamischen Internationale“, die dem diffusen Geflecht islamischer Gruppen und Aktivisten – französischsprachige Autoren sprechen von einer „nébuleuse islamique“, einem „islamischen Nebelgespinnst“ – eine einheitliche Form und Führung geben könnte.³⁴ Die Islamisten haben ein gemeinsames Ziel und vielfach gemeinsame Gegner, und sie berufen sich auf ein und dasselbe Wertesystem. Aber sie konkurrieren zugleich um Einfluß innerhalb der islamischen Strömung und der Gesellschaft als Ganzer. In Ägypten ist es selbst zu bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen Muslimbrüdern, Islamischen Gemeinschaften und sonstigen militanten Gruppen gekommen, die um die Kontrolle einzelner Moscheen, Stadtviertel, islamischer Einrichtungen (z.B. Zakat-Komitees) und deren Ressourcen kämpften.³⁵

3.1. Militante Gruppen

Während Teile der islamischen Bewegung unter Sadat und Mubarak ihren Platz im System suchten, verweigerten andere den Marsch durch die Institutionen. Für sie hatte Qutbs Analyse nichts von ihrer Stichhaltigkeit eingeübt. Zwar hatte Sadat 1980 die Verfassung von 1971 dahingehend ändern lassen, daß „die“ (alicerdings nicht präzisierten) „Prinzipien der Scharia“ zur „Haupt-

quelle“ der ägyptischen Gesetzgebung erhoben wurden, doch folgte dem auch unter Mubarak keine systematische Islamisierung des ägyptischen Rechts. Für die Islamisten folgte daraus die religiöse Pflicht, den „Herrscher“, wenn nicht die Gesellschaft insgesamt als Apostaten und Ungläubige zu bekämpfen. Sie kritisierten zugleich die Grundpfeiler der staatlichen Wirtschafts- und Außenpolitik: ökonomische Liberalisierung (Infitah), Zusammenarbeit mit den USA, Frieden mit Israel.

In den achtziger und neunziger Jahren zählen zur militanten Richtung der Hauptstrom der Islamischen Gemeinschaften (al-jama'at al-islamiyya), die in den frühen siebziger Jahren zunächst von den Behörden geduldet, wenn nicht gefördert, 1979 aber verboten worden waren. Mittlerweile dient die Bezeichnung als Oberbegriff für verschiedene, nicht notwendigerweise koordinierte Untergrundorganisationen.³⁶ Hinzu kommen Geheimorganisationen wie at-Takfir wal-Hijra oder al-Jihad und einzelne prominente Prediger wie die Scheichs Kishk, Mahallawi oder ,Umar ,Abd ar-Rahman, deren Einfluß den zahlreicher Azhar-Scheichs bei weitem übertreffen dürfte. Wir kennen allerdings weder die exakte Größe noch die Zusammensetzung nach Alter, sozialer Schicht und regionaler Zugehörigkeit der militanten Gruppen.³⁷ Nach offizieller Darstellung sind sie staatsgefährdend, aber klein und in zweifacher Hinsicht marginal: ihr sozialer Rückhalt beschränkt sich danach auf unterprivilegierte Schichten, und überdies werden sie vom Ausland (Iran, Sudan, saudische Stellen nur mit größerer Zurückhaltung) gesteuert. Seriöse Beobachter rechnen miteinander Zahl von einigen tausend Aktivisten, wobei zwischen aktiven Mitgliedern auf der einen Seite und Sympathisanten auf der anderen nicht immer klar unterschieden werden kann.³⁸

Wie fast alle politischen Bewegungen rekrutieren auch die (militanten) islamischen Gruppen ihre Aktivisten vor allem aus der städtischen unteren Mittelschicht. Insofern ist der oft gemachte Hinweis auf ihre kleinbürgerliche Basis zwar richtig, aber nicht sonderlich erhellend.³⁹ Zur gleichen Zeit ist ein großer Teil dieser städtischen unteren Mittelschicht zwar tiefreligiös (wenn auch nicht unbedingt nach orthodoxen Standards), aber dezidiert unpolitisch.⁴⁰ Die Mechanismen der Rekrutierung hat Saad Eddin Ibrahim prägnant zusammengefaßt: kinship, friendship, worship – Familie, Freundschaft, Gottesdienst.⁴¹ Das klassische Profil eines radikalen islamischen Aktivisten zeigt einen jungen Mann (in nicht wenigen Fällen aber auch eine junge Frau)⁴² unter dreißig Jahren mit einfacher bis gehobener Schulbildung, wobei unter den militanten Gruppen Studenten und Absolventen naturwissenschaftlich-technischer Disziplinen (Ingenieure, Agronomen usw.) – die einen guten Schulabschluß voraussetzen, klare Denkschemata vermitteln (ja/nein, richtig/falsch), Prestige verschaffen und bei generell schlechter Arbeitslage vergleichsweise

gute Anstellungschancen bieten – besonders auffallen. Vernachlässigt wurde in vielen Analysen vielleicht der Faktor Bildung:⁴³ Es sind nicht die Ärmsten der Armen (die arbeiten müssen, statt eine Schule besuchen zu können), und im allgemeinen weder Arbeiter noch Bauern, sondern allenfalls die Kinder in die Stadt abgewanderter Bauern.⁴⁴ Es handelt sich überwiegend um soziale Aufsteiger, die in erster Generation in der Stadt leben, und zwar entweder in Provinzstädten wie Minya, Asyut, Damanhur oder in den Randgebieten der Metropole Kairo ohne gewachsene soziale Bindungen und funktionierende Infrastruktur – den Zonen also, die von der Infitah wenig oder gar nicht profitierten und unter der Strukturanpassung besonders leiden. Dennoch unterstreicht Ibrahim zu recht die Normalität dieser jungen Leute.⁴⁵ Es sind junge Männer und Frauen, die nicht bereit sind, sich mit den bescheidenen Chancen abzufinden, die ihnen das System bietet.

Die verschiedenen, miteinander rivalisierenden Geheimorganisationen sind relativ dezentral auf der Basis einzelner Zellen organisiert.⁴⁶ Trotz massiver staatlicher Verfolgung sind sie bislang nicht ausgeschaltet worden. Im Gegenteil: Im Herbst 1992 eskalierten sie mit Anschlägen auf touristische Einrichtungen und ausländische Besucher ihren Kampf gegen das Regime. Seitdem kontrollieren sie einzelne Bezirke des von Kairo aus nie völlig beherrschten Mittel- und Oberägypten und demonstrieren mit Attentaten auf hohe Staats- und Regierungsvertreter im Herzen der Hauptstadt Kairo selbst ihre Schlagkraft.⁴⁷

Trotz dieser Erfolge ist ihr Rückhalt in der Bevölkerung schwer zu bestimmen: Die radikale Absage an das System erhöht zwar ihre Anziehungskraft als Märtyrer und (einzig echte) Alternative zur bestehenden Ordnung. Aber sie verstößt zugleich gegen traditionelle, religiös formulierte Werte. Auch die militanten Islamisten sind, wie immer wieder angemerkt wurde, „Kinder der Moderne“.⁴⁸ Sie transportieren nicht einfach traditionelle Einstellungen und Verhaltensweisen, schon gar nicht die der ländlichen Bevölkerung – eine Ausnahme macht allerdings ihre patriarchalische Auffassung vom gottgewollten und naturgegebenen Verhältnis zwischen Mann und Frau –, und sie wollen den gelebten Volksislam ausdrücklich nicht bewahren, sondern von allen „Verfälschungen“ reinigen. Auf Ablehnung stoßen ihr Bruch mit Familie und Gesellschaft, vor allem aber ihre Gewaltbereitschaft, die sich nicht zuletzt gegen die christlichen Kopten richtet und damit die vielbeschworene „nationale Einheit“ von Muslimen und Kopten in Gefahr bringt, die mit Stolz als ägyptische Eigenheit gesehen wird. Ihre Anschläge auf touristische Einrichtungen und ausländische Besucher verletzen die ökonomischen Interessen einer breiten Mittelschicht einschließlich vieler Vertreter einer gemäßigten islamischen Linie. Die Gewaltakte der Radikalen und die Vorbehalte weiter

Bevölkerungskreise erlauben es dem Staat, sich als den wahren Verteidiger religiöser und nationaler Werte darzustellen. Sie bestärken die autoritären Tendenzen in Regierung, Bürokratie und staatstragender Schicht, die mit Berufung auf die fundamentalistische Bedrohung die Ansätze politischer Liberalisierung weiter beschneiden wollen.

3.2. Die gemäßigt-pragmatische Strömung

In der Öffentlichkeit – für die Forschung gilt das nicht in gleicher Weise⁴⁹ – fand die große Zahl derjenigen Aktivisten weniger Aufmerksamkeit, die aus der Erfahrung der Nasser-Zeit die Lehre zogen, daß die direkte Konfrontation mit einem übermächtigen Staatsapparat selbstzerstörerisch und im Interesse des Islam und der islamischen Bewegung nicht zu verantworten sei. Sie kehrten daher unter Sadat zur Strategie der kleinen Schritte zurück (tadarruj) und setzten auf die langfristig angelegte Erziehungs- und Überzeugungsarbeit, die eine Reform von unten anstelle der gewaltsamen Revolution von oben anstrebte. Die Eskalation religiös legitimierter Gewalt und staatlicher Gegen Gewalt bringt sie freilich in eine schwierige Lage: Sie distanzieren sich von den im Namen des Islam verübten Gewaltakten, die im übrigen ihren eigenen politischen und ökonomischen Interessen zuwiderlaufen. Ihre Rolle als Sprecher des wahren, richtigen Islam, der gegenüber einer prinzipiell gutwilligen, in religiösen Dingen aber unwissenden und irregeleiteten Jugend Geduld, Vernunft und ein rechtes Augenmaß annimmt, stärkt tendenziell ihre Position gegenüber der Regierung. Aber sie macht sie auch angreifbar, denn während die einen ihnen allzu großes Verständnis, wenn nicht klammheimliche Unterstützung für die „Extremisten“ unterstellen, beschuldigen sie die anderen der Kollaboration mit dem Staatsapparat und des Verrats am Islam.

Über die inneren Strukturen, Flügel, Patronagenetze und Debatten der neu aufgebauten, aber nach wie vor illegalen Muslimbruderschaft, die in der Forschung gelegentlich als „Neue Muslimbruderschaft“ bezeichnet wird, ist wenig bekannt. Bis in die sechziger Jahre rekrutierte auch die Muslimbruderschaft – wenn die Angaben über die 1954 und 1965 Verhafteten aussagekräftig sind – ihre Mitglieder aus der städtischen Mittelschicht; unter Bauern und Arbeitern besaß sie so gut wie keinen Rückhalt.⁵⁰ Einzelne Hinweise auf die Mitglieder der Führungsriege deuten darauf hin, daß sie von den siebziger Jahren an eine Basis im Infitah-Bürgertum erwarb: sozial konservativ, vermögend, keinesfalls marginal und mit manifestem Interesse an Erhalt und Ausbau des liberalen Wirtschaftskurses.⁵¹ Ihre sozialen und wirtschaftlichen Vorstellungen lassen sich am besten als soziale Marktwirtschaft islamischer Inspiration beschreiben, die gekennzeichent ist durch

Anerkennung von Privateigentum und sozialen Unterschieden, Verteilungsgerechtigkeit, Almosensteuer (Zakat), Verbot von Zinsnahme und Wucher, islamisches Versicherungswesen u.ä.m.⁵² Angaben zur Basis, soweit sie über die der Muslimbruderschaft nahestehenden mittelständischen Berufsvereinigungen hinausgeht, fehlen fast völlig. Die Muslimbruderschaft erscheint gewissermaßen als Haupt ohne Glieder.

Wahlergebnisse von Kommunal- und Parlamentswahlen vermitteln auf Grund staatlicher Manipulation, die von der Ziehung der Wahlkreise bis zur direkten Einmischung reicht, keine verlässlichen Daten über den sozialen und regionalen Rückhalt einzelner politischer Gruppierungen. Das gilt auch für die Islamisten. In verschiedenen nächstlichen Staaten von Marokko bis zur Türkei errangen islamische Kandidaten seit den achtziger Jahren im Durchschnitt maximal 20 Prozent der Stimmen (Ausnahmen: Algerien 1990/91, Kuwait 1992), blieben also weit davon entfernt, eine Mehrheit für sich einzunehmen. Bei den ägyptischen Parlamentswahlen vom April 1984 gewannen Muslimbrüder und Vertreter der Islamischen Gemeinschaften, die auf den Wahllisten der national-liberalen Wafd-Partei kandidierten, da ihre eigenen Gruppierungen nicht zugelassen waren, etwa 8 Prozent der Stimmen (die Liste insgesamt erzielte 15,1 Prozent der Stimmen und 58 von 390 gewählten Mandaten). Ihr Anteil stieg auf rund 14 Prozent und 35 Abgeordnete, als sie bei den Parlamentswahlen vom Mai 1987 eine gemeinsame Liste („Islamisches Bündnis“) mit zwei schwächeren Parteien bildeten (insgesamt 17 Prozent der Stimmen, 56 von 400 gewählten Mandaten). Die Parlamentswahlen vom November 1990 boykottierten sie gemeinsam mit den meisten Oppositionsparteien aus Protest gegen unfaire Bedingungen und staatliche Manipulation.⁵³

Ist die islamische Bewegung auf parlamentarischer und kommunaler Ebene auf Grund staatlicher Eingriffe insgesamt wohl unterrepräsentiert, so gilt das nicht für die Berufsvereinigungen des (städtischen) Mittelstandes. Dank überlegener Organisation und dem Engagement einer hochmotivierten Mitgliederschaft errangen islamistische Kandidaten von den achtziger Jahren an die Mehrheit in den Vereinigungen der Ärzte und Apotheker, Ingenieure, Professoren und im September 1992 schließlich auch der politisch besonders profilierten Anwälte.⁵⁴ Gerade in dem Sektor, der Zivilgesellschaft par excellence repräsentiert, deren Vitalität wiederum als Grundvoraussetzung für eine tragfähige demokratische Entwicklung gilt, findet die islamische Bewegung ein starkes Echo. Nun grassiert auch unter Ingenieuren und Ärzten die Arbeitslosigkeit; gerade Akademiker sind, vor allem, wenn im staatlichen Sektor beschäftigt, in den Zeiten der Strukturanpassung von Status- und Einkommensverlust bedroht. Die Islamisten bieten jedoch mehr als Gebar-

genheit, Sinn und die Utopie einer konfliktfrei-harmonischen Gesellschaft, in der Recht, Ordnung, Disziplin und Klarheit herrschen. Sie überzeugen durch Leistungen für ihre jeweilige Interessengruppe. Es darf daher bezweifelt werden, daß das „Gesetz zur Sicherung der Demokratie in den Berufsverbänden“ vom Februar 1992 die Islamisten wie gewünscht aus dem Herzen der Zivilgesellschaft verdrängt.⁵⁵

4. Ausblicke

Reformer, die mit Berufung auf die Fundamente der Religion gegen das vorgehen, was sie als Verzerrung und Verfälschung des reinen Islam der idealisierten Frühzeit ansahen – Luxus, Korruption, Unmoral, mangelnder Glaubenseifer, Schwäche gegenüber dem äußeren Feind –, hat es die gesamte islamische Geschichte hindurch gegeben, lange vor der Begegnung mit dem europäischen Kolonialismus. Gewandelt haben sich natürlich ihr gesellschaftliches Umfeld und die Mißstände (oder was sie dafür hielten), gegen die sie sich wandten; gewandelt hat sich auch ihr soziales Profil. In den achtziger und neunziger Jahren reicht die islamische Strömung Ägyptens von religiösen Wohltätigkeits- und Bildungseinrichtungen bis zu islamischen Banken, Anlagengeldern, Import- und Exportfirmen, von liberalen Intellektuellen, die den modernistischen Ansatz ‚Abduhs weiterführen möchten, bis zu kompromißlosen Eiferern, die jegliche Anpassung an Normen und Konzepte nicht-islamischen Ursprungs verurteilen und den radikalen Bruch mit der eigenen Gesellschaft fordern. Gerade seine Breite macht das islami(sti)sche Phänomen so schwer faßbar.

Die Islamisten präsentieren sich als einzig authentische Alternative zum bestehenden System. Ihr Diskurs der Reinheit, Einheit und Macht, mit dem sie soziale Harmonie, Gerechtigkeit – ein Kernbegriff islamischer Ethik – und moralische Eindeutigkeit an die Stelle von Fragmentierung, Wertewandel und allgegenwärtiger Korruption im moralischen wie ökonomischen Sinn setzen, wirkt bestechend. Mindestens ebenso wichtig wie ihr Image moralischer Ernsthaftigkeit, Integrität (und Unduldsamkeit) sind aber greifbare soziale und materielle Leistungen. Islamische Gruppen und Persönlichkeiten – politische wie unpolitische – bieten nicht nur religiöse Unterweisung, sondern auch Alphabetisierungs- und Computerkurse; sie unterhalten Kliniken, Ambulanzen und Kinderheimstätten, helfen bei der Wohnungs- und Stellensuche, vermitteln Studenten kostenloses Unterrichtsmaterial und Studentinnen preiswerte „islamische“ Kleidung. Damit sind sie in Bereichen engagiert, in denen der Staat nicht ausreichend präsent ist (Beispiel Erdbebenhilfe Oktober 1992)⁵⁶ – wenn auch nicht völlig abwesend: Die aus Ahnosensteuer finanzier-

ten sozialen Leistungen der staatlichen Bank Nasr al-İjtima'ıyya können als Gegenbeispiel dienen.⁵⁷ Der Staat bietet im übrigen für private Initiativen sogar steuerliche Vergünstigungen – um so auffallender der Unterschied zu politischen Gruppierungen des liberalen, linken oder nationalistischen Lagers, bei denen ein vergleichbares soziales Engagement nicht zu erkennen ist. Ob dies staatlicher Behinderung anzulasten ist, die religiös firmierende Initiativen eher gewähren läßt als nicht-religiöse, oder eigenem Versagen, bliebe zu klären.

Anders als oft dargestellt, ist die islamische Strömung in Ägypten keineswegs auf die marginalisierten Schichten ländlicher Neuzuwanderer und halbgebildeter jugendlicher Arbeitsloser begrenzt, unter denen die militanten Gruppen ihren Rückhalt finden. Die Anziehungskraft zumindest der gemäßigten, auf Gewalt verzichtenden islamischen Strömung reicht weit in die gutsituierte und gebildete Mittelschicht hinein. Sie spricht Angestellte, Beamte, Freiberufler und Akademiker, Händler und Unternehmer an, die sich in Berufsverbänden, Interessengruppen und Bürgerinitiativen artikulieren – Inbegriff einer potentiell demokratischen Zivilgesellschaft. Sie steht für die Utopie einer harmonisch ausbalancierten, von islamischer Moral beseelten, aber marktwirtschaftlich organisierten Gesellschaft („für Gerechtigkeit“ und „gegen Korruption“). Im Unterschied zu früheren Jahrzehnten finden islamische Themen und Thesen seit den siebziger Jahren auch unter der kritischen Intelligenz Gehör, die nach der Enttäuschung über den arabischen Sozialismus (der insoweit scheiterte, als er seine eigenen Versprechungen nicht verwirklichen konnte) nach einem neuen „nationalen Projekt“, einer neuen mobilisierenden Kraft sucht.

Damit sind die Islamisten im wahrsten Sinn des Wortes zur tonangebenden Strömung aufgerückt, allerdings – auch dies ist immer wieder zu betonen – nicht zur einzig bedeutsamen intellektuellen und politischen Kraft. Als Ergebnis einer breitgestreuten Präsenz und Aktivität reicht der Einfluß der islamischen Strömung auf Denken und Verhalten ihrer Mitbürger weit über das engere Feld der Politik hinaus. Bassam Tibi verweist zu Recht darauf, daß fundamentalistische (besser wäre wohl: militante) Gruppen in den meisten nahöstlichen Staaten zwar zahlenmäßig weiterhin eine Minderheit bilden, „fundamentalistische“ Einstellungen aber in der ganzen Gesellschaft verbreitet sind und dort für lange Zeit vorherrschen werden.⁵⁸ Soziale und wirtschaftliche Reformen allein werden die Islamisten und die von ihnen vertretenen Denkmuster aus Politik und Öffentlichkeit nicht verdrängen können, auch wenn ihre Fähigkeit, die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Probleme des Landes zu bewältigen, nicht höher sein dürfte als die ihrer Konkurrenten und Vorgänger – aber auch nicht zwingend niedriger.

Die Attraktion des politischen Islam: Fallbeispiel Ägypten

- 1 Zum politischen System Ägyptens vgl. R. Springborg, *Approaches to the Understanding of Egypt*, in: P. Chelkowski/R. J. Pranger (Hrsg.), *Ideology and Power in the Middle East*, Durham, London 1988, S. 137-159.
- 2 Vgl. dazu den exzellenten Beitrag von S. Ben Néfissa-Paris, *Le mouvement associatif égyptien et l'islam. Eléments d'une problématique*, in: *Maghreb-Machrek*, No. 135 (Januar-März 1992), S. 19-36, hier S. 29, 35. A. Roussillon, *Entre al-Jihad et al-Rayyan: Phénoménologie de l'islamisme égyptien*, ebd., No. 127 (Januar-März 1990), S. 17-50, demonstriert die Breite der Bewegung; W. M. Abdelnasser, *The Islamic Movement in Egypt. Perceptions of international relations, 1967-1981*, London/New York 1994, zeigt die Vielzahl „islamischer“ Positionen in außenpolitischen Fragen.
- 3 Kritisch dazu auch V. Perthes, *Die Fiktion des Fundamentalismus. Von der Normalität islamistischer Bewegungen*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 38 (1993) 2, S. 188-200.
- 4 Deren politische Abstinenz besagt selbstverständlich nicht, daß sie keine politische Bedeutung besitzen. Die über den mystisch inspirierten Volksislam ausgeübten Formen sozialer und politischer Kontrolle analysiert E. B. Reeves, *The Hidden Government. Ritual, Clientelism, and Legitimation in Northern Egypt*, Salt Lake City 1990; ferner P.-J. Luizard, *Le role des confréries soufies dans le système politique égyptien*, in: *Maghreb-Machrek*, No. 131 (Januar-März 1991), S. 26-53; grundlegend darüberhinaus M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford 1973.
- 5 Diese häufig genannte, wenn auch auffällig runde Zahl geht auf R. P. Mitchell zurück, dessen 1969 veröffentlichte Arbeit (*The Society of the Muslim Brothers*, Neuaufl., Oxford u.a. 1993) noch immer als Standardwerk gilt. Die wachsende Zahl einschlägiger arabischer Studien bietet kaum statistische Daten.
- 6 Vgl. neben Mitchell insbes. O. Carré/G. Michaud, *Les Frères musulmans. Egypte et Syrie (1928-1982)*, Paris 1983; ‚Abdallah Fahd anNafisi (Hrsg.), *al-haraka al-islamiyya: ru'ya mustaqbaliyya. auraq fi n-naqd adh-dhati* [Die islamische Bewegung: Eine perspektivische Sicht. Papiere zur Selbstkritik], Kairo 1989, Kap. 1.
- 7 Vgl. A. S. Mousalli, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, Beirut 1992.
- 8 Vgl. eingehend Abdelnasser, *The Islamic Movement* (Anm. 2), S. 65-77; ferner die Beiträge in: J. R. I. Cole/N. R. Keddie (Hrsg.), *Shi'ism and Social Protest*, New Haven/London 1986; M. Kramer (Hrsg.), *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Boulder/London 1987; D. Menashri (Hrsg.), *The Iranian Revolution and the Muslim World*, Boulder u.a. 1990.
- 9 *Der Vordere Orient und die Internationale Politik*, Stuttgart u.a. 1993, S. 134ff.
- 10 Entwicklung und Rolle der ägyptischen Gewerkschaften sind vergleichsweise schlecht untersucht; Ansätze bieten R. Bianchi, *Unruly Corporatism. Associational Life in Twentieth-Century Egypt*, New York/Oxford 1989, Kap. 5; A. ‚Abdallah (Hrsg.), *humum misr wa-azmat al-'uqul ash-shaba* [Die Angelegenheiten Ägyptens und die Krise der jungen Intelligenz], Kairo 1994, Kap. 4; für die Vorgeschichte J. Bein/Z. Lockman, *Workers on the Nile*, Princeton 1987, und A. ‚Atif Hasan, *tarikh al-haraka an-niqabiya fi misr* [Geschichte der Gewerkschaftsbewegung in Ägypten], Kairo 1981.
- 11 Vgl. R. A. Hinnebusch Jr., *Egyptian politics under Sadat*, Cambridge u.a. 1985; P. Pawelka, *Herrschaft und Entwicklung im Nahen Osten: Ägypten*, Heidelberg 1985, Kap. 1; G. Krämer, *Ägypten unter Mubarak: Identität und nationales Interesse*, Baden-Baden 1986, Kap. B; R. Springborg, *Mubarak's Egypt. The Fragmentation of the Political Order*, Boulder/London 1989, *passim*.
- 12 Vgl. B. Néfissa-Paris, *Le mouvement associatif* (Anm. 2), S. 27, 33f. M. Zaalouk beschreibt

- den Aufstieg einer von Infatih und USAID genährten „parasitären Agentenklasse“: Power, Class and Foreign Capital in Egypt. The Rise of the New Bourgeoisie, London/New Jersey 1989, S. 11, 79ff; ferner Springborg, Mubarak's Egypt (Anm. 11), Kap. 3. Die (politisch konditionierten) Zuwendungen der westlichen Industrienationen, der Weltbank und des Internationalen Währungsfonds (IWF) an Ägypten sind beträchtlich: Die USA leisten rund 2,3 Mrd. US-Dollar jährlicher Wirtschafts- und Militärhilfe, die Europäische Union (1992-96) 780 Mio. US-Dollar Finanzhilfe. Ob sie auch islamischen Initiativen und Einrichtungen zufließen, die, wie immer wieder zu betonen ist, in vielen Fällen politisch nicht engagiert sind, bliebe zu klären. Zur Finanzierung vgl. nochmals unten.
- 13 Vgl. neben B. Néfissa-Paris, *Le mouvement associatif* (Anm. 2), vor allem Bianchi, *Unruly Corporatism* (Anm. 10); M. K. Al-Sayyid, *A Civil Society in Egypt?*, in: *Middle East Journal*, 40 (1993) 2, S. 228-242; sowie G. Krämer, *Staat und Zivilgesellschaft im Nahen und Mittleren Osten: Das Beispiel Ägyptens*, in: E. Gormsen/A. Thimm (Hrsg.), *Zivilgesellschaft und Staat in der Dritten Welt*, Mainz 1992, S. 115-137.
 - 14 Vgl. R. Hatīb, *al-ittijaj ad-dini wa-s-sira' at-tabaqi fi misr* [Religiöser Protest und Klassenkampf in Ägypten], Kairo 1989; ders., *al-ihya' ad-dini, milaff lit-tayyarat al-masihyya wal-islamiyya fi misr* [Der religiöse Aufschwung. Dossier der christlichen und islamischen Strömungen in Ägypten], Kairo 1991.
 - 15 Für Algerien hat dies mustergültig A. Rouadjah gezeigt; *Les frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*, Paris 1990; am Beispiel eines islamischen Predigers im oberägyptischen Minya auch P. Gaffney, *The Prophet's Pulpit. Islamic Preaching in Contemporary Egypt*, Berkeley 1994.
 - 16 B. Néfissa-Paris, *Le mouvement associatif* (Anm. 2), S. 19, 26f.
 - 17 Zum folgenden vgl. Roussillon, *Entre al-Jihad et al-Rayyan*; ders., *Sociétés de placement de fonds et „ouverture économique“*, Kairo 1988 (Dossiers du CEDEJ, No. 3); S. Wippel, *Gott, Geld und Staat. Aufstieg und Niedergang der Islamischen Investmentgesellschaften im Ägypten im Spannungsfeld von Ökonomie, Politik und Religion*, Berlin 1994; Knapp Pawelka, *Der Vordere Orient* (Anm. 11), S. 135-137. Über Ägypten hinaus weisen A. Gärber, *Islam, finanzielle Infrastruktur und wirtschaftliche Entwicklung*, Frankfurt u.a. 1992; C. H. Moore, *Islamic Banks and Competitive Politics in the Arab World and Turkey*, in: *Middle East Journal*, 44 (1990) 2, S. 234-255, sowie O. Mehmet, *Islamic Identity and Development. Studies of the Islamic Periphery*, London, New York 1990; F. Nomani/A. Rahnama, *Islamic Economic Systems*, London, New Jersey 1994.
 - 18 Zur „Krise des Allokationsstaates“ Knapp Pawelka, *Der Vordere Orient* (Anm. 11), S. 109, 132.
 - 19 Vgl. Ph. Fargues, *Demographic Explosion or Social Upheaval?*, in: Gh. Salamé (Hrsg.), *Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, London 1994, S. 156-179.
 - 20 Schätzungen von Weltbank, UNDP, UNICEF.
 - 21 Vgl. N. Fergany, *Médecins et ingénieurs sur le marché du travail égyptien*, in: *Maghreb-Machrek*, No. 146 (Okt.-Dez. 1994), S. 40-47.
 - 22 Zit. in: K. Dwyer, *Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East*, London, New York 1991, S. 137f.
 - 23 Die Wahlergebnisse von 1988/89 analysieren aus islamistischer Sicht, *Isam al-'Iryan u.a., ai-intikhabat at-tullabiyya bil-jami'at al-misriyya, 1988-1989* [Die studentischen Wahlen an den ägyptischen Universitäten], Kairo 1989. Allgemeiner hierzu G. Kepel, *Le Prophète et pharaon*, Paris 1984, und A. Abdallah, *al-jami' wal-jami'a. naqd al-islamiyyin wal-muthaqqafin fi misr* [Moschee und Universität. Kritik der Islamisten und der Intellektuellen in Ägypten], Kairo 1994.

Die Attraktion des politischen Islam: Fallbeispiel Ägypten

- 24 Dazu den Abschnitt „Die gemäßigt-pragmatische Strömung“.
- 25 Vgl. M. Tessler, Anger and Governance in the Arab World: Lessons from the Maghrib and Implications for the West, in: *Jerusalem Journal of International Relations*, 13 (1991) 3, S. 7-33; vgl. aber auch G. Denoex, Urban Unrest in the Middle East. A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran, and Lebanon, Albany, N.Y. 1993.
- 26 Zur Außenpolitik gründlich Abdelnasser, *The Islamic Movement* (Anm. 2); zur innenpolitischen Strategie G. Krämer, *The Integration of the Integrists: A comparative study of Egypt, Jordan and Tunisia*, in: Salamé (Hrsg.), *Democracy Without Democrats?*, S. 200-226, und dies., *Cross-Links and Double Talk? Islamic Movements in the Political Process*, in: L. Guazzone (Hrsg.), *The Political Role of Islamist Movements in the Arab World* (i.Vorb.).
- 27 S. z.B. N. Kermani, *Die Affäre Abu Zayd. Eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen*, in: *Orient*, 35 (1994) 1, S. 25-49.
- 28 Vgl. hierzu J. Piscatori, *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge u.a. 1983.
- 29 Vgl. etwa E. Davis, *Idcology, Social Class and Islamic Radicalism in Modern Egypt*, in: S. A. Arjomand (Hrsg.), *From Nationalism to Revolutionary Islam*, London 1984, S. 134-157, und die unten zit. Titel von Ibrahim (Anm. 37) und Guenena (Anm. 37).
- 30 Der Begriff stammt von dem ägyptischen Islamismus-Kritiker Fu'ad Zakariya (selbst Philosophieprofessor in Kuwait), der die saudische Variante des Islam als fremd und aufgezogen charakterisiert. Er widerspricht der These der Islamisten, die Rückkehr zum Islam der Frühzeit bedeute die Wiedergewinnung kultureller Authentizität; s. seinen Beitrag ‚Säkularisierung – eine historische Notwendigkeit‘, in: M. A. Lüders (Hrsg.), *Der Islam im Aufbruch?*, München/Zürich 1992, S. 228-245.
- 31 So Habib, *al-islam al-ihitijaji*, S. 82ff.
- 32 Auch im Verhältnis ägyptischer Islamisten gegenüber Saudi-Arabien weist Abdelnasser ein breites Spektrum von Einstellungen nach; *The Islamic Movement* (Anm. 2), S. 82-87; ähnlich J. Piscatori (Hrsg.), *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*, Chicago 1991.
- 33 S. die Anmerkungen zur Muslimbruderschaft, unten.
- 34 Dagegen aber D. Khalid, *The „Islamist Internationale“*, in: *Vierteljahresberichte der Friedrich-Ebert-Stiftung*, No. 134 (Dez. 1993), S. 337-345.
- 35 Eingehender dazu H. Mustafā, *al-islam as-siyasi fi mlṣr* [Der politische Islam in Ägypten], Kairo 1992.
- 36 Zu ihnen N. Khouri, *De la mouvance islamiste en général et des Gama'at Islamiya en particulier* (1970-1985). *Essai de lecture sociologique*, in: *Revue Tiers Monde*, No. 121 (Januar-März 1990), S. 57-72; B. Muḥammad Badr, *al-jama'at al-islamiyya fi jam'i'at mlṣr. ḥaqa'iq wa-watha'iq* [Die Islamischen Gemeinschaften in den ägyptischen Universitäten. Fakten und Dokumente], Kairo 1989.
- 37 Die wichtigsten Daten liefern noch immer S. Eddin Ibrahim, *Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings*, in: *International Journal of Middle East Studies*, 12 (1980) 4, S. 423-453; und N. Guenena, *The ‚Jihad‘. An ‚Islamic Alternative‘ in Egypt*, *Cairo Papers in Social Science*, Vol. 9, Monograph 2, 1986; ferner Mustafa, *al-islam as-siyasi; Rif'at Sayyid Ahmad, tanzimat al-ghadab al-islami fi s-sab'inat* [Organisation des islamischen Zorns in den siebziger Jahren], Kairo 1989; zu ihrem Weltbild zusätzlich J. J. G. Jansen, *The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York 1986.
- 38 G. Lobmeyer weist darauf hin, daß nicht selten die punktuelle Aktion eher denn der kontinuierliche Einsatz gefragt ist; *Islamismus und sozialer Konflikt in Syrien*, Berlin 1990 (= *Ethnizität und Gesellschaft, Occasional Papers*, Nr. 26), S. 42, Anm. 86.

- 39 In differenzierter Form bietet ihn M. Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen 1990, oder am vorrevolutionären syrischen Beispiel J. Reissner, *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adib as-Sisakli 1952*, Freiburg 1980. Das von Pawelka gezeichnete Profil der neuen, arabisch-sozialistischen Herrschaftsklasse etwa zeigt eben diese soziale Schicht; *Der Vordere Orient* (Anm. 11), S. 75.
- 40 Vgl. z.B. A. Elowe MacLeod, *Accommodating Protest. Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*, New York 1991, S. 38-41.
- 41 *Anatomy*, S. 438ff; jetzt auch M. Sa'd Abu 'Amud, *al-bina' at-tanzimi li-jama'at al-islam as-siyasi fi l-watan al-'arabi wa-ataruh fi s-suluk as-siyasi li-hadhihi l-jama'at* (misr ka-hala li-d-dirasa) [Die Organisation politischer islamischer Vereinigungen in der arabischen Welt und deren Einfluß auf ihr politisches Verhalten. Ägypten als Fallbeispiel], in: *al-Mustaqbal al-'Arabi*, No. 143 (1/1991), S. 21-40.
- 42 Vgl. etwa Guenena, *The 'Jihad'* (Anm. 37), S. 52-70; zum Hintergrund auch S. Zuhur, *Revealing, Reveiling. Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*, Albany, N.Y. 1992.
- 43 Auf ihn verweist H. Munson, Jr., *The Social Base of Islamic Militancy in Morocco*, in: *Middle East Journal*, 40 (1986) 2, S. 267-284.
- 44 Nachprüfbar Daten hierzu sind rar; vgl. U. M. Kupferschmidt, *Reformist and Militant Islam in Urban and Rural Egypt*, in: *Middle Eastern Studies*, 23 (1987) 4, S. 403ff; für die Zeit vor 1954 auch Beinun/Lockman, *Workers on the Nile* (Anm. 10), Kap. XI.
- 45 *Anatomy*, S. 440.
- 46 Zusammenfassend F. Kogelmann, *Die Islamisten Ägyptens in der Regierungszeit von Anwar as-Sadat (1970-1981)*, Berlin 1994 (= *Islamkundliche Untersuchungen*, Bd. 179), S. 118-138.
- 47 Vgl. G. Krämer, *Die fundamentalistische Bedrohung Ägyptens*, in: *Handbuch Dritte Welt 1994*, München 1993, S. 167-182.
- 48 B. Etienne, *L'islamisme radical*, Paris 1987; N. N. Ayubi, *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*, London, New York 1991, bes. S. 3; S. Zubaida, *Islam, the People and the State*, London/New York 1989, Einleitung.
- 49 Literaturhinweise bei Krämer, *The Integration* (Anm. 26).
- 50 Vgl. die zit. Titel von Davis (Anm. 29), Kupferschmidt (Anm. 44) und Beinun/Lockman (Anm. 10).
- 51 Vgl. Springborg, *Mubarak's Egypt* (Anm. 11).
- 52 Vgl. die in der ägyptischen Oppositionspresse veröffentlichten Wahlprogramme von 1984 und 1987 sowie die umfangreichen, aber moralisierend-unpräzisen Abhandlungen des Muslimbruders J. al-Banna: *bayyan ramadan* [Die Ramadan-Erklärung], Kairo 1987; *al-islam huwa al-hall* [Der Islam ist die Lösung], Kairo 1988; *al-barnamij al-islami* [Das islamische Programm], Kairo 1991. Für die Militanten s. Davis (Anm. 29) und in Anm. 37 zit. Titel von Ibrahim, Guenena, Jansen und Mustafa.
- 53 Wahlartanalysen in der französischen Zeitschrift ‚Monde arabe. Maghreb-Machrek‘ vermitteln ausgezeichnete Einblicke in Verlauf, Ergebnis und Problematik der nahöstlichen Liberalisierungsprozesse; vgl. für Ägypten I. Farag, *Le politique à l'égyptienne. Lecture des élections législatives*, No. 133 (Juli-September 1991), S. 19-23; Überblick bei Krämer, *Cross-Links* (Anm. 26).
- 54 Zum folgenden Bianchi, *Unruly Corporatism* (Anm. 10), Kap. 4 und 6; A. Qandil, *L'évolution du rôle des islamistes dans les syndicats professionnels égyptiens*, in: B. Dupret (Hrsg.), *Le phénomène de la violence politique: Perspectives comparatistes et paradigme égyptien*, Kairo 1994 (= *Dossiers du CEDEJ*), S. 281-294; M. K. El Sayyid, *Egypte. Le syndicat des Ingénieurs*

Die Attraktion des politischen Islam: Fallbeispiel Ägypten

- et le courant islamique, in: *Maghreb-Machrek*, No. 146 (Okt.-Dez. 1994), S. 27-39.
- 55 Hierzu B. Botiveau, *Egypte: crise de l'Ordre des avocats et mobilisation des syndicats professionnels*, in: *Maghreb-Machrek*, No. 142 (Okt.-Dez. 1993), S. 5-15.
- 56 S. Galila El Kadi, *Le Tremblement de terre en Egypte*, in: *Egypte/Monde arabe*, No. 14 (1993), S. 163-195.
- 57 Vgl. S. Ben-Nefissa Paris, *Zakat officielle et zakat non officielle aujourd'hui en Egypte*, in: *Egypte/Monde arabe*, No. 7 (1991), S. 105-120, hier S. 114, und dies., *Le mouvement associatif*, S. 19f.
- 58 *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie*, Frankfurt a.M. 1993, S. 161.