



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

LIBYEN

VON DER KOLONIE ZUR «DRITTEN-WELT»-REVOLUTION

Verfasser

Ralph Pöchhacker

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 26. Oktober 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 312 385
Geschichte; Arabistik und Islamwissenschaft
emer. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Drekonja

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung 7

I. Arabischer Nationalismus 11

1. Ursprünge des Arabischen Nationalismus 11
2. Die moderne islamische Reformbewegung 13
3. Entwicklung des modernen Arabischen Nationalismus 19
4. Ğamāl ‘Abd an-Nāṣir – Höhepunkt des Arabischen Nationalismus 24

II. Libyen 29

1. Kurzer historischer Abriss bis ins 20. Jahrhundert 29
2. Die koloniale Phase 30
3. Die libysche Monarchie 33
4. Die Entstehung einer libyschen nationalen Identität 36
5. Hydrocarbon Society 38

III. Mu‘ammar al-Qaḍḍāfi 41

1. Kindheit und Jugend 41
2. Umsturzpläne und revolutionäre Zellen 43
3. Machtübernahme – die «Septemberrevolution» 45
4. ‘Abd an-Nāṣir und al-Qaḍḍāfi – der «Mentor» und sein «politischer Erbe» 47
5. Mu‘ammar al-Qaḍḍāfi festigt seine Macht 49

IV. Die Libysche Revolution 51

1. Die frühe Phase – ein Putsch wird zur Revolution 51
2. «Freiheit, Sozialismus, Einheit» 55
3. Politische und organisatorische Weichenstellungen 58
4. Volksmassen und Volksherrschaft 59
5. Die Ğamāhīriya 63

V. Das «Grüne Buch» 67

1. Teil I: «Die Lösung des Demokratieproblems – die Volksmacht»	68
2. Teil II: «Die Lösung des wirtschaftlichen Problems – der Sozialismus»	72
3. Teil III: «Die soziale Basis der Dritten Universaltheorie»	74
4. Kritik	87

VI. Islam – dīn wa-dawla 99

1. Die Rolle des Islam in al-Qaḍḍāfi's Libyen	99
2. «Islamische Revolution»	105
3. Ġihād	108
4. Islamischer Sozialismus	110

VII. Bilanz der Libyschen Revolution 113

1. Besonderheiten der Libyschen Revolution	113
2. Wirtschaftliche, politische und soziale Indikatoren	116
3. Internationale Beziehungen	124
4. Libyen am Wendepunkt?	128

Conclusio 135

Quellenverzeichnis 141

Bibliographie	141
Internetquellen	151
Abbildungen	154

Anhang 155

Transkription	155
Abstract	157
Curriculum Vitae	159

Für meine Eltern

EINLEITUNG

Mittlerweile sind vier Jahrzehnte seit dem Putsch vom 1. September 1969 vergangen. Der libysche „Revolutionsführer“ Mu‘ammar al-Qaddāfi¹ hält seitdem die machtpolitischen Zügel fest in seinen Händen und ist einer der dienstältesten Staatsoberhäupter überhaupt. Zwischenzeitlich führte er sein Land in die geopolitische Isolation, in den vergangenen Jahren gelang ihm jedoch in gewissem Maße eine diplomatische Rehabilitation und die Rückkehr Libyens aufs internationale Parkett.

Libyen? Vielen ist der nordafrikanische Flächenstaat weitestgehend unbekannt bzw. was sie aus den „westlichen“ Medien wissen oder zu wissen glauben beschränkt sich auf die teils sehr ausgefallenen diplomatischen Aktivitäten des Staatsoberhäupters. Seit dessen Machtergreifung 1969 bis zumindest vor kurzem sah man Libyen gemeinhin als „Quelle des internationalen Terrorismus“ und die Politik allgemein von seiner Person bestimmt. Aber man sollte sich vor voreiligen Schlüssen und einseitigen Zuschreibungen hüten; denn das „Phänomen al-Qaddāfi“ ist – wie die Geschichte seines Landes – wesentlich komplexer.

Betrachten wir die jüngere politische und gesellschaftliche Entwicklung Libyens, speziell seit den 1960er Jahren (dem Jahrzehnt der Unabhängigkeit mehrerer afrikanischer Staaten), interessieren uns folgende Fragen: Wer ist Mu‘ammar al-Qaddāfi? Wie konnte er an die Macht gelangen? Und vor allem: Wie konnte er sich über diesen relativ langen Zeitraum – bisweilen über vier Jahrzehnte – an der Spitze des Regimes halten? Wie ist die *Dritte Universaltheorie* konzipiert bzw. (warum und in welchen Bereichen) weist sie bestimmte Charakteristika auf? Was ist speziell, was universell (wo sind Spezifika bzw. Analogien zu erkennen)? Welche ideologischen, theoretischen Konzeptionen sind bei al-Qaddāfi erkennbar bzw. welche politisch-philosophischen Anleihen sind genommen worden? Wie sieht die realpolitische Praxis, die Umsetzung der *Dritten Universaltheorie* aus bzw. kann die „Libysche Revolution“ überhaupt auf diese „theoretische Basis“ zurückgeführt werden? Welche Funktion(en) erfüllt die

¹ Anmerkungen zur Umschrift: In der vorliegenden Arbeit sind die arabischen Namen und Begriffe gemäß dem Ductus der *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (DGM, www.dgm-web.de) transkribiert. Siehe Tabelle mit DMG-Umschrift im Anhang (S. 155).

Dritte Universaltheorie und welchen Anspruch stellt die Ideologie? Dient sie (bloß) der Legitimation des Regimes bzw. ihres Führers? Was lässt sich speziell durch die Person al-Qaḍḍāfī's bzw. aus seiner Biographie erklären? Wie kann sein Politik- und Religionsverständnis gesehen werden? Ist die *Dritte Universaltheorie* ein „dynamisches Modell“ und kann den ändernden Umständen angemessen Rechnung tragen? Was sind die Ursachen der Revolution und wie ihre politischen, sozialen und ökonomischen Auswirkungen?

Kurz: Was steckt hinter der *Dritten Universaltheorie* und welche Absichten verfolgt Mu‘ammar al-Qaḍḍāfī mit seiner Ideologie? Wie gestaltet sich die politische Praxis in Libyen? Auf diese zentralen Fragen versucht die vorliegende Arbeit Antworten zu finden.

Dabei gestaltet sich eine hermeneutische Reflexion insofern schwierig, da sie stark von „orientalischen“ (den Gegenstand betreffend) bzw. orientalistischen Paradigmen (in der Analyse) bestimmt wird; das „westliche“ Kulturparadigma, „unser“ Erfahrungshorizont – prägend für „unser“ politisches Verständnis – beeinflusst die Analyse „exotischer“ Phänomene zum Teil recht beträchtlich.² Deshalb ist es unbedingt notwendig, Begriffe, die eine gewisse diskursive Dominanz besitzen (Islam, Arabischer Nationalismus, Islamischer Sozialismus, *ḡihād*, *ṣarī‘a* usw.), zu klären, um ihren Gehalt und ihre Bedeutung in der folgenden Untersuchung verständlich zu machen; dies wird in eigenen Kapiteln oder in aller möglichen Kürze in Fußnoten versucht.

Am Beginn soll der ideengeschichtliche Hintergrund beleuchtet werden, d.h. die Entstehung der wirkungsmächtigen Ideologien, die später das Denken al-Qaḍḍāfī's maßgeblich prägen, vorgestellt werden. Es folgt eine kurze Geschichte Libyens: Von der Antike, über die Arabisierung und Islamisierung im Mittelalter, sowie Kolonialismus bzw. Imperialismus in der Neuzeit werden in einem kurzen Abriss die für das Verstehen der weiteren Entwicklungen nötigen Basisinformationen geliefert. Weiters werden die Entwicklungen seit der Gründung der Monarchie (die 1951 in ihre Unabhängigkeit entlassen wurde), in denen die unmittelbaren Ursachen des Staatsstreichs von 1969 zu suchen sind, sowie der weitere Verlauf der Liby-

² Speziell in der Auseinandersetzung mit Themen mit Bezug auf die sog. „arabisch-islamische Welt“ ist ein Bewusstmachen und –werden der eigenen „europäisch-westlichen“ Konditionierung bzw. der kulturellen Prägung seiner selbst (Ressentiments, Vorurteile etc.) ein Schritt, der am Beginn der Analyse stehen muss. Allerdings muss eine Beurteilung eines „außereuropäischen“ Phänomens aus „europäischer“ Sicht – vorausgesetzt, man ist sich seiner soziokulturellen Prägung bewusst – nicht *a priori* als erkenntnistheoretisches Defizit zu bewerten sein, da man in gewissem Maße als „Außenstehender“ eine Position der (relativen) „Unbefangenheit“ beziehen kann.

Zu den Standardwerken über Orientalismen in den „westlichen“ Kultur- und Humanwissenschaften zählt Edward W. Saids *Orientalism* (erschienen 1979 in New York); des weiteren zu empfehlen sind die Schriften des französischen Islamwissenschaftlers Maxime Rodinson (siehe ausführlich in der Bibliographie: ab S. 135).

schen Revolution, ihre ideologische Basis – die *Dritte Universaltheorie* – sowie die politischen und sozialen Konsequenzen der Strategie der staatlichen Führung untersucht. Um die Ideologie al-Qaḏḏāfi's und sein politisches Handeln besser begreifen zu können, soll zunächst die Persönlichkeit des selbsternannten „Revolutionsführers“ vorgestellt werden. Denn wer Mu'ammad al-Qaḏḏāfi bzw. seine Ideenwelt verstehen will, muss seine Biographie und seine Theorie studieren – das bedeutet sich auch mit der Vorgeschichte des Landes und mit der Kultur, die ihn prägen, auseinanderzusetzen. Libyen erlebte im Laufe seiner Geschichte viele Umwälzungen, teils radikaler und gewaltsamer Natur, die größtenteils von externen Faktoren bestimmt waren – d.h. die politischen, sozialen und ökonomischen Transformationsprozesse müssen gegebenenfalls immer auch im internationalen, geopolitischen Kontext analysiert werden.

Es wird daher versucht, zu einem tieferen Verständnis von historischen und gegenwärtigen Entwicklungen in Libyen – gibt es den „libyschen Sonderweg“? – zu gelangen und eine kritische Einschätzung der politischen Leistungen al-Qaḏḏāfi's – gleichermaßen, je nach Standpunkt, verehrt und dämonisiert – zu treffen.

In diesem Sinne soll diese Arbeit entmystifizieren: das „Phänomen al-Qaḏḏāfi“ erklären, eine Analyse und Bewertung seiner Theorie vornehmen, sowie die politischen und sozialen Auswirkungen der Ideologie untersuchen.

I. ARABISCHER NATIONALISMUS

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا

«Und haltet gemeinsam fest am Seil Gottes und spaltet euch nicht»

al-Qurʿān: Sure 3 (al-ʿimrān), Vers 103

1. Ursprünge des Arabischen Nationalismus

Dass wir von *Ursprüngen* – im Plural – sprechen, hat damit zu tun, dass Ideen aus teils sehr unterschiedlichen Strömungen zu einer arabisch-nationalistischen Bewegung verschmolzen; die wiederum, wie wir noch sehen werden, im Laufe der Zeit und im politisch und soziokulturell sehr heterogenen arabischen Raum verschiedene Erscheinungsformen aufweisen sollte.³ Die Wurzeln des Arabischen Nationalismus⁴ reichen weit ins 19. Jahrhundert zurück. Zu dieser Zeit befanden sich praktisch alle Gebiete der „Arabischen Welt“ unter osmanischer Kontrolle und die Beziehung der Araber zu den türkischen Herrschern stand in einem paradoxen Spannungsverhältnis: Denn zum einen war (muslimisches) Loyalitätsempfinden durchaus vorhanden, zum anderen herrschte aber auch ein gewisses Maß an Ablehnung gegenüber der Zentralgewalt in Istanbūl, das aus dem Gefühl des Beherrschtwerdens rührte, und das Verhältnis der Araber zum Osmanischen Reich mit prägte.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts erlebten islamischer Reformismus und osmanischer Patriotismus – sowohl im britisch besetzten Ägypten als auch in der syrischen Provinz – einen Aufschwung und verschmolzen zu einer Vision, die in einem unabhängigen osmanischen *Ḥalīfat*⁵ sowohl den Garant für die Bewahrung muslimischer Solidarität als auch für die Verteidigung

³ Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih, Reeva S. Simon: The Origins of Arab Nationalism. In: British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 20, Nr. 1/1993. S. 100-102.

Eine Darstellung dieser Grundströmungen „modernen arabischen Denkens“ und ihrer komplexen und mitunter widersprüchlichen Zusammenhänge ist entscheidend als Grundlage für ein Verstehen der weiteren Ausführungen (über al-Qaḍḍāfi und seine *Dritte Universaltheorie*), da sie die allgemeinen Rahmenbedingungen für die Entwicklung politischer Ideen im arabischen Raum (vor allem im 20. Jahrhundert) aufzeigen.

⁴ arab. *qawmīya* ‘arabīya – قومية عربية : Zum Begriff der *qawmīya* siehe: The Encyclopaedia of Islam, Volume IV (Iran-Kha). Hrsg. von C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat. E.J. Brill Leiden/London 1978. S. 781-794.

⁵ Die Institution des Kalifen (arab. *ḥalīfat rasūl Allāh* – خليفة رسول الله, „Stellvertreter des Gesandten Gottes“; auch *amīr al-muʾminīn* – أمير المؤمنين, „Führer der Gläubigen“) bezeichnet die weltlich-religiöse Regierung der islamischen Welt, die nach der Theorie al-Mawārdī’s (974-1058; Werk: *al-aḥkām as-sulṭānīya* – الأحكام السلطانية, „Die Regeln der Herrschaft“) die Verteidigung und Erweiterung des muslimischen Herrschaftsgebietes, die Güterverteilung und die Sanktionierung der Gesetze umfasst, wobei die *ṣarīʿa* stets die Richtschnur des Handelns darstellt, da im Islam Religion und Gesetz untrennbar miteinander verknüpft sind.

Verweis *Khalīfa*: The Encyclopaedia of Islam, Volume IV (Iran-Kha). Hrsg. von C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat. E.J. Brill Leiden/London 1978. S. 937-953.

des *dār al-islām*⁶ gegen den (europäischen) Imperialismus sah. Denn obwohl der osmanische Vielvölkerstaat immer schwächer wurde, stellte der Osmanismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg (1914-1918) noch einen wichtigen integrativen Faktor dar und auch nach Ende des Ersten Weltkriegs, in den 1920er Jahren, existierte noch keine arabische nationalistische Ideologie.⁷

Aber die herrschenden Diskurse um islamische Reform und Osmanismus gaben einen ersten Anstoß zu einer Theoriebildung in den folgenden Jahren und Jahrzehnten. Bereits ab den 1840er Jahren hatte sich in Syrien durch die Tätigkeiten amerikanischer und europäischer Missionare eine kleine christliche *Intelligencija* und Gelehrten-Schicht herauszubilden begonnen, die in der Folge florierte und wesentlich zur Neuentdeckung des klassisch-arabischen kulturellen Erbes, in erster Linie in der Literatur, beitrug. – Es entstand die Strömung *an-nahḍa*.⁸ In diesem Klima war eine Bewegung entstanden, deren Mitglieder im säkularen Konstitutionalismus die Hauptursache für den „Erfolg“ Europas bzw. des „Westens“ sahen und versuchten, seine Ideen auf „ihre“ Gesellschaft zu übertragen. Parallel führte diese Entwicklung zu einer gewissen Abwertung der islamischen Komponente im politisch-ideologischen Diskurs und zur Formulierung einer säkularen arabischen Doktrin, die „den“ *Islam*⁹ lediglich als *eine von mehreren* Komponenten des kulturellen Erbes (der Araber) betrachtete. Damit sollte auch einer politischen und sozialen Marginalisierung der Christen in den arabisch-islamischen Ländern entgegnet werden.¹⁰

⁶ arab. *dār al-islām* – دار الإسلام, „Haus des Islam“: *dār* wird aus hocharabischer Sprache oft auch mit „Haus“ übersetzt (synonym *bayt*), in diesem Fall ist die Übersetzung „Gebiet“ oder „Land“ die treffendere, also „Gebiet des Friedens“ oder „Gebiet des Islam“. Mit *dār al-islām* sind die Gebiete unter muslimischer Herrschaft gemeint – im Gegensatz zum *dār al-ḥarb* – دار الحرب, dem von „Ungläubigen“ beherrschten „Gebiet des Krieges“.

⁷ Ronald B. St. John: *Qaddafi's World Design. Libyan Foreign Policy 1969-1987*. Worcester 1987. S. 21f. Vgl. C. Ernest Dawn: *The Formation of Pan-Arab Ideology in the Interwar Years*. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 20, Nr. 1/1988. S. 67-91.

⁸ arab. *an-nahḍa* – النهضة, „das Erwachen“

⁹ arab. *islām* – إسلام, „Hingabe“, „Ergebung“ (in Gott). Der Islam ist eine Weltreligion und zählt zu den drei „abrahamitischen Religionen“ (neben Juden- und Christentum, die sich ebenfalls in der Tradition des Propheten Abraham, arab. Ibrāhīm, sehen). Doch (vor allem) im „Westen“ ist der Islam eine gemeinhin missverstandene Religion, die oft unkritisch mit vielen geopolitischen Phänomenen in Verbindung gebracht bzw. als Erklärung für deren Ursachen herangezogen und politisch instrumentalisiert wird. Denn *den Islam* gibt es nicht, d.h. er stellt keinen monolithischen theologischen Block dar, sondern umfasst viele Strömungen und Interpretationsmodelle und ist, je nach Eigendefinition der Anhänger bestimmter muslimischer Gruppen, höchst unterschiedlich. «In dem religiösen „göttlichen“ Bereich versteht sich der Islam, wie es im Koran an mehreren Stellen steht, als Bestätiger und Ergänzender der anderen zwei monotheistischen Religionen. [...] Ein Moslem ist per definitionem jeder, der an Gott glaubt und seine Lehre befolgt. [...] Im weltlichen Bereich und als Lebensphilosophie erhebt der Islam allerdings den Anspruch ganz neue Antworten zu liefern [...]. Der Islam wird als Revolution betrachtet, die zu radikalen Änderungen in der gesellschaftlichen Lebensweise führt.» (Shamil Sharaf: *Der Islam – eine soziale Revolution*. In: *International – Die Zeitschrift für internationale Politik*, 1/1979; S. 20-25; hier: S. 20.) Der Islam ist auch ein *politisches* Herrschaftssystem, in der die *ṣarḥa* die Substanz der sozialen und staatlichen Ordnung beinhaltet. (Vgl. *Institution des Kalifen*: Fußnote 5, S. 8)

¹⁰ St. John (1987), S. 22f.

So hatten sich bis ins frühe 20. Jahrhundert zwei Grundströmungen etabliert, die wesentlich das intellektuelle und politische Leben im arabischen Raum präg(t)en: eine facettenreiche islamische Reformbewegung (die im folgenden Abschnitt beschrieben wird) und ein politischer (arabischer) Nationalismus, der sich einerseits in regionalen, partikularistischen Nationalismen äußerte, andererseits im „Panarabismus“, „der geistigen und politischen Hauptströmung“ (vor allem in den 1950er und 60er Jahren) seinen Ausdruck fand. Trotz theoretischer und praktischer Überschneidungen dürfen beide Strömungen – islamische Reform und arabischer Nationalismus – nicht als „Derivat“ der jeweils anderen verstanden werden; denn wie wir sehen werden, weisen beide Tendenzen auch deutliche Differenzen auf, wobei die so genannte „säkularistische“ Richtung in der islamischen Reformbewegung „am deutlichsten Bezüge und Querverbindungen zum Nationalismus“ aufweist.¹¹

2. Die moderne islamische Reformbewegung

Wenden wir uns zunächst der islamischen Reformbewegung zu, deren Blütezeit um 1900 begann und die, mit Zentrum in Kairo (arab. al-Qāhira), bald in allen größeren arabischen Städten im Osmanischen Reich neue Anhänger fand. Die Bewegung machte sich für eine politische und intellektuelle Erneuerung des Islam stark und kann grob in zwei Hauptrichtungen unterteilt werden. Zum einen in die Strömung des „Fundamentalismus“: Reform meint hier eine Rückkehr zu den „Wurzeln der Offenbarung“, die „verderbte“ Form der Religion soll einem „reinen“, ursprünglichen Islam Platz machen; zum anderen in die des „Modernismus“: diese Reformbewegung setzt sich für eine Adaption „westlicher“ Ideen und Technologien und eine Neu-Interpretation des Islam ein. Einige Reformdenker gründeten eigene politisch-religiöse Bewegungen und befruchteten den islamischen Reformismus, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden war.¹²

Im Europa des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts herrschte eine Politik, die im Wesentlichen von der Hegemonie der imperialistischen Großmächte und deren Verachtung für „fremde“ Kulturen geprägt war. Die aggressive Grundhaltung des „christlichen Abendlandes“ gegenüber dem „Orient“ war sicher mitentscheidend für die folgenden politischen Reaktionen in der „arabisch-islamischen Welt“ und wirkte als Triebfeder der islamischen Reformbewegung.

¹¹ Eva Hager: *Volksmacht und Islam. Eine terminologie- und ideologianalytische Untersuchung zum Politik- und Religionsverständnis bei Mu‘ammar al-Qaḍḍāfi*. Wien 1985. S. 1.

¹² Rudolph Peters: *Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte. Antikolonialismus und Nationalismus*. In: Werner Ende, Udo Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart* (IV. Kapitel). Bonn 2005. S. 90-127; hier: S. 90-94.

«Described [...] as the ‘defence of an injured self-view’, the movement was in part a response to the political and cultural threat posed by Christian Europe. It was also an ‘affirmation of the validity of the entire Islamic historical experience, an effort to assert the worthiness of a way of life and cultural tradition’.»¹³

Der islamische Modernismus wurde seit 1870er Jahren von Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī¹⁴ (1838/39-1897) vertreten, der meist als „Gründer“ der modernen panislamischen Bewegung genannt wird und zudem als einer der letzten großen muslimischen Philosophen der Moderne gilt. Er erkannte die sich immer deutlicher abzeichnenden Verfallserscheinungen des Osmanischen Reiches und eine Krise der muslimischen Gesellschaft. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde die „wirtschaftliche, technische, militärische, politische und kulturelle Überlegenheit Europas [...] erdrückend, und der Orient verlor sich in der Unterentwicklung.“¹⁵ Demgemäß sah er die Ursachen für diese Entwicklung bzw. Situation in den „kolonialen Ambitionen des Westens gegenüber dem osmanischen Orient“ bzw. in der „technisch-zivilisatorischen Unterlegenheit gegenüber einem im Industriezeitalter stehenden Westen“. Seine politischen Arbeiten waren stark „anti-imperialistisch“ geprägt und zielten auf eine Konsolidierung der „islamischen Völker“, deren „Rückständigkeit“ durch eine „islamische Erneuerungsbewegung“ überwunden werden könnte. Durch eine „ursprüngliche“ Interpretation sei Islam mit „westlicher“ Rationalität, Wissenschaft und technologischem Fortschritt vereinbar. Allerdings sollte die europäische Moderne nicht unkritisch nachgeahmt, sondern stets die Vereinbarkeit mit dem Islam berücksichtigt werden. Damit bezog er Position zwischen den Traditionalisten und den Säkularisten, wobei er tendenziell der ersten mehr zugeneigt war.¹⁶

Al-Afġānī formulierte die Idee der „muslimischen Einheit“ also vor allem auf Basis der Religion, nicht bzw. weniger auf nationaler Zusammengehörigkeit:

«Grundlage für diese – im Idealfall staatlich verankerte – Einheit war für ihn ein religiöses Band, welches die Kohäsion der umma weit besser als jegliches Zusammengehörigkeitsgefühl auf nationaler Grundlage gewährleisten könnte.»¹⁷

¹³ St. John (1987), S. 22.

¹⁴ The Encyclopaedia of Islam, Volume II (C-G). Hrsg. von B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht. E.J. Brill, Luzac&Co. Leiden/London 1965. S. 416-419.

¹⁵ Maxime Rodinson: Die Faszination des Islam. München 1985. S. 84.

¹⁶ Hans Küng: Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft. München 2006. S. 515: Nach Ansicht der islamischen Orthodoxie wäre der Islam mit der Moderne unvereinbar; ihr Credo lautet „zurück zum *Qurʾān*“ (Koran) und zur (idealtypisch verklärten) medinensischen Gesellschaftsordnung (wie sie in der Frühzeit des Islam bestanden haben soll). Die Säkularisten wollen den Islam dem „Fortschritt“ nach westlich-europäischem Vorbild unterordnen; schließlich sei dieser Fortschritt erst durch die vorangegangene, von Martin Luther initiierte Reformation ermöglicht worden.

¹⁷ Hager (1985), S. 4.

Dabei lehnte er „Patriotismus“¹⁸ keineswegs ab, soweit er mit „islamischer Solidarität“ in Einklang zu bringen und dem politischen Ziel dienlich war: die Revitalisierung der islamischen *umma*¹⁹ im Zeitalter der Moderne, ihre Befreiung von Dekadenz und „westlichem“ Einfluss.

«Auf diese Weise setzt sich al-Afghani ein für eine zeitgenössische islamische Identität und Einheit der Umma. Er fördert so gleichzeitig muslimischen Nationalismus und Panislamismus und hat als letztes Ziel immer die Befreiung vom kolonialen Joch vor Augen.»²⁰

Sein Schüler Muḥammad ‘Abduh²¹ (1849-1905) sah im Islam überhaupt die optimalen Rahmenbedingungen für Modernität gegeben. Er definierte den Islam als rationale Religion, die zu modernen Entwicklungen in Wissenschaft und Technik keinesfalls in Widerspruch stehen müsse. In der „islamischen Welt“ hatte sich eine Kluft zwischen einer „europäisierten“ Elite und der breiten Mehrheit der traditionell lebenden muslimischen Bevölkerung aufgetan. Auch waren viele europäische Gesetze und Einrichtungen übernommen worden und ‘Abduh versuchte zu zeigen, dass deren Grundlagen (wie etwa die sogenannten „Werte der bürgerlichen Gesellschaft“) tatsächlich im „wahren Islam“ zu finden und somit die Gräben innerhalb der muslimischen Gesellschaft wie auch gegenüber dem „Westen“ zu überbrücken seien.²²

Die „Stagnation (ḡumūd) der islamischen Gesellschaft“ sei nach der Meinung ‘Abduh’s „durch eine geschichtlich begründete Krise des religiösen Denkens bedingt“, weshalb er eine „Reform des islamischen Denkens“ intendierte. Diese Stagnation wäre, neben dem zum Teil sehr augenscheinlichen Despotismus der islamischen Herrscher, entscheidend durch das Prinzip des *taqlīd*²³ verursacht, weil dieses vor allem die Rechtsentwicklung und damit verbunden eine gesellschaftliche Neuerung bzw. eine geistige oder intellektuelle Weiterentwicklung behindert hätte. In der muslimischen Rechtstradition hatte sich der *iḡmā’*²⁴ „quasi als Dogma“ etabliert und das Prinzip des *taqlīd* durchgesetzt. Der *iḡtihād*²⁵ wurde aus der Rechtsfindung

¹⁸ arab. *waṭanīya*, *ḥubb al-waṭan* – حب الوطن – وطنية.

¹⁹ arab. *umma*, pl. *umam* – أمة ج أمم – „Gemeinschaft“, „Volk“; hier: muslimische Gemeinschaft, die in der Frühzeit des Islam (sprich: zur Zeit Muḥammad’s und der ersten drei Kalifen) noch eine religiöse und politische Einheit war; später erfolgte sowohl eine religiöse Aufspaltung (in *Sunna*, *Šī’a*, und andere muslimische Gruppierungen) als auch eine politische Fragmentierung (in einzelne Staaten).

²⁰ Küng (2006), S. 515.

²¹ Um eine weite Verbreitung ihrer reformistischen Ideen bemüht gaben al-Afḡānī und ‘Abduh gemeinsam die Zeitschrift „Das stärkste Band“ (arab. *al-‘urwa al-wuṭqā* – العروة الوثقى; vgl. Suren 2:256 und 31:22) heraus.

²² Peters (2005), S. 121.

²³ arab. *taqlīd* – تقليد – „Nachahmung“; gemeint ist an dieser Stelle die Übernahme etablierter Lehrmeinungen aus älteren autoritativen Rechtsquellen. Für ‘Abduh bedeutete *taqlīd* sowohl eine unkritische Übernahme fremder Ideen als auch der blinde Glaube an das Überlieferte.

²⁴ arab. *iḡmā’* – إجماع – „Konsens“; hier: Übereinstimmung unter den Gelehrten (*consensus doctorum*).

²⁵ arab. *iḡtihād* – اجتهاد – „Anstrengung“; hier: die selbständige Forschung und Auslegung (in der Jurisprudenz) aus *Qur’ān* und *Ḥadīṭ* zur Rechtsfindung.

verbannt – das „*Tor des iğtihād*“²⁶ sei geschlossen, hieß es (wie bereits viele muslimische Gelehrte seit dem 10. Jahrhundert gefordert hatten). Eine Fülle von dogmatischen Bestimmungen der Religions- und Rechtsgelehrten²⁷ wirkte hemmend für die Anpassung des Islam an die „modernen“ gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Muḥammad ʿAbduh plädierte für die Verwendung des *iğtihād* anstelle des überholten *iğmāʿ*, um den Islam in seiner „Substanz“ verstehen zu können:

«Die Substanz könne nur an der Quelle des göttlichen Wortes, dem Koran, unverfälscht geschöpft werden. [...] Eine sich nur im Rahmen der maḏāhib (Rechtsschulen) und ihrer Lehrmeinungen bewegendende Rechtsfindung brandmarkte ʿAbduh als dem Prinzip der Einheit Gottes widersprechenden „Assoziationismus“ (širk: [Gott] einen Genossen beigesehen).»

Mit seiner „substanziellen“ Sicht des Islam – der Rückbesinnung auf die „wahre (islamische) Religion“²⁸ – setzte ʿAbduh eine radikale Zäsur in der islamischen Geistes- und Rechtstradition: Der Islam wird nun als „wesensgleich mit anderen normativ-ethischen Systemen, etwa anderen monotheistischen Religionen oder gar dem europäischen Naturrecht“ verstanden, was für die Religionsgelehrten – speziell hinsichtlich des erwähnten Postulats der „*Rückkehr zum Qurʾān*“, dem „direkten Wort Gottes“ – eine Einbuße ihrer Macht bedeutet. Hatten sie bis dahin, beruhend auf ihrem Interpretationsmonopol, die muslimischen Normen im Diesseits detailliert und umfassend implementiert, wurde jetzt ein Versuch unternommen, den Einfluss außerqurʾānischer autoritativer Rechtsquellen zu limitieren und gleichzeitig die individuelle intellektuelle Leistung betont: Der Intellekt (*ʿaql*) sei dem Menschen von Gott gegeben worden, damit er durch Rasonieren Seinen Willen ergründen könne; grundsätzlich ist jeder Mensch dazu fähig aber auch jeder Schluss prinzipiell fehlbar und – bezogen auf die Gelehrten besonders brisant – revidierbar. Dadurch entstanden in einem normativ engmaschigen religiösen System Lücken, welche positiv mit neuen Inhalten gefüllt werden konnten – so fanden auch säkulare Konzeptionen Eingang.²⁹

ʿAbduh avancierte zu einem theologischen *und* politisch-ideologischen Avantgardisten. In den nachfolgenden Generationen bedienten sich dabei unterschiedliche, zum Teil sehr gegensätzliche, miteinander rivalisierende Strömungen seiner Interpretationen und entwickelten sie in verschiedene Richtungen weiter: zu einem „fundamentalistischen Revivalismus“ und zu ei-

²⁶ arab. *bāb al-iğtihād* – باب الاجتهاد, „Tor der Rechtsfindung“.

²⁷ Im Islam ist der Religionsgelehrte immer auch Rechtsgelehrter, d.h. ein Theologe ist gleichzeitig Jurist; Islam wird als umfassendes soziales und politisches Konzept verstanden, das die Sphären der Politik und des Rechts umfasst bzw. integriert.

²⁸ arab. *aṣl ad-dīn al-islāmī* – أصل الدين الإسلامي.

²⁹ Vgl. Hager (1985), S. 4-6; Zitat: S. 5.

nem „säkularistischen Modernismus“.³⁰ Beide werden im folgenden Abschnitt in Kürze beschrieben.

Vor allem ‘Abduh’s Schüler Muḥammad Rašīd Riḍā³¹ (1865-1935) entwickelte dessen Ideen „in eine konservativ-fundamentalistische Richtung“ weiter, indem das Vorbild der medinensischen Gesellschaftsordnung (also die politisch-sakrale Ordnung unter Muḥammad und den *rāšidūn*³² in der Frühzeit des Islam) angestrebt bzw. nachgeahmt werden soll. Die deutliche konservative Wende im Vergleich zu seinem Lehrmeister hängt sehr wahrscheinlich mit den stärker werdenden „säkularen Tendenzen in der arabischen Kalifatsbewegung“ zusammen. Riḍā gilt als „islamischer Revivalist“, der ein arabisches *Ḥalīfat* forderte, weil dieses „den Islam besser als das niedergehende osmanische Reich schützen und erhalten könnte“. Seine Hinwendung zur „archaischen Wahnhabitenbewegung“ unter den Banū Sa‘ūd³³ kann gewissermaßen als Reaktion (des Widerstandes gegen diese Entwicklungen) gedeutet werden. Die *Wahhābiya*³⁴ lehnte die *bid‘a*³⁵ ab – der Islam sollte auf sein „Urwesen“, wie es zur Zeit des Propheten existiert haben soll, zurück geführt werden. Als Vertreter des Panislamismus setzte sich Riḍā auch für die Idee des Panarabismus ein, lehnte aber partikularistischen staatlichen Nationalismus ab.³⁶

³⁰ Hager (1985), S. 7.

³¹ The Encyclopaedia of Islam, Volume VIII (Ned-Sam). Hrsg. von C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, G. Lecomte. E.J. Brill, Leiden 1995; S. 446-448.

³² arab. *al-ḥulafā’ ar-rāšidūn* – الخلفاء الراشدون, die (vier) „rechtgeleiteten“ Kalifen: die Propheten-Gefährten Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, ‘Uṣmān b. ‘Affān und ‘Alī b. Abī Ṭālib, die nach dessen Tod seine Nachfolge als weltliche Regenten antraten (vgl. *Institution des Kalifen*). Sie werden nur in der *Sunna* anerkannt, für die *Šī’a* ist einzig ‘Alī – als Vetter und Schwiegersohn Muḥammad’s – ein legitimer Nachfolger, sowie die männlichen Nachkommen seiner Linie, die šī‘itischen Imāme.

³³ Stamm der *Banū Sa‘ūd* – بنو سعود: Muḥammad b. Sa‘ūd war es bis zum Ende des 18. Jahrhunderts gelungen die anderen Stämme Arabiens zu besiegen und fast die gesamte Halbinsel unter seine Kontrolle zu bringen. 1805/06 konnten auch Makka (Mekka) und al-Madīna (Medina) erobert werden. Als ‘Abd al-‘Azīz b. Sa‘ūd 1902 auch ar-Riyāḍ (Riyad) erobern konnte, legte er den Grundstein für den fundamentalistisch orientierten Staat Saudi-Arabien und die Etablierung der *Wahhābiya*, als deren Hüter sich die Monarchie – bis heute – sieht.

³⁴ *Wahhābiya* – وهابية: Die konservative Bewegung war im 18. Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel entstanden. Ihr Gründer Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb (1703/04-1792) forderte die „Reinigung“ des Islam von Neuerungen und Praktiken, die als „unislamisch“ gebrandmarkt wurden. Den fundamentalistischen Wahnhabiten gelang durch den Siegeszug der *Banū Sa‘ūd* eine rasche Ausbreitung; die *Wahhābiya* gilt in Saudi-Arabien als Staatsdoktrin.

³⁵ arab. *bid‘a* – بدعة, „(ketzerische) Neuerung“, „fremde Einflüsse“.

³⁶ Weiters hatte der ägyptische Lehrer Ḥasan al-Bannā’ (1906-1949), von Riḍā beeinflusst, maßgeblichen Anteil an der Entwicklung des konservativen Fundamentalismus. 1928 gründete er die Muslimbruderschaft (arab. *ḡam‘īyat al-iḥwān al-muslimīn* – جمعية الإخوان المسلمين), eine Bewegung, die einen „rückwärtsgewandten Radikalismus“ vertritt. Die gegenwärtigen sozialen Ordnungen sollen „zugunsten der Restauration der islamischen Vergangenheit“ überwunden werden. Mit ihrem „authentischen Islam“ erheben sie die Religion zur absoluten, „alleinige[n] Grundlage wahrer gesellschaftlicher Renaissance“. Die politischen Aktivitäten der Muslimbrüder sind „in rigoroser Weise“ aus dieser Interpretation des Islam abgeleitet; in logischer Konsequenz steht die Bewegung „allen säkularistischen Richtungen, insbesondere den Nationalismen verschiedener Observanz“ ablehnend bis feindlich gegenüber. (Hager 1985, S. 7f.)

Die andere Strömung der islamischen Reform initiierte der syrische Journalist ‘Abd ar-Raḥmān b. Aḥmad b. Mas‘ūd al-Kawākibī³⁷ (1839-1902). Er war ein Zeitgenosse von Muḥammad ‘Abduh und Rašīd Riḍā und ging zunächst – im Lichte der Ideen ‘Abduh’s und al-Afġānī’s Panislamismus – von der „Notwendigkeit einer durchgreifenden Reform des Islam“ aus, um ihn mit den gegenwärtigen politischen und sozialen Realitäten kompatibel zu gestalten. Nachdem al-Afġānī (in seiner Spätzeit), durch den Niedergang des Osmanischen Reiches desillusioniert, seine „Idee panislamischer Einheit unter osmanischer Patronanz“ verworfen hatte, griffen ‘Abduh und Riḍā den Gedanken auf und forderten ein arabisches *Ḥalīfat*. Hier setzte al-Kawākibī an, der die türkische Führung des *Ḥalīfats* ebenfalls ablehnte.³⁸ Er erkannte dabei das nationalistische Potential, das dem islamischen Reformismus immanent ist; in seinen Schriften behandelt er die Probleme des zeitgenössischen Islam und verknüpft sie dabei mit arabisch-nationalistischen Vorstellungen:

«His emphasis on the Arab role in Islam led al-Kawakibi to denigrate the Ottoman-Turkish contribution and eventually to move from simply praising the Arabs’ role in Islam to glorifying the virtues of all Arabs, both Muslim and Christian.»³⁹

Die Stärke des frühen Islam sei in der starken Identifikation der Araber mit „ihrer“ Religion gelegen, die türkische Führung habe die Religion schließlich korrumpiert. In seinem Werk „Die Charakteristika der Tyrannei“⁴⁰ behandelt er diverse despotische Herrschaftsformen, auch religiöse – in diesem Fall Despotie (*istibdād*) im Islam:

«Der wahre Islam [...] ist mit Tyrannei unvereinbar; auch ermögliche nur eine gerechte politische Ordnung Wissenschaft, moralisches Handeln und Fortschritt.»⁴¹

Mit seiner säkularen Politik-Definition implizierte al-Kawākibī die Legitimation von Regierungen durch den „Volkswillen“; so sollte in seiner Konzeption des arabischen *Ḥalīfats* der *Ḥalīfa* lediglich religiös-spirituelle, nicht politisch-weltliche Autorität besitzen. In gewissem Maße erfuhren durch al-Kawākibī reformistisch-islamische Ideen eine Säkularisierung und fanden Eingang in das Theoriespektrum des Arabischen Nationalismus.

Der Azhar-Professor ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq (1888-1966) entwickelte, gestützt auf „immanent-islamische Argumente“ eine säkulare Theorie, die in seinem Hauptwerk „Der Islam und die Grundlagen der Staatsmacht“⁴² vor allem das *Ḥalīfat* als politische Regierungsinstitution in

³⁷ Encyclopaedia of Islam, IV (1978), S. 775f.

³⁸ Hager (1985), S. 8f.

³⁹ St. John (1987), S. 23.

⁴⁰ arab. *ṭabā‘ al-istibdād* – طبائع الإستبداد . Anmerkung: *istibdād* – إستبداد – kann mit „Tyrannei“, „Diktatur“, auch mit „Absolutismus“ oder „Despotie“ übersetzt werden.

⁴¹ Hager (1985), S. 10.

⁴² arab. *al-islām wa-uṣūl al-ḥukm* – الإسلام وأصول الحكم .

Frage stellt. Weder der *Qurʾān* noch der *Ḥadīṭ*⁴³ würden ausdrücklich auf eine Bestimmung des Islam als weltlich-politische Herrschaftsdoktrin schließen lassen; Gott habe die weltliche Regierung der menschlichen *ratio* (*ʿaql*) überlassen (vgl. ʿAbduh)⁴⁴ und folglich handle es sich um eine politische Herrschaftsform an die keine religiösen Maßstäbe gelegt werden könnten. Außerdem sei in der historischen Betrachtung die muslimische Regierung nicht bzw. weniger von religiösen Prinzipien, sondern vielmehr von weltlich-politischen bzw. profanen Interessen geleitet worden. Während die *šarīʿa*⁴⁵ in erster Linie auf eine „erhabene Sphäre religiös-geistiger Wahrheiten“ abzielt, verstanden sich die Herrscher als „Vertreter Gottes auf Erden“, die durch die Religion ihren despotischen politischen Herrschaftsanspruch legitimierten.

Wie al-Kawākibī verfolgten ʿAbd ar-Rāziq’s Ansätze eine moralische Rehabilitierung des Islam und eine Konvergenz zwischen Religion und liberalem Konstitutionalismus. Der absolute, totalitäre Anspruch der Religion als Grundlage von staatlicher bzw. politischer Gewalt wird negiert und die „säkulare Bestimmung politischer Praxis legitimiert.“⁴⁶

3. Entwicklung des modernen Arabischen Nationalismus

Der Arabische Nationalismus entwickelte sich im Laufe des frühen 20. Jahrhunderts und hat – wie wir eingangs festgestellt haben – seine „literarisch-kulturelle Vorläuferströmung“ im 19. Jahrhundert. „Sein zentraler Begriff, die arabische Nation (*umma ʿarabīya*), ist formal dem religiösen Begriff der *umma* (*islāmīya* bzw. *ummat an-nabīy*: Gemeinschaft des Propheten) abgezogen, welche eine konfessionell-„ekklesiastische“ Gemeinschaft zum Inhalt hat.“ Aus dieser „formalen Übernahme“ könne geschlossen werden, dass „ein in seinen Bedeutungselementen im wesentlichen erhalten gebliebener orthodox-islamischer Begriff nur auf eine nationale Ebene übertragen wurde.“⁴⁷ Denn im Unterschied zum orthodox-islamischen *umma-*

⁴³ arab. *ḥadīṭ* – حديث, „Tradition“, „Überlieferung“; hier: Berichte über Worte und Taten des Propheten Muḥammad, die nicht im *Qurʾān* niedergeschrieben sind, zum überwiegenden Teil aber trotzdem als Grundlage der islamischen Lehre anerkannt werden (wenn sie von den Gelehrten als authentisch – *ṣaḥīḥ*, arab. „gesund“ – befunden werden).

⁴⁴ Peters (2005), S. 124.

⁴⁵ arab. *šarīʿa* – شريعة: Im allgemeinen Sprachgebrauch mit „islamisches Recht“ übersetzt, bedeutet *šarīʿa* vielmehr die normative Rechtsordnung und bildet in den Verfassungen der meisten islamischen Staaten eine Grundlage der Rechtsfindung. *In realiter* herrschte aber stets – auch in der Blütezeit des Islam – eine Diskrepanz zwischen Religionsgesetz und dessen Umsetzung; i.a. wurde aufgrund der geographischen Ausdehnung (des Islamischen bzw. später des Osmanischen Reiches) und der kulturellen Unterschiede parallel regionales bzw. lokales Gewohnheitsrecht angewandt. (Malise Ruthven: Der Islam. Eine kurze Einführung. Stuttgart 2000. S. 14-17.)

⁴⁶ Hager (1985), S. 11f.

⁴⁷ Ebd. S. 13.

Begriff – Gemeinschaft durch religiösem Zusammenhang, vom „Willen Gottes“ und dem religiösen Gesetz geleitet – ist die *umma* im Sinne des Nationalismus sozial und *nicht* religiös definiert: eine Gemeinschaft aus Individuen, deren Zugehörigkeit zu einer „säkularen Nation“, nicht zu einer bestimmten Religion ausschlaggebend ist. Die Hoffnung vieler christlicher Araber ruhte darauf, eine neue Gesellschaft zu formen, in der die „göttlich“ bestimmte Ordnung durch eine rationale, säkulare ersetzt wird und dies den Christen eine entscheidende politische Rolle erlauben würde.⁴⁸

In Anbetracht dessen müssen bei der historischen Analyse des Arabischen Nationalismus „außerislamische“, d.h. vor allem „westliche“ Ideen bzw. nicht-religiöse Ideologien (wie etwa der europäische Liberalismus) berücksichtigt werden, die (vor allem ab dem 19. Jahrhundert) teils sehr starken Einfluss auf die „Arabische Welt“ ausgeübt hatten. Die Reaktion auf die „Herausforderungen der Moderne“ äußerte sich in einer Rückbesinnung auf „das Eigene“ und einer „Reinterpretation“ des Islam, die den Neuerungen Rechnung tragen sollte. Die Konzeption von al-Afġānī's Panislamismus ist in diesem Sinne ein Versuch dem steigenden Einfluss eines säkularen Nationalismus mittels eines „religiösen Nationalismus“ bzw. Reformismus entgegenzuwirken: Die universale Gültigkeit sollte durch die Anpassung des Islam an die Moderne gewährleistet werden; denn der rapide politische und soziale Wandel des „Orients“ (vor und während des Ersten Weltkrieges) ließ die „alten“ Ideen und Strukturen nun deutlicher als je zuvor überholt erscheinen. Entgegen dieser Entwicklung kam es in der arabischen Ḥalīfatsbewegung unter der Führung von Šarīf Ḥusayn b. ʿAlī von Mekka – er strebte ein arabisches *Ḥalīfat* unter seiner Patronanz an – zu einer Verknüpfung von säkularistisch-nationalistischen Tendenzen mit religiösen bzw. panislamischen Ideen.

Der Erste Weltkrieg markiert eine deutliche Zäsur in der Geschichte der Araber, die als „Sieger des Krieges, aber Verlierer des Friedens“⁴⁹ zwar die osmanische Kontrolle abschütteln konnten, sich nun allerdings „westlicher“ Fremdherrschaft konfrontiert sahen. Die von Briten

⁴⁸ St. John (1987), S. 22f; Hager (1985), S. 13f. Anmerkung: Die Auffassung der politischen, respektive der staatlichen Ordnung als „göttlich bestimmt“ oder als eine von Gott gewollte, ist keine islamische Eigenheit; man findet sie auch in anderen Religionen, etwa im Christentum. – So steht im biblischen „Brief an die Römer“: «Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt.» (Römer 13:1)

⁴⁹ Die Briten hatten den Arabern die Unabhängigkeit in Aussicht gestellt, für den Fall dass sie an der Seite der Alliierten gegen die Türken kämpfen, was sie auch getan hatten. Das Osmanische Reich war als Verbündeter der *Entente*-Mächte (Österreich-Ungarn und das Deutsche Reich) in den Ersten Weltkrieg eingetreten. Als nach dem Krieg die Alliierten ihr Versprechen nicht einhielten und später, nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, die jüdische Staatsgründung in Palästina unterstützten, wurde dies von arabischer Seite als „Verrat“ gewertet. (Vgl. Caesar E. Farah: *The Dilemma of Arab Nationalism*. In: *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 8, 3/1963; S. 140-164; hier: S. 142f. <http://www.jstor.org/stable/1570233>)

und Franzosen gelenkten „Mandatsverwaltungen“ waren im Grunde nichts anderes als eine – nun formal verschleierte – Fortführung der Kolonialpolitik vorangegangener Jahrhunderte. Bei der Aufteilung der arabischen Territorien in sogenannte „Mandatsgebiete“ wurden willkürlich „künstliche“ Grenzen gezogen, die die wirtschaftlichen Gegebenheiten und soziokulturellen Besonderheiten außer acht ließen. Dies wirkte in der Folge als entscheidende Triebfeder für nationalistische Souveränitätsbestrebungen, „in vielen Fällen aber auch zur Abwendung vom z.T. anglophilen, z.T. frankophilen Liberalismus der frühen Nationalisten.“⁵⁰

Für die arabischen Theoretiker – wie auch die für europäischen Nationalisten – bildet die historische Glorifizierung des „Volkes“ und der „Nation“ den Ausgangspunkt ihrer Diskussion bzw. die Grundlage ihrer Konstruktion der (nationalen) Geschichte:

«No other history [...] is to be taught in an attractive and sympathetic manner except the history of the Arab nation (*al-umma al-ʿarabiyya*), and when I say the Arab nation, I mean the history of all the Semitic waves.»⁵¹

Für die frühen Theoretiker stellt, neben der gemeinsamen Geschichte und Tradition, die Sprache den entscheidenden Faktor zur Generierung bzw. Intensivierung nationaler Einheit und Solidarität dar. Auf diesen „Grundlagen einer Nation“ wirken geographische, geökonomische Faktoren und eine zivilisatorisch-kulturelle Kontinuität als Identität stiftende Aspekte, d.h. als Faktoren zur Bildung einer sozialen Gemeinschaft bzw. nationalen Einheit. „Rasse“⁵² bzw. eine (überdies heftig angezweifelte) sogenannte „Blutsgemeinschaft“ der Araber und Religion spielen in dieser Konzeption keine Rolle. Die modernen panarabistischen Theorien schließen in der Regel Religion aus den eine Nation begründenden Faktoren aus und erzählen eine „gemeinsame Geschichte der Araber“, die oft weit vor dem Islam, in den alten Hochkulturen Ägyptens und Vorderasiens, ansetzt. Im „panarabistischen Bedürfnis“ nach einem „einheitlichen ‚nationalen Glauben‘ (d.h. einer nationalen Ideologie der Gesamtgemeinschaft)“, erfährt der Islam allerdings eine Würdigung als „nationale Kultur und Zivilisation“ der Araber, insbesondere auch – und das mag nachdem was wir bisher erfahren haben auch niemanden überraschen – durch arabische Christen. (Als ihr prominentester Vertreter ist sicherlich Mišīl ʿAflaq zu nennen: siehe S. 23.)

⁵⁰ Hager (1985), S. 16.

⁵¹ Sylvia G. Haim: Islam and the Theory of Arab Nationalism. In: Die Welt des Islams, New Series, Vol. 4, 2/3 1955; S. 124-149; hier: S. 125. <http://www.jstor.org/stable/1569540> (Haim zit. Sāmī Šawkāt: *Hādīhi ahdāfunā, man āmana bihā fa-huwa minna*. Bagdad 1939; S. ix. und Muḥammad Ġamīl Bayham: *Al-ʿArab qabl al-Islām wa-baʿduhū fī Filasṭīn*. In: *al-ʿIrḫān*, Sidon 1952; S. 440ff.)

⁵² „Rasse“ wird an dieser Stelle als Übersetzung des von den genannten arabischen Theoretikern gebraucht Begriffes angeführt; der Autor lehnt diesen Terminus in Verbindung mit Menschen grundsätzlich und ausdrücklich ab.

Daher kann die panarabistische Ideologie bzw. die Idee einer „Arabischen Nation“ weder ausschließlich aus christlichem Denken noch aus der islamischen *umma*-Konzeption abgeleitet werden. Im Arabischen Nationalismus stellt der Islam (nicht als Offenbarungsreligion und Heilslehre) „eine von der arabischen Nation hervorgebrachte Zivilisation, ein [...] Kulturgut dieser Nation“ dar.⁵³ Dennoch sind viele, auch zeitgenössische Theoretiker bestrebt, nationalistische Konzeptionen, wenn nicht als genuin islamischen Ursprungs darzustellen, so doch zumindest die Vereinbarkeit von Islam und Arabismus hervorzuheben:

«Just as Islam has been misunderstood, so has Arab nationalism. The reason for this may be that some think that nationalism can only be built upon racial appeal or racial chauvinism, and would therefore be contrary to the universal nature of Islam. [...] But the Arab nationalism in which we believe, and for which we call, is based, as our national pact stipulates not on racial appeal but on linguistic, historical, cultural and spiritual ties and fundamental vital interests. In this respect, too, there is no contradiction between Arab nationalism and Islam.»⁵⁴

Der syrische Theoretiker Sāṭi' al-Ḥuṣarī (1880-1968) entlehnte aus Ibn Ḥaldūn's Theorie den auf den Stammesverband bezogenen Begriff der *ʿaṣabīya*⁵⁵ – „die Idee des Primats sozialer Bindungen zur Begründung und Festigung des Zusammenhaltes zwischen den Mitgliedern einer menschlichen Gemeinschaft“ – und übersetzte ihn auf die nationale Ebene. Nach al-Ḥuṣarī sind die sozialen Bindungen anderen „gesellschaftliche Kohäsion begründenden Formen (z.B. religiösen Bindungen)“ nicht nur übergeordnet, sondern Religion sei allgemein (nicht nur Islam) als „Grundlage politischer Struktur“ alleine nicht ausreichend. Auch er sieht die Nation nicht auf Basis von Religion oder „Rasse“, sondern „durch Gemeinsamkeit der Sprache, Kultur und der Aspirationen begründet.“⁵⁶

⁵³ Hager (1985), S. 17-19. Vgl. Hazem Zaki Nuseibeh: *The Ideas of Arab Nationalism*. 1956. S. 20f.

«Diese Verbundenheit und diese intellektuelle Kultur, die meist mit den Traditionen des Islam in Zusammenhang steht, der sie sogar in ihren nichtislamischen Ursprungselementen heiligt, haben eine starke einigende Wirkung. Diese Wirkung hat sich selbst auf die Massen ausgebreitet aufgrund des Prestiges der Elite in einer hierarchisierten Gesellschaft und des ideologisch geheiligten Charakters alles dessen, was mit dem Islam verbunden ist.» (Maxime Rodinson: *Die Araber*. Frankfurt/M. 1991. S. 23f.)

⁵⁴ ʿAbd ar-Raḥmān Al-Bazzāz: *Islam and Arab Nationalism*. In: *Die Welt des Islams, New Series*, Vol. 3, 3/4 1954; S. 201-218; hier: S. 204. <http://www.jstor.org/stable/1570165>

⁵⁵ arab. *ʿaṣabīya* – عصبية, „Gemeinschaftsgeist“, „Zusammenhaltsgefühl“, „Stammesbewusstsein“; hier: Terminus aus der Gesellschaftstheorie Ibn Ḥaldūn's (gest. 1406), der als „erster Soziologe“ der Geschichte gilt. Nach Ibn Ḥaldūn stellt die *ʿaṣabīya* einen entscheidenden „sozialpsychologischen Faktor“ dar, der in Verbindung mit „religiösem Eifer“ ein Volk zum Sieg über andere Völker führt bzw. führen kann. Staaten entstehen, erreichen nach etwa drei Generationen ihren Zenit und erfahren dann, in der Folge übermäßiger, zu rascher Expansion, eine Schwächung, die dazu führt, dass sich an der Peripherie dieses Staates neue Staaten bilden, die sich nach dem gleichen Zyklus entwickeln. Tatsächlich finden sich in der islamischen Geschichte viele Beispiele, die diese These stützen. (Vgl. Annemarie Schimmel: *Die Religion des Islam. Eine Einführung*. Stuttgart 1990. S. 80f.)

⁵⁶ Hager (1985), S. 19f. Vgl. Rodinson (1991), S. 22f: Rodinson beschreibt die „Arabische Welt“ als einen *Melting Pot*, in dem „das Erbe der alten Kulturen des Vorderen Orients [...] zu einem großen Teil aufgegangen ist“,

Im Geiste al-Ḥuṣarī's sah der führende Ideologe und Mitbegründer der arabischen *Ba'ṭ*⁵⁷-Partei, Mišīl 'Aflaq (1910-1989), in der Arabischen Nation den „Idealzustand nationaler Ganzheit“, in dem „Freiheit“ und „Sozialismus“ – „mehr als seelisch-moralische Seinszustände der Nation denn politisch-soziale Verhältnisse“ – verwirklicht und die Probleme der Gegenwart überwunden werden (könnten). In 'Aflaq's nationaler Philosophie werden die säkularen Nationalismus-Konzeptionen (in der Religion bestenfalls untergeordnete Rolle spielt) sakralisiert und dadurch quasi eine „Ersatzreligion“ kreiert; der Islam könne zwar als „Nationalreligion der Araber“ in den Arabischen Nationalismus integriert werden, soweit die religiös-spirituellen Aspekte im Sinne des Nationalismus wirken, allerdings müssten Ideologien, die das politisch-soziale Integrationspotential der Religion betonen – daher als „antinationalistisch“ angesehen werden können – bekämpft werden.⁵⁸

Zusammenfassend können wir feststellen, dass also zum einen zunehmend politisch-religiöse Diskurse und zum anderen vermehrt säkulare Tendenzen zu einem Klima führten, das die Entwicklung des Arabischen Nationalismus begünstigte. Im Allgemeinen herrschten zwei Strömungen um den Beginn des 20. Jahrhunderts vor: Islamismus und Osmanismus; daneben entwickelte sich ein stetig wachsendes Gefühl der kulturellen Verschiedenheit zwischen Türken und Arabern, das vermutlich auch als wesentlicher Faktor zur Entstehung zweier Nationalismen beitrug – einem arabischen und einem türkischen Nationalismus bzw. Panarabismus und Panturkismus.⁵⁹ Vor dem Ersten Weltkrieg waren Islamismus und Osmanismus als Hauptfaktoren politischer Solidarität entscheidend wirksam. In den frühen 1920er Jahren war der Osmanismus verschwunden und gleichzeitig vollzog sich (auch) eine Marginalisierung des Islam als politisch-nationalistische Komponente durch säkulare Reformen (z.B. des türkischen Staatsgründers Muṣṭafā Kemāl, genannt Atatürk), verstärkt durch die europäische Prä-

aber „nur zum Teil die vorislamisch-arabische Kultur [fortsetzt].“ Die verschiedenen Völker des Nahen Ostens assimilierten sich überwiegend an die „Araber Arabiens“. Dabei erfolgte die „Arabisierung“ durch die Übernahme von Sprache, Religion und Elementen der alten arabischen Traditionen. Dieser Assimilationsprozess muss differenziert betrachtet werden: Manche wurden Muslime, „ohne sich sprachlich zu arabisieren“, während andere zwar die arabische Sprache, nicht aber den Islam übernahmen. Aus diesem schleichenden, geographisch-regional unterschiedlich verlaufenden Prozess der „teilweisen Fusion“ ging die arabische Zivilisation hervor, wie sie sich heute darstellt.

Anmerkung: Die bis dato auffälligste Gemeinsamkeit im Resultat der Arabisierung dieser Länder ist – trotz einer Vielzahl von Dialekten – die arabische Sprache; die arabische Hochsprache (al-'arabīya) ist offizielle Amtsbzw. Verkehrssprache aller arabischen Staaten. Daher erscheint es nahe liegend, dass trotz der unterschiedlichen Konzeptionen des Arabischen Nationalismus stets die Sprache als einigendes Kriterium bzw. Definitionsgrundlage einer „Arabischen Nation“ bzw. wer Araber ist, herangezogen wird. «Wer Arabisch spricht, ist Araber.» – Ein Spruch des Propheten, der von islamischen Gelehrten mitunter als „Beweis für den ‚internationalen‘ Charakter und den Antirassismus des Islam“ angeführt wird.

⁵⁷ arab. *ba'ṭ* – بعث, „Wiedergeburt“

⁵⁸ Hager (1985), S. 21f.

⁵⁹ St. John (1987), S. 21f.

sens in den arabischen Ländern. Die gebündelten arabischen Anstrengungen strebten politische Unabhängigkeit von den europäischen Mächten an – im Gegensatz zu den herrschenden Diskursen über soziale Reformen und die Übernahme westlicher politischer Systeme. In dieser Phase des aufkommenden Arabischen Nationalismus wurden erste Formulierungen der „Arabischen Einheit“ vorgenommen.⁶⁰ Die Bewegung der Arabischen Einheit, des Panarabismus, die vor dem Ersten Weltkrieg in Syrien entstanden war, hatte sich bis zum Zweiten Weltkrieg (1939-1945) als Einigungsbewegung einer „Arabischen Nation“ in Syrien, im Irak und auf der Arabischen Halbinsel etabliert. Während der Arabische Nationalismus im Nahen Osten also immer stärker in den politischen Diskursen in Erscheinung trat, spielte er zu diesem Zeitpunkt weder in Ägypten noch in den Mağrib-Ländern eine wesentliche politische Rolle.⁶¹

4. Ğamāl ‘Abd an-Nāṣir – Höhepunkt des Arabischen Nationalismus

Die 1950er Jahre gelten als das „Jahrzehnt der Revolution“ im Nahen und Mittleren Osten.⁶² Alle unabhängigen Staaten des Mašriq waren betroffen, wobei aber nicht alle Putschversuche erfolgreich gewesen waren. Zur gleichen Zeit kämpften die Völker des Mağrib gegen den französischen Imperialismus.⁶³ Die *Vereinten Nationen* entließen Libyen schließlich 1951 in seine Unabhängigkeit (siehe unten: S. 33) und im folgenden Jahr putschten in Ägypten die „Freien Offiziere“ erfolgreich gegen König Fārūq.

In Ägypten waren viele schon seit geraumer Zeit mit dem König unzufrieden gewesen, der gemeinhin als Marionette der Briten gesehen wurde. Dies hatte die Nationalisten bereits in den 1930er Jahren vermehrt auf den Plan gerufen, die nach einer Reihe von Demonstrationen mit dem Anglo-Ägyptischen Vertrag (vom 26. August 1936) einen ersten Erfolg verbuchen konnten; dieser schränkte den britischen Einfluss zwar etwas ein, doch trat durch den Ausbruch des Zweiten Weltkriegs der „Bündnisfall“ ein und dieser brachte eine Restauration der

⁶⁰ Anmerkung: In diesem Zusammenhang wurde auch immer stärker die Unterstützung der palästinensischen Araber – gegen jüdische Landkäufe und Einwanderung in Palästina – geäußert.

⁶¹ In Ägypten hatte man sich in der Zwischenkriegszeit auf die Entwicklung eines ägyptischen Nationalismus konzentriert. Im Mağrib waren vor allem in Tunesien nationalistische Tendenzen erkennbar, allerdings mangelte es den Bewegungen hier zunächst noch an Geschlossenheit und Orientierung.

⁶² Beginn 1949 mit dem Putsch durch den Ba‘ī in Syrien; Ende mit den Umstürzen im Irak und im Sudan 1958.

⁶³ Traditionelle Teilung der „Arabischen Welt“ in Mağrib („Westen“, „Ort des Sonnenuntergangs“) und Mašriq, dem Nahen Osten („Osten“, „Ort des Sonnenaufgangs“). Zum kleinen oder „Kern-Mağrib“ zählen die ehemaligen französischen Kolonien Marokko, Algerien und Tunesien, bzw. auch die Westhälfte Libyens; zum „Großen Mağrib“ werden oft auch die West-Sahara und Mauretania gezählt, die Grenze zum Mašriq wird durch die Ägyptisch-Libysche Wüste gezogen.

englischen Vorrechte und *de facto* einen Protektorat-Status Ägyptens mit sich, der auch nach Kriegsende aufrechterhalten wurde und die innenpolitische Entwicklung entscheidend prägte. Die wirtschaftliche und soziale Situation in Ägypten wurde immer problematischer und damit wuchs die Unzufriedenheit in der Bevölkerung. Die Regierung musste sich auf die Armee stützen.

Darin sah eine Gruppe von Armeemoffizieren um den charismatischen Ğamāl ‘Abd an-Nāṣir (1918-1970) die Voraussetzungen für einen Militärputsch. Bereits während des Zweiten Weltkriegs hatte ‘Abd an-Nāṣir mit dem Aufbau einer konspirativen Gruppe innerhalb der Armee begonnen, die nach dem Sturz König Fārūq’s als „Komitee der Freien Offiziere“ die



Macht übernahm. Zum Zeitpunkt des Putsches war er noch kein überzeugter Panarabist, sondern Pragmatiker und die Revolution ohne ideologischen Leitfaden. Die anfänglichen Forderungen nach inneren Reformen rührten aus einer patriotischen Besorgnis und erst im Laufe der folgenden Jahre erfolgte eine Hinwendung zu „panarabischen Ideen“. Denn zur erhofften und notwendigen Mobilisierung des Volkes bzw. zur Legitimierung der neuen Regierung war eine neue Ideologie vonnöten. ‘Abd an-Nāṣir konnte zu diesem Zweck weder auf den Islam noch auf andere Ideologien zurückgreifen, die in Ägypten zu dieser Zeit im Umlauf waren. So übernahmen die „Freien Offiziere“ das ägyptisch-nationalistische

Erbe der Zwischenkriegszeit; aber die partikularistische nationalistische Ideologie als treibende Kraft des *nation-building*-Prozesses kam Mitte des 20. Jahrhunderts außer Mode, weil sie den modernen sozialen und politischen Umständen bzw. Anforderungen nicht Rechnung tragen konnte. So versuchten die Putschisten die Kluft zwischen nationalen und internationalen revolutionären Ambitionen durch eine ideologische Neuausrichtung zu überwinden: der „alte“ ägyptische Nationalismus wurde zu einem „neuen“ Panarabismus weiterentwickelt und Ğamāl ‘Abd an-Nāṣir avancierte zu seiner schillernden Führungspersönlichkeit.⁶⁴

⁶⁴ Friedemann Büttner: Nassers Ägypten zwischen islamischer Tradition und sozialistischer Zukunft. In: Peter J. Opitz (Hg.): Profile und Programme der Dritten Welt. Gandhi, Mao Tse-tung, Nasser, Nehru, Senghor, Sukarno. München 1970. S. 77-115.

In seiner „Philosophie der Revolution“⁶⁵ positioniert er Ägypten im Schnittpunkt von drei Kreisen – einem arabischen, afrikanischen und islamischen Kreis. Die beiden letztgenannten Kreise besitzen aufgrund der historischen und kulturellen Prägungen zwar einen wichtigen Status, doch ist es zuallererst der arabische Kreis, „mit dem Ägypten unmittelbar und am engsten verbunden ist“ und der in der Folge in die „Konzeption der ‚arabischen Nation‘“ übergeht. ‘Abd an-Nāṣir’s Arabismus-Konzeption ist im realpolitischen internationalen Kontext zu verstehen: Ausgehend von einer „Negation des Imperialismus“ formulierte er den Arabischen Nationalismus als Antithese zu Imperialismus, Fremdherrschaft, Okkupation und Unterdrückung – „als die Verkörperung von authentischer Unabhängigkeit, Selbstbestimmung, Freiheit, Würde, Stärke und Sicherheit durch Solidarität.“⁶⁶

Zwar sind im Nāṣirismus Einflüsse der *Ba‘t*-Ideologie Mišīl ‘Aflaq’s zu erkennen, doch vertritt ‘Abd an-Nāṣir weniger einen metaphysischen als einen vielmehr personifizierten Nations- und Volksbegriff, „in dem Nation/Volk als ein lebendiges, mit allen moralischen und psychologischen Attributen menschlicher Existenz ausgestattetes Wesen erscheint.“ Interessant ist dies insofern, als mit dieser Definition „eine quasi zwischenmenschliche Beziehung zwischen ‘Abd an-Nāṣir und dem angesprochenen Kollektivwesen (Nation/Volk) auf gefühlsmäßiger Basis“ suggeriert wird und ein „derartiger Nations- und Volksbegriff auch bei Mu‘ammar al-Qaḍḍāfī [...] eine zentrale Rolle“ einnimmt. Die Nation ist das Produkt des sozialen Zusammenschlusses von Individuen, das „gesellschaftliche Ganze“, in der die Bürger in ihrer „Partikularität wesentliches und grundlegendes Element“ sind. Der zentrale Begriff der Freiheit ist politisch und sozial definiert: Die politische Freiheit des Individuums im gesamtgesellschaftlichen Kontext heißt Absenz von Unterdrückung und Ausbeutung sowie Partizipation aller Bürger („des ganzen Volkes“, „der Massen“) am politischen Prozess und „steht in untrennbarem Zusammenhang mit der Freiheit der Gesamtnation, ihrer politischen und wirtschaftlichen Unabhängigkeit.“ Politische und soziale Freiheit bzw. Demokratie können nur unter bestimmten sozioökonomischen Rahmenbedingungen, die ‘Abd an-Nāṣir den „kooperativen demokratischen Sozialismus“ nennt, realisiert werden.⁶⁷

⁶⁵ arab. *falsafat at-tawra* – فلسفة الثورة .

⁶⁶ Hager (1985), S. 22f.

⁶⁷ Büttner (1970); Hager (1985), S. 24f; Wolfgang G. Schwantz: Revolutionsdebüt auf der Weltbühne – Ägypten. In: *Orient-Journal*, 2/2002; S. 8-9. Vgl. Hager 1985, S. 12f: Bereits vor ‘Abd an-Nāṣir hatten namhafte Islamgelehrte, wie der *Azhar*-Professor Šayḥ Ḥālīd Muḥammad Ḥālīd, einen demokratischen Sozialismus propagiert. Ḥālīd hatte ‘Abd ar-Rāziq’s Kritik am Ḥalīfat fortgeführt. In seinem Werk „Von hier beginnen wir“ (arab. *min hunā nabda* – من هنا نبدأ) kritisiert er theokratische Systeme als „autokratische Regierungsformen“; dagegen seien Rechtsstaatlichkeit, Parlamentarismus und rationale Wirtschaftsorganisation in einem demokratischen Sozialismus, in einer Demokratie auf sozialer Basis, am ehesten umzusetzen; besonders in: „Demokratie für immer“ (arab. *ad-dīmuqrāṭiya ‘abadan* – الديمقراطية أبدا).

ʿAbd an-Nāṣir hatte sich im Krieg gegen Israel 1948 durch seine Tapferkeit einen Namen gemacht und war ein Mitbegründer des ägyptischen Bundes der „Freien Offiziere“, der aus gut ausgebildeten Armeeleuten bestand. Der Staatsstreich ging noch unter der Führung von General Muḥammad Naǧīb vonstatten, der ʿAbd an-Nāṣir zum Oberkommandierenden der Streitkräfte ernannte; im Revolutionsrat rangierte er hinter Naǧīb an entscheidender Position. Schließlich konnte er sich nach internen „politischen Richtungskämpfen“ gegen Naǧīb durchsetzen und übernahm 1954 alle einflussreichen Staatsämter.⁶⁸ Der internationale und endgültige Durchbruch kam für ʿAbd an-Nāṣir mit seinem diplomatischen Erfolg in der Suez-Krise 1956 (infolge der Nationalisierung des Suez-Kanals). Nun war er nicht nur in Ägypten der unumstrittene Leader, sondern hatte die Rolle als „Führer aller Araber“ inne.⁶⁹ ʿAbd an-Nāṣir stand zwischen 1956 und dem Sechstage-Krieg (im Juni 1967) am Gipfel seiner Popularität, und diese Phase markiert gleichsam den Höhepunkt des Arabischen Nationalismus.

Am 1. Februar 1958 erfolgte die Proklamation der „Vereinigten Arabischen Republik“ (VAR/UAR) – ein staatlicher Zusammenschluss Ägyptens und Syriens, der aber bereits 1961 wieder Geschichte werden sollte. Infolge des Scheiterns der VAR nahm die ägyptische Führung mit dem Arabischen Sozialismus⁷⁰ ein neues Element in ihre Ideologie auf: Eine Einheit verschiedener arabischer Staaten wird nun ohne eine vorausgehende sozialistische Revolution als unmöglich oder unzulänglich betrachtet. Das Grundprinzip des Arabischen Nationalismus – die Vereinigung aller arabischen Länder – wird nicht als primäres Ziel sondern als Konsequenz einer in allen arabischen Staaten erfolgreichen sozialistischen Revolution definiert.⁷¹ Dabei distanzieren sich ʿAbd an-Nāṣir und auch andere arabische Sozialisten – aus religiösen und politischen Gründen – deutlich vom „radikalen, kommunistischen oder Staatssozialismus“, wie er etwa im sowjetischen Einflussbereich praktiziert wurde. In diesem Sinne strich ʿAbd an-Nāṣir „Fünf Unterschiede zwischen uns und dem Kommunismus“⁷² hervor: *erstens* der Glaube an die Offenbarung bzw. die Religion, die der Marxismus (bzw. der praktizierte „Ostblock-Kommunismus“) leugnet; *zweitens* das Ziel von der „Diktatur der Reaktion zur Demokratie des gesamten Volkes“, nicht zur „Diktatur des Proletariats“; *drittens* ist privates Grundeigentum erlaubt, also keine totale Verstaatlichung des Bodens vorgesehen; *viertens*

⁶⁸ Heinz Brill: Gaddafis Vision von der arabischen Einheit. In: Außenpolitik – Zeitschrift für internationale Fragen, 3/1987; S. 287-294. Ders.: Libyens Außen- und Sicherheitspolitik. Moamar el-Gaddafis Motive und Visionen. In: Militär, Rüstung, Sicherheit; Band 53. Baden-Baden 1988. S. 25.

⁶⁹ Bereits ein Jahr zuvor konnte ʿAbd an-Nāṣir mit dem sog. Bagdad-Pakt (regionales Verteidigungsbündnis, mit westlicher Unterstützung), auf der Afro-Asiatischen Konferenz in Bandung und durch einen Waffen-Deal mit der ČSSR (chem. Tschechoslowakei) Erfolge auf internationalem Parkett verbuchen.

⁷⁰ arab. *ištirākīya* ʿarabīya – اشتراكية عربية .

⁷¹ St. John (1987), S. 25f.

⁷² arab. *šuyūʿīya*, *ʿumumīya* – شيوعية, عممية – „Kommunismus“

stehe der Arabische Sozialismus für privates, nicht ausbeutendes Eigentum, während Privateigentum im Sowjetblock ein rotes Tuch darstellt; *fünftens* sollen Widersprüche durch friedliche Mittel, der Einfluss der Klassen aufgehoben, nicht Individuen aus Klassen eliminiert werden. Demgemäß wurde in der ägyptischen Verfassung vom 25. März 1964 ein „demokratischer, sozialistischer Staat“ verankert.⁷³

Der Trend in Richtung Sozialismus in der „Arabischen Welt“ wurde durch den Erfolg des extremen Arms der Algerischen Revolution und der darauf folgenden Ausrufung eines sozialistischen demokratischen Staates, dem unabhängigen Algerien,⁷⁴ gestärkt. Doch ein Ereignis sollte dem Hype um ‘Abd an-Nāṣir ein jähes Ende bereiten und nicht nur die politischen Entwicklungen im Nahen Osten entscheidend beeinflussen:

«The Arab defeat in the June 1967 war dealt as severe psychological blow to the confidence and prestige of Arab leaders and the Arab people [...] [and] marked the Waterloo of Pan-Arabism.»⁷⁵

In der Folge waren die revolutionären Regime in Damaskus (arab. Dimašq) und Kairo diskreditiert; die „Arabische Welt“ stand unter Schock...

⁷³ Wolfgang G. Schwanitz: Arabischer Sozialismus. S. 6.

⁷⁴ Offizieller Staatsname bis dato: Demokratische Volksrepublik Algerien, arab. *Ġumhūrīya al-Ġazā’irīya ad-Dīmuqrāṭīya aš-Ša’bīya*.

⁷⁵ St. John (1987), S. 26. Vgl. Ders.: The Ideology of Muammar al-Qadhafi – Theory and Practice. In: International Journal of Middle East Studies XV, 4/1983; S. 471-490; hier: S. 480.

Anmerkung: 1970 vollzog ‘Abd an-Nāṣir’s Nachfolger als Präsident, Anwar as-Sādāt, einen radikalen Wandel in der ägyptischen Außenpolitik – ägyptische Interessen waren nun primär; darüber hinaus suchte er die Aussöhnung mit Israel (legendäre Rede in der *Knesset*, als erster arabischer Staatschef).

II. LIBYEN

من ليبيا يأتي الجديد
«Aus Libyen kommt das Neue»
Seneca

1. Kurzer historischer Abriss bis ins 20. Jahrhundert

Libyen (arab. *lībiyā*) galt lange Zeit als „Land der Eroberung“ – Ägypter, Phönizier, Griechen, Römer, Vandalen, Byzantiner, Araber, Normannen, Spanier und Ritter des Malteserordens, Türken (Osmanen), Italiener, Engländer und Franzosen beherrschten das nordafrikanische Gebiet,⁷⁶ das sich in die drei geographischen Regionen Tripolitanien (im Westen), die Cyrenaika (im Osten) und den Fazzān (im Südwesten) gliedert. Die unterschiedlichen kulturellen Einflüsse und Erfahrungen prägten den Charakter der Menschen.⁷⁷

Die Bevölkerung ist überwiegend arabisch-berberischen Ursprungs. Circa 97 Prozent sind sunnitische Muslime und gehören mehrheitlich der mālikitischen Rechtsschule an; daneben existieren ḥanafitische und ʿibāḍitische Minderheiten.⁷⁸ Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte eine massenhafte Auswanderung der Juden ein, die bis dahin eine bedeutende wirtschaftliche Rolle gespielt hatten. Die Islamisierung der Region begann bereits 642/43 mit einem muslimischen Feldzug nach Tripolitanien. Die endgültige Etablierung des Islam vollzog sich im Verlauf des 11. Jahrhundert durch den Einfall nomadischer Stämme (*Banū Hilāl* und *Banū Sulaym*) in den Magrib. „Jahrhunderte lang standen die tribal geprägten Küstenregionen [...] nur zeitweise unter nomineller Herrschaft überregionaler Machtzentren.“⁷⁹ Ein Gefühl politischer Identität (dazu ausführlicher in Kapitel II/4: S. 36-38) entwickelte sich erst während der osmanischen Epoche Libyens, beginnend mit 1551, die 1911 mit der italienischen Okkupation endete.

Libyen – Daten:

Hauptstadt	Tripoli
Fläche (1000 km ²)	1759,54
Bevölkerung (Mio.)	5,5
Bevölkerungsdichte (Pers./km ²)	3
Jährl. Bevölkerungswachstum (%)	2,13
Analphabetenquote (%)	20,9
Arbeitslosenquote (%)	11,2

Aus: Alexander Flores: *Die arabische Welt. Ein kleines Sachlexikon.* Stuttgart (2003/05). S. 276.

⁷⁶ Robert Fallwickl: Abriß der libyschen Geschichte bis 1969. In: Christian Operschall, Charlotte Teuber (Hg.): *Libyen. Die Verkannte Revolution?* Wien 1987. S. 12-30; hier: S. 12-15. Vgl. Brill (1988), S. 15.

⁷⁷ Vgl. Mirella Bianco: *Kadhafi. Der Sohn der Wüste und seine Botschaft.* 1975. S. 12.

⁷⁸ Vgl. Ralf Elger (Hg.): *Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur.* Bonn 2002. S. 179.

⁷⁹ Ebd. S. 180.

2. Die koloniale Phase

Den italienischen Invasoren gelang es relativ schnell die Kontrolle über die Küstengebiete zu erlangen, doch kam mit Ausbruch des Ersten Weltkriegs (1914-1918) der Eroberungsprozess ins Stocken. Zwar waren die Italiener militärisch-technologisch überlegen, allerdings dürfte die Operation schlecht vorbereitet sein; weder hatte man eine klare militärische Strategie, noch einen nachhaltigen ökonomischen Plan. Zudem hatte man es entweder verabsäumt oder schlicht verfehlt, die einflussreichen Stammesführer mit bestimmten politischen Konzessionen auf die Seite Italiens zu ziehen oder sie gegen die türkischen Kriegsgegner auszuspielen.

«Inept Italian attempts at last-minute commercial penetration failed to draw substantial numbers of the provincial notables away from their reliance on, and support for, the Ottoman Empire, and the Ottoman administration provided the structure of the early resistance to Italian rule in the twentieth century.»⁸⁰

Die Eroberung des Küstenstreifens zog sich hin und die Italiener blieben in den nördlichen Enklaven am Mittelmeer.⁸¹ Im Ersten Weltkrieg kämpften die europäischen Mächte gegeneinander und schwächten sich damit gegenseitig auch in ihren kolonialen Ambitionen. Die

⁸⁰ Lisa Anderson: Nineteenth-Century Reform in Ottoman Libya. In: *International Journal for Middle East Studies* 16, 1984; S. 325-348; hier: S. 326.

⁸¹ John Wright: *Libya. A Modern History*. London u.a. 1982. S. 25-27: Die italienische Politik wollte mit ihren expansionistischen Ambitionen einer möglichen Bedrohung entgegen, die nach eigener Auffassung darin bestand, dass eine andere europäische Macht in Besitz des Gebietes zwischen Ṭarābulus und Ṭubruq geraten und dieses als Basis für gegen Italien gerichtete Aggressionen nützen könnte. Nachdem durch die Besetzung von Ṭarābulus beide Küstenabschnitte des zentralen Mittelmeeres kontrolliert würden, könnten andere Mächte eben davon abhalten werden. Vor allem seit der Eröffnung des Suez-Kanals 1869 war diese Wasserstraße von besonderer strategischer Bedeutung. Außerdem herrschte Besorgnis wegen der französischen Expansion und zukünftiger Absichten der „*Grande Nation*“ in Afrika, die seit den 1870er Jahren bis zum Ersten Weltkrieg weite Teile in Nord-, West- und Zentralafrikas erobert bzw. besetzt hatte, und die bereits im Hinterland des (zu diesem Zeitpunkt noch türkischen) Ṭarābulus lauerte. Die afrikanischen Kolonien sollten als Absatzmärkte für italienische Industrieerzeugnisse dienen und im Gegenzug Produkte ins „Mutterland“ liefern (was in Realität nie ganz den Vorstellungen und Erwartungen gerecht wurde). Die vatikaneigene *Banco di Roma* tätigte ab 1907 Investitionen in die Landwirtschaft, in die Leichtindustrie, in Mineralbohrungen und in die Schifffahrt. Handel und Kommunikation zwischen Italien und Libyen intensivierten sich rasch; gleichzeitig wuchs aber die Feindseligkeit unter der Bevölkerung gegen alle italienischen Unternehmungen. Dies könnte Rom als *casus belli* herangezogen haben. Frankreichs weitere Expansion in Nordafrika, die im Sommer 1911 zur Marokko-Krise führte, bewegte Italien schließlich zum Handeln. Ziel war das Wiederherstellen einer Balance der europäischen Kolonialmächte im Mittelmeerraum. Das Ende September gestellte Ultimatum an Istanbül enthielt die italienische Absichtserklärung der Besetzung Tripolitaniens und der Cyrenaika; im Oktober begann die Invasion von der See – Ṭarābulus, Bingāzī, Ṭubruq, Darnah und al-Ḥums wurden besetzt. Die Hoffnungen, türkisch-Nordafrika über diplomatischem Wege und durch Demonstration militärischer Stärke unter italienische Kontrolle zu bringen stellten sich sehr bald als illusorisch heraus. Weder erfolgte eine Kapitulation seitens der Osmanischen Führung noch wurden die Italiener von den Libyern – wie erhofft – als Befreier empfangen. – Im Gegenteil: Die Eindringlinge sollten wieder vertrieben werden und tausende von freiwilligen Kämpfern unterstützten die osmanischen Garnisonen. Sie alle sahen sich zu allererst als Muslime, die dem *Sultān* bzw. dem *Ḥalīfa* unterstellt waren, und das islamische Nordafrika gegen die christlichen Europäer verteidigen müssen.

Vgl. Fallwickl (1987), S. 15f; Carole Collins: *Imperialism and Revolution in Libya*. In: *MERIP Reports*, Nr. 27 1974; S. 3-22; hier: S. 5f. <http://www.jstor.org/stable/3011335>

Türken und ihre Verbündeten unterstützten die Unabhängigkeitskämpfe in Tripolitanien und in der Cyrenaika gegen die Italiener und so zog sich die italienische Eroberung der südlichen Oasen – auch nach Kriegsende – bis 1931 hin. Damit setzte die eigentliche Kolonisierung Libyens erst in den 1930er Jahren ein.⁸²

Führend im Kampf gegen die Kolonialmacht war die *Sanūsīya*, eine reformorientierte *Šūfī*-Bruderschaft.⁸³ Der Widerstand der Beduinen speiste sich ursprünglich aus einer Kombination religiöser und tribaler bzw. territorialer, nicht aber aus politisch-nationalistischen Motiven. Sie sahen das religiöse Element in den Nachkommen des Heiligen (*murābiṭ*⁸⁴) Muḥammad ‘Alī as-Sanūsī verkörpert, der die missionarische Bruderschaft 1837 gegründet und bis 1843 in der Cyrenaika etabliert hatte.

«The order became the major source of religious revival [...], of resistance to French expansion in the Sahel, and a stimulus to trade. [...] ‘The Sanusiya kept its cohesion and developed into a political organization largely because it was identified with the tribal system of the Bedouin’.»⁸⁵

Jedoch kam es im Laufe der Kämpfe zu einer Spaltung der *Sanūsīya* in einen „nationalistischen Flügel“, der den Widerstand vehement fortführte, und einen „Arrangisten-Flügel“ um den späteren König Idrīs, der auf eine Unabhängigkeit der Cyrenaika hoffte.⁸⁶

Es war ein sehr erbittert geführter Krieg einer überwiegend tribalen Gesellschaft gegen die italienischen Imperialisten, in dessen Verlauf viele tausende Libyer von Mussolinis Schergen hingerichtet wurden. Viele Brüder fielen im Kampf gegen die Eindringlinge und avancierten quasi zu Helden, was die Popularität des Ordens rasant ansteigen ließ. Der Guerilla-Kampf wurde von ‘Umar al-Muḥtar angeführt.⁸⁷ Seine Hinrichtung am 16. September 1931 markiert das Ende des effektiven Widerstandes.⁸⁸ Die Libyer hatten unter dem italienischen Faschismus nach der endgültigen Niederlage des Widerstands in der Cyrenaika keine Hoffnung auf

⁸² Vgl. John Davis: *Libyan Politics. Tribe and Revolution*. London 1987, S. 1; Wright (1982), S. 44; Karam Khella: *Die libysche Herausforderung. Eine politische Anatomie von Imperialismus und Revolution heute – Libyen von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Hamburg 1989. S. 19-25.

⁸³ Khella (1989), S. 22.

⁸⁴ Verweis: *al-Murābiṭūn* (Almoraviden): *The Encyclopaedia of Islam, Volume VII (Mif-Naz)*. Hrsg. von C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Ch. Pellat; E.J. Brill Leiden/New York 1993; S. 583-591.

⁸⁵ Davis (1987), S. 26.

⁸⁶ Andreas Exenberger: *Außenseiter im Weltsystem. Die Sonderwege von Kuba, Libyen und Iran. (Geschichte, Entwicklung, Globalisierung; Band 3)* Frankfurt/M. 2002. S. 56. Vgl. Fallwickl (1987), S. 16.

⁸⁷ Die Ordens- bzw. Stammesführer operierten als Befehlshaber (arab. *amīr*, Pl. *umarā* – أمير ج أمراء, „Führer“, „Fürst“) im Kampf gegen die Kolonialisten; dadurch bekam die militärische Aktion gleichsam religiös-spirituellen Charakter.

⁸⁸ Zur italienischen Kolonialherrschaft und dem libyschen Widerstand: Khella (1989), S. 19-33; hier: 23-25. Vgl. Davis (1987), S. 26f.

eine nationale Unabhängigkeit. Während der 1920er und 30er Jahre hatten libysche Führer ihren Kampf gegen die italienische Besatzung aus der Emigration fortgeführt; nun machte sich auch unter den Exilanten Resignation breit.⁸⁹ Und die grausamen Erfahrungen blieben auch für die „kollektive Psyche“ der Bevölkerung nicht ohne Folgen.⁹⁰

Im Unterschied zu anderen Magrib-Staaten erfolgte die Invasion Libyens durch die Italiener 1911 relativ spät und obwohl in der Folge die Kämpfe und die Besatzung geraume Zeit dauerten, gelang es den Kolonialisten nicht, sich mit den Einheimischen zu arrangieren und im Land Fuß zu fassen. Italien verfügte nicht über das Potential an Gelehrten und Erziehern wie etwa die Kolonialmacht Frankreich. Die Libyer konnten so nicht das Wissen und die „kulturellen Errungenschaften“ ihrer Besatzer integrieren, wie etwa die Eliten in Marokko, Tunesien oder Algerien, was auch einen maßgeblichen Einfluss auf ihr Verständnis bzw. ihre Vorstellungen von Politik und Staat ausüben sollte. So konnte die italienische Herrschaft die Libyer auch für die Institutionen des Nationalstaats nicht gerade „begeistern“, weil diese ausschließlich mit negativen Erfahrungen assoziiert wurden.⁹¹

„Libyen“, die ursprüngliche griechische Bezeichnung (in der Antike), hatte durch die Vereinigung der drei Teile zu einer Kolonie Italiens 1934 eine Renaissance erfahren. Die Italiener vereinigten zum ersten Mal die drei Territorien unter einer Regierung (*Libia Italiana*):

«[...] they invaded in 1911, and finally subdued the last violent resistance in 1932. From that date until 1940 they exercised sovereignty over a single territory. In effect, they imported and imposed the notion of state, and people came in due course to express their bloody resistance by national aspirations.»⁹²

Über die Entwicklung nationalistischer Ideen in Libyen werden wir noch zu sprechen kommen – vor allem auf ihre Auswirkungen in den folgenden Jahren und Jahrzehnten. Zunächst gilt es festzuhalten, dass die Auseinandersetzungen mit nationalistischem Gedankengut in den ersten Jahren der Kolonialphase ein ausschließlich städtisches Phänomen waren, weil die Italiener eben anfangs nur dort, d.h. an der Küste (wo sich die größten Siedlungsgebiete befinden), politische Kontrolle ausüben konnten.

⁸⁹ St. John (1987), S. 23: Gründung eines „Tripolitanisch-Cyrenaikanischen Verteidigungskomitees“ unter der Führung von Bašīr as-Sadāwī in Damaskus, 1922; auch in Ägypten, Tunesien, Saudi-Arabien und in den Golf-Staaten formierten sich Exilgruppen; 1922 weilte Idrīs as-Sanusi, der spätere erste und einzige König Libyens, in Kairo, wo er während der Zwischenkriegszeit Kontakte zu britischen Behörden knüpfte.

⁹⁰ Vgl. Davis (1987), S. ix, 26.

⁹¹ Davis (1987), S. 252f. Anmerkung: 20-25 Prozent der Bevölkerung starben oder gingen ins Exil; darüber hinaus wanderten viele in Konzentrationslager und Gefängnisse.

⁹² Ebd. S. 26.

Von 1939 bis 1942 war Libyen Schauplatz des Zweiten Weltkriegs und in der darauf folgenden Dekade – nach dem Sieg der Alliierten – Zankapfel zwischen Briten und Franzosen. Als die Alliierten über die Zukunft des Landes debattierten traten in Libyen zum ersten Mal nationalistisch motivierte Proteste offen zutage. Am 7. Oktober 1944 demonstrierten mehrere Tausend in den Straßen von Ṭarābulus. Die aufgebrachte Menge demontierte öffentliche Schilder in italienischer Sprache und ersetzte sie durch arabische Schrifttafeln. Bis 1945 fanden fast täglich Demonstrationen statt. Mit der Proklamation des jüdischen Staates in Palästina kam es zu neuerlichen Ausbrüchen öffentlichen Unmutes in Libyen, wie auch vielerorts anderswo in den arabischen Ländern.⁹³

1947 endete schließlich offiziell die italienische Besetzung, jedoch waren bereits seit 1943 britische und französische Truppen in Libyen stationiert⁹⁴ – und sie sollten es noch einige Zeit bleiben...

3. Die libysche Monarchie

Am 24. Dezember 1951 erlangte das „Vereinigte Libysche Königreich“ seine staatliche Souveränität.⁹⁵ Der religiöse *Sanūsī*-Orden transformierte sich in die Elite einer konstitutionellen Monarchie, sein Führer wurde König eines föderalen und später vereinigten libyschen Staates.⁹⁶ Der zum König proklamierte Muḥammad Idrīs al-Mahdī as-Sanūsī war ein Enkel von Muḥammad ‘Alī as-Sanūsī und seit 1918 Oberhaupt der *Sanūsīya*. Unter seiner Führung erlangte der Orden einen anerkannten diplomatischen und politischen Status. Idrīs, der im ägyptischen Exil weilte, hatte den Alliierten im Zweiten Weltkrieg die Unterstützung der *Sanūsīya* zugesichert und im Gegenzug seine Anerkennung als „Staatsoberhaupt“ durch Großbritannien erhalten. Überdies hatten die Briten der Cyrenaika die Unabhängigkeit von Italien in Aussicht gestellt.⁹⁷

⁹³ St. John (1987), S. 24. Anmerkung: Oft entluden sich der Ärger und der Unmut gegenüber ansässigen Juden, die oft kaum oder keinerlei Verbindung zum politischen Zionismus hatten.

⁹⁴ Khella (1989), S. 34-37: Der Status der sog. „Britischen Verwaltung Tripolitaniens und der Kyrenaika“ war von 1943 bis 1951 aufrecht, der Fazzān wurde phasenweise durch das französische Militär kontrolliert.

⁹⁵ Wright (1982), S. 69: Die Verfassung sah zunächst ein föderales repräsentatives System vor; daher: „Vereinigtes Königreich Libyen“, arab. *al-Mamlaka al-Lībīya al-Mutaḥḥida* – المملكة الليبية المتحدة . Vgl. Khella (1989), S. 39.

⁹⁶ Davis (1987), S. 27.

⁹⁷ Anders als sein Vorgänger Aḥmad Šarīf konnte Idrīs den anti-kolonialen Kampf nicht konsequent fortsetzen, weswegen er als Kollaborateur des englischen Kolonialismus gesehen wurde bzw. als Opportunist. Die Engländer sahen jedenfalls in seiner Person einen Verbündeten, der dem britischen Kolonialismus die Tür nach Libyen öffnen konnte. Vgl. Khella (1989), S. 22 u. 29.

Libyen war im Kontext des „Wettrennens“ zwischen Großbritannien und Frankreich und Italien (um Einflussphären im Mittleren Osten bzw. Afrika) geformt worden. Ihre Pläne, das Land in drei Gebiete aufzuteilen, konnten jedoch von den *Vereinten Nationen* durchkreuzt werden. Schließlich wurde unter der Leitung des niederländischen UN-Kommissars Adrian Pelt Libyen als erste afrikanische Kolonie in die Unabhängigkeit entlassen und (zumindest formal) souverän.⁹⁸ Doch war es eine „seltsame Unabhängigkeit“⁹⁹, denn nach wie vor besaßen „westliche Mächte“, allem voran Großbritannien, bedeutenden Einfluss in Libyen.¹⁰⁰ Die Briten hatten auch maßgeblichen Anteil an der Durchsetzung der neuen Staatsform, einem „föderativen Königreich“. Dem neuen unabhängigen Staat wurde auch rasch die Anerkennung von Seiten Ägyptens zuteil, dessen König Fārūq zuvor eine Vereinigung beider Länder angedacht hatte, ehe die Briten seinen Plan durchkreuzten; ebenso vermochte es der Monarch am Nil nicht die *Sanūsī*-Monarchie politisch näher an Ägypten und die anderen arabischen Staaten heranzuführen.¹⁰¹

Bereits im folgenden Jahr (1952) initiierte der Putsch der „Freien Offiziere“ gegen die ägyptische Monarchie und der damit verbundene Aufstieg Ġamāl ‘Abd an-Nāṣir’s eine Entwicklung, die die politischen Verhältnisse nicht nur in Ägypten sondern auch in den meisten anderen arabischen Staaten verändern oder massiv beeinflussen sollte. Angesichts der in der Folge zunehmenden Politisierung der „Arabischen Welt“ stand die libysche Monarchie von Beginn an auf einem harten Prüfstand.

«Contemporary events – especially the colonial struggle that linked Libya, the Palestine conflict, increased Soviet interest in the Middle East, the growth of Nasserist and Baathist pan-Arabism, and anti-royalist movements throughout the Arab world – were simply not propitious for the orderly political development of a conservative, traditionalist monarchy.»¹⁰²

⁹⁸ Die Westmächte konnten sich nicht einigen, da keiner dem anderen die alleinige Kontrolle überlassen wollte. Einig war man sich lediglich darin „das Land als Stützpunkt gegen den Kommunismus“ zu positionieren und so war die konstitutionelle Monarchie eine Kompromisslösung. Vgl. Davis (1987), S. ix, 1, 30; Exenberger (2002), S. 57; St. John (1987), S. 14; Wright (1982), S. 77f.

Brill (1987), S. 16f: Die Großmächte hatten die Unabhängigkeitserklärung unter anderem mit den Verweis auf die außerordentlich schlechten Rahmenbedingungen für einen souveränen Staat hinausgezögert; im weltweiten Ranking lag Libyen, gemessen bei der Analphabetenrate (90 Prozent) und bei dem Pro-Kopf-Einkommen (35 Dollar pro Jahr), an hinterer Stelle der Entwicklung. Hinzu kamen eine fehlende Erfahrung in der Selbstverwaltung und ein Mangel an qualifiziertem Personal im administrativen Bereich. Vgl. Fallwickl (1987), S. 18; Wright (1982), S. 71-74.

⁹⁹ Bianco (1975), S. 13.

¹⁰⁰ Die neu gewonnene Souveränität – übrigens war Libyen nach Ägypten der zweite unabhängige Staat Afrikas – war bereits von Beginn an durch imperialistische Ambitionen massiv eingeschränkt. Vgl. Khella (1989), S. 39.

¹⁰¹ Bianco (1987); S. 15.

¹⁰² St. John (1987), S. 14.

Die bereits ohnehin angekratzte Glaubwürdigkeit der Monarchie hinsichtlich ihrer anti-kolonialistischen Orientierung, wie sie unter der Bevölkerung deutlich zu spüren war, wurde umso mehr beschädigt, als der Staat auch immer stärker von Pacht-Einkommen aus britischen und US-amerikanischen Luftwaffenbasen¹⁰³ abhängig wurde. Diese Politik der Kooperation mit dem „Westen“ bzw. die Unterstützung durch „westliche Mächte“ spielte den nationalistischen Kräften in die Hände: In ihrer Politik mit dem Ziel einer „wirklichen“ Unabhängigkeit wurden sie einerseits von der internen Opposition, andererseits von panarabischen Bewegungen in diversen „Bruderstaaten“ unterstützt. Dass die in dieser Zeit oft gebrauchten Schlagwörter von „libysch-arabischer Bruderschaft“ und „Solidarität“ lediglich – erzwungene – Lippenbekenntnisse des Königs blieben, kam unter anderem darin zum Ausdruck als sich dieser bis 1953 geweigert hatte, der *Arabischen Liga* beizutreten¹⁰⁴ und die „Palästinensische Sache“ aktiv zu unterstützen.

Um dem wachsenden nāṣiristischen Einfluss entgegenzuwirken und die nationalistische Propaganda zu unterbinden wurden 1956 die Informationszentren der ägyptischen Regierung in Libyen geschlossen. Ein im darauf folgenden Jahr unterzeichnetes bilaterales Abkommen mit Tunesien (gedacht als Auftakt zu einer multinationalen nordafrikanischen Zusammenarbeit) wurde von den arabischen Nationalisten als weiterer Schritt Richtung „Annäherung an den Westen“ kritisiert und das Idrīs-Regime gemeinhin als klar „pro-westlich“ eingestuft. – Eine Einschätzung der libyschen Außenpolitik wie sie – fälschlicherweise – von vielen zeitgenössischen Beobachtern geteilt wurde.¹⁰⁵ Zwar gestattete die Monarchie Briten und Amerikanern Basen auf ihrem Staatsgebiet zu unterhalten (im Gegenzug für die dringend benötigte Finanzhilfe und diplomatische Unterstützung), versuchte aber gleichzeitig dem „westlichen“ Einfluss auf die sozioökonomischen Strukturen Libyens entgegenzuwirken und betonte ihr politisches *non-alignment* im Machtspiel der Blöcke (zwischen der *NATO*, dem „Nordatlantischen Verteidigungsbündnis“, und dem *Warschauer Pakt* der kommunistischen Volksrepubliken). Als mit den 1960er Jahren die Erdölphase begann – die libysche Monarchie also aus dem Verkauf dieses Rohstoffes Einnahmen lukrieren konnte – wurde auch klar, dass die Regierung mit ihrer vermeintlich klaren Orientierung am „Westen“ selbstverständlich rein ökonomische Interessen verfolgte; denn bereits 1964 ersuchte Libyen die USA und Großbritannien ihre

¹⁰³ Ein 1953 bzw. 1954 geschlossenes Abkommen mit Großbritannien und den USA über Militärbasen in Libyen sicherte der Monarchie im Gegenzug wirtschaftliche, technische und militärische Unterstützung der beiden „Westmächte“.

¹⁰⁴ Libyen wurde 1953 als achttes Mitglied in die *Arabische Liga* aufgenommen. Die Organisation verpflichtet sich der arabischen Solidarität. Vgl. Davis (1987), S. 82.

¹⁰⁵ Vgl. St. John (1987), S. 15: «In many respects, this was a misnomer as it implied a widespread commitment to Western traditions, ideals and policies which simply did not exist [...]»

Abkommen früher als geplant auslaufen zu lassen. Beide „Westmächte“ stimmten zu: Die Amerikaner würden in abschbarer Zeit aus ihrer Basis *Wheelus* abziehen, die Briten begannen mit der Räumung ihrer Truppen im Gebiet um Ṭarābulus *anno* 1965.¹⁰⁶

Bis Mitte der 1960er Jahre machte sich immer mehr Unzufriedenheit in der Bevölkerung breit, denn trotz steigender Öleinnahmen verzeichnete Libyen eine relativ langsame wirtschaftliche und soziale Entwicklung. Regierung und Gesellschaft waren auf den einsetzenden Ölboom nicht ausreichend vorbereitet bzw. die Herrschenden nicht in der Lage die steigenden Einnahmen in wachsenden Wohlstand ihrer Bürger umzumünzen. Zusätzlich machten die geopolitischen Ereignisse, vor allem die Niederlage im Sechstage-Krieg 1967, dem König das Leben schwer. Die Enttäuschung über die arabische Niederlage entlud sich in wachsenden Feindseligkeiten gegenüber der Monarchie, der man überdies ein mangelndes Engagement im Kampf gegen Israel vorwarf.¹⁰⁷ In einem kurz darauf (im August 1967) abgehaltenen Treffen in der sudanesischen Hauptstadt Ḥarṭūm kam Libyen mit anderen führenden Ölproduzenten überein, die ägyptischen und jordanischen Verluste auszugleichen; auf andere, weitergehende Maßnahmen, wie etwa die Limitierung des Ölexportes in den Westen, die eigenen libyschen Interessen wenig dienlich waren, verzichtete die Regierung des Königs. Sie setzte ihre politische Unterstützung für die „arabischen Angelegenheiten“ fort, ohne aber eine aggressivere Rolle, speziell in der „Palästina-Frage“, einzunehmen.¹⁰⁸

4. Die Entstehung einer libyschen nationalen Identität

Zum Zeitpunkt der Erlangung der staatlichen Souveränität war kaum ein Gefühl nationalen Bewusstseins bzw. nationaler Identität in Libyen vorhanden. Der Widerstand gegen die italienische Kolonialherrschaft hatte – wie wir bereits erfahren haben – zur Transformation des religiösen Ordens in eine politische Elite geführt, doch zu keiner nationalen Identitätsstiftung in der libyschen Bevölkerung.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts formierten sich in den Städten zahlreiche, im Allgemeinen ziemlich kleine politische Gruppierungen und auch Libyer im Exil, die sich die Unabhängigkeit ihres Landes zum Ziel setzten. Der Widerstand gegen Italien wurde mit Unterstützung der

¹⁰⁶ St. John (1987), S. 15.

¹⁰⁷ Khella (1989), S. 41-45.

¹⁰⁸ Collins (1974), S. 15; St. John (1987), S. 16.

Guerilla bis 1932 (Hinrichtung ‘Umar al-Muḥtar’s im September 1931; siehe S. 31) fortgesetzt. Doch können wir noch von keinem Nationalgefühl – schon gar nicht im Zusammenhang mit einem „modernen westlichen“ Verständnis von „Staatlichkeit“ – als ausschlaggebendes Motiv für den anti-kolonialen Widerstand ausgehen. Die Erfahrungen der cyrenaikanischen Bevölkerung, vor allem der Beduinen, die die Mehrheit der Widerstandskämpfer ausmachten, mit dem modernen Staat waren von ihrem Kampf gegen Italien geprägt.¹⁰⁹ Diese durchwegs negativen Erfahrungen mit der Institution des „Staates“ (westlich-europäischer Prägung) sollten auch in der künftigen politischen und sozialen Entwicklung Libyens nicht ohne Folgen bleiben. Doch darauf kommen wir später noch genauer zu sprechen.

John Davis vertritt die These, dass die osmanische Herrschaft die Entstehung eines libyschen „Proto-Nationalismus“¹¹⁰ behindert hätte und dies in weiterer Folge für die Bildung eines einheitlichen Staates hemmend gewesen wäre. Zudem könne Libyen weniger auf eine eigene „ruhmreiche Vergangenheit“ zurückblicken (als etwa die Griechen oder Türken), was ein wichtiges Kriterium für die Generierung eines National-„Stolzes“ sei. So entstanden nationalistische Strömungen erst gegen Ende des Kampfes gegen die italienische Kolonialherrschaft und waren auch dann noch nicht dominant im öffentlichen Diskurs sondern eher auf die elitären Kreise der Gesellschaft beschränkt. In den folgenden dreißig Jahren, bis circa Mitte der 1960er Jahre, gelang es allmählich – gespeist aus den kollektiven leidvollen Erfahrungen des anti-kolonialistischen Kampfes – die unterschiedlichen Ideen bzw. Tendenzen zu vereinen und ihnen Konturen zu verleihen. Zu diesem Zeitpunkt hatte die *Sanūsīya* aber ihren vormals weitgehend anerkannten Status als Repräsentant und Verteidiger des libyschen Volkes bereits in weiten Kreisen der Bevölkerung eingebüßt; denn anders als in der Cyrenaika konnte der Orden, und damit der König, in Tripolitanien und im Fazzān nicht diese breite gesellschaftliche Anerkennung finden.

«These factors, together with a notable lack of unity among Tripolitanian leaders, resulted in a slower acceptance of Idris’s claims to sovereignty.»¹¹¹

Geographisch war Tripolitanien näher am Maḡrib, der Fazzān mit dem Süden Algeriens und dem Sāḥil verbunden, die Cyrenaika stark nach Ägypten ausgerichtet. Daraus lassen sich auch die unmittelbar vor der Unabhängigkeit geführten Diskussionen erklären, ob *ein* libyscher Staat gebildet oder das Land in zwei, drei Territorien unter verschiedenen Herrschaftssphären

¹⁰⁹ Khella (1989), S. 23-33. Vgl. Davis (1987), S. 28: «Their inspiration was anti-state and anti-control as well as anti-Christian and anti-colonial.»

¹¹⁰ Erste Ansätze eines sog. Proto-Nationalismus entstanden im Kampf der *Sanūsīya* gegen Frankreich im Tschad, bei dem vor allem aber religiös motivierte Aufopferung für den Orden (der die Osthälfte des Landes dominierte) ausschlaggebend war.

¹¹¹ Davis (1987), S. 25-29; Zitat: S. 29.

geteilt werden sollte. Mit der Unabhängigkeit wurden die drei Provinzen Libyens schließlich vereinigt, aber ein tief verwurzeltes Gefühl nationaler Identität (wie etwa in Algerien nach dem Unabhängigkeitskrieg) war eben nicht vorhanden. – Die Menschen fühlten sich mehr als „Tripolitaner“ oder „Cyrenaikaner“ denn als „Libyer“. Ronald Bruce St. John sieht in den oben beschriebenen Rahmenbedingungen die Ursachen für das libysche „Identitätsproblem“:

«The absence of a historical sense of unity between the disparate components of the new state was reinforced by geographical and cultural differences.»¹¹²

Außerdem war es die Zeit des emporstrebenden Arabischen Nationalismus (vor allem im Nahen Osten) und starker anti-kolonialistischer Bewegungen in den benachbarten Staaten Nordafrikas. In den Augen des königlichen Regimes stellte der Arabische Nationalismus eine gefährliche Ideologie dar und die Monarchie reagierte mit einer Politik des *Containments*. Für viele libysche Nationalisten, und weite Teile der Bevölkerung im allgemeinen, stellten der neue vereinigte Staat und seine Führungselite ein weiteres von fremden, d.h. von „westlichen“ Mächten installiertes System, eine „künstliche“ Struktur, dar.¹¹³ Daher war die Monarchie von Anfang an darauf bedacht, die nationale Gemeinschaft zu fördern, doch liefen ihre propagandistischen Versuche ins Leere. Nach dem öffentlichen Aufschrei¹¹⁴ infolge des Kriegs von 1967 intensivierte das Regime nochmals seine Bemühungen. Zwar konnte in der Folge das nationale Bewusstsein etwas gestärkt werden, allerdings nicht rasch genug um die Monarchie vor der mächtigen Welle des Arabischen Nationalismus zu schützen, die schon geraume Zeit aus dem ägyptischen Nachbarland überzuschwappen drohte. Die Mehrheit der Oppositionellen hatte sich im ägyptischen Exil gesammelt, wo sie in Kontakt mit nāsiristischen bzw. panarabischen Ideen kamen, die sich mittlerweile auch in der libyschen Bevölkerung verbreitet hatten, und später zum „Erfolg der Revolution“ (vom 1. September 1969) beitragen sollten.¹¹⁵

5. Hydrocarbon Society

«Libya is unusual but not unique.» – Nach John Davis ist Libyen ein Beispiel für eine *hydrocarbon society*, d.h. für einen Staat, der seine Einnahmen hauptsächlich aus dem Export von Erdölprodukten erzielt, also von dritten bezieht, nicht von der eigenen Bevölkerung (wie dies

¹¹² St. John (1987), S. 16f.

¹¹³ Dirk Vandewalle: *Libya since Independence*. London 1998. S. 59.

¹¹⁴ Khella (1989), S. 44: Die Monarchie reagierte mit staatlicher Zensur und einer Reihe von Gewaltakten gegen die zunehmende Kritik des Volkes am Regime.

¹¹⁵ Exenberger (2002), S. 58. Vgl. Fallwickl (1987), S. 20.

üblicherweise über Steuern und Abgaben geschieht). In diesem *rentier state* werden die Staatseinkünfte etwa zur Finanzierung von Wohlfahrtsprogrammen und Militär verwendet. Libyen zählt also zu einer Kategorie von Gesellschaften – so die exakte Definition – deren Oberhäupter über 90 Prozent der Einkünfte aus dem Verkauf von Öl bzw. daraus hergestellten Produkten schöpfen und dabei von Gastarbeitern und ausländischer Technologie abhängig sind.¹¹⁶ Daraus, vor allem aber durch ausländische Konsumenten (oder Energieabnehmer), resultiert eine hohe Abhängigkeit von Entwicklungen am Weltmarkt:

«Capitalist industrialization, at any rate in Europe, has depended on a relatively fixed labour force, at least within national frontiers: hydrocarbon industrialization and development increases dependence on foreign markets for labour as well as technology.»¹¹⁷

Im Unterschied zu anderen *hydrocarbon societies* – wie in Saudi-Arabien, Kuwait oder den Vereinigten Arabischen Emiraten – regieren in Libyen aber keine Königs- bzw. Šayḥ-Familien. Libyen kennt keine dynastische Herrschaft aber auch kaum eine staatliche Tradition, da die italienischen Kolonialinstitutionen in der Gesellschaft nie Fuß fassen konnten (im Unterschied etwa zu den französischen in Algerien). Die Auswirkungen der kolonialen Vergangenheit und die speziellen Rahmenbedingungen eines „Ölstaats“ auf Mu‘ammar al-Qaddāfi’s Konzeption von „Staatlichkeit“ bzw. auf dessen als „Alternative“ entwickeltes System wird uns noch beschäftigen.

Mit den 1960er Jahren kam es im Zuge der intensivierten Vermarktung der riesigen Ölressourcen zu einer radikalen Umwälzung im Sozialgefüge des bis dahin wirtschaftlich rückständigen Wüstenstaats. Steigende Urbanisierung und Industrialisierung, die zusätzliche ausländische Arbeitskräfte erforderte, führten die Monarchie in eine wirtschaftliche und gesellschaftliche Krise, die sie nicht bewältigen konnte. Die Monarchie überlebte das Jahrzehnt nicht: Am 1. September 1969 bereitete eine Gruppe revolutionärer Armeeoffiziere, angeführt von Mu‘ammar al-Qaddāfi – dessen Biographie und politischer Werdegang im folgenden Kapitel beschrieben wird –, der Herrschaft des Königs ein Ende.

¹¹⁶ Der Begriff *hydrocarbon society* wurde von Karl Wittfogel geprägt. Seiner These folgend sei der orientalische Despotismus die charakteristische Herrschaftsform in vorindustriellen Agrargesellschaften, d.h. von Systemen, die auf intensive Bewässerungswirtschaft basierten. Da einzig ein organisierter Staat fähig ist, die komplexe *engineering work* zu organisieren, kontrollierten folglich der Souverän und sein Apparat das Bewässerungssystem und damit die Produktion, mit zum Teil beträchtlichem Einfluss auf das Rechtssystem bzw. die Eigentumsrechte (*Government by Flogging*). – Im aktuellen Falle Libyens und anderer Öl exportierender Länder stellt Öl (anstelle von Wasser) den entscheidenden ökonomischen Faktor dar; aber auch hier ist eine differenzierte Arbeitsteilung und soziale Organisation nach analogen Mustern zu erkennen. (Davis 1987, S. 15)
Ölexportierende arabische Staaten: Brunei (1984: 100 Prozent der Staatseinkünfte aus Ölexport), Libyen (1982: 95-99 %), UAE (1981: 92 %), Kuwait (1983/84: 92 %), Saudi-Arabien (1982/83: 96 %), Oman (1982: 91 %), Qatar (1983/84: 85 %), Algerien (1981: 67 %) etc.) Tabelle in: Davis (1987), S. 261-263.

¹¹⁷ Davis (1987), S. 17.

III. MU‘AMMAR AL-QADDĀFĪ

«Revolution ist nicht ein kurzer Akt,
wo mal irgendwas geschieht und dann ist alles anders.
Revolution ist ein langer komplizierter Prozess,
wo der Mensch anders werden muss.»

Rudi Dutschke

1. Kindheit und Jugend

Mu‘ammar al-Qaddāfī wurde im September 1942¹¹⁸ in eine Beduinenfamilie hinein geboren, die damals nahe Sirt, an der Großen Syrte gelegen, siedelte. Die Qaddāfa, so der Familienna-me, waren ein kleiner Stammesverband arabisierten Berber, der vom Viehhirten lebte. Mu‘ammar war nach drei Töchtern der erste Sohn von Muḥammad ‘Abd as-Salām b. Ḥāmid b. Muḥammad, der damals bereits knapp 60 Jahre alt war (er starb 1985 über 90-jährig), und ‘Ā’iṣa (sie verstarb 1978) und wurde nach dem Heiligen Sīdī Mu‘ammar (der „Erbarmer“) benannt.¹¹⁹

Sein Großvater war im Widerstand gegen die Italiener gefallen, sein Vater, „Abu Meniar“ genannt, kämpfte nach dem Ersten Weltkrieg gegen die Kolonialisten und geriet einige Zeit in Gefangenschaft. Die Geschichten darüber, die im Familienkreis erzählt wurden und denen der kindliche Mu‘ammar gerne lauschte, könnten mitunter zu einer Inspiration, den Traum von Freiheit zu realisieren, geführt und ihn zur Rebellion animiert haben.¹²⁰

Der Vater, selbst Analphabet, schickte Mu‘ammar auf die Volksschule in Sirt. Eine Ausbildung für seinen Sohn zu ermöglichen sei eine „Eingebung Gottes“ gewesen. „Moammar lernte schnell, und er war sehr fromm: seine Gebete vergaß er niemals. [...] Als er neun oder zehn Jahre alt war, schickte ich ihn in die Syrter Schule, obwohl das ein richtiges Opfer bedeutete.“¹²¹ Und der Vater beschreibt weiters den Charakter des Jugendlichen: „Verschlossen, tief

¹¹⁸ In der Literatur finden sich teils unterschiedliche Daten (so unter anderem, dass al-Qaddāfī 1938 in einem italienischen Spital in Miṣrāta das Licht der Welt erblickte), wobei aber die meisten seinen Geburtstag im September 1942 angegeben. Vgl. Hassan Sadek: Gaddafi (2005), S. 11; Brill (1988), S. 21f.

Daneben kursieren unzählige Gerüchte über die Abstammung al-Qaddāfī’s, etwa dass sein „wirklicher“ Vater ein korsischer Pilot und Held der französischen *Resistance* gewesen sein soll. Dazu: Stefan Simons: Gaddafis Familiengeschichte. Die Beduinen-Tochter und der korsische Pilot. In: Spiegel Online, 15. Februar 2008.

<http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,535626,00.html>

Verweis: Frederick Muscat: My President, My Son (... or one day that changed the history of Libya). La Valletta 1974. Biographie aus der Perspektive von al-Qaddāfī’s Mutter ‘Ā’iṣa.

Da wir nicht wissen, welche Version nun die „wahre“ ist, folgen wir an dieser Stelle der „offiziellen Geschichte“, in der sich al-Qaddāfī gerne als einfacher, frommer Mensch aus der Wüste darstellen lässt.

¹¹⁹ Bianco (1975), S. 11.

¹²⁰ Ebd. S. 25.

¹²¹ Bianco (1975), S. 25.

religiös, ernst, schweigsam und reserviert.“ Die Familie war sehr arm, eine Unterkunft war zu teuer und al-Qaḍḍāfi schlief meistens in der Moschee. Einmal pro Woche nahm er einen 30 Kilometer langen Marsch durch die Wüste auf sich um die Eltern zu besuchen. Beduinische Kultur und Wüste übten starken Einfluss auf die persönliche Entwicklung aus, wie seine „Tendenz zum einfachen Leben[, die sich] auch in seinen gesellschaftspolitischen Vorstellungen bemerkbar“¹²² machen soll.

«[Man] muß wirklich in der Wüste den Kern von Kadhafis Wesen suchen, dieser Geistigkeit, dieses Mystizismus, die alle seine anderen Bestrebungen übertreffen und die sich selbst auf sein politisches Handeln auswirken. [...] Und diese Auffassung von Freiheit, die unantastbare Freiheit der Leute aus der Wüste, eine unveräußerliche und dennoch Gott – ihm allein – unterworfenen Freiheit, ist die Basis für alle Wünsche, alle Entscheidungen und alles Handeln Kadhafis, und an erster Stelle wohl im Bereich der Politik.»¹²³

Politik bestimmte bereits früh das Leben und Denken Mu‘ammar al-Qaḍḍāfi’s, dessen Jugend – in den revolutionären und turbulenten 1950er und 60er Jahren – von (Anti-)Imperialismus, der Unabhängigkeit, Arabischem Nationalismus, dem rasanten Wirtschaftswachstum¹²⁴ und dem mit diesem Aufschwung einhergehenden sozialen Umbruch geprägt war. In Ägypten war seit 1952/54 Ḡamāl ‘Abd an-Nāṣir an der Macht, der einen „Arabischen Sozialismus“ propagierte (siehe oben: S. 24-28); daneben standen auch in Syrien und im Irak revolutionäre Militärs an der Spitze ihrer Staaten. Der algerische Aufstand gegen die französische Kolonialmacht endete schließlich 1962 mit der Unabhängigkeit des Nachbarlandes im Westen.

«In dieser Zeit nehmen Gaddafis Traum eines republikanischen Libyen ohne Feudalherrschaft und ausländische Gängelung, seine Vorstellungen von politischer Identität, Gemeinschaft und Staat Konturen an. Seine Kindheitserfahrungen wecken in ihm eine Abwehrhaltung gegen den Westen und die mit ihm verbundenen lokalen Eliten.»¹²⁵

Im Alter von 14 Jahren übersiedelte al-Qaḍḍāfi mit der Familie in die Fazzān-Hauptstadt Sabhā, wo er ab 1956 die Mittelschule besuchte. Dort wurde er besonders „durch sein leidenschaftliches Interesse für Politik und seine feurigen Reden gegen das libysche Königshaus“,¹²⁶ sowie durch seine Kommentare zu aktuellen politischen Ereignissen und Entwicklungen in der „arabischen Welt“¹²⁷ auffällig.

¹²² Sadek (2005), S. 11.

¹²³ Bianco (1975), S. 24.

¹²⁴ Ab 1961 stiegen die Erdölexporte rasant; die Einnahmen stiegen von 87 Millionen US-Dollar im Jahr 1962 bis 1966 um rund 500 Prozent auf 424 Millionen US-Dollar.

¹²⁵ Sadek (2005), S. 10.

¹²⁶ Sadek (2005), S. 13.

¹²⁷ Besonders der Algerienaufstand (ab 1954), der Angriff auf Ägypten durch die britisch-französisch-israelische Allianz 1956, sowie die Auflösung der VAR (Vereinigte Arabische Republik, politische Union Ägyptens und Syriens) 1961 sind in diesem Zusammenhang zu nennen.

Aufmerksam studierte al-Qaddāfi die Reden ‘Abd an-Nāṣir’s im Radio. Von den Behörden in Sabhā wurde er schließlich von der Schule verwiesen, da sie ihn als einen „gefährlichen politischen Agitator“ ausgemacht hatten, und nur Dank der Intervention eines einflussreichen Freundes der Familie konnte er die Oberschule dann andernorts, in Miṣrāta, fortsetzen. In der Handelstadt an der tripolitanischen Küste – damals die drittgrößte Stadt Libyens – sah sich al-Qaddāfi, der in einem konservativen, von Stämmen geprägten Milieu aufgewachsen war, einer neuen Realität gegenüber. Seit dem Beginn des Ölexports 1961 führte ein rasanter ökonomischer und sozialer Wandel zu vermehrten Einkommensunterschieden und einer grundlegenden Neuorientierung der Wirtschaft des ursprünglich agrarisch geprägten Staates in Richtung Industrie.¹²⁸

2. Umsturzpläne und revolutionäre Zellen

1963 wurde al-Qaddāfi als Offiziersanwärter an der Königlichen Militärakademie in Bingāzī aufgenommen. 1965 gelang ihm der Abschluss als Leutnant der libyschen Armee. Zunächst diente er in einer Fernmeldeeinheit, dann besuchte er eine halbjährige Fortbildung in Beaconsfield (Großbritannien). Das Anstreben einer Offizierskarriere muss nicht unbedingt als logische Folge militärischen Interesses oder vorrangig machtpolitischer Ambitionen interpretiert werden; das Militär bot in erster Linie eine – vielleicht die einzige – soziale Aufstiegschance für junge Männer, speziell aus den unteren Gesellschaftsschichten.¹²⁹ „Wie sein Vorbild Nasser sieht Gaddafi eine Karriere in der Armee jedoch [...] als Vehikel zum politischen Wandel.“¹³⁰

Inspiziert von den revolutionären Ideen ‘Abd an-Nāṣir’s sah al-Qaddāfi im Sturz der Monarchie die einzige Möglichkeit, „Libyen von Korruption und westlicher Dominanz [zu] befreien“. Bereits während seiner Zeit in Sabhā und Miṣrāta hatte er mit dem Aufbau einer Geheimorganisation, bestehend aus einem militärischen und einem zivilen Arm, begonnen.¹³¹ Am Anfang stand eine erste „revolutionäre Zelle“, in der sich al-Qaddāfi 1956 in Sabhā mit Kommilitonen organisierte. Jedes Mitglied gründete dann wiederum neue Zellen, die unabhängig voneinander operierten, sich aber den ideologischen Grundsätzen und politischen Zielen der ursprünglichen Gruppe verpflichtet fühlten.

¹²⁸ Vgl. Sadek (2005), S. 14f.

¹²⁹ Exenberger (2002), S. 58.

¹³⁰ Sadek (2005), S. 15.

¹³¹ Khella (1989), S. 47.

Ab 1962 wurde diese Strategie in Miṣrāta wiederholt bzw. fortgesetzt und so konnte der anfänglich lokal begrenzte Einflussbereich überregional ausgedehnt werden. Viele Mitglieder der Zellen fanden sich später im „Bund der Freien Unionistischen Offiziere“, den al-Qaḍḍāfi zwischen 1964 und 1969 aufgebaut hatte, und unter seinen „zivilen Verbündeten“ wieder.¹³² Anlass und Gelegenheit zur Gründung des militärischen Geheimbundes bot der Eintritt einiger ehemaliger Schulkollegen al-Qaḍḍāfi's in die Militäarakademie von Binḡāzī, die ihn überzeugen konnten, selbst ebenfalls in die Offiziersschule einzutreten. 1964 wurde ein zwölfköpfiges Führungsgremium bestimmt, das in der ersten Phase nach dem Putsch (1969) als „Revolutionärer Kommandorat“ das höchste staatliche Organ bilden sollte. Zu den Sympathisanten zählten unter anderem auch Beamte und Lehrer. Weiters wurde versucht, Anhänger 'Abd an-Nāṣir's an der Universität in Binḡāzī zu rekrutieren sowie Kontakte mit Dissidenten zu knüpfen. Zu diesem Zeitpunkt war al-Qaḍḍāfi als Geschichte- und Jura-Student inskribiert und verhielt sich in der Öffentlichkeit den Umständen entsprechend unauffällig, um der gebotenen Geheimhaltung des geplanten Coups nicht zu schaden.¹³³

Der libysche König war in den Augen vieler seiner Untertanen „eine Marionette europäischer Mächte. Sein Regime galt als feudal und abhängig vom Westen.“¹³⁴ Seine Politik verfolgte vorrangig die Sicherung der eigenen Herrschaft und des traditionellen tribalen und religiösen Wertesystems. „Im Land wurde eine Scheindemokratie eingerichtet, die vollständig von informellen privaten Beziehungen dominiert war und in der Wahlen lediglich einer formalen Legitimation der Machthaber dienten.“¹³⁵ Das mangelnde bzw. fehlende Demokratie- und Nationalbewusstsein sowie der „traditionelle Herrschaftsanspruch des Idrīs-Clans verhinderte eine auf allen politischen Kräften beruhende Einheit des Landes“.¹³⁶ Zudem bescherte der Ölboom dem Staat nicht nur Reichtum – binnen einer Dekade wurde „aus dem bettelarmen Libyen der weltweit viertgrößte Exporteur von Rohöl“ –, sondern brachte auch einen rapiden sozialen Wandel mit sich. Die Agrarproduktion ging zugunsten der lukrativeren Ölwirtschaft zurück und die steigende Landflucht führte zu Slumbildungen an der Peripherie der Städte. Mit dem steigenden Wohlstand – Libyen war quasi über Nacht zum reichsten Land Afrikas geworden – intensivierten sich die Konkurrenzkämpfe zwischen den führenden Clans; Kor-

¹³² Sadek (2005), S. 16f.

¹³³ Brill (1988), S. 22f.

¹³⁴ Sadek (2005), S. 18. Vgl. St. John (1987), S. 15: Die arabischen Nationalisten betonten in ihrer Kritik am königlichen Regime stets auch seine Abhängigkeit von seinen „westlichen Verbündeten“.

¹³⁵ Exenberger (2002), S. 58. Seit 1952 waren Parteien verboten, Demonstrationen in der Folge brutal niedergeschlagen worden. (Abdel Fattah Haikal: Die Rückwirkungen der ägyptischen Revolution auf den Freiheitskampf der Libyer. In: Günter Barthel, Lothar Rathmann (Hg.): Libya – History, Experiences and Perspectives of a Revolution. Berlin 1980. S. 36-42; hier S. 37.)

¹³⁶ Fallwickl (1987), S. 24. Vgl. Exenberger (2002), S. 58.

ruption, Amtsmissbrauch und Nepotismus beherrschten das politische und gesellschaftliche Klima.¹³⁷ Dennoch beharrte der König auf den engen Beziehungen zu den Westmächten, die – das liegt so in der Natur der politischen Sache – vordergründig strategische bzw. wirtschaftliche Interessen verfolgten. Doch die Zeichen der Zeit standen bereits auf Revolution:

«The year 1967 proved to be pivotal for the Libyan monarchy, since its response to the June 1967 war provided a catalyst for the 1969 coup d'état. [...] Popular reaction to the war was both widespread and violent as the Libyan citizenry exploded in a surprisingly emotional frenzy of Arab nationalism.»¹³⁸

Vor allem nachdem 'Abd an-Nāṣir die arabische Niederlage im Sechstage-Krieg auf die britisch-amerikanische Luftwaffenunterstützung für Israel zurückführte, also auch (mehr oder weniger direkt) auf ihre Stützpunkte in Libyen verwies, war die Zustimmung des Volkes für ihren König praktisch auf den Nullpunkt gesunken.¹³⁹

3. Machtübernahme – die «Septemberrevolution»

Im August 1969 erfuhr al-Qaddāfi seine Beförderung zum Hauptmann. Inzwischen hatten sich die Pläne für den Militärputsch konkretisiert, der schließlich in der Nacht vom 31. August auf den 1. September 1969 (fast) unblutig¹⁴⁰ über die Bühne ging – „da offensichtlich niemand in Libyen bereit war, sein Blut für die Monarchie zu opfern.“¹⁴¹ Durch diesen Staatsstreich hievte sich der „Bund der Freien Offiziere“, bestehend aus zwölf ranghohen Armeemitgliedern, an die Macht.¹⁴² Gleichzeitig wurden die strategisch wichtigen Punkte, vornehmlich in Ṭarābulus und Bingāzī, sowie die Schlüsselpositionen in Armee und Staat (Militäran-

¹³⁷ Exenberger (2002), S. 58. Vgl. Fallwickl (1987), S. 22f.

¹³⁸ St. John (1987), S. 15f.

¹³⁹ Khella (1989), S. 45: Die Amerikaner benutzten ihre Militärbasis in Libyen für Luftangriffe auf Ägypten – ein Überraschungseffekt, der aus arabischer Sicht entscheidend zur Niederlage beigetragen hatte, weil die ägyptischen Streitkräfte nicht mit einem Angriff aus dem westlichen arabischen (!) Nachbarland gerechnet hatten. Nachdem die Bevölkerung von der „Benutzung libyscher Territorien durch zionistische Aggressoren“ erfahren hatte, machte sich Entsetzen breit. „Massen“ wurden mobilisiert, die die Basen besetzten und deren Auflösung forderten, um weitere Angriffe gegen die „arabischen Brüder“ zu unterbinden.

Wright (1982), S. 128: Ein weiteres Ereignis, das die „Arabische Welt“ fast zeitgleich erschütterte, war ein Amoklauf eines offensichtlich Geistesgestörten im israelisch besetzten Ost-Jerusalem, bei dem die *al-Aqṣā*-Moschee, der drittheiligste Ort des Islam, beschädigt wurde.

¹⁴⁰ Viele Quellen zu diesem Ereignis geben an, dass es ohne Blutvergießen vonstatten gegangen sei; manche berichten von einem Schusswechsel bei der Besetzung des Rundfunkgebäudes in Ṭarābulus, bei dem es einen Toten und mehrere Verletzte gegeben haben soll. (Vgl. Ingrid Schnurbusch: Libyen im Fadenkreuz. 25 Jahre Gaddafi. Bonn 1994. S. 10.)

¹⁴¹ Khella (1989), S. 53.

¹⁴² Dirk Vandewalle: *A History of Modern Libya*. Cambridge 2006. S. 77-96. Khella (1989), S. 47: Die Operation lief unter dem Geheimcode *al-Quds* (der arabische Name für Jerusalem: al-Quds [aš-šarīf], „die Heilige“). Vgl. Brill (1988), S. 20: Code *Palestine is ours*, der bereits die politische Orientierung der Offiziere zum Ausdruck bringen sollte. Wie al-Qaddāfi stammten auch die anderen elf Offiziere aus ärmlichen Verhältnissen.

lagen, Verwaltungs- und Rundfunkgebäude) besetzt und die einflussreichsten Persönlichkeiten der Monarchie unter Arrest gestellt.¹⁴³ Das Schicksal des 79jährigen Königs, der gerade auf Kururlaub in der Türkei weilte, war besiegelt: Idrīs ging zunächst nach Griechenland und dann nach Ägypten ins Exil – nach Kairo, wo er sich auch die meiste Zeit während der italienischen Okkupation Libyens aufgehalten hatte.

Die jungen Offiziere waren besorgt ob der Vernachlässigung der Armee, über die Korruption in Politik und Verwaltung und vor allem über die negativen sozialen Auswirkungen des Ölbooms, wie sie besonders in den Städten immer augenscheinlicher geworden waren.¹⁴⁴ Aber hauptsächlich im Blickpunkt stand die offenkundige Unfähigkeit bzw. auch der fehlende Wille der Regierung, die Interessen der „Arabischen Nation“ – wie sie ʿAbd an-Nāṣir formulierte – zu unterstützen; in diesem Sinne wurde auch die Solidarität mit Palästina bekundet.¹⁴⁵

In den frühen Morgenstunden des 1. Septembers verkündete eine unbekannte Stimme im Radio, vermutlich al-Qaḍḍāfi selbst, die Proklamation der Libysch-Arabischen Republik (*al-Ġumhūrīya al-ʿArabīya al-Lībīya*)¹⁴⁶; „die Identität des ideologischen und organisatorischen Initiators der Revolution erfährt die libysche Bevölkerung zunächst nicht.“ Knapp zwei Wochen später wird die Bildung eines „Revolutionären Kommandorats“¹⁴⁷ kundgetan. An der Spitze dieses zwölfköpfigen Gremiums steht al-Qaḍḍāfi¹⁴⁸, der wenige Tage zuvor von den Mitgliedern zum „Oberkommandierenden der libyschen Streitkräfte“ ernannt worden war. Die anfängliche Geheimhaltung sollte mögliche Konkurrenten aus anderen Gruppierungen in der Armee solange in Zaum halten bis die revolutionäre Elite ihre Macht festigen konnte.¹⁴⁹ Spontane Kundgebungen demonstrierten die Zustimmung der Menschen, die „jedoch zunächst nicht in erster Linie Gaddafi und seiner Mannschaft [galt]. Die Bevölkerung macht[e] vor allem ihrer antimonarchistischen Haltung und ihrem Verlangen nach politischem Wandel Luft.“ Rasch erfolgte die Anerkennung von Seiten anderer arabischer revolutionärer Führungen aus Ägypten, Algerien, dem Irak, Syrien und dem Sudan, die ihre Unterstützung bekundeten. Besonders Ägypten und der Irak buhlten um die Gunst des jungen Offiziers. Bereits einen

¹⁴³ Wright (1982), S. 119.

¹⁴⁴ Davis (1987), S. 30.

¹⁴⁵ Khella (1989), S. 47f.

¹⁴⁶ Auszug der Erklärung in englischer Übersetzung in: Luis Martinez: *The Libyan Paradox*. London 2007. S. 85; und Wright (1982), S. 119f; deutsche Übersetzung der Erklärung in: Khella (1989), S. 48f.

¹⁴⁷ arab. *maġlis qiyādat at-tawra* – مجلس قيادة الثورة. Brill (1988), S. 23: Der Regierungsapparat war anfangs nach dem Modell des algerischen „Revolutionären Kommandorates“ (theoretisch) so konzipiert, dass die Entscheidungen informell von gleichberechtigten Mitgliedern, ohne designierten Vorsitzenden, getroffen wurden.

¹⁴⁸ Martinez (2007), S. 85: Ernennung al-Qaḍḍāfi's zum Präsidenten des Kommandorates am 13. September.

¹⁴⁹ Sadek (2005), S. 21.

Tag nach dem Putsch sowie zwei Wochen darauf besuchte eine irakische Delegation (unter der Leitung Ṣaddām Ḥusayn's) al-Qaḏḏāfī, um ihn unter anderem von den „Gesetzen der irakischen Revolution“ zu überzeugen; doch die irakischen Bemühungen blieben vergebens.¹⁵⁰ Mu‘ammar al-Qaḏḏāfī orientierte sich von Beginn an am nāṣiristischen Modell Ägyptens. Drei Tage nach dem Putsch überbrachten ‘Abd an-Nāṣir's Botschafter eine Nachricht mit Glückwünschen und einer Unterstützungszusage des Präsidenten; al-Qaḏḏāfī erwiderte seine Unterstützung:

«'Tell President Nasser we made this revolution for him. He can take everything of ours and add it to the rest of the Arab world's resources to be used for the battle.'»¹⁵¹

Weiters sprach er sich für die Bildung eines einheitlichen Staates mit dem Nachbarland aus – „als Vorstufe zur ‚dringend notwendigen‘ arabischen Einheit.“ Dies erforderte allerdings eine intensive, grundsätzliche Vorbereitung und die Zustimmung ‘Abd an-Nāṣir's.¹⁵²

4. ‘Abd an-Nāṣir und al-Qaḏḏāfī – der «Mentor» und sein «politischer Erbe»

Am 1. Dezember 1969 brach al-Qaḏḏāfī mit einer Delegation zu einem dreitägigen Meeting mit ‘Abd an-Nāṣir nach Kairo auf. Dabei diskutierte man die vorrangigen Themen: zuallererst natürlich die Revolutionen in Ägypten und Libyen und den Arabischen Nationalismus sowie den Kampf gegen Kolonialismus und Zionismus. Die neue Führung um al-Qaḏḏāfī war mit Frankreich bereits über die Lieferung von Kampfjets übereingekommen und erklärte sich bereit, weitere Waffenkäufe zu finanzieren um die 1967 (im Sechstage-Krieg) von den Israelis fast gänzlich zerstörte ägyptische Luftwaffe wiederaufzubauen. Einen militärischen Zusammenschluss beider Staaten, wie von al-Qaḏḏāfī gefordert, lehnte ‘Abd an-Nāṣir vorerst ab, mit dem Verweis auf die Wichtigkeit einer gründlichen und umfassenden Planung eines Angriffes auf den zionistischen Staat zur Befreiung Palästinas. Auch dürfte sich al-Qaḏḏāfī die Ratschläge seines Mentors zu Herzen genommen haben, wie er seine eigene Machtposition (innerhalb der „revolutionären Elite“) und die des Kommandorates (gegenüber der „revolutionären Basis“ bzw. der Bewegung und dem Staat) absichern könne; denn parallel zur Verfassungserklärung vom 11. Dezember wurde ein „Gesetz zum Schutz der Revolution“ erlassen, das jeden, der (mit Waffengewalt) das neue revolutionäre Regime stürzen will, die Todesstrafe androht. Tatsächlich lieferte ein gescheiterter Putschversuch, angeführt von Innen- und Vertei-

¹⁵⁰ Sadek (2005), S. 22f.

¹⁵¹ Davis (1987), S. 32; Wright (1982), S. 123: Davis und Wright zitieren Muhammad Haikal: The Road to Ramadan. London 1975. S. 70.

¹⁵² Sadek (2005), S. 24.

digungsminister, einen günstigen Vorwand; darüber hinaus offenbarte dieser Vorfall zwei Strömungen innerhalb des Regimes, die divergierende Ansichten hinsichtlich der zukünftigen Ausrichtung bzw. Akzentuierung der libyschen Politik vertraten: ein Flügel wollte den Schwerpunkt auf die „arabische Einheit“, der andere das Hauptaugenmerk auf die libysche Entwicklung legen.¹⁵³

Als am 25. Dezember 1969 ʿAbd an-Nāṣir einen Besuch in Ṭarābulus abstattete, herrschte Ausnahmezustand in der libyschen Hauptstadt: Geschäfte und Ämter blieben geschlossen, Hunderttausende versammelten sich auf den Straßen, um den beiden revolutionären Führungspersonlichkeiten die Ehre zu erweisen. Die Ergebnisse der Unterredungen zwischen al-Qaḍḍāfi und ʿAbd an-Nāṣir sowie dem sudanesischen Staatschef Ğaʿfar an-Numayrī¹⁵⁴ wurden zwei Tage später in der so genannten „Tripolis-Charta“ veröffentlicht. Diese Vereinbarung schuf zwar eine „revolutionäre arabische Front“, doch eine von al-Qaḍḍāfi geforderte politische Integration (zu *einem* staatlichen Komplex) wurde von den beiden anderen Staatsoberhäuptern abgelehnt. Die Charta brachte in weiterer Folge lediglich gelockerte Zollbestimmungen zwischen den drei Staaten und ein gemeinsames Komitee zur Koordinierung und Planung in Sicherheitsfragen.¹⁵⁵

Am 28. September 1970 erlag Ğamāl ʿAbd an-Nāṣir den Folgen eines Herzinfarkts. Muʿammar al-Qaḍḍāfi sah sich bestimmt, sein Erbe anzutreten und avancierte zu einem glühenden Verfechter eines kompromisslosen Arabischen Nationalismus – angelehnt an die Blütezeit unter ʿAbd an-Nāṣir – und räumte ihm anfangs eine zentrale Rolle in der libyschen Außenpolitik ein.¹⁵⁶

«Gemeinsame außenpolitische Grundsätze Nassers und Qaddafis sind [...] (positive) Neutralität, Anti-Imperialismus mit stark antiwestlicher Tendenz, Blockfreiheit und friedliche Koexistenz, Unterstützung der Befreiungsbewegungen [...] usw.»¹⁵⁷

Der junge und politisch noch relativ unerfahrene Offizier folgte es seinem Mentor auch innenpolitisch und strebte eine Regierungsform an, wie sie ʿAbd an-Nāṣir mit der „Arabischen

¹⁵³ Sadek (2005), S. 27-30.

¹⁵⁴ Wenige Monate vor dem libyschen Staatsstreich, am 25. Mai 1969, gelangten auch im Sudan revolutionäre Militärs durch einen Putsch an die Macht; ihr Slogan lautete „Sozialismus, arabische Einheit und Anti-Imperialismus“ – vgl. mit den Parolen ʿAbd an-Nāṣir’s und al-Qaḍḍāfi’s („Freiheit, Sozialismus, Einheit“).

¹⁵⁵ Neben dem politischen fand für al-Qaḍḍāfi auch ein privates Ereignis statt: ʿAbd an-Nāṣir war Trauzeuge bei der Heirat seiner ersten Frau Ḥayrīya an-Nūrī, die ein Jahr später seinen ältesten Sohn Muḥammad zur Welt bringt. Kurz darauf lässt er sich von ihr scheiden um 1971 die Krankenschwester Safīya Farkaš zu ehelichen; sie wird Mutter weiterer fünf Söhne und einer Tochter. (Sadek 2005, S. 32)

¹⁵⁶ Brill (1988), S. 27f; St. John (1987), S. 21.

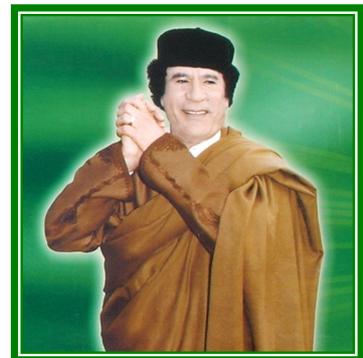
¹⁵⁷ Badry (1987), S. 50.

Sozialistischen Union“ (ASU) in Ägypten geschaffen hatte. Allerdings offenbarte sich bereits sehr bald, dass politische Strukturen bzw. staatliche Institutionen sich nicht analog auf ein anderes Land – mit seiner eigenen Geschichte und einer vielleicht anderen Mentalität seiner Menschen – übertragen ließen.¹⁵⁸ Innenpolitisch wendete sich al-Qaddāfi strikt gegen Parteienpluralismus bzw. „repräsentative Institutionen“, die lediglich „Instrumente in der Hand der Mächtigen“ seien; Parlamentarismus bzw. politische Parteien würden die Muslime spalten und die nationale Einheit zerstören. – Parteien sind in Libyen bis heute verboten:

«Alle diese ‚Persionen der wahren Demokratie‘ müssen daher den Weg frei machen für die Demokratie und Herrschaft der Massen. Ins Zentrum seiner Weltanschauung rücken so genannte Volkskonferenzen als gesetzgebende und Volkskomitees als ausführende Organe des Volkswillens.»¹⁵⁹

5. Mu‘ammar al-Qaddāfi festigt seine Macht

In den ersten Monaten nach der Machtergreifung lag das primäre Interesse auf der Konsolidierung der Macht. Dazu musste der Kommandor das Militär bei Stange halten, denn den Führungsmitgliedern war bewusst, dass die Unterstützung seitens der Armee an eine gewisse Popularität in der Bevölkerung gekoppelt war. Um eine Mehrheit der Bevölkerung für die Revolution zu gewinnen – und auch um den eigenen Führungsanspruch zu legitimieren – fuhr al-Qaddāfi eine zweigleisige Strategie: Zum einen sollte die Bevölkerung den Ölreichtum des Landes auch zu spüren bekommen¹⁶⁰ (durch zahlreiche Initiativen: Verdoppelung des gesetzlich vorgeschriebenen Mindestlohns, höhere Ausgaben für Bildung und Gesundheit, Beteiligung der Arbeiter an den Erträgen der Unternehmen usw.), zum anderen setzte er auf die Symbolkraft seiner Reden vor den versammelten Massen.



«Seine persönliche Führungskraft zu untermauern entspricht zugleich Gaddafis Charakter, sieht der begabte Redner sich doch als charismatischen Revolutionär und Wegweiser, der berechtigterweise Gefolgschaft fordern kann. [...] Mit symbolträchtigen Beschlüssen und Gesten festigt Gaddafi sein Bild in der libyschen Öffentlichkeit.»¹⁶¹

¹⁵⁸ Mansour O. El-Kikhia: Libya's Qaddafi. The Politics of Contradiction. Gainesville 1997. S 84-106.

¹⁵⁹ Sadek (2005), S. 55. Vgl. Martinez (2007), S. 87.

¹⁶⁰ Martinez (2007), S. 85f: Um diese Vorhaben finanzieren zu können, wurden alsbald die Nationalisierungen der Ölressourcen in Angriff genommen.

¹⁶¹ Sadek (2005), S. 36.

«Gaddafi war schon immer ein großer Volksredner gewesen. Der arabischen rhetorischen Tradition entsprechend waren seine Wortwahl und Formulierungen meist überhöht.»¹⁶²

Durch die populistisch natürlich sehr wirksamen Maßnahmen nahmen nicht nur al-Qaḍḍāfī's Beliebtheitswerte im Volk rasant zu, sondern seine symbolischen Gesten sollten auch die nationale Souveränität unterstreichen. Dazu zählte eine Kampagne um Arabisch als internationale Verkehrssprache zu etablieren (etwa in den *Vereinten Nationen*); in Libyen werden seitdem alle öffentlichen Zeichen bzw. Dokumente in arabischer Sprache und Schrift ausgegeben. Die Einführung der Alkohol-Prohibition und ein Verbot aller öffentlichen Unterhaltungsformen, die als „pornographisch, vulgär oder obszön“ bewertet werden, sind in diesem Zusammenhang noch zu nennen. Diese Maßnahmen besaßen kaum praktischen Nutzen, sondern waren eben wirkungsvoll in ihrer Symbolik – vor allem dahingehend als sie eine deutliche Ablehnung „fremder Werte“ ausdrücken und weiterhin die Unterstützung für das neue Regime aufrechterhalten sollten, wie das Aufgreifen der Symbole des Widerstands gegen die Italiener, sowie die Ideale und „Helden“ der Vergangenheit zeigen. So ließ al-Qaḍḍāfī umgehend rund 30.000 italienische Siedler des Landes verweisen, ihr Eigentum konfiszieren und die Kirchen schließen oder in Moscheen umwandeln. Dieser Akt kann als „symbolische Revanche“ für die Unterdrückung durch den (italienischen) Kolonialismus gedeutet werden. Zudem wurde die amerikanische und britische Militärpräsenz im Land beendet. Damit hatte er das „Ziel einer politischen Selbstbefreiung und vollständigen Souveränität“ erreicht.¹⁶³ Die Jahrestage dieser symbolträchtigen Ereignisse wurden zu nationalen Feiertagen erklärt. Nebenbei sei erwähnt, dass die libysche Staatsflagge – gänzlich in grün, der Farbe des Islam, gehalten – an die grüne „Fahne des Propheten“ erinnern soll.

«Medien im In- und Ausland tragen das ihre dazu bei, Gaddafi als charismatischen Führer zu etablieren. [...] Von Anfang an bindet Gaddafi die Medien in den Dienst der Revolution ein. Geadelt wird er jedoch durch die Verteufelung von Seiten westlicher Medien [...], [die ihn] zum Störenfried und Schurken [stilisieren].»¹⁶⁴

Viele Libyer sahen gerade in der überwiegend negativen Berichterstattung (in den westlichen Medien) ein Indiz für sein „außerordentliches Format“, denn mittlerweile genoss der junge Offizier enorme Popularität unter seinen Landsleuten – die getroffenen Maßnahmen schienen zu fruchten...

¹⁶² Kurt Einzinger: Die Perestroika des Herrn Oberst. In: *International – Die Zeitschrift für internationale Politik*, 3-4/1988; S. 12-17; hier: S. 14.

¹⁶³ Sadek (2005), S. 37; St. John (1987), S. 27f. u. ders. (1983), S. 474f.

¹⁶⁴ Sadek (2005), S. 38.

IV. DIE LIBYSCHER REVOLUTION

«Jede gelungene Revolution führt zu einer Stärkung der staatlichen Macht.»

Charles Alexis Henri Clérel de Tocqueville (1805-1859)

1. Die frühe Phase – ein Putsch wird zur Revolution

Zunächst gilt es festzuhalten, dass der Begriff „Revolution“ – wie der des „Nationalstaats“ – eine „westliche Erfindung“ des 18. und 19. Jahrhunderts und Ausdruck einer jüdisch-hellenistisch-christlichen Tradition ist; weiters sollte zwischen „*Revolution als Inhalt*“ und „*Revolution als Form*“ differenziert werden:

«Die erste Sicht betont das Ergebnis einer Revolution und verlangt eine gewaltsame und grundlegende Umwälzung der Lebensbedingungen durch eine Massenbewegung, braucht daher aber erstens den Erfolg einer Bewegung und verschiebt zweitens das Urteil über den revolutionären Charakter in die Zukunft. Die zweite Sicht betont die Art und Weise des Umsturzes und vermeidet damit diese Probleme. Revolution ist nur noch eine bestimmte Form des politischen Machtkampfes, wobei allerdings die definitorische Grenze zum Putsch, zu Aufständen oder zu konsequenter Opposition damit zum Problem wird.»¹⁶⁵

Revolutionen zeichnen sich durch das Vorhandensein von drei wesentlichen Kriterien aus: eine „Massenbasis“; „ihre Stoßrichtung gegen die etablierte Macht“; und dem „Willen zur grundlegenden Veränderung einer Gesellschaft“.¹⁶⁶ Bezug nehmend auf die *Annales*-Schule, hier speziell auf einen ihrer Hauptvertreter, Immanuel Wallerstein, stellen Phänomene auf lokaler Ebene aus der *Weltsystem*-Perspektive¹⁶⁷ nicht von diesem isolierte, autonome Bereiche dar, sondern beide Bereiche bedingen einander und können losgelöst von einander gar nicht existieren. Daher müssen soziale und politische Erscheinungen, im konkreten Fall Revolutionen, immer im „globalen Zusammenhang betrachtet werden, in dem sie agieren, selbst wenn sie den nationalen Rahmen in Hinblick auf ihre Beweggründe, Gegner oder Ziele nicht bewusst verlassen.“¹⁶⁸ Wie verhält es sich nun mit dem Phänomen „Revolution in Libyen“?

¹⁶⁵ Exenberger (2002), S. 14. Anmerkung zur definitorischen Abgrenzung zwischen „Revolution“ und „Reform“: Wenn eine bereits etablierte Macht eine Umwälzung initiiert, spricht man *per definitionem* von „Reformen“.

¹⁶⁶ Exenberger (2002), S. 14.

¹⁶⁷ Siehe: www.friedensforschung.at/weltsystem.htm | www.forum-interkultur.net/Weltsystemtheorie.189.0.html

¹⁶⁸ Exenberger (2002) S. 18.

Der Sturz der libyschen Monarchie erfolgte im Kontext einer von nationalistischen Ideen dominierten „gesamtarabischen Umbruchzeit“, die von der Hoffnung „wirklicher“ nationaler Souveränität einerseits und vehementer Kritik an den verfehlten Politiken des libyschen Königs andererseits geprägt war.¹⁶⁹ Dabei handelten al-Qaddāfi und seine Mitverschwörer in der festen Überzeugung, mit der Machtübernahme den Interessen Libyens, seines Volkes und der „Arabischen Nation“ zu dienen.¹⁷⁰

Nimmt man die revolutionären Ansprüche der Putschisten ernst, so ging es also nicht nur um den Sturz der Monarchie, sondern vorrangig um eine „revolutionäre Umwälzung“ des politischen Systems und der gesellschaftlichen Verhältnisse.¹⁷¹

Betreffend die innenpolitische Orientierung brachten viele zeitgenössische Beobachter der libyschen Entwicklung einhellig zum Ausdruck, den Revolutionären fehlte es an klaren Programmen bzw. Strategien durch welche sozialen und politisch-institutionellen Strukturen sie die Monarchie ersetzen wollten. Die „Freien Offiziere“ in Libyen sahen sich selbst als Sozialisten, hatten aber keine konkreten Vorstellungen einer gesellschaftlichen Neuordnung und noch kein detailliertes politisch-ideologisches Programm formuliert, jedoch waren die gemeinsamen Prinzipien und Vorstellungen vor allem in der Orientierung an der ägyptischen Revolution 1952, die „als Modell für die Septemberrevolution“ gesehen wurde, erkennbar.¹⁷² Für al-Qaddāfi ist die Libysche Revolution eine (historisch logische) Fortsetzung der „Arabischen Revolution“; die Ägyptische Revolution wird als deren Inbegriff und zudem „als panarabischer Stimulus verstanden (*al-fātiḥ thawra waḥdawīya*).“¹⁷³

Die Selbstbezeichnung „Freie Offiziere“ war ja eine bewusste Anlehnung an das nāṣiristische Ägypten. Der Rundfunk aus Kairo hatte wiederholt die königliche libysche Führung des „Verrats an der Arabischen Sache“ bezichtigt. Die Ägyptische Revolution war eindeutig säkular und sozialistisch und Idrīs hatte – ähnlich wie andere konservative arabische Staatschefs – eine Politik der Aus- bzw. Abgrenzung gegenüber Ägypten verfolgt. Auch nach der Entdeckung der libyschen Erdölvorkommen, die eine geringere Abhängigkeit von ausländischer, d.h. vor allem „westlicher“ Finanzhilfe mit sich brachte, suchte er die Annäherung an die anderen arabischen Länder, nicht aber an seinen östlichen Nachbarn. In der an den Briten orientierten Außenpolitik, und vor allem am öffentlichen Protest gegen seine Rolle in der Suez-

¹⁶⁹ Hanspeter Mattes: Politisches System und gesellschaftliche Strukturen in Libyen. 2001. S. 1.

¹⁷⁰ Davis (1987), S. 32. Wright (1982), S. 133.

¹⁷¹ Exenberger (2002), S. 60f. Vgl. St. John (1983), S. 472.

¹⁷² Badry, Roswitha: Die Dritte Universaltheorie. Eine umstrittene Staatsideologie. In: Christian Operschall, Charlotte Teuber (Hg.): Libyen (1987); S. 48f. Vgl. Brill (1988), S. 21; St. John (1987), S. 24f.

¹⁷³ Hanspeter Mattes: Die Grundzüge der libyschen Außenpolitik. Ein Überblick. In: Orient 2/1984; S. 189-203; hier: S. 196.

Krise, dürften in den 1950er und 60er Jahren die Ursachen für al-Qaddāfi's politische Neigungen zum Arabischen Nationalismus, seinen Werten und Ideen, zu suchen sein, und eine Erklärung dafür liefern, dass die „Freien Offiziere“ später sich als „revolutionär“ und vor allem als „sozialistisch“ deklarierten:

«If you were an Arab nationalist, you followed Nasser, and you could only be a socialist. But it did not mean that you were expert in socialism.»¹⁷⁴

Denn andere Quellen sozialistischen Denkens wurden nur oberflächlich herangezogen; etwa soll al-Qaddāfi gegenüber der italienischen Journalistin Mirella Bianco geäußert haben, er habe Mao und Castro gelesen, aber nur um sich zu informieren, wie man an die Macht gelangen könne, aber nicht wegen der Ideen, weswegen sie es taten und was danach mit ihnen angefangen werden könne.¹⁷⁵

Da die libysche nationale Identität (zu diesem Zeitpunkt noch) schwach ausgeprägt war, sollte der Arabische Nationalismus die regionalen und tribalen Gräben in der libyschen Gesellschaft überwinden. Wie al-Kawākibī begründet al-Qaddāfi „seinen“ Arabischen Nationalismus auf einer Glorifizierung der arabischen Geschichte und Kultur: Als „Arabische Nation“ versteht er die (gesamte) arabisch sprechende Welt, jedoch Libyen als deren „Herz“, das Zugpferd, auf dem die Hoffnungen der „Arabischen Nation“ ruhen.

«At the heart of this concept of Arab nationalism was the feeling that the Arab people had special qualities, values and distinctions which set them apart from outsiders and gave them the right and the duty to manage their own resources and shape their own destiny.»¹⁷⁶

Wie viele andere arabische Nationalisten – respektive islamische Reformdenker – führt al-Qaddāfi die „Rückständigkeit“ der „Arabischen Welt“ auf fünf Jahrhunderte Osmanenherrschaft, die Unterwerfung und Ausbeutung durch den europäischen Kolonialismus bzw. westlichen Imperialismus sowie die Korruption und Repression unter der „reaktionären Monarchie“ zurück.¹⁷⁷

Dementsprechend verkündete die Führung des „Revolutionären Kommandorates“ (als höchstes Entscheidungsgremium) nach der Machtübernahme die Ziele bzw. Grundprinzipien der Septemberrevolution in ihrem ersten offiziellen Communiqué:¹⁷⁸

¹⁷⁴ Davis (1987), S. 33.

¹⁷⁵ Ebd. Davis zit. Bianco, Mirella: Kadhafi. Der Sohn der Wüste und seine Botschaft. (1975)

¹⁷⁶ St. John (1987), S. 27.

¹⁷⁷ St. John (1987), S. 17 u. 26f; ders. (1983), S. 476. Anmerkung: Geschichte – als narratives Konstrukt – besitzt eine „wichtige Funktion als Rechtfertigung oder Negation des *status quo* (je nach Bedarf), weniger als Erklärung.“ (Exenberger 2002, S. 11.)

¹⁷⁸ Davis (1987), S. 30.

On September 1, army units moved under the leadership of a purely revolutionary council.
[...] These units have moved to achieve the following objectives:

1. To remove all past hindrances to solving the various social and economic problems of the Libyan nation.
2. To participate actively in solving the problems of the Arab citizens in the Arab nation.
3. To remove the hindrance to participating in matters which concern human beings in this contemporary world.

Am 16. September 1969, anlässlich einer Gedenkveranstaltung des 38 Jahre zuvor von den Italienern hingerichteten Widerstandskämpfers und Volkshelden ‘Umar al-Muḥtar, hielt al-Qaḍḍāfī seine erste große öffentliche Rede. Sein Hauptthema war den von ‘Umar geführten Kampf zur „nationalen Befreiung“ weiterzuführen:

«Vehement greift er hier die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse an und verspricht einen radikalen Wandel sowie die Freiheit des ‚arabischen libyschen Menschen‘. [...] Sie soll sowohl den ‚Einzelnen wie das Vaterland‘ von den ‚Fesseln der Erniedrigung, Unterdrückung und Sklaverei‘, der ‚Unwissenheit, Armut und Rückständigkeit‘ erlösen.»¹⁷⁹

Mit der Verurteilung der herrschenden sozialen Situation und der Ankündigung radikaler Änderungen des sozioökonomischen und politischen Systems umriss er bereits die großen Themen der Ideologie, die in den folgenden Monaten und Jahren ausgeführt und entwickelt werden sollte. Auch die Hoffnungen der Offiziere auf eine (neue) gemeinsame Linie in der Außenpolitik nach dem Sechstage-Krieg 1967 – vor allem hinsichtlich einer deutlichen Positionierung Libyens als Mitglied der „Arabischen Nation“ – fanden in al-Qaḍḍāfī’s Rede ihren Ausdruck.

«[...] Der] Militärputsch [...] war von Qaddafi und seinen Gefolgsleuten als eine Revolution bezeichnet worden, da er sich von den üblichen Militärcoups insofern unterscheidet, als daß er nicht wie diese ein repressives, die Massen vom politischen Leben ausschließendes Militärregime installieren werde.»¹⁸⁰

Die Ereignisse vom 1. September seien kein Staatsstreich sondern der eigentliche Beginn einer langfristig angelegten, tiefgreifenden Revolution.¹⁸¹ Der Coup sei zwar hinsichtlich Planung und Durchführung militärischen Charakters gewesen, die Armee aber bloß *Avantgarde* des Revolutionsprozesses, indem das libysche Volk aufgefordert ist, die Führungsrolle zu übernehmen.

¹⁷⁹ Sadek (2005), S. 25.

¹⁸⁰ Roswitha Badry: Libyen – Eine Vorreiterrolle im arabisch-islamischen Raum? In: Christian Operschall, Charlotte Teuber (Hg.): Libyen. Die Verkannte Revolution? Wien 1987. S. 146-174; hier: S. 146.

¹⁸¹ St. John (1987), S. 17f; ders. (1983), S. 472.

«Es war von Anfang an klar, dass ein erfolgreicher Putsch eine Revolution nach sich ziehen sollte [...]. Da diese Bewegung eine typische Avantgarde-Bewegung war, blieb der Umsturz der Form nach einem Putsch näher als einer Revolution. Doch da die revolutionäre Veränderung auf dem Fuß folgen sollte und auf eine (passive) Massenbasis bauen konnte, wurde der Putsch zur Revolution.»¹⁸²

So setzte die „eigentliche“ Revolution in Libyen erst ein paar Jahre später, also nach 1969, ein und der Staatsstreich konnte – nachträglich – legitimiert werden.

2. «Freiheit, Sozialismus, Einheit»

Ihre legale Entsprechung fand die noch vage formulierte Ideologie vorerst in der temporären Verfassungsproklamation des „Revolutionären Kommandorates“ vom 11. Dezember 1969.¹⁸³ In der Präambel wurden die Prioritäten der revolutionären Politik gesetzt: Bekämpfen reaktionärer Kräfte und des Kolonialismus, Eliminieren der Feinde und Hindernisse der Arabischen Einheit. Als Feinde der Revolution wurden „rückwärtsgewandte Kräfte“ bzw. „böse Mächte“ (gemeint sind Imperialismus und Zionismus) ausgemacht.

- In Artikel 1 wird Libyen als Teil der Arabischen Nation definiert und daraus die Verpflichtung für die Arabische Einheit abgeleitet; aber auch Libyen als Teil Afrikas wird betont (was in den 1970ern von Bedeutung wurde, als die Außenpolitik ihren Schwerpunkt zunächst auf den Panislamismus und später zum Panafrikanismus verlagerte).
- Artikel 2 erklärt den Islam zur Staatsreligion, was aber nicht die besondere Rolle des Islam in der Libyschen Revolution deutlich zum Ausdruck bringt, die sie von den revolutionären Prozessen in Ägypten, Tunesien, Algerien, Syrien oder dem Irak unterscheidet. (Die Rolle der Religion im weiteren revolutionären Prozess und als Teil dessen ideologischer Grundlage wird noch ausführlicher behandelt werden.)
- Die restlichen (15) Artikel widmen sich dem libyschen Sozialismus, und operativen bzw. administrativen Fragen.

Die Dokumente der „Proklamation der Gründung der Libyschen Arabischen Republik“ und der Verfassungserklärung bildeten in der ersten Phase der Revolution die Grundlage und den ideologischen Leitfaden des zukünftigen politischen Kurses, unter dem prägnanten Credo „Freiheit, Sozialismus, Einheit“.¹⁸⁴

¹⁸² Exenberger (2002), S. 60f. Zu Inhalt und Form von Revolution siehe oben S. 49.

¹⁸³ St. John (1987), S. 18f u. 27; Ders. (1983), S. 473.

¹⁸⁴ Mattes, Hanspeter: Die innenpolitische Entwicklung 1969-1986. In: Christian Operschall, Charlotte Teuber (Hg.): Libyen. Die Verkannte Revolution? Wien 1987. S. 31-47; hier: S. 31. Vgl. St. John (1983), S. 473 u. ders. (1987), S. 18.

Im Konzept der „Freiheit“ ist die „bürgerliche Freiheit“ den „romantischen Vorstellungen der kollektiven Kooperation“¹⁸⁵ untergeordnet, die – wie bei ‘Abd an-Nāṣir – das Erreichen und Verteidigen der politischen und wirtschaftlichen Souveränität bewerkstelligen soll. Freiheit ist ein „menschliches Grundbedürfnis“ mit „Wurzeln bis in die Anfänge der Menschheitsgeschichte“ und drei wesentlichen Aspekten: einem politischen, ökonomischen und sozialen. Politische Freiheit bedeutet in erster Linie die „Wiedereinsetzung des libyschen Volkes in seine Rechte“ (durch Räumung der ausländischen Militärstützpunkte, Verstaatlichung nichtlibyscher Unternehmen, Konfiszierung italienischen Siedlereigentums etc.), eine „Überwindung der politischen Reaktion“ im Inneren und die „Befreiung des libyschen Volkes von politischer Repression“.¹⁸⁶

Eine „Entwicklungsrevolution“ zielte auf die Wirtschaft des rückständigen Landes. Die Rückständigkeit sollte durch Investitionen in die Landwirtschaft, Industrie, Infrastruktur, Wohnungsbau, im Gesundheits- und Bildungswesen überwunden und eine „ökonomische Grundlage für die Nach-Erdöl-Ära“ geschaffen werden.¹⁸⁷ Im Laufe des Jahrzehnts führte die Revolutionsregierung eine zentral gelenkte Wirtschaft ein und setzte diesen Weg des Sozialismus – zum Teil radikaler als die revolutionären arabischen „Bruderstaaten“ – unbeirrt fort.¹⁸⁸

Den dritten Aspekt der Freiheit (den sozialen) sieht al-Qaḍḍāfī in der „sozialen Gerechtigkeit“ verwirklicht, die durch eine – wie er in zahlreichen Reden erwähnte – „soziale Revolution“ erreicht werden könnte. Hanspeter Mattes zitiert aus zwei seiner frühen Ansprachen:

«Die soziale Freiheit meint Durchführung der Revolution [...]» «Die soziale Revolution, das ist Lohnerhöhung [...], Aufbau der Arabischen Sozialistischen Union, [...] der Gewerkschaften, der Unionen, der Gleichheit zwischen den Menschen und soziale Gerechtigkeit [...]. Wir bauen Krankenhäuser, [...] Schulen, [...] Häuser, [...] Straßen, wir lösen die Probleme der Menschen, die in Hütten leben [...]. Probleme dieser Art werden mit der sozialen Revolution gelöst.»¹⁸⁹

Der Slogan «*freedom, socialism and unity*» ist, wie die (anfängliche) innen- und außenpolitische Ausrichtung, an die syrischen Ba‘-Partei angelehnt, die 1946 die Formel «*unity, freedom and socialism*» auf ihre Fahnen geschrieben hatte; nach 1952 wurde dieser Slogan in leicht abgeänderter Form auch in Ägypten übernommen (gleichlautend wie später in Libyen: «*freedom, socialism and unity*»). (Vgl. Sami G. Hajjar: *The Jamahiriya Experiment in Libya: Qadhafi and Rousseau*. In: *The Journal of Modern African Studies* XVIII, 2/1980; S. 181-200; hier: S. 183.)

¹⁸⁵ Badry (1987), S. 49.

¹⁸⁶ Mattes (1987) S. 31. Vgl. Davis (1987), S. 30f.

¹⁸⁷ Mattes (1987), S. 32. Vgl. Exenberger (2002), S. 61.

¹⁸⁸ St. John (1987), S. 28f.

¹⁸⁹ Mattes (1987), S. 32. Reden aus: *tawrat aš-ša‘b al-‘arabīy al-lībīy* (ثورة الشعب العربي الليبي), Band II, Ṭarābulus 1973; S. 47 (al-Qaḍḍāfī, am 4. September 1970 in Binġāzī); ebd. S. 59 (al-Qaḍḍāfī, am 7. Oktober 1972 in Ṭarābulus).

Im Zuge einer „Kulturrevolution“ wurden eine Renaissance des arabisch-islamischen Kulturerbes und die „Ausmerzungen ‚importierter‘ Kulturen und Ideologien“¹⁹⁰ angestrebt, um einem „arabischen Sozialismus“ – einem „Mittelweg zwischen Kapitalismus und Kommunismus“ – die Bahn zu ebnet, der soziale Gerechtigkeit und Gleichheit, das Überwinden der Rückständigkeit und die Selbstversorgung der wichtigsten Wirtschaftsbereiche (Autarkie) verspricht. Die Islamisierung und Arabisierung von Staat bzw. Gesellschaft wird durch das Verbot von Alkohol und öffentlichem Entertainment sowie an der ausschließlichen Verwendung der arabischen Schrift deutlich.¹⁹¹

In seinen frühen Stellungnahmen bediente sich Mu‘ammar al-Qaḍḍāfi Mitteln und Methoden, wie viele revolutionäre Theoretiker bereits vor ihm, indem er Altes mit Neuem verbindet:

«Qaddafi used rhetoric and imagery which stressed originality [...] attack the past to justify the present [...] to invoke traditional values and a historical heritage in support of the new regime.»¹⁹²

Angesichts der schwachen Ausprägung libyscher nationaler Identität mied es der Kommandorath aber, sich explizit auf Märtyrer (sowohl in Tripolitanien als auch in der Cyrenaika) zu beziehen und hob stattdessen die Korruption und Abhängigkeit der Monarchie hervor.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass die Libysche Revolution in ihrer ersten Phase stark nationalistisch und anti-imperialistisch ausgerichtet war, wie es auch an al-Qaḍḍāfi’s philosophischem Konzept der Freiheit deutlich wird, das drei Teile umfasst – *erstens*: Befreiung des Individuums von Armut, Unwissenheit und Ungerechtigkeit; *zweitens*: Befreiung der Heimat von imperialistischen und reaktionären „Elementen“; *drittens*: politische, wirtschaftliche und soziale Emanzipation der gesamten arabischen Welt. Ausrichtung und Prioritäten der libyschen Politik änderten sich phasenweise, aber die ideologische Grundlage blieb weitestgehend unverändert.

¹⁹⁰ Badry (1987), S. 49. Vgl. Exenberger (2002), S. 61.

¹⁹¹ Exenberger (2002), S. 61.

¹⁹² St. John (1987), S. 18.

3. Politische und organisatorische Weichenstellungen

In der „ersten konstitutionellen Phase“ (1969-1973) wurde ein Verfassungs- und Regierungsmodell nach ägyptischem Vorbild konstruiert, in dem der Revolutionäre Kommandorat als oberstes Organ absolute Autorität ausübt. Alle drei Gewalten – judikative, legislative und exekutive – sind hier konzentriert. In tief greifenden Verwaltungsreformen wurden die Modernisierung der Bürokratie (Vereinfachung der administrativen Strukturen) und damit einhergehend die Zerschlagung der politisch mächtigen und gesellschaftlich einflussreichen traditionellen Institutionen (regionale, lokale, tribale Verbände) in Angriff genommen.¹⁹³ Parallel wurde 1971 die „Arabische Sozialistische Union“ (ASU) als „Allianz der aktiven Volkskräfte“ (nach dem nāsiristischen Modell) ins Leben gerufen¹⁹⁴, „die – im Gegensatz zu offiziellen Abgrenzung von einer Einheitspartei – de facto als solche agiert“.¹⁹⁵ Auf diese Weise gelang es dem Revolutionären Kommandorat, relativ „elegant“ und ohne größere Widerstände, Parteienpluralismus in Libyen zu eliminieren.

Die Gründung der ASU „markiert einen ersten institutionellen Gehversuch Gaddafis“¹⁹⁶, der jedoch zum Misserfolg geriet. Der starre Apparat, mit seiner aufgeblähten Bürokratie, vermochte es nicht, die erhofften Massen zu mobilisieren. Die führenden gesellschaftlichen und beruflichen Gruppierungen verweigerten ihre Mitarbeit und standen der Politik des Kommandorates kritisch bis distanziert gegenüber,¹⁹⁷ denn ihnen war nicht entgangen, dass sich die neue Einheitspartei ASU in erster Linie als „willige Helferin bei der Rechtfertigung und Durchführung einer Reihe repressiver Gesetze“ erwies.¹⁹⁸ Von Beginn an war sich al-Qaḍḍāfi bewusst, dass er eine lange, absolute, d.h. unangefochtene Regierungszeit anstreben und durchsetzen musste, um seine „revolutionären Vorstellungen“ realisieren zu können. Durch groß angelegte Kampagnen und nicht selten mit Gewalt gegen Oppositionelle – Studenten, religiöse Würdenträger, Exilanten – gelang es ihm tatsächlich rasch, sich internen Widersachern (meist ehemalige Mitstreiter) zu entledigen.¹⁹⁹

¹⁹³ Badry (1987), S. 51f. Vgl. Herbert Strunz, Monique Dorsch: Libyen. Zurück auf der Weltbühne. Frankfurt/M., Wien 2000; S. 21 und Exenberger (2002), S. 61.

¹⁹⁴ Vgl. Badry (1987), S. 52; Davis (1987), S. 34; El-Kikhia (1997), S. 84f.

¹⁹⁵ Badry (1987), S. 50. Anmerkung: Wegen der Ausrichtung am ägyptischen Vorbild wird die erste Phase der Libyschen Revolution (in der Literatur) auch als „Nasseristische Phase“ bezeichnet. Vgl. Khella (1989), S. 59.

¹⁹⁶ Sadek (2005), S. 57.

¹⁹⁷ Khella (1989), S. 59.

¹⁹⁸ Ein deutliches Indiz war v.a. ein gesetzlicher Paragraph, der politische Aktivitäten außerhalb der ASU mit der Todesstrafe belegt (Gesetz verabschiedet im Mai 1972). Vgl. Sadek (2005), S. 58.

¹⁹⁹ Exenberger (2002), S. 60.

Im Gegensatz zu den anderen „sozialistisch“ orientierten arabischen Staaten (Ägypten, Algerien, Tunesien, Irak und Syrien), die sich inzwischen in der nächsten Phase befanden und präsidiale Regierungssysteme etabliert hatten (daher ist oft von einer „konstitutionellen Phase“ die Rede), forderte al-Qaddāfi die „permanente Revolution“. Deren wichtigster Faktor sei die Mobilisation – für eine aktive Partizipation der „Volksmassen“ und um über die Politisierung der „Massen“ einen „nationalen Konsens“ herzustellen. In diesem Punkt übertraf er sein Idol ʿAbd an-Nāṣir, der in der ägyptischen Nationalcharta von 1962 unter anderem die Partizipation des Volkes über basisdemokratische Strukturen anführte, deren Realisierung (in Ägypten) aber – ähnlich wie die anderen arabisch-sozialistischen Republiken – nicht vehement verfolgte. Als der gewünschte Erfolg ausblieb wurden im Rahmen der politisch-strukturellen Reorganisation auch die ideologischen Vorkehrungen für den „gesellschaftlichen Transformationsprozess“ getroffen, durch den die „nationale Rückständigkeit“ überwunden werden sollte: 1972 erfolgte zunächst die Gründung des „Höchsten Rats für die Nationale Orientierung“, der beauftragt wurde durch die Formulierung einer „nationalen Doktrin ‚die Einheit des Gedankens unter den Bürgern zu schützen‘ und damit einen ‚bewussten Bürger zu schaffen‘.“²⁰⁰

4. Volksmassen und Volksherrschaft

1973 rief al-Qaddāfi das „Zeitalter der Massen“ aus. Der Begriff der „(Volks-)Massen“²⁰¹ bildete in der Folge die „Schlüsselkomponente“ seiner politischen Theorie und Ideologie.²⁰² Die politischen Systeme (in der arabischen Welt) behinderten die Massen, ihren Willen und ihre Freiheit durchzusetzen, solange die traditionellen Strukturen fest verankert blieben. Sie müssten durch eine „direkte Demokratie“ ersetzt werden; gemeint ist ein „Selbstverwaltungssystem[s] in Form von Volkskongressen (VK) und Volkskomitees (Vko) auf allen Ebenen“, das auf nicht absehbare Zeit vom Revolutionären Kommandorat, kontrolliert werden sollte.

«Das System sollte effektivere Integration, aktive Mobilisierung, Politisierung und Revolutionierung der breiten Volksmassen zum Zweck der Bildung eines nationalen Konsens und der allmählichen Partizipation des Volkes am politischen Entscheidungsprozeß und am nationalen Aufbau garantieren.»²⁰³

²⁰⁰ Badry (1987), S. 50-52.

²⁰¹ arab. *ġamāhīr* – جماهير : al-Qaddāfi bildete, abgeleitet von der Konsonantenwurzel *ġ-m-h*, den Neologismus *ġamāhīriya*, die offizielle Bezeichnung des – einzigartigen – politischen Systems in Libyen.

²⁰² Sadek (2005), S. 54. Vgl. Hanspeter Mattes: Politisches System und gesellschaftliche Strukturen in Libyen. 2001. www.wuqf.de/wuqf_online/wuqf-online-analyse-3.pdf.

²⁰³ Badry (1987), S. 51. Vgl. Khella (1989), S. 61.

Die phasenweise Implementierung des neuen Systems begann bereits 1970 mit den ersten Massen-Plena unter der Führung von Regimemitgliedern, die bereits andeuteten, dass die neue Führung „von Anfang an Parlamentarismus und Parteiendemokratie ablehnte und den direkten Kontakt zum Volk suchte, um den Putsch nachträglich als Volksrevolution zu legitimieren.“²⁰⁴

In einer Ansprache in Zuwāra am 15. April 1973 verkündete al-Qaḍḍāfi seine „Fünf Punkte“, die die Eckpfeiler einer umfassenden Volks- und Verwaltungsreform markieren sollten:²⁰⁵

1. Die Implementierung des *Qurʾān* als „Gesetz der Gesellschaft“: Durch weit reichende Re-Interpretation des heiligen Textes sollte die Basis für revolutionäre Gesetze gelegt werden.
2. Die „Säuberung von Volksfeinden“: Dazu wurden unter anderem Marxisten, Kommunisten, Atheisten, Islamisten sowie „unproduktive Kräfte“ und „Förderer des Nepotismus und Tribalismus“ erklärt.
3. Der Plan des „bewaffneten Volkes“: Mit der Erweiterung der Volksmilizen sollte die Distanz zwischen Volk und Armee verringert werden.
4. Eine „Kulturrevolution“ mit dem Ziel der Rückkehr zum „autochthonen islamisch-arabischen Kulturerbe“ und dabei „alle importierten Theorien aus[zu]merzen“.
5. Eine „Verwaltungsrevolution seitens des Volkes [...] gegen passive, nicht-revolutionäre und von den Volksmassen isolierte Bürokraten“; die Bildung von Volkskomitees und eine Effizienzsteigerung der behördlichen Strukturen wurde angestrebt.

In der ersten Phase der „Volksrevolution“ (*tawra šaʿbīya*) (Mai bis November 1973) übernahmen die Volkskomitees die wichtigen Positionen in der Verwaltung. In der zweiten Phase besetzten sie die öffentlichen Institutionen und Organisationen (unter anderem die Rundfunkanstalten und die nationale Fluggesellschaft). „Revolutionsfeindliche“ Bürgermeister, Provinzgouverneure oder Manager wurden suspendiert. Zusätzlich gewährte eine entsprechende Gesetzesklausel vom Oktober 1973 dem Kommandorat weit reichende Kontroll- und Entscheidungskompetenzen und sicherte die Schlüsselbereiche für die „revolutionäre Elite“. Dabei steuerte al-Qaḍḍāfi die Revolution fast ausschließlich über Ansprachen und Pressekonferenzen.²⁰⁶

²⁰⁴ Badry (1987), S. 51. Badry zitiert zur neuen arabischen Linken: Bassam Tibi (Hg.): Die arabische Linke. Frankfurt/M. 1969: «Diese neuen Ideen, die vor allem seit 1975 schrittweise in die Praxis umgesetzt wurden, sind vergleichbar mit ähnlichen Tendenzen in der arabischen Welt, die etwa seit 1967 von der ‚neuen arabischen Linken‘ vertreten werden. [...] [Sie] verurteilen unter anderem die bisherigen sozialistischen Regime in der arabischen Welt als pseudo-sozialistisch und setzen sich für die Errichtung eines rätendemokratischen Herrschaftsmodells mit Hilfe einer revolutionären Elite und für die Sozialisierung aller Gesellschaftsbereiche ein.»

²⁰⁵ Exenberger (2002), S. 61f; Hajjar (*The Jamahiriya Experiment*, 1980), S. 185; Mattes (1987a), S. 34f. Vgl. Badry (1987), S. 52f; Khella (1989), S. 59f.

²⁰⁶ Vgl. Badry (1987), S. 53. u. 71.

Noch vor der Veröffentlichung des ersten Teils des *Grünen Buches* (siehe ab S. 67) wurden 1974/75 Maßnahmen zu Reorganisation des Vko-Systems und zur Vereinfachung der Verwaltungsstrukturen ergriffen. Darunter fielen das Aufheben der Bezirke (die Verwaltungskompetenz wanderte in die Ministerien, wo spezielle *murāqabāt*²⁰⁷ installiert wurden), die Reorganisation der Gemeinden (Städteverwaltung durch Volkskomitees), sowie eine Modifikation der ASU (neue Statuten: eine institutionelle Struktur, bestehend aus dem Revolutionären Kommandorat, dem Kabinett, der ASU, sowie Vereinen, Berufsverbänden und Volkskomitees). Die ASU-Organisationen auf Bezirksebene wurden aufgelassen und die Bevölkerung – nach ihrem Wohnort – entsprechenden Basisvolkskongressen (BVK) zugeteilt²⁰⁸, aus dessen Reihen ein Führungskomitee (FK-BVK; Spitze: ein Sekretär, zwei Stellvertreter) bestimmt wird. Gegenüber dem Nationalkongress der ASU war der neue „Allgemeine Nationalkongress“ (ANK) mit weiter reichenden Kompetenzen ausgestattet und wurde dadurch „zu einer Art Parlament.“ Etwas später wurde zwischen BVK und ANK die Körperschaft der *baladīya*²⁰⁹ eingeführt, die analog zum BVK ein Führungsgremium wählt. Mit diesen Maßnahmen hatte sich die „hierarchische Struktur endgültig durchgesetzt. [...] Der RKR behielt sich jedoch als Mitglied des ANK und durch die Ämterkumulation an der Spitze [...] wichtige Kontroll- und Entscheidungsmöglichkeiten auf nationaler Ebene vor.“ Theoretisch sollte damit ein entscheidender Schritt zur „Volksmacht“ gesetzt werden, praktisch vereinte al-Qaddāfi als Präsident des Kommandorats und als Vorsitzender des ANK die beiden Führungspositionen – in Staat und Revolutionsbewegung – in seiner Person.²¹⁰

Mittlerweile formierte sich aber auch Widerstand in den eigenen Reihen:

«Aus Sicht des technokratischen Flügels wirft Gaddafis ideologischer Zugriff auf die Politik die libysche Wirtschaft aus der Bahn. Ein Dorn im Auge ist ihm die mit dem Dreijahresplan 1973 bis 1975 einhergehende, von Gaddafi forcierte Beschneidung des kapitalistischen Wirtschaftsbereichs. [...] Parallel zum politischen Umbau des Systems tritt der Staat wirtschaftlich stärker in Erscheinung. Im September 1975 entstehen in einigen Wirtschaftsbranchen zusätzliche staatliche Monopole.»²¹¹

Nach einem gescheiterten Aufstand, an dem mehrere Mitglieder des Kommandorates sowie der ASU-Generalsekretär beteiligt waren, wurde das Führungsgremium auf fünf Personen,

²⁰⁷ arab. *murāqaba* (pl. -āt) – مراقبة, „Beobachtung, Überwachung, Kontrolle, Zensur“; hier: „Verwaltungsinspektorat“.

²⁰⁸ Exenberger (2002), S. 62.

²⁰⁹ arab. *baladīya* – بلدية, „Gemeinde, Stadtverwaltung“; hier: „städtischer Volkskongress“.

²¹⁰ Badry (1987), S. 53. Vgl. Khella (1989), S. 64f.

²¹¹ Sadek (2005), S. 60f. Vgl. Vandewalle (2006), S. 100f: Hier zeichnete sich bereits der Konflikt zwischen „Revolutionären“ und „Technokraten“ ab, der bis heute nicht entscheidend ausgefochten werden konnte.

einschließlich al-Qaddāfi, reduziert.²¹² So konnte al-Qaddāfi seine Führungsposition im Kommandorat behaupten, politische Konkurrenten ausschalten und bald zum unumstrittenen Führer Libyens avancieren; er hatte sich seiner Widersacher bereits entledigt und musste nun auch keine internen Kompromisse mehr eingehen um seine „politische Agenda“ durchzusetzen.

Diese zweite Phase der Libyschen Revolution bewegt sich in einem Spannungsfeld zwischen drei Komponenten, die – bei einer ersten Annäherung – kaum kompatibel zu sein scheinen: Nāṣirismus, Volksdemokratie und Islam.²¹³ Die „Revitalisierung des Islam“ sollte die Fehler im nāṣiristischen Modell kompensieren und die gesellschaftliche Erneuerung vorantreiben. Die libysche Führung erkannte aber schnell die Gefahren des religiösen Fundamentalismus, wie sie mittlerweile an den Beispielen des Iran und Pakistans deutlich geworden waren, und dämpfte die anfängliche Reislamisierungsoffensive. Die Religion sollte ausschließlich der individuellen Frömmigkeit dienen. Den Imamen wurde die Predigt über politische Themen verboten und nur der *Qurʾān* als Quelle der interpretativen Rechtsfindung zugelassen; die *madāhib* wurden nicht mehr berücksichtigt und die Interpretation der Schriften dem Individuum überlassen (mehr dazu in Kapitel VI: ab S. 99). Durch diese „Liberalisierung des Islam“ – in gewissem Maße auch ein leises Signal einer schleichenden Säkularisierung – hoffte man, dem Fundamentalismus den Boden entzogen zu haben. Doch wurde die Religion weiterhin – im Sinne der Revolution – politisch instrumentalisiert und al-Qaddāfi äußert(e) sich nach wie vor auch regelmäßig zu religiösen Fragen und übt(e) mitunter deutlich Kritik an den islamischen Rechtsgelehrten und Würdenträgern.²¹⁴

„In taktischer Hinsicht dienten die erste und zweite Phase dazu, die Revolution im Volke zu verankern.“²¹⁵ Denn zu Beginn waren al-Qaddāfi und seine Genossen in der Öffentlichkeit kaum bekannt gewesen und verfügten auch über „keine eigene Basis“.

«Their answer was to draw nearer to the people, to allow citizens to show that the Officers' aims were indeed true expressions of the general will. Mobilization, the perfect union of Revolutionary Command with the assent of the people, continued to elude them, although they could give orders more directly to citizens than before.»²¹⁶

²¹² Vandewalle (2006), S. 100f.

²¹³ Khella (1989), S. 59-64: Die zweite Phase der Libyschen Revolution ist der Beginn einer „Übergangsphase“ (1973-75), die in weiterer Folge die *Ġamāhīrīya* (siehe unten) hervorbringen wird.

²¹⁴ Khella (1989), S. 60f: Libyen schaffte den in islamischen Ländern üblichen *Hiğra*-Kalender ab; neben dem gregorianischen Kalender wird hier nach dem Tod des Propheten Muḥammad (632 u. Z.), nicht nach der *Hiğra* (Auswanderung Muḥammad's von Mekka nach Medina, 622 u. Z.) datiert.

²¹⁵ Khella (1989), S. 61.

²¹⁶ Davis (1987), S. 36.

Deshalb wurde sehr bald mit dem Aufbau einer Volksmiliz begonnen – zum „Schutz“ der Revolution und als „Gegengewicht zur konservativen Armee“. Auch die sozioökonomischen Strukturreformen wurden anfangs nur zögerlich eingeleitet und erst in der dritten Phase „sollte die Revolution den qualitativen Sprung wagen.“²¹⁷ In diesem Sinne markiert die am 23. November 1976 verabschiedete Verfassungserklärung eine politisch-historische Zäsur, da durch sie die „Volksmacht“²¹⁸, die Herrschaft des Volkes durch „direkte Demokratie“, implementiert wurde. Zu al-Qaddāfi’s Konzeption der *sulṭat aš-šaʿb* kommen wir noch im ersten Kapitel zum *Grünen Buch* (siehe ab S. 68) genauer zu sprechen.

Jedenfalls diente die „direkte Volksherrschaft“ zuallererst al-Qaddāfi’s eigenen Interessen, da es ihm gelang die traditionellen tribalen, religiösen und auch bürokratischen Eliten zu entmachten bzw. deren Macht entscheidend einzuschränken; diese hatten noch mit den imperialistischen Staaten kollaboriert, während die neue „revolutionäre Elite“ ausschließlich aus Armeemitgliedern und Intellektuellen bestand und nur zum Teil die Bürokraten der Monarchie (nämlich dort wo es an qualifiziertem Personal mangelte) integrierte. „Es ging also ganz wesentlich um eine Verlagerung der faktischen Macht“ – zugunsten der mittlerweile reduzierten Führungsriege um al-Qaddāfi.²¹⁹

5. Die Ġamāhīrīya

Auf der Sondersitzung des Allgemeinen Volkskongresses am 2. März 1977 wurde die Transformation der Republik (*Ġumhūrīya*) zur *Ġamāhīrīya*, zum „Staat der Volksmassen“, beschlossen und die offizielle Staatsbezeichnung in „(Große) Sozialistische Libysch-Arabische Volks-*Ġamāhīrīya*“²²⁰ geändert.²²¹ Zunächst erfolgte mit dem Auflösen des Revolutionären Kommandorates – „als systemfremdes Element“ – eine Teilung der Kompetenzen: Das Allgemeine Volkskomitee bildet die Regierung und die Allgemeine Volkskonferenz entspricht

²¹⁷ Khella (1989), S. 61-65: Die dritte Etappe der Libyschen Revolution, die „Volksdemokratische Phase“ (1975-77), bezeichnet den letzten Schritt zum *Ġamāhīrīya*-System; sie hält in gewisser Weise noch an, da sie sich zwar institutionalisiert aber nicht grundlegend verändert hat. Vgl. Exenberger (2002), S. 62f.

²¹⁸ arab. *sulṭat aš-šaʿb* – سلطة الشعب, „(die) Macht des Volkes“

²¹⁹ Exenberger (2002), S. 62.

²²⁰ *al-Ġamāhīrīya al-ʿArabīya al-Lībīya aš-Šaʿbīya al-Ištirākīya [al-ʿuḏmā]* – العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى الجماهيرية. Anmerkung: Beim Begriff *Ġamāhīrīya* handelt es sich um einen Neologismus – von arab. *ġamāhīr*, „Massen“ –, der von al-Qaddāfi als bewusste Abgrenzung zur *ġumhūrīya*, der „Republik“, geprägt wurde und auch mit „Volksrepublik“ übersetzt werden kann.

²²¹ Sog. „Proklamation von Sebha“. Khella (1989), S. 65-68: Seit 1977 befindet sich Libyen in der vierten, der *Ġamāhīrīya*-Phase. Vgl. Martinez (2007), S. 88; Vandewalle (2006), S. 105. Eine kompakten Beitrag über den Wandlungsprozess zur *Ġamāhīrīya* liefert Jacques Roumani: From Republic to Jamahiriya. Libya’s Search for Political Community. In: *The Middle East Journal* XXXVII, 2/1983; S. 151-168.

einem Parlament. Die ehemaligen Mitglieder des Kommandorats, die sich zuvor aus den offiziellen Staatsämtern zurückgezogen hatten, sitzen jedoch im Generalsekretariat, also in der eigentlichen Zentrale der Macht.²²²

Wieder blieb eine nennenswerte Mobilisierung der Massen aus, „nicht einmal zehn Prozent der Mitglieder“ kamen zu den Basisvolkskongressen. Diesen Umstand nahm al-Qaddāfi als Vorwand um angesichts der „Notwendigkeit einer revolutionären Avantgarde“, die die Bevölkerung zur Beteiligung animieren soll, so genannte „Revolutionskomitees“, bestehend aus seinen jüngeren Anhängern, zu gründen. Beginnend im November 1977 wurden sie in den folgenden zwei Jahren in den „staatlichen Institutionen, Volkskonferenzen und Volkskomitees“ installiert.²²³ Diese Revolutionskomitees stellen keine Abgesandten in den Entscheidungsgremien und ihre Mitglieder bekleiden auch keine Führungspositionen in den öffentlichen Ämtern; sie übernehmen Aufgaben, die denen einer „Kaderpartei“ im realen Staatssozialismus ähneln: politisch-ideologische Indoktrinierung und Mobilisierung des Volkes.²²⁴ Bald wurden sie ein „militantes Organ zur Durchsetzung weiterer ideologischer Programmpunkte [...] und Organ zur physischen Liquidierung dabei entstehender politischer Opposition.“²²⁵ Die Libysche Revolution soll nicht – wie in den (anderen) sozialistischen „Volksdemokratien“ – parteilich organisiert sein; die Revolutionskomitees sollen daher die Partei ersetzen und „auf die in einem quasi vorbewußten Zustand befindliche Gesellschaft durch ‚Aufklärung‘ einwirken und diese in Richtung auf eine ‚religion civile‘ lenken.“²²⁶

Aber nicht nur politische Parteien sollten der Vergangenheit angehören; die Proklamation der *Ġamāhīrīya* 1977 bedeutete eine „Demontage des Staates“ im „klassischen“ Sinn.

«Libyen ist – in formaler Hinsicht – das einzige unabhängige Land in der Welt, das keinen Staat hat.»²²⁷

Allerdings ist diese Auflösung des Staates eben nur eine nominelle, eine rein theoretische, da faktisch eine Notwendigkeit des Staates gegeben ist – aufgrund von praktischen „Widersprüchen sowohl der Weltlage als auch national“ (mit den theoretischen Vorstellungen al-

²²² Brill (1988), S. 23; Exenberger (2002) S. 63; Martinez (2007), S. 86; Vandewalle (2006), S. 105. *Fischer Weltalmanach 2006*: Oberstes Staatsorgan ist das AVK, das gegenwärtig etwa 2700 Mitglieder umfasst, das siebenköpfige Generalsekretariat ist die eigentliche Machtzentrale; seit 1977 erfüllen lokale und regionale Volkskomitees (rund 15.000) die Funktionen eines „Parlamentes“; Wahlpflicht ab 18 Jahren.

²²³ Badry (1987), S. 68f. Vgl. Sadek (2005), S. 63.

²²⁴ Khella (1989), S. 107. Vgl. Hager (1985), S. 81: Dem Postulat der Herrschaftsfreiheit folgend, gibt es keine Avantgarde-Partei (nach marxistisch-leninistischem Verständnis); Badry (1987), S. 68: al-Qaddāfi: «Die Aufgabe der RK ist nicht die, die Massen zu regieren, sondern sie zu befreien.»

²²⁵ Hanspeter Mattes: Politisches System und gesellschaftliche Strukturen in Libyen. 2001. S. 3.

²²⁶ Hager (1985), S. 81.

²²⁷ Khella (1989), S. 106f.

Qaḍḍāfi's). Eine Auflösung des Staates liegt auch gar nicht im Interesse der revolutionären Führung, da sie ihn „als Wächter, Beschützer und Kampfinstrument“ in den Dienst der Revolution stellen muss. Außerdem: „Staatsfreie Räume kann es *ex definitione* nicht geben, wer sich dort aufhielte, wäre aus dem von Staaten geschaffenen internationalen System [...] ausgeschlossen und befände sich in einem rechtsfreien Raum.“ Daher ist die Souveränität der Nationalstaaten, vor allem je intensiver sie in den geopolitischen und ökonomischen Systemen eingebunden sind, automatisch limitiert.²²⁸

Aber auch nach eingehender Analyse ist al-Qaḍḍāfi's Vorstellung von Staat nicht ganz klar. Nach seiner Theorie sind Staaten als „künstliche“, „unnatürliche“ Gebilde und als diktatorisches Herrschaftsinstrument einer Klasse illegitim. Überdies komme im Falle Libyens aufgrund der Absenz sozialer Klassen, wenn man so sagen kann, der Umkehrschluss zum tragen – d.h. ein Staat sei hier gar nicht vonnöten. Nur an einer Stelle erwähnt al-Qaḍḍāfi eine eventuelle Legitimität des Staates: wenn der „Nationalstaat“²²⁹ mit den „natürlichen gesellschaftlichen Strukturen“ harmoniert (vgl. Teil III des *Grünen Buches* über die „Nation“; siehe unten). So sieht er zwar im libyschen Patriotismus eine „Vorstufe“ eines größeren, umfassenderen Arabischen Nationalismus, aber nicht oder kaum in Verbindung mit seiner Manifestation in Form eines „staatlichen Gebildes“.²³⁰

Die *Ġamāhīrīya*, der „Staat der Volksmassen“, war im Zeitraum von 1973 bis 1979 etabliert worden und mit ihm ein politisches System, das in der speziellen Kombination seiner wesentlichen Elemente einzigartig zu sein scheint:

«In theory, the new Libyan political system depended on a blend of political principles inspired by the direct democracies of the Communist world, the egalitarian spirit of Islam, and the revolutionary aspects of third-world theory.»²³¹

Eines dieser Elemente, das Konzept der „Volksherrschaft“, ist bereits angesprochen worden und wird im folgenden Teil über das *Grüne Buch* noch ausführlicher behandelt werden, bevor wir uns schließlich der anderen wesentlichen Komponente der Qaḍḍāfi'schen Theorie, dem Islam, zuwenden und seine praktischen Auswirkungen auf das politische und gesellschaftliche Leben in Libyen untersuchen.

²²⁸ Exenberger (2002), S. 12f: Das „internationale System“ (vor allem das nach 1945 institutionalisierte System von Staaten) „stellt den ‚politischen Ausdruck‘ des Weltsystems dar.“ Das „Weltsystem“ konzentriert sich auf die internationale Interdependenz und den Kapitalismus als nicht nur ökonomisches Phänomen sondern als „politische Ökonomie“, die eine „kapitalistische Kultur“ (Lebensweise) postuliert. (Zitat: S. 13.)

²²⁹ arab. *ad-dawla al-qawmīya* – الدولة القومية .

²³⁰ Davis (1987), S. 214-216.

²³¹ Martinez (2007), S. 87.

V. DAS «GRÜNE BUCH»

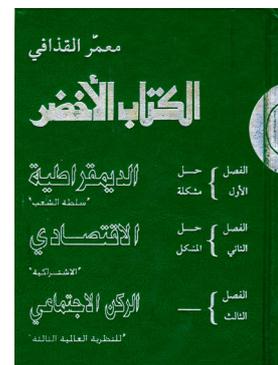
«Grün, teurer Freund, ist diese Theorie,
Noch grau des Lebens goldner Baum.»

J.W. Goethe, Faust I, 2038/39

Ende 1972 begann al-Qaḍḍāfi seine Interpretationen des Arabischen Nationalismus und des (islamischen) Sozialismus, sowie sein Islam- bzw. *Qurʾān*-Verständnis theoretisch zu fundieren. In den Jahren 1975, 1977 und 1979 erschienen sukzessive die drei Teile des *Grünen Buches*²³² „als ideologische Grundlage für das Volksmachtssystem einerseits, als Grundlage einer ‚Einheitsideologie‘ und als Mittel zur Herstellung eines nationalen Konsenses andererseits.“ Die „Dritte Theorie“ bildet eine Synthese aus Kapitalismus (These) und Kommunismus (Antithese), auf deren Basis eine „neue Gesellschaft“ hervorgehen soll.²³³

Beide Systeme seien nach Ansicht al-Qaḍḍāfi’s nicht kompatibel mit den jeweiligen regionalen Rahmenbedingungen (in der „arabischen Welt“) und werden als monopolitisch verworfen: Kommunismus als «*state monopoly of ownership*», Kapitalismus als «*monopoly of ownership by capitalists and companies.*»²³⁴

Das *Grüne Buch* bietet eine programmatische Kurzfassung der *Dritten Universaltheorie* (DUT),²³⁵ einer Gesellschaftstheorie, die – nicht abstrakt sondern dynamisch verstanden – eine praktische Alternative zu den bestehenden Theorien (Kapitalismus und Kommunismus) entwickeln soll.



²³² arab. *al-kitāb al-aḥḍar* – الكتاب الاخضر .

²³³ Badry (1987), S. 48 u. 54 (Zitat). Vgl. St. John (1987), S. 28; Vandewalle (2006), S. 97.

²³⁴ El-Gadhafi, Moammar: The Broadlines of the Third Theory (14). The Embassy of the Libyan Arab Republic: Interview with Colonel Kaddafi. In: *Progressive Libya*, 5, 9-10 (Mai/Juni 1976); S. 1f.

Giddens, Anthony: The colonel and his third way. «The Green Book is based upon a theory of direct democracy. Representative democracy, Gaddafi argues, is an inadequate form of government, given that it means rule by a minority and in which the majority have little direct say. Soviet communism, on the other hand, led to government by an even smaller elite. His ‘third alternative’ favours self-rule, in which everyone can, in principle, be involved.» Interview in: *New Statesman*, 28. August 2006; S. 22.

Ronald B. St. John: The Ideology of Muʿammar al-Qadhafi. 1983; S. 475: Anfangs bezeichnete al-Qaḍḍāfi beide Supermächte als imperialistische Staaten, die ihre Einflussbereiche im Nahen und Mittleren Osten auszuweiten versuchten; erst später nahm er eine deutlichere Differenzierung zwischen der US-amerikanischen und der sowjetischen Außenpolitik vor. Er verurteilte das Moskauer Regime besonders wegen dessen atheistischen Charakters und wies den Kommunismus als «*a political and economic concept void of the Word of the Almighty*» zurück.

²³⁵ arab. *an-naẓariyya al-ʿālamīya at-tālīta* – النظرية العالمية الثالثة . In den folgenden Abschnitten wird der Inhalt des *Grünen Buches* vorgestellt und die Relevanz der Theorie des *Spiritus Rector* der Libyschen Revolution für die politische Praxis untersucht. Explizite Verweise – z.B. auf Marx, Durkheim oder Rousseau – sollen bestimmte politische und ökonomische Theorien bzw. philosophische Aspekte, die al-Qaḍḍāfi’s „Weltbild“ konstituieren, deutlich machen.

1. Teil I: «Die Lösung des Demokratieproblems – die Volksmacht»²³⁶

Mu‘ammar al-Qaddāfi geht von der These aus, dass die gegenwärtigen politischen Systeme das „Resultat des Kampfes zwischen **Regierungsinstrumenten**“ (Klassen, Parteien, Sekten oder Individuen) sind, in dem schlussendlich eines dieser Instrumente triumphiert.²³⁷ Dabei

لا نيابة عن الشعب والتمثيل تدجيل

« No representation of the people – representation is a falsehood. »

The Green Book, S. 4 | ١١ الكتاب الأخضر

verwirft er die bestehenden Konzeptionen demokratischer Systeme als „Diktaturen“ und lehnt **Parlamentarismus**²³⁸, **Parteienpluralismus** und -Demokratie vehement ab („Repräsentation ist Betrug“).²³⁹ Volks-

entscheide (Abstimmungen für oder wider) werden ebenso abgelehnt. Ein Staat, der über Repräsentation von Teilen der Gesellschaft durch einzelne ihrer Vertreter regiert wird, fungiere zwangsläufig als Unterdrückungsapparat.²⁴⁰

«He says that if you allow someone to represent your interests, you surrender part of your natural sovereignty to him, and that can never be just for it leads to domination.»²⁴¹

Mit dieser Argumentation wird das Verbot von Parteien in Libyen gerechtfertigt: Parteien führen einen Wettstreit um die Macht, wobei es das Ziel ihrer Mitglieder sei, über andere, d.h. Nicht-Mitglieder zu herrschen. Aus al-Qaddāfi's Ablehnung der Repräsentation leitet sich seine Ablehnung der „herkömmlichen“ Staatskonzeption ab: Ein Staat erfordere (notwendigerweise) Repräsentation, da diese (Repräsentation) – seinem Demokratieverständnis nach – aber illegitim ist, sei auch der Staat eine illegitime Institution. Mit seiner Begründung, die auf den hohen Stellenwert der individuellen Souveränität abzielt, soll nun beides – Staat und Parteien – abgeschafft werden.²⁴²

الحزبية إجهاض للديمقراطية

« The party system aborts democracy. »

The Green Book, S. 8 | ١٩ الكتاب الأخضر

²³⁶ arab. *ḥall muškilat ad-dīmuqrāṭīya – sulṭat aš-ša‘b* – "سلطة الشعب" – "حل مشكلة الديمقراطية".

²³⁷ Siehe erstes Kapitel in Teil I des *Grünen Buches: The instrument of government* – أداة الحكم.

²³⁸ Siehe zweites Kapitel in Teil I des *Grünen Buches: Parliaments* – المجلس النيابية (Zitate: «Parliament is a governing body in absentia.» – المجلس النيابي حكم غيابي; «Representative assemblies are a misrepresentation of democracy.» – (المجالس النيابية تزيف للديمقراطية).

²³⁹ Siehe drittes Kapitel in Teil I des *Grünen Buches: The political party* – الحزب (Zitat: «He who elects to be a partisan betrays society.» – (من تحزب خان).

²⁴⁰ Siehe viertes Kapitel: *The social class* – الطبقة; und fünftes Kapitel in Teil I des *Grünen Buches: Referendums* – الإستفتاء.

²⁴¹ Davis (1987), S. 19.

²⁴² Ebd. S. 19f. Anmerkung: Diese Haltung kann aus der historischen Erfahrung abgeleitet werden, zieht man in Betracht, dass Libyen bis zum Putsch 1969 lediglich sieben Jahre unter einer vereinten politischen Herrschaft gestanden war (dem Vereinigten Libyschen Königreich, nach der Verfassungsänderung 1962).

„Die wahrhaft demokratische und damit ideale Herrschaftsform ist die direkte Demokratie, d.h. die Bildung von **Volkskongressen und Volkskomitees** („Keine Demokratie ohne Volkskongresse“, „überall Komitees“).²⁴³ Einmal jährlich treffen einander Delegierte der Basis-Volkskongresse (FK-BVK), der Volkskomitees, der Syndikate, Berufsverbände und Gewerkschaften für eine Woche in Abendversammlungen (unter der Leitung des Vorsitzenden ihres Exekutivkomitees), dem „Generalkongress“ (AVK, Allgemeiner Volkskongress, früher: ANK). Jeder Bezirk hält eigene Volksversammlungen ab, der jeder Bürger (der betreffenden Verwaltungseinheit) angehört.²⁴⁴ Dabei stehen Berichte über regionale bzw. lokale Angelegenheiten und Diskussionen über andere wichtige Themen auf der Tagesordnung. Sie werden vom Vorsitzenden aufgenommen und gemeinsam mit anderen Delegierten der Nationalversammlung vorgetragen; diese übermittelt ihre Mehrheitsbeschlüsse an die Sekretariate; nach einer Begutachtung werden die Themen als Vorlagen formuliert und den „unteren Organen“ abermals vorgelegt; erst dann können die Vorlagen als Gesetze verabschiedet werden und in Kraft treten.²⁴⁵

لا ديمقراطية بدون مؤتمرات شعبية
« There is no democracy without
people's conferences. »

الكتاب الأخضر ٥ | 16 | S. 16 | The Green Book

«The theory is that the Assemblies (district and national) and the committees create autonomous communities; within them no person has to surrender sovereignty. The committees and congresses are ‘the solution to the problem of democracy’. In formal terms Libyans do surrender sovereignty, for a committee system is not the same as direct popular self-government.»²⁴⁶

Dadurch wird Repräsentation, wie sie für gewöhnlich in konstitutionell-demokratischen Systemen über „freie Wahlen“ praktiziert und vor allem aber legitimiert wird, (theoretisch) durch eine „imperative Delegation“ ersetzt – die Delegierten verleihen den Wünschen und Vorstellungen der Menschen (d.h. ihrer Wähler) Ausdruck, ohne dabei persönliche Meinungen und Einstellungen einfließen zu lassen. Die Wahl der Abgesandten erfolgt durch die „Volksmassen“ (die im BVK zusammentreffen) nicht in einem geheimen Verfahren, sondern es wird „solange diskutiert, bis im traditionellen ara-

اللجان في كل مكان

« Committees everywhere »

الكتاب الأخضر ٧ | 17 | S. 17 | The Green Book

²⁴³ Badry (1987), S. 54. Vgl. Davis (1987), S. 20.

²⁴⁴ Siehe sechstes Kapitel in Teil I des *Grünen Buches: People's Conferences and People's Committees* – المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية.

²⁴⁵ Badry (1987), S. 54. Vgl. Davis (1987), S. 20-22: Alle drei Jahre wählen die BVKs ihre Mandatare in 15 Volkskomitees; diese befassen sich mit lokalen Angelegenheiten und arbeiten eng mit den Sekretariaten zusammen. Zusätzlich wählen die Volkskongresse ihre eigenen Exekutivkomitees; deren Mitglieder überwachen Volkskomitees, Wahlen und veranstalten die jährlichen Versammlungen des AVK.

²⁴⁶ Davis (1987), S. 22.

bisch-islamischen Sinn ein Konsens hergestellt worden ist.“²⁴⁷ Die „traditionelle“ Konsensfindung ist im so genannten *šūrā*²⁴⁸-Prinzip angesiedelt. Das im *Qurʾān* erwähnte Prinzip wird häufig als eine spezielle arabisch-islamische Art oder Frühform von Demokratie verstanden. In der seit Beginn des 20. Jahrhunderts vermehrt geführten Debatte ob der islamische Staat Demokratie oder Theokratie sein soll, führen Anhänger der demokratischen Idee häufig Sure 42, Vers 38 an, in der sie einen „Hinweis auf die demokratische Regierungsform“ sehen bzw. darin ein Indiz erkennen, dass die Offenbarung Demokratie grundsätzlich nicht ablehnend gegenübersteht.²⁴⁹

«Islam, although it did not lay down in detail the organisation of government, requires consultation, and does, without any doubt, accept completely democratic organisation.»²⁵⁰

Nach al-Qaḍḍāfi beruht „das ursprüngliche und eigentlich rechtmäßige Gesetz einer jeden Gesellschaft auf Tradition und Religion. [...] Keine Verfassung [...] [könne als] Produkt der Regierungsinstrumente [...] und allein deren Interesse diene[nd], [...] mit diesem göttlichen und natürlichen Gesetz rivalisieren.“²⁵¹ Das „Naturgesetz“ wird also besonders betont; dieses sei das „logische Gesetz für den Menschen“.²⁵²

Die „Sekretäre“, deren Funktion und Aufgabenbereiche in etwa denen von Ministern entsprechen – also administrative Regierungsfunktion ausüben –, sind „sowohl individuell als auch kollektiv gegenüber dem AVK und den BVK verantwortlich.“²⁵³ Das „Sekretariat“ (entspricht einem Ministerrat) kann als „reines Exekutivorgan des Volkswillens“ („oberstes Vko“) vom AVK bestimmt und abgesetzt werden. Der Grundsatz der Gewaltenteilung wird abgelehnt und

²⁴⁷ Badry (1987), S. 54.

²⁴⁸ arab. *šūrā* – شورى, „Beratung (untereinander)“. Sure 42 trägt den Titel *aš-šūrā* – الشورى; die Passage in Vers 38 lautet: ...*wa-ʿamruhum šūrā baynahum* – وامرهم شورى بينهم («...und dass sie ihre Angelegenheit[en] in Beratung untereinander erledigen...»). Damit stellte al-Qaḍḍāfi einen expliziten Bezug zwischen seinem *Ġamāhīriya*-Modell und dem Islam her; das *Grüne Buch* (Teil I) sei als Leitfaden zur „staatsrechtlichen Umsetzung“ des *Qurʾān* zu verstehen. Vgl. Mattes, Hanspeter: Bilanz der libyschen Revolution. Drei Dekaden politischer Herrschaft Muʿammar al-Qaddafis. In: *Wuqūf-Kurzanalysen*, Hamburg, Nr. 11-12, September 2001; S. 62.

²⁴⁹ Annemarie Schimmel: *Die Religion des Islam. Eine Einführung*. Stuttgart 1990; S.121. Vgl. ʿAbd ar-Raḥmān Al-Bazzāz: *Islam and Arab Nationalism*. In: *Die Welt des Islams, New Series*, Vol. 3, 3,4/1954, S. 201-218; hier: S. 214. <http://www.jstor.org/stable/1570165>

²⁵⁰ ʿAbd ar-Raḥmān Al-Bazzāz: *Islam and Arab Nationalism*. In: *Die Welt des Islams, New Series*, Vol. 3, 3,4/1954, S. 201-218; hier: S. 214. <http://www.jstor.org/stable/1570165>

²⁵¹ Badry (1987), S. 55. Siehe siebtes Kapitel in Teil I des *Grünen Buches: The legislation of society* – شريعة المجتمع. Der Titel dieses Kapitels im arabischen Original – *šarīʿat al-muġtamaʿ* – legt eine Anlehnung des „Gesetzes der Gesellschaft“ an das Islamische Recht nahe. Vgl. Mattes, Hanspeter: *Die religiöse Revolution Muʿammar al-Qadhafis*. In: *Islam in der Gegenwart*. Kapitel IV/14: „Libyen“, Abschnitt b; S. 472-475, hier: S. 473.

²⁵² Al Gathafi, Muammar: *The Green Book*. S. 21: «Natural law is the logical law for man.». Alle Zitate aus dem *Grünen Buch* stammen aus der überarbeiteten englischen Fassung (2005) (bzw. aus der ebenfalls überarbeiteten arabischen Version; siehe Bibliographie). Ebenso beziehen sich die angeführten Verweise, wenn nicht anders angegeben, auf diese beiden Ausgaben.

²⁵³ Badry (1987), S. 54f. Vgl. Davis (1987), S. 20.

soll durch das „Kooperationsprinzip“ ersetzt werden, das dem „Prinzip der Einheit der Macht in den Händen des Volkes“ Rechnung trägt.²⁵⁴ Mu‘ammar al-Qaḍḍāfī glaubt an einen selbst regulierenden Effekt seiner Konzeption der Basisdemokratie auf die Gesellschaft, die daher staatliche Überwachung überflüssig mache; Demokratie bedeute „Kontrolle des Volkes durch das Volk.“²⁵⁵

Die **Presse**²⁵⁶ darf allein die „Meinung der Gesellschaft“, nicht Partikularinteressen wiedergeben (weder individuell-persönliche noch Gruppenmeinungen) und daher nur von den Volkskomitees herausgegeben werden. Davon sind lediglich dezidiert unpolitische Publikationen (z.B. Fachveröffentlichungen, naturwissenschaftliche Publikationen) ausgenommen.²⁵⁷

«Theoretically, this is genuine democracy, but in reality, the strong always rule: that is to say those who are strongest in society hold the reigns of government.»²⁵⁸

Diese Schlussbemerkung al-Qaḍḍāfī’s (am Ende des ersten Teiles) interpretieren „libysche Kommentare [...] als Übergang zu den weiteren Teilen des Grünen Buches, d.h. im Zusammenhang mit der Theorie der Interdependenz politischer, wirtschaftlicher und sozialer Frei-

الديمقراطية هي الحكم الشعبي وليست
التعبير الشعبي

« Democracy is popular rule
not popular expression. »

الكتاب الأخضر ٦٧ | S. 24 The Green Book

heiten.“²⁵⁹ Für al-Qaḍḍāfī ist Demokratie ohne Sozialismus und umgekehrt nicht realisierbar. Damit knüpft er an die philosophische Tradition von ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq, Šayḥ Ḥālid Muḥammad Ḥālid und Ğamāl ‘Abd an-Nāšir an, die ebenfalls einen „demokratischen Sozialismus“

propagiert hatten (siehe oben: Kapitel I). Demgemäß lautet die revolutionäre Parole in der Ğamāhīriya: „Herrschaft, Reichtum und Waffen in die Hand des Volkes!“²⁶⁰

²⁵⁴ Badry (1987), S. 55. Vgl. Exenberger (2002), S. 64.

²⁵⁵ So heißt es im arabischen Original (S. 49): الديمقراطية رقابة الشعب على نفسه. Vgl. Badry (1987), S. 55; Exenberger (2002), S. 64.

²⁵⁶ Siehe achttes Kapitel in Teil I des *Grünen Buches: The media – الصحافة*.

²⁵⁷ Badry (1987), S. 55.

²⁵⁸ *Green Book*, S. 27.

²⁵⁹ Badry (1987), S. 55.

²⁶⁰ arab. *as-sulṭa wa-’l-ṭarwa wa-’s-silāḥ fī yad aš-ša‘b* – السلطة والثروة والسلاح في يد الشعب. *Green Book*, S. 74. Vgl. Mattes, Hanspeter: Die religiöse Revolution Mu‘ammar al-Qadhāfīs. In: Islam in der Gegenwart. Kapitel IV/14: „Libyen“, Abschnitt b; S. 472-475, hier: S. 474.

2. Teil II: «Die Lösung des wirtschaftlichen Problems – der Sozialismus»²⁶¹

Der zweite Teil des *Grünen Buches* erschien Ende 1977. Darin behandelt Mu‘ammar al-Qaḍḍāfi den „Antagonismus“ zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber, der durch die bisher gesetzten Maßnahmen und Regelungen nicht gelöst werden konnte weil sie sich vorrangig auf die Frage der Löhne konzentrierten und das „eigentliche Problem“ nicht an der Wurzel packten. Damit wurden „nicht nur die bisherigen wirtschaftlichen und sozialen Reformen in den traditionellen Wirtschaftssystemen, sondern auch die sozialistischen ‚Errungenschaften‘ der Septemberrevolution bis 1977 als unzureichend“ eingestuft.²⁶² Das „wirtschaftliche Problem“ könne einzig durch die Abschaffung des Lohnsystems gelöst werden.²⁶³

Getreu dem Motto „Der, der produziert, ist derjenige, der konsumiert“, bleiben Arbeiter, unabhängig ob von einem Individuum oder vom Staat bezahlt, „Lohnsklaven“. Dabei ist die Frage nach einer fairen Gewinnbeteiligung zentral; die könne, im Falle öffentlichen Eigentums, nur die „Vollmacht“ garantieren. Die „neue sozialistische Gesellschaft“ werde durch eine „Rückkehr zum Naturgesetz“ geschaffen. – Praktisch umgelegt auf die sozioökonomische Ebene bedeutet dies:

„[...] jeder wirtschaftliche Faktor soll aufgrund seiner grundlegenden und damit gleichbleibend bedeutenden Rolle im Herstellungsprozeß ohne Rücksicht auf die Anzahl der Faktoren [...] den gleichen Anteil (im allgemeinen ein Drittel) der Produktion erhalten. Privateigentum ist vorrangig ein Mittel zur Deckung der grundlegenden Bedürfnisse, nicht Ziel.“²⁶⁴

Daher gibt es in der *Ġamāhīrīya* nur „Partner, keine Lohnarbeiter“. Da jeder als „Produzent“

شركاء .. لا أجراء
« partners, not wage-workers »

Teil des Produktionsprozesses (bzw. der Investitionsmittel) ist, gebührt ihm auch ein entsprechender Anteil (Beteiligung an der Produktion); das Individuum entwickelt in diesem System „ein vitales Interesse an der Steigerung der Produktion“, wodurch sich „die Arbeit quantitativ und qualitativ verbessern“ würde.²⁶⁵

²⁶¹ arab. ḥall al-muškil al-iqtiṣādī – al-ištirākīya – "الإشترابية" – حل المشكل الإقتصادي – الاشتراكية

²⁶² Badry (1987), S. 55f.

²⁶³ *Green Book*, S. 33: «The ultimate solution is to abolish the wage system.»

²⁶⁴ Badry (1987), S. 56.

²⁶⁵ Ebd.

„Im **Bedürfnis** liegt die Freiheit verborgen.“ – Dieses Statement impliziert, dass es eine „wirkliche Freiheit des Menschen“ nicht geben kann, solange seine Bedürfnisse durch andere kontrolliert werden.

«Alle materiellen und geistigen Grundbedürfnisse [...] sollen durch [...] wirtschaftliche Tätigkeiten gedeckt werden. [...] Einkommen und Besitz sind allein durch produktive Arbeitsleistung legitimiert.»²⁶⁶

Die „neue sozialistische Gesellschaft“ bietet Einkommensmöglichkeiten als Selbstständiger (d.h. durch Arbeit in einem Ein-Mann- oder Familienbetrieb – ohne externe Angestellte –, wobei die materiellen Produktionserträge entweder zur Befriedigung der Bedürfnisse verwendet oder, „im Interesse der Entwicklung und des Wachstums“, gespart werden können), als Partner eines sozialistischen Unternehmens (der Anteil an der Produktion kann konsumiert oder gespart werden), oder im Dienstleistungsbereich (Angestellte – im öffentlichen Dienst – werden ihren Leistungen entsprechend von der Gesellschaft entlohnt). Für die „Arbeitsunfähigen“ sorgt die Gesellschaft. „Das Recht auf Anteil am Reichtum der Gesellschaft ist für alle gleich“, d.h. niemand soll mehr „Reichtum“ besitzen, als zur Bedürfnisbefriedigung nötig sei und den anderer übertreffen. Diesen Aspekt transferiert al-Qaddāfi auf die globale Ebene, „d.h. keine Nation hat das Recht, vom unbegrenzten Weltreichtum mehr zu konsumieren als sie für die Bedürfnisdeckung benötigt.“²⁶⁷

في الحاجة تكون الحرية

« In need no freedom indeed »

الكتاب الأخضر ٨٩ | S. 37 The Green Book

In diesem Sinne geht al-Qaddāfi konform mit der islamischen Lehre, die die Bedürfnisse der Gemeinschaft bzw. der Völker über das individuelle Streben nach Reichtum stellt. Geld, das als „Eigentum Gottes“ der Natur anvertraut daher allen Menschen „entsprechend ihrer Arbeitsleistung“ gehört, darf lediglich zur Deckung der Grundbedürfnisse verwendet werden. Der nicht benötigte Überschuss muss der Gesellschaft zurückgegeben werden; Geld zu horten oder Zinsen zu erheben gelten als große Sünde und sind ausdrücklich verboten – so heißt es im *Qurʾān* (9:34):²⁶⁸

«Und diejenigen, die Gold und Silber horten und nicht im Sinne Gottes weitergeben, werden hart bestraft.»²⁶⁹

²⁶⁶ Badry (1987), S. 56. Siehe zweites Kapitel in Teil II des *Grünen Buches: Need* – الحاجة.

²⁶⁷ Ebd. S. 57. Siehe drittes Kapitel in Teil II des *Grünen Buches: Income* – المعاش.

²⁶⁸ Shamil Sharaf: Der Islam – eine soziale Revolution. In: International – Die Zeitschrift für internationale Politik, 1/1979; S. 20-25; hier: S. 23.

²⁶⁹ Sure 9 trägt den Titel *at-tawba* – التوبة, „die Reue“; die zitierte Passage aus Vers 34 lautet im Original: *wa-lladīna yaknizūna ‘l-ḡahaba wa-‘l-fidḡata wa-lā yunfiqūnahā fī sabīli ‘llāhi fa-bašširhum bi-‘adābin alīmin... – الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم...*

Die „sozialistische Gesellschaft“ werde in ihrer finalen Phase „Profit (illegitimes Mittel der Besitzaneignung) durch die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der Gesellschaft ‚automatisch‘ verschwinden“²⁷⁰ lassen und somit den Gebrauch des Geldes obsolet machen.²⁷¹ Allerdings gesteht al-Qaddāfi Profit(-Streben) bzw. Geld eine Funktion als Triebfeder ökonomischer Initiative und Aktivität zu:

«Since profit is the motivating force of economic production, the abolition of profit as final solution is not a matter of decision. It is a consequence of the development of a socialist production, and will be accomplished when this production fulfils the material needs of society and all its members. Work for the purpose of increasing profit finally leads to disappearance of profit.»²⁷²

3. Teil III: «Die soziale Basis der Dritten Universaltheorie»²⁷³

Im Juni 1979 wurde der dritte und abschließende Teil des *Grünen Buches* veröffentlicht. Die drei Teile des *Grünen Buches* erschienen ungefähr im Zweijahrestakt und bilden eine fragmentarische Theorie: Die Sozialtheorie bildet den Kontext in dem die beiden vorangegangenen Teile zu verstehen sind; von den drei Elementen der *Dritten Universaltheorie* kann der soziale unabhängig, dagegen müssen der politische und der ökonomische Teil in Interpendenz mit der Sozialtheorie interpretiert werden.²⁷⁴

Mu‘ammar al-Qaddāfi’s Sozialtheorie beinhaltet drei Kategorien: *erstens* Gesellschaftsstrukturen (*Social Structures*); *zweitens* soziale Gruppen: Frauen, Minderheiten, „Schwarze“ (*Social Groups*); *drittens* Erziehung, Kunst, Sport usw. (*Social Activities*). Al-Qaddāfi beginnt mit Darstellungen seiner Geschichtskonzeption und der „sozialen Einheiten“ (Familie, Stamm, Nation), gefolgt von bestimmten „sozialen Gruppen“ (Frauen, Minderheiten, „Schwarze“) und widmet sich schließlich den soziokulturellen Bereichen (Erziehung und Bildung; Musik und Kunst; Sport und Veranstaltungen). Die vorliegende Arbeit folgt in der Analyse dieser Unterteilung (der Abschnitte), die die inhaltlich-thematische Konzeption in al-Qaddāfi’s Text widerspiegelt.

²⁷⁰ Badry (1987), S. 57.

²⁷¹ St. John (1983), S. 484.

²⁷² *Green Book*, S. 47f.

²⁷³ arab. *ar-rukn al-iğtimā‘ī li-‘n-nazrīya al-‘ālamīya at-tālīta* – "الركن الاجتماعي للنظرية العالمية الثالثة".

²⁷⁴ Vgl. Sami G. Hajjar: Qadhafi’s Social Theory as the Basis of the Third Universal Theory. In: *Journal of Asian and African Studies* XVII, 3-4/1982; S. 177-188; hier: S. 177: «[...] Qadhafi’s social theory [...] constitutes the proper framework within which his political and economic theories, respectively the topics of Parts I and II of the Green Book, are to be understood.» Zu den politischen und wirtschaftlichen Aspekten in al-Qaddāfi’s Denken: Ders.: *The Jamahiriya Experiment in Libya*. Qadhafi and Rousseau. In: *The Journal of Modern African Studies* XVIII, 2/1980; S. 181-200. – Ders.: *The Marxist Origins of Qadhafi’s Economic Thought*. In: *The Journal of Modern African Studies* XX, 3/1982; S. 361-375.

Bereits 1973 hatte al-Qaddāfi im Rahmen eines Symposiums in Paris seine *Geschichtskonzeption* präsentiert, wonach die historische Entwicklung durch die Faktoren Nationalismus und Religion determiniert ist. Beide Faktoren können gleichzeitig oder alternierend intensiv wirksam werden. Seine These revidiert er im dritten Teil des *Grünen Buches* „dahingehend, daß er allein den nationalen Faktor, den er mit dem ‚sozialen Faktor‘ (der gesellschaftlichen Bindung) gleichsetzt, als ‚treibende Kraft der Geschichte der Menschheit‘ ansieht.“²⁷⁵ Religion wird neben dem nationalen als wesentlicher, jedoch nicht als dominanter Faktor begriffen, der im Idealfall mit dem sozialen Faktor harmonieren soll. – Auf den Punkt gebracht: „Jede Nation soll im ‚Normalfall‘ eine gemeinsame Religion besitzen.“²⁷⁶

Gesellschaftliche Strukturen

Bezüglich der Bildung sozialer Gruppen geht al-Qaddāfi von der aristotelischen Prämisse aus, der Mensch sei von Natur her ein soziales Wesen, welches sich bestimmten gesellschaftlichen Gruppen zugehörig fühle. Die Menschheit organisiert sich in so genannten *natural groups*, d.h. Familie, Stamm, Nation, und – so al-Qaddāfi’s erste soziale These – durchläuft eine „natürliche Entwicklung“ von der Familie über den Stamm zur Nation und schließlich zur Weltgemeinschaft.²⁷⁷

Die *Familie*²⁷⁸ bildet eine gesellschaftliche Grundeinheit, das Zentrum der Gesellschaft, denn die Familie ist Grundvoraussetzung für eine „aufblühende Gesellschaft“ bzw. sollte die „ideale Gesellschaft“ auf den Faktoren Familie und Verwandtschaftsbeziehungen beruhen.²⁷⁹ Relevant ist ihre primär soziopsychologische Funktion, vor allem das Vermitteln von Identität und sozialer Sicherheit.²⁸⁰

²⁷⁵ Badry (1987), S. 58.

²⁷⁶ Ebd. Vgl. *Green Book*, S. 56.

²⁷⁷ *Green Book*, S. 58-60: «[...] there is a natural progression from family to tribe to nation and [...] the aggregate of these social structures constitutes the world community whose bond is humanity.»

Vgl. Hajjar (*Qadhafi's Social Theory...* 1982), S. 178. Anmerkung: Für al-Qaddāfi steht die Natur bzw. stehen ihre Gesetze über Künstlichem, vom Menschen Geschaffenen. Daher sei eine auf einer „natürlichen Ordnung“ basierende Gesellschaft nicht nur „gerechter“ als eine Gesellschaft, die nach rationalen Überlegungen organisiert ist, sondern darüber hinaus auch „überlebensfähiger“.

²⁷⁸ Siehe zweites Kapitel in Teil III des *Grünen Buches*: *The family* – الأسرة.

²⁷⁹ Davis (1987), S. 211f: «When Qaddafi abolished the state he did not expect Libyan society to collapse into fragments. People are linked to each other by nature, and the abolition of artifice should allow nature to come into its own.»

²⁸⁰ *Green Book*, S. 56f: «To the individual, the family is more important than the state. [...] Humanity recognizes the individual as a human being, and the normal individual man acknowledges the family, which is his cradle, his origin and which serves as his social umbrella. [...] an individual without a family, has no value or no social life.»

Der **Stamm**²⁸¹ bildet das Bindeglied in der teleologischen Kette zwischen Familie und Nation.²⁸² Nach dieser Definition ist der Stamm gleichsam eine „erweiterte Familie“ und eine „potentielle Nation“.²⁸³ Blutsverwandtschaft ist die entscheidende, aber nicht die einzig ausschlaggebende Komponente der Stammesgemeinschaft.²⁸⁴

Al-Qaddāfi definiert die Familie als „die natürliche Basis für das Leben des Individuums“, den Stamm als „eine große Familie, die durch Fortpflanzung zu einer Großfamilie gewachsen ist“, und beide als die wesentlichen Grundlagen der Gesellschaft. Ebenso sei die Nation aus dem Stamm hervorgegangen und in logischer Konsequenz die Welt „eine große Nation“.²⁸⁵ „Stamm“ bezeichnet demnach eine „große Familie“, die ihren Mitgliedern in ähnlicher Weise materiellen Wohlstand, soziale Leistungen und Sicherheit bietet wie dies – im Idealfall – der Staat seinen Bürgern gewährleisten soll. Der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden „natürlichen sozialen Einheiten“ besteht in deren Größe, d.h. der Zahl ihrer Mitglieder. Der Stamm kann mehr Kontrolle über seine Mitglieder ausüben (vgl. Familie) und seine wichtigste Funktion besteht in erster Linie in deren Sozialisation – er formt und prägt unter anderem (bestimmte) Verhaltensweisen, Ideale und Wertvorstellungen.²⁸⁶

« If the human community were ever to become a society without families, it would then become a community of tramps without roots, like artificial plants. »

The Green Book, S. 57

„Soziale Bindungen, Solidarität und Verbundenheit nehmen umgekehrt proportional zur zunehmenden Mitgliederzahl der sozialen Einheit ab.“ In diesem Sinne „hebt Qaddafi die **Vorteile des Stammes** als Mittel sozialer Integration (nicht als politischer Verband!) hervor“,²⁸⁷ und betont bereits in der Einleitung seiner Sozialtheorie bezüglich der Ehe:

*«Marriage may have a positive or a negative effect on the social factor. It is true that men and women are naturally free to accept or reject a proposed partner in marriage for whatever reason; nevertheless taking partners from the same community naturally reinforces the cohesion of community and promotes collective development in conformity with the social factor.»*²⁸⁸

²⁸¹ Siehe drittes Kapitel in Teil III des *Grünen Buches: The tribe* – القبيلة.

²⁸² *Green Book*, S. 57: «The nation is a large extended tribe [...]».

²⁸³ Hajjar (*Qadhafi's Social Theory...* 1982), S. 178.

²⁸⁴ *Green Book*, S. 59: «The blood tie is the prime factor in the formation of the tribe, but affiliation is also one of its components.»

²⁸⁵ Vgl. Badry (1987), S. 58.

²⁸⁶ Vgl. Hajjar (1982), S. 179.

²⁸⁷ Badry (1987), S. 58. Siehe viertes Kapitel in Teil III: *The advantages of the tribe* – فوائد القبيلة.

²⁸⁸ *Green Book*, S. 56.

Die *Nation*,²⁸⁹ ähnlich wie der Stamm als „große Familie“ definiert, steht über dem Niveau des Stammes; sie geht allerdings, über Verzweigungen und Verbindungen unter bzw. zwi-

« *A nation is a large extended family that passed through the tribal – the tribe, then a plurality of tribes, that have branched out from one common source. It also includes members who affiliated themselves with its destiny.* »

The Green Book, S. 61

schen den Stämmen, aus einem gemeinsamen Ursprung hervor und schließt auch all jene mit ein, die sich den Werten und Bestimmungen der „Schicksalsgemeinschaft“ verpflichtet fühlen. Darin erkennt al-Qaddāfi die historische

Grundlagen der Nationenbildung,²⁹⁰ also psychologisch-kulturelle und sozial-integrative Impulse bzw. Phänomene, die dabei wirksam sind. Analog zu Stamm und Familie beschreibt al-Qaddāfi die Nation als „soziale Einheit, die durch die gemeinsame nationale Identität ihrer Mitglieder zusammengehalten wird.“²⁹¹ Als ihre wesentliche Aufgabe bietet die Nation einen *political umbrella*, d.h. sie generiert erst diese politische Identität (z.B. durch Staatsbürgerschaft) und gewährt Schutz für ihre Bürger (vor „externer Bedrohung“).²⁹²

Weiters erklärt al-Qaddāfi die „Geschichte“, d.h. historische soziopolitische Faktoren, für die Bildung und Fragmentierung der Nationen verantwortlich.²⁹³ Die Ursache liegt in der Interaktion zwischen der Nation als gesellschaftlicher und dem Staat als politischer Entität.²⁹⁴ Nur wenn beide Strukturen kompatibel bzw. komplementär sind kann die Nation bestehen und wachsen: „Der Nationalstaat ist die einzige politische Form, die mit ihrer natürlichen sozialen Struktur übereinstimmt.“ „Nationalismus“ – in diesem Kontext eher als „Nationalbewusstsein“ oder -Gefühl zu verstehen – sei Voraussetzung für die „Staatsgründung und Stabilisierung jeder nationalen Gruppe.“²⁹⁵ Repräsentiert die politische Entität eine Nation, „siegte“ der „Nationalismus“ und ein (National-)Staat entsteht.²⁹⁶ Doch nationale bzw. nationalistische Faktoren allein sind nicht für die Staatsgründung ausschlaggebend:

«Religious, economic and military factors also contribute to form a state that differs from the basic national state.»²⁹⁷

²⁸⁹ Siehe fünftes Kapitel in Teil III des *Grünen Buches: The nation – الأمة*.

²⁹⁰ Vgl. Hajjar (*Qadhafi's Social Theory...* 1982), S. 179: «*shared destiny and affiliation*» - diese Faktoren bilden also die Grundvoraussetzung der Nationsbildung.

²⁹¹ *Green Book, S. 61*: «*[...] a nation is social entity whose people are bound by nation identity.*»

²⁹² *Ebd. S. 60*: «*A nation is the national political 'umbrella' for individuals; it is far wider than the social 'umbrella' provided by a tribe for its members.*».

²⁹³ *Ebd. S. 61*. Vgl. Ibn Ḥaldūn's *ʿaṣabīya*.

²⁹⁴ *Ebd. S. 62*: «*The reason has to do with the political structure an whether or not it conforms with the social structure of the state.*» Vgl. Hajjar (1982), S. 180.

²⁹⁵ Badry (1987), S. 58f. Vgl. Hajjar (*Qadhafi's Social Theory...* 1982), S. 180: «*[...] the social structure of a nation strives to assert itself vis-à-vis the political entity whenever the two are not consistent, thus accounting for the phenomena of national struggle, revival and unity.*»

²⁹⁶ Vgl. *Green Book, S. 62f.*

²⁹⁷ *Ebd. S. 63.*

In diesem Zusammenhang erscheint es auch möglich, dass ein Staat mehrere Nationalitäten vereint; solche Staaten entstehen und verschwinden um dann – in einer späteren Epoche – wieder auf der politischen Landkarte zu erscheinen. Diese These ist nicht neu und wir haben sie eingangs in der *‘aṣabīya* Ibn Ḥaldūn’s (in ähnlicher Form) kennen gelernt. Zudem sieht al-Qaḍḍāfi einen Staat, der auf Grundlage der gemeinsamen Religion gründet, von Nationalisten herausgefordert:

«When the spirit of nationalism is more powerful than the religious spirit, conflict intensifies among the various nationalities bound by the ties of one religion. Such conflicts eventually culminate in the independence of each nation that reverts to its own structure. [...] Religion resurfaces when the religious spirit emerges stronger than the spirit of nationalism.»²⁹⁸

Zwar vertritt Mu‘ammar al-Qaḍḍāfi eine zyklische Geschichtsauffassung,²⁹⁹ dennoch glaubt er an den finalen Sieg eines Faktors, an den „Triumph“ des sozialen über den politischen Faktor;³⁰⁰ den sozialen Faktor betrachtet er daher als „treibende Kraft“ der historischen Entwicklung.³⁰¹ Ein politisches System, dass nicht der sozialen Realität angepasst ist, läuft Gefahr den Kräften des (hier: partikularistischen) Nationalismus bzw. des (religiösen) Fundamentalismus zum Opfer zu fallen; die „nationale Loyalität“ sei durch extreme Stammesgebundenheit und radikal-nationalistischen oder religiösen Fanatismus bedroht.³⁰²

Al-Qaḍḍāfi’s ultimatives Ziel ist die Rekonstruktion der Gesellschaft auf Basis der Vereinbarkeit mit der *natural order*. Seine Betonung der „natürlichen Gesetze“ erinnert an die Ideen führender Sozialtheoretiker wie Ferdinand Tonnies und Emile Durkheim.³⁰³ So weist seine Distinktion zwischen Nation und Staat Ähnlichkeiten mit Tonnies’ Differenzierung zwischen Gemeinschaft (Einheit; Familie, Dorf, Stamm, Nation) und Gesellschaft (Vereinigungen; z.B. Berufsverbände) auf. Al-Qaḍḍāfi betrachtet Familie, Stamm und Nation als Paradigmen einer natürlichen Sozialordnung. Wie Durkheim unterscheidet auch er zwischen zwei Arten (gesellschaftlicher) Solidarität:

«Mechanical solidarity is what joins natural groups whose purpose is the protection of the collective conscience of society seeking to establish social unity and likeness.»

²⁹⁸ *Green Book*, S. 63.

²⁹⁹ Ein zyklisches Verständnis von Geschichte bzw. Zeit wird von der *Annales*-Schule vertreten (Hauptvertreter: Fernand Braudel und Immanuel Wallerstein) und begegnet uns auch bei Ibn Ḥaldūn.

³⁰⁰ *Green Book*, S. 63: *«The social factor will inevitably triumph over the political factor.»*

³⁰¹ *Ebd.* S. 64: *«The social factor, i.e. the national factor, is the real and constant driving force of history.»*

³⁰² Vgl. Hajjar (1982), S. 180.

³⁰³ Hajjar (*Qadhafi’s Social Theory ...* 1982), S. 181: *«[...]their basic concepts constitute the main features of Qadhafi’s social theory.»*

Durch sozialen Wandel (deutlichere Differenzierung, Organisation der Gesellschaft) wird die *organic solidarity* als Gruppen bildender Faktor wirksam:

«Organic solidarity achieves social unity through fostering cooperation between the associates while mechanical solidarity achieves unity between the members of natural groups through the threat of punishment.»

In seiner Argumentation folgt al-Qaddāfi einer Logik, die nach Durkheims Definition von einer *mechanical solidarity* ausgeht.³⁰⁴

Soziale Gruppen

In diesem Abschnitt konzentriert sich al-Qaddāfi auf die „gesellschaftlichen Gruppen“ Frauen, Minderheiten und „Schwarze“:

«[...] he assumes that the larger natural organizations center on the roles of gender (sex), of minority (either social, political, or economic), and of race (blacks).»³⁰⁵

Die Geschlechterfrage steht bei al-Qaddāfi im Vordergrund; in seinem einleitenden Abschnitt über die **Frauen** erklärt er:³⁰⁶

«Women, like men are human beings. This is an incontestable truth. Therefore as humans, it is a fact that women are equal to men and to discriminate between them is a glaring inexcusable injustice.»³⁰⁷

Ebenso wie beim Mann müssen auch bei der Frau die Grundbedürfnisse befriedigt werden; beide empfinden die gleichen Gefühle (Liebe, Hass usw.) und sind mit den gleichen intellektuellen Fähigkeiten ausgestattet. Die Gleichheit der Geschlechter beruht auf den natürlichen Grundlagen menschlichen Lebens, bis zu der fundamentalen Tatsache der menschlichen Vergänglichkeit.³⁰⁸

Aufgrund dieser „natürlichen Gleichheit“ der Geschlechter, erklärt al-Qaddāfi, sei sexuelle Diskriminierung ein „unverzeihliches Unrecht“. Unterschiede bestünden lediglich in den „natürlichen Rollen“, die den Geschlechtern beigemessen werden, und seien das Ergebnis angeborener Eigenschaften, d.h. letzten Endes auf genetisch-biologische Prädestinierung zurückzuführen. Der offensichtlichste Unterschied ist, dass die Frau Kinder zur Welt bringt,³⁰⁹ und ihr damit die Mutterrolle quasi Natur gegeben ist:

³⁰⁴ Hajjar (*Qadhafi's Social Theory ...* 1982), S. 181.

³⁰⁵ Ebd.

³⁰⁶ Siehe sechstes Kapitel in Teil III des *Grünen Buches: Women – المرأة*.

³⁰⁷ *Green Book*, S. 64.

³⁰⁸ Ebd.: «[...] they also live and die.»

³⁰⁹ Ebd.

«Deliberate interventions against conception constitute an alternative to human life. Also there exists partial deliberate intervention against conception, as well as against breastfeeding. All these are links in a chain of actions in contradiction to natural life, the ultimate of which is murder as when a woman kills herself to avoid pregnancy, to avoid giving birth and breastfeeding. Although they vary in degree, these are not unlike other artificial interventions employed against the natural processes of life such as pregnancy and breastfeeding, marriage and motherhood.»³¹⁰

Fürsorgestätten (Kindergärten), in die Mütter ihre Kinder geben, vergleicht al-Qaḍḍāfi mit mechanisierten Geflügelfarmen.³¹¹ Überdies lehnt er alle äußeren Einflüsse und Umstände, die die natürliche Rolle der Mutter(schaft) beeinträchtigen könnten, ab. Zwar sind Mann und Frau als „menschliche Wesen gleich [...]“. Wie andere (arabisch-)islamische Theoretiker unterscheidet Qaddafi [...] zwischen gleichen Rechten, aber unterschiedlichen Pflichten. Aufgrund ihrer natürlichen Rolle als Mutter und Hausfrau soll die Frau Eigentümerin des Hauses sein.³¹² Doch kann gerade der Grundsatz der Gleichheit der Geschlechter die Frau ihrer Freiheit und prädestinierten Rolle berauben:

«The phrase 'in every respect' is the grand deception of woman. This idea destroys the appropriate and necessary conditions which constitute that women need and are unquestionably entitled to, to the exclusion of men by virtue of their distinctive natural role in life.»

Natürlich muss die Frau von schwerer physischer Arbeit befreit sein, besonders, aber nicht nur, während der Zeit der Schwangerschaft und des Stillens; dementsprechend soll auch eine Ausbildung gewährleistet sein, die es der Frau ermöglicht einen „geeigneten Beruf“ bzw. ihrem Wesen entsprechende Tätigkeiten humaner und sozialer Natur auszuüben.³¹³ Die natürlichen Unterschiede beider Geschlechter, die wiederum die Rollenverteilungen bestimmen, müssen unbedingt berücksichtigt werden.³¹⁴

Jedoch sei (weltweit) eine Ignoranz betreffend die natürliche Rollenverteilung der Geschlechter vorherrschend: Der „Orient“ sieht in der Frau mehr oder weniger eine Handelsware während die modernen „westlichen“ Industriegesellschaften ihre Weiblichkeit missachten. Im „Okzident“ würden Frauen „allein aufgrund materieller Gesellschaftszwänge“ zu (schwerer) physischer Arbeit, die eigentlich von Männern verrichtet werden sollten, genötigt, „die dem

³¹⁰ *Green Book*, S. 66.

³¹¹ *Ebd.* S. 66f.

³¹² Badry (1987), S. 59. Vgl. Hajjar (*Qadhafi's Social Theory...* 1982), S. 182: Hajjar erkennt in al-Qaḍḍāfi's Analyse über die Gleichheit bzw. Unterschiede der Geschlechter «[...] his adherence to a pure doctrine of naturalism in the sense of the natural order and the system of natural processes.»

³¹³ *Green Book*, S. 69: al-Qaḍḍāfi bezeichnet schwere körperliche Arbeit für Frauen als «[...] disagreeable job[s] that disgraces and taints their femininity.»

³¹⁴ *Ebd.* S. 72.

Naturrecht, der ‚natürlichen Freiheit‘ entgegensteht“;³¹⁵ d.h. die Frauen würden erniedrigt und ihrer Freiheit beraubt, die für sie bestimmte natürliche Rolle auszuüben. Nur eine globale Revolution könne die Frauen von diesen materiellen Zwängen befreien:

«Therefore, a world revolution is needed to do away with all the materialistic conditions that prevent women from performing their natural role in life and so drives them to carry out men’s duties in order to achieve equal rights. Such a revolution is inevitable, especially in industrial societies.»³¹⁶

In seinem Abschnitt betreffend **Minderheiten und „Schwarze“**³¹⁷ verurteilt al-Qaddāfi Rassismus und Diskriminierung in jeder Form und „kennt entsprechend seiner Geschichtskonzeption nur die ethnisch-nationale Minderheit“, die er in zwei Kategorien unterteilt: zum einen in „zerstreute Restminderheiten“, die entweder mittlerweile verschwundenen Nationen angehören oder tradierte Segmente des Nationalgefühls konservieren (u.a. Berber und Tuareq, innerhalb der „arabischen Nation“), zum anderen Minoritäten noch existierender Nationen, die von anderen Nationen beherrscht (und unterdrückt) werden (z.B. Kurden).³¹⁸ Die zweite Minderheit, die er anführt, ist das historische Produkt einer Akkumulation von Individuen bzw. Gruppen, die aufgrund ihres gemeinsamen Schicksals und Gemeingefühles selbst eine Nation bilden. Für beide Kategorien bestünde jeweils nur eine einzige Lösung: Die erste Minderhengruppe könne durch Bildung der Volksmacht zu ihrem „Recht [...] zur Wiederherstellung ihrer kulturellen Identität“ gelangen, solange die Souveränität des Staates unangetastet bleibt; die zweite Gruppe müsse ihr Heil in der „Rückkehr zur eigenen Nation“ suchen.³¹⁹

Al-Qaddāfi führt die Versklavung der „Schwarzen“ (*black race*) durch die Europäer (*white race*) an und beschreibt den psychologischen Effekt auf Angehörige dieser „Ethnie“, die sich veranlasst fühlen würden „Revanche“ zu nehmen, selbst Herrschaft auszuüben, um damit schließlich „Genugtuung“ (für die erlittene Schmach) zu erfahren. Zuerst nennt er die Ausbreitung der Asiaten (*yellow race*), dann den Kolonialismus des „weißen Mannes“, und prophezeit:

«Now, it is the turn of the black race to re-emerge.»³²⁰

³¹⁵ Badry (1987), S. 59. Vgl. *Green Book*, S. 72.

³¹⁶ *Green Book*, S. 71.

³¹⁷ Siehe siebtes Kapitel: *Minorities – الأقليات* und achtes Kapitel in Teil III des *Grünen Buches: Black people – السود*.

³¹⁸ *Green Book*, S. 74: *«Minorities are of two kinds only: a minority belonging to a nation, and its nation provides it with its social framework; and a minority that has no nation and thus, forms its own social framework.»*

³¹⁹ Badry (1987), S. 59.

³²⁰ *Green Book*, S. 75.

Seine Analyse geht zunächst von der malthusianischen These der Rückständigkeit der „Schwarzen“ aus (was natürlich jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehrt).³²¹ Durch die fehlende bzw. mangelnde Geburtenkontrolle und Familienplanung erreichen „die Schwarzen“ eine zahlenmäßige Mehrheit gegenüber anderen „Ethnien“; d.h. die „Überlegenheit einer Rasse“ gründet prinzipiell auf einer numerischen Mehrheit ihrer Angehörigen.³²²

Auch in diesem Abschnitt des *Grünen Buches* sind Indizien für al-Qaddāfi's Neigung zu Interpretationen entsprechend einer zyklischen Geschichtstheorie auszumachen: Die „Zwangs-

السود سيسيودون في العالم
« Black people will prevail in the world. »
الكتاب الأخضر ١٧٩ | S. 74

läufigkeit der sozialen und geschichtlichen Kreisläufe“ – nach der „gelben“ und der „weißen“ „Ethnie“, werden die „Schwarzen“ in der Welt dominieren. Diese These wurde später modifiziert,

d.h. dahingehend relativiert, dass „Schwarze“ mit anderen Menschen (mit den jeweils gemeinsamen bzw. ähnlichen phänotypischen Merkmalen) auf eine Stufe gestellt werden.³²³

Die Frage der Minderheiten soll nun ebenfalls im Rahmen der *Dritten Universaltheorie* gelöst werden. Was denn die Probleme der Minderheiten nun eigentlich genau sind, lässt al-Qaddāfi allerdings offen; sie müssen aus seinen Lösungsansätzen deduziert werden: Die „eigenen“ sozialen Rechte einer Minderheit müssen von der Mehrheit (in der Gesellschaft, im Staat) anerkannt und respektiert und dürfen keines falls verletzt werden.³²⁴ Deren politische und ökonomische Probleme (Diskriminierung) können allein innerhalb einer durch die „Massen“ kontrollierten Gesellschaft gelöst werden, wo „Herrschaft, Reichtum und Waffen in der Hand

³²¹ Vgl. Hajjar (1982), S. 183.

³²² Vgl. *Green Book*, S. 75.

Muammar Qaddafi: Muammar Qaddafi on Population and Power. In: *Population and Development Review*, Vol. 13, Nr. 3/1987; S. 563-565: «*The first step in a solution which, despite the fact that it contradicts a number of requirements, is essential for survival is to increase the Arab homeland's population. The Arab race should grow and reach the one billion mark as soon as possible. Naturally, I know that this runs counter to wealth, the economy, and prosperity. However, the prosperous life and the economy that we are talking about will, with a population of 150 million, lead to our colonization. Then we will live an unhappy life and be the slaves of the colonialists. We have no alternative but to ensure a limitless population for the Arab homeland. All family planning measures currently in force in the Arab countries should be abolished. After all, these measures came to us from Europe, which occupies a small area with states desiring a fixed population. However, we are facing danger. The number of Arabs should be one billion, just like China. [...] All measures on family planning in the Arab homeland should be revoked. The political view should overcome the economic view. Decisions should be made in the Arab homeland to fight any measure on family planning. All pharmacies and doctors practicing family planning should be banned. [...] We should reach the billion mark quickly; otherwise, the Arab nation will come to an end. The Arabs as a race will wind up like the Red Indians. They will become a scattered and homeless people, with some living in Turkey, and others in Iran, Africa, and so on.*»

<http://www.jstor.org/stable/1973155>

³²³ Badry (1987), S. 59.

³²⁴ *Green Book*, S. 74: «*[...] it would be unjust of any party or majority to infringe upon these rights.*»

des Volkes“ sind.³²⁵ Minderheiten allerdings allein unter dem politischen oder ökonomischen Gesichtspunkt zu betrachten sei „diktatorisch und unrecht“.³²⁶

«[...] the distinction Qadhafi makes between social rights (natural) and conventional rights (societal in the form of political/economic rights) is a logical extension of his earlier distinction between society and state.»³²⁷

Gesellschaftliche Aktivitäten

Die letzten Abschnitte widmen sich „soziokulturellen Phänomenen von allgemeinem Interesse“: Erziehung und Bildung (*Learning*); Kunst und Kultur (*Music and art*); Sport, Pferderei- kunst und Veranstaltungen (*Sports, horsemanship and the stage*).

Die Prämissen, die sich aus al-Qaddāfi's Theorie über **Erziehung**³²⁸ ableiten lassen, erinnern in ihrer Essenz an Rousseaus „*Emile*“, einem pädagogischen Standardwerk der Weltliteratur:

«In this work, Rousseau stood for 'extreme Individualism against the claims of society' [...]»³²⁹

In diesem Sinne lehnt al-Qaddāfi die heute weltweit praktizierten Erziehungs- und Unterrichtsmethoden ab. Die vorherrschende Schulpflicht, mit in thematische Fächer gegliedertem Frontal-

« A worldwide cultural revolution must destroy all the prevalent educational systems ... to liberate the human mentality from syllabuses that nurture fanaticism and the deliberate reshaping of man's concepts, his tastes and mentality. »

The Green Book, S. 76

unterricht, nach fixem methodischen Lehrplan, sei eine „Zwangsausbildung“ und führe zu einer „gewaltsamen Massenverdummung“.³³⁰ Sie sei mit Einschränkungen der freien Wahlmöglichkeiten (nach persönlichen Neigungen und Begabungen) verbunden und entspreche folglich einem „Akt der Diktatur“, die den Menschen seiner Genialität und schöpferischen Fähigkeiten beraubt.³³¹ Diese „diktatorischen“ Methoden und Praktiken im pädagogischen Bereich sollen im Rahmen einer globalen „Kulturrevolution“ überwunden werden, die Geist und Verstand der Menschen befreit und freie Meinungsbildung und Selbstverwirklichung ermöglicht. Der Mensch muss sich kreativ-intellektuell entfalten können, die Gesellschaft alle Voraussetzungen und Möglichkeiten zur Erziehung bzw. Bildung schaffen (das bedeutet vor

³²⁵ *Green Book, S. 74: «...where power, wealth and weapons are in the hands of the people»*

³²⁶ In den Teilen I und II des *Grünen Buches* werden politische Rechte durch ein System der Massenpartizipation garantiert sowie ökonomische Rechte durch das sozialistische Wirtschaftssystem gesichert.

³²⁷ Hajjar (*Qadhafi's Social Theory...* 1982), S. 183.

³²⁸ Siehe neuntes Kapitel in Teil III des *Grünen Buches: Learning – التعليم*.

³²⁹ Jean-Jacques Rousseau: *Emile ou de l'éducation*. Paris 1964.

³³⁰ Vgl. *Green Book, S. 75*.

³³¹ *Green Book, S. 75: «It is tyrannical and destroys freedom because it deprives human beings of free choice, and hinders brilliance and creativity.»*

allem freie Wahl der Fächer bzw. Ausbildung). Vorausgesetzt werden ausreichende Schulkapazitäten, um die Verfügbarkeit der gewählten Fächer, und damit die Freiheit – das „natürliche Recht der Wahl“ – zu gewährleisten.³³² Ein Verbot von Wissen, eines natürlichen Rechtes, sei „reaktionär“ und überdies zeuge „materialistisches Wissen“ zu tabuisierten von Ignoranz und Unwissenheit. Mu‘ammar al-Qaḍḍāfi beendet seine Ausführungen zu diesem Thema mit einem (fast) naiv-utopischen Gedankengang:

«Ignorance will come to an end when everything is presented as it really is; it will end when knowledge about everything is made available to every human being in a suitable way.»³³³

Der Titel des folgenden Abschnittes, **Kunst und Kultur**,³³⁴ erzeugt eine etwas irreführende Erwartungshaltung gegenüber einem unter dieser Überschrift zu erwartendem Inhalt, da sich das Hauptaugenmerk auf das Phänomen der Sprache(n) und ihre kulturellen Auswirkungen bzw. Einflüsse richtet.

Ein entscheidendes Kriterium besteht laut al-Qaḍḍāfi in der menschlichen Veranlagung seine Gefühle ausdrücken zu können und zu wollen. Nach seiner These beeinflusst die Sprache die kulturelle Ausdrucksweise (nicht umgekehrt, dass die kulturellen Faktoren auf die Sprache wirken) und so sprechen verschiedene Völker unterschiedliche Sprachen; folglich gäbe es in der Welt so viele Kulturen (Ausdrucksweisen von Gefühlen und Empfindungen) wie es Sprachen gibt.³³⁵

«Consequently people only relate to their own arts and heritage. Due to the factor of heredity, this feeling of harmony eludes them when they come into contact with the arts of others who differ in heritage and yet speak a single common language.»³³⁶

Die Menschheit sei rückständig weil sie – aufgrund der kulturellen Unterschiede – bis dato unfähig war, eine gemeinsame Sprache zu entwickeln. Das Ziel einer gemeinsamen Sprache sei nur sehr schwer zu erreichen. Bis zur Erfüllung dieses Menschheitstraumes ist jeder Mensch gezwungen, Gefühle, Meinungen, Stimmungen usw. in seiner ihm vertrauten Sprache zu artikulieren.³³⁷

«Moreover, this attitude leaves a physical effect on the cells as well as on the genes in the body.»³³⁸

³³² Vgl. Badry (1987), S. 60.

³³³ *Green Book*, S. 77.

³³⁴ Siehe zehntes Kapitel in Teil III des *Grünen Buches: Music and art* – الألمان والفنون.

³³⁵ *Green Book*, S. 77: «Behaviour will result from the reaction to the sense that the language creates in the speaker's mind.» Vgl. Badry (1987), S. 60.

³³⁶ *Ebd.* S. 78.

³³⁷ Vgl. Badry (1987), S. 60: Welches Verständnis von Sprache hier konkret zugrunde liegt (ev. abstrakt?) kann nur vermutet werden.

³³⁸ *Green Book*, S. 78.

Also kann das Erlernen einer (fremden) Sprache allein nicht die Lösung dieses Problems sein, weil sie einen „vererbten“, „angeborenen Charakterzug“ bedingt, der nicht „erlernt“ werden kann.³³⁹ Dieses Problem bleibt solange ungelöst bis der „Einigungsprozess der Sprachen“ mehrere Generationen bzw. Epochen durchlaufen hat – vorausgesetzt der Faktor „Tradition“ kann reduziert bzw. eliminiert werden: Geschmack, Gefühl und Verstand der Vorfahren prägen die Nachkommen; beherrschten beispielsweise die Ahnen verschiedene Sprachen und die Enkel verwenden *eine* Sprache so hat dies nicht zu bedeuten, dass diese Enkelgeneration unbedingt Gemeinsamkeiten (hinsichtlich Geschmack, Gefühl und Verstand) aufweisen müsse – dies ist nur möglich wenn die Sprache die tradierten Werte und Normen vermitteln bzw. ausdrücken kann.

*«The unification of taste is only achieved when the new language melds together the tastes and feelings inherited from one generation to another [...] It is only a matter of time before we reach this goal, unless civilization should suffer a relapse.»*³⁴⁰

Sami G. Hajjar erkennt in dieser Argumentationsweise ein weiteres Indiz für al-Qaddāfi's „Historizismus“: Die Prädetermination der geschichtlichen Entwicklung in Verbindung mit einer utopischen Vorstellung der Zukunft (kulturelle Einheit unter den Menschen).³⁴¹

Im letzten Abschnitt des *Grünen Buches* behandelt al-Qaddāfi **Sport, Reitkunst und Veranstaltungen**.³⁴² Zwar bleibt es dem einzelnen vorbehalten ob er allein Sport oder Mannschaftssport betreibt, genauso wie er sein Gebet allein oder mit anderen in der Moschee verrichtet, doch Sport, ebenso wie das Gebet und die Politik, betrifft jeden und soll folglich von den Massen betrieben werden:

*«Public sport is what interests all people. They practise these sports and do not let others practice in their stead, since this is as inconceivable as having a crowd enter a place of worship to watch one or more worshippers praying, without praying themselves!»*³⁴³

Sportliche Passivität sei vergleichbar mit politischer Teilnahmslosigkeit und Sport müsse öffentlich, gemeinsam und aktiv betrieben werden:

*«The masses line up to support a candidate to act as their representative in determining their destiny on the impossible assumption that this candidate shall represent them [...]. [Sport] is the right of all because in addition to entertainment, it is beneficial to health.»*³⁴⁴

³³⁹ Hajjar (1982), S. 185.

³⁴⁰ *Green Book*, S. 77f.

³⁴¹ Hajjar (1982), S. 185.

³⁴² Siehe elftes Kapitel in Teil III: *Sports, horsemanship and the stage* – الرياضة والفروسية والعروض.

³⁴³ *Green Book*, S. 78f.

³⁴⁴ *Ebd.* S. 80.

Wichtiger erscheint der Aspekt der „Teilnahme der Massen“ (*mass participation*) am Sport im Kontext der politischen und ökonomischen Direktiven des „Revolutionsführers“, in dem Sport eine symbolische Funktion innehat.³⁴⁵ Dieser Symbolismus wird speziell im Schlusssatz deutlich:

«People who are incapable of performing heroic acts in life, and those who are not well read in history and are incapable of visualizing the future, and those who do not take life seriously, are the marginal persons who fill up the seats in theatres and other kinds of performances, to watch life events and learn how these events take their course.»³⁴⁶

Mu‘ammar al-Qaḍḍāfī betrachtet das Phänomen Massensport als „gesellschaftlich-öffentliches Bedürfnis“ und übt im allgemeinen Kritik an passivem Verhalten (der Zuschauer bzw. Beobachter), Monopolisierung und „unzivilisierten“ (Kampf-)Sportarten, Kino und Theater, nicht aber am audiovisuellen Medium. Dagegen wird die Beduinenkultur als vorbildlich dargestellt, da sie kein Interesse für Schauspiel, Film und andere Unterhaltungsmedien zeigt.

«Qaddafis Ideen über Erziehung, Kunst, Kultur und Sport spiegeln nach Ansicht der Anhänger der DUT seine Ablehnung von Monopolisierungen jeglicher Art, von Passivität, Vorherrschaft, elitärem Verhalten und klassenspezifischem Denken ebenso wider wie sein Eintreten für Humanisierung, seine Forderung nach Chancengleichheit, Kreativität und Eigeninitiative.»³⁴⁷

Wohlgemerkt: Die Betonung liegt hier bei den *Anhängern der Dritten Universaltheorie!* Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werden wir sehen ob bzw. wo die teilweise doch recht vernünftig klingenden Ideen des „Revolutionsführers“ tatsächlich in die Praxis umgesetzt wurden oder ob es sich dabei vielleicht auch nur um hohle Phrasen handelt...

³⁴⁵ Hajjar (1982), S. 185: Die Revolution fordert die Teilnahme der „Massen“ im politischen und wirtschaftlichen Bereich.

³⁴⁶ *Green Book*, S. 81.

³⁴⁷ Badry (1987), S. 60.

4. Kritik

«Mit der Abfassung der Dritten Universaltheorie (DUT) hat der libysche Revolutionsführer nach offizieller Meinung die einzig universalgültige Lösung aller heutigen Probleme [...] dargelegt; denn: Die DUT ebne den Weg zur endgültigen Befreiung von jedwedem Ausbeutungsformen, zu umfassender Freiheit, Gleichheit, Glückseligkeit und Humanität, zu einer neuen Kultur. Sie ist die einzig existierende Wahrheit. Im Gegensatz zu den rein materialistischen Ideologien berücksichtige die DUT neben realitätsbezogenen Aspekten (Politik, Wirtschaft, Kultur) auch abstrakte Seiten (humanistische, anthropozentrische Seiten einerseits, spirituelle und metaphysische Aspekte andererseits).»³⁴⁸

Doch lassen Kommentare zum *Grünen Buch* – abgesehen natürlich von den „offiziellen“ libyschen Statements – erkennen, dass al-Qaddāfi und seine Theorie oft nicht ernst genommen werden; es wird unter anderem als „der schlimmste ideologische Groschenroman, der je auf arabisch geschrieben wurde“,³⁴⁹ oder „ironisch als ‚menschheitsbeglückende Mission‘ Qaddafis, eines Psychopathen, Verrückten, Paranoikers nach Meinung der westlichen Medien“,³⁵⁰ bezeichnet. Zwar betrachtet der „Revolutionsführer“ seine Theorie als „universal“, jedoch stieß sie außerhalb Libyens nur auf wenig Interesse³⁵¹; denn trotz der beanspruchten Universalität ist das *Grüne Buch* in erster Linie an die Libyer adressiert – um sie zur Bildung einer „Volksdemokratie“ zu ermutigen.

Teil I: Demokratie?

Im Unterschied zum „westlichen Demokratieverständnis“ besteht für al-Qaddāfi das „Demokratieproblem“ (in modernen Gesellschaften) in der Wahrung der individuellen Souveränität – nicht in einer bloßen Sicherung jener Bereiche der Souveränität, die die Bürger im allgemeinen, öffentlichen Interesse an die staatliche Autorität delegieren (vgl. Rousseau, Hobbes). Dieses „Problem“ könne, wie in Teil I des *Grünen Buches* beschrieben und teilweise realisiert wurde, durch ein politisches System gelöst werden, das bestimmte autonome Bereiche schafft (z.B. die BVKs auf Bezirksebene); dabei sollen die zentrale Regierungsgewalt abgeschafft und die Ministerien durch „Sekretariate“ ersetzt werden.

³⁴⁸ Badry (1987), S. 146f.

³⁴⁹ Renate Possarnig: Gaddafi – Enfant terrible der Weltpolitik. 1983.

³⁵⁰ Die Zeit, 28. November 1986, Nr. 49; S. 9 (Artikel: „Und morgen die ganze Welt...“).

³⁵¹ St. John (1983), S. 485.

Die Mitglieder der Komitees – nicht die Bürger allgemein – wählen Vorsitzende, die die exekutive Gewalt der Komitees ausüben. Der Umstand, dass deren Wahl in den BVKs der Bezirke abgehalten wird, aus denen sie stammen, bringt es mit sich, dass Bürger aus anderen Bezirken den Entscheidungen eines Vertreters unterworfen sind, den sie nicht gewählt haben. An dieser Stelle drängt sich die Frage auf: Steckt hier der Fehler im – nach al-Qaddāfi's Auffassung perfektem – System?

Vergleichen wir al-Qaddāfi's Konzeption mit „westlichen“ Modellen, so stellen wir fest, dass vor allem viele europäische Wahlsysteme ähnlich konzipiert sind: Stadt- oder Bezirksräte bzw. Parlamentsabgeordnete werden auf ähnliche Weise – in den meisten Fällen über Wahlkreise (Sprenkel) – gewählt; in der Regel führen diese aber keine exekutiven Aufgaben aus. Selbst die libysche Praxis weist Diskrepanzen mit der „universalen“ Demokratietheorie al-Qaddāfi's auf. Lediglich die Hauptstadt Ṭarābulus hat *in realiter* die Autonomie bewahrt, die – nach der Theorie – formell auch den Bezirken gehören sollte. In politischen Veranstaltungen (Wahlen, Versammlungen) werden die Entscheidungen (der Kader) hier – wie auch anderswo – von Menschen mit bestimmten sozialen Bindungen, individuellen Interessen und Verpflichtungen getroffen; diese Entscheidungen müssen genau abgewogen werden, vor allem dann wenn sie Menschen in ihrer unmittelbaren Umgebung betreffen. Das heißt: Auch in Libyen treffen die „Volksvertreter“ ihre Entscheidungen oftmals im eigenen Interesse bzw. dem ihrer Klientel – dabei spielen die traditionellen Stammesbeziehungen eine große Rolle, wodurch sie den „ewigen“, „universalen“ Geltungsanspruch der Ideologie, die sie zu vertreten vorgeben, konterkarieren.³⁵² Überdies bringt die „traditionelle“ Art der Konsensfindung Probleme in der politischen Praxis mit sich:

«Auf dem Prinzip der Palaver-Demokratie beruhend dauert es manchmal ziemlich lange bis die notwendigen einstimmigen Entscheidungen von den Basis-Volkskongressen über die Regional-Volkskongresse schließlich im General-Volkskongreß ausdiskutiert und beschlossen werden. Wichtige Entscheidungen werden allerdings meist von oben gesteuert oder manipuliert.»³⁵³

Die Macht der Sekretariate bewegt sich in einem weiten Interpretationsrahmen, da die jährlichen Versammlungen nur generelle Richtlinien, nicht detaillierte politische Programme für das kommende Jahr vorgeben. Letzten Endes wird die Agenda von Ṭarābulus entschieden und abgesehnet.

³⁵² Davis (1987), S. 177.

³⁵³ Einzinger (1988), S. 16.

«These are the discrepancies between the explicit ideals of the Libyan revolution and what the government has been able to achieve or has thought it prudent to achieve. The *Green Book* does not mention other areas of government at all.»³⁵⁴

Wichtig bleibt anzumerken, dass gerade Erdöl (!) – in der *hydrocarbon society* Libyens (siehe oben) – von öffentlicher Kontrolle ausgenommen und von ausländischer Arbeit abhängig ist. Ebenso unterliegen Armee und Polizei *nicht* der „Volksmacht“.³⁵⁵

«Qaddafi's attempt to abolish the state (while retaining control of the military, the police and the petroleum industry, and therefore running a military dictatorship) depends on the particular freedoms available to him as a ruler of such a society.»³⁵⁶

Das *Grüne Buch* – genauer: der erste Teil – liefert keine Theorie der Gewaltenkontrolle in einer Volksdemokratie. Die Konzeption der „Volksmacht“ ist nicht gerade von Vorteil für die Erdölindustrie oder das allgemeine Gesundheitswesen, die eine Hierarchie (von Entscheidungsträgern) benötigen.³⁵⁷ Daher scheinen die Libyer zwar theoretisch mehr Kontrolle über öffentliche Angelegenheiten ausüben zu können als Menschen in den „westlichen“ Demokratien (z.B. in den Vereinigten Staaten, oder im Vereinigten Königreich), tatsächlich können sie nicht über die politischen und militärischen Führer oder das (öffentliche) Budget bestimmen. Auch die Erdölindustrie, als Hauptfaktor des Wohlstands, liegt – wie oben bereits erwähnt – außerhalb ihrer Kontrollbefugnisse. Dies ermöglicht al-Qaddāfi einen breiteren Handlungsspielraum für Manœuvre als etwa andere Führer hoch entwickelter Industriegesellschaften verfügen – in einer *hydrocarbon society* ohne Repräsentation, die das Regieren komplizieren würde und seiner Auffassung des „Volkswillens“ entgegenstände.



Organigramm der «Volksmacht»

Mein Fazit lautet daher: Die „Volksmacht“ dient zur Verschleierung einer Diktatur; nach dem Sturz der Monarchie wurde die alte „Scheindemokratie“ nur durch eine neue, andere „Scheindemokratie“ ersetzt.

³⁵⁴ Vgl. Davis (1987), S. 22f. Zitat: S. 23.

³⁵⁵ Badry (1987), S. 66: Schlüsselbereiche wie Erdöl, Schwerindustrie oder Außenpolitik werden von Sekretären geführt, die von dem Regime ernannt und nicht vom AVK gewählt werden.

³⁵⁶ Davis (1987), S. 24f.

³⁵⁷ Ebd. S. 43.

«Es liegt daher im Interesse eines jeden Staates – und wäre er auch eine Diktatur –, wenigstens den Schein der Volkssouveränität oder gar der Demokratie aufrechtzuerhalten. Damit aber wird die Volksherrschaft leider in vielen Ländern [...] zu einer bloßen Ideologie [...], [die] zur Verschleierung der wahren Machtverhältnisse dient.»³⁵⁸

Teil II: Sozialismus?

Tatsächlich wurde eine Reihe – wenn man so will – „sozialistischer Maßnahmen“ ergriffen: Wohnungen und Immobilienanleihen sollten allgemein verfügbar sein, niemand soll mehr als ein Haus besitzen; gleichzeitig hat jeder das Recht auf eine Wohnung.³⁵⁹ Die meisten Unternehmen wurden in Regierungseigentum überführt. Die Frage der Nationalisierungen wurde aber nur am Rande behandelt, da nicht wirklich viele libysche Wirtschaftsgüter vorhanden waren, die man hätte verstaatlichen können. Daher wurden in erster Linie ausländische Banken, Versicherungs- und Petroleumgesellschaften enteignet oder gezwungen, Regierungsbeteiligungen zu akzeptieren. Seit 1978 ist libyschen Arbeitern das Recht eingeräumt, *partnership committees* zu gründen, ein kollektives Management der libyschen Geschäfte – nach dem Credo: «*Partnership, not wages!*» Bereits ab 1973 erhielten die Arbeiter in den genossenschaftlichen Betrieben keine Löhne im klassischen Sinn, sondern eine Gewinnbeteiligung. Ein spezielles Besoldungssystem (nach verschiedenen Gehaltsstufen) führt dazu, dass das Maximaleinkommen das Doppelte des Mindesteinkommens in der Regel nicht überschreitet. Der Agrarsektor ist nach wie vor der einkommensschwächste.³⁶⁰

البيت لساكنه

«*Masters in their own homes*»

The Green Book, S. 38 | ٩٠ الكتاب الأخضر

Die genannten Maßnahmen zogen unterschiedliche Konsequenzen nach sich: In den großen staatlichen Betrieben herrschte zwar mehr Mitsprache der Arbeiter im Management-Bereich, aber ohne Kontrolle über das Kapital. In einigen kleineren privaten Firmen war es den Eigentümern gestattet auch Nicht-Libyer zu beschäftigen; sie übergaben die Kontrolle ihren Angestellten, diese tätigten selbst aber keine weiteren Investitionen. Im Bereich des Handels schluckte die staatliche Einfuhrbehörde alle privaten Import-Unternehmen. Und auch der Binnenhandel blieb nicht unverschont: Wie al-Qaddāfi in einer Rede im Dezember 1978 zum Ausdruck brachte, müssten Ladenbesitzer einsehen, dass der freie Handel verschwinden wer-

³⁵⁸ Traugott Stauber: Das Problem der Volksherrschaft bei den großen politischen Denkern von der Antike bis zu Rousseau und Kant. Diss. Univ. Basel 1979; S. 335.

³⁵⁹ Siehe viertes Kapitel in Teil II des *Grünen Buches: Housing* – المسكن.

³⁶⁰ Khella (1989), S. 99.

de, weil dieser eine Form der Ausbeutung sei. In weiterer Folge wurden staatliche Supermärkte eröffnet.³⁶¹

Diese schrittweise umgesetzten wirtschaftspolitischen Maßnahmen erzeugten Unmut unter der Bevölkerung, vor allem in jenen Bereichen, die sich mit diesen Maßnahmen auseinandersetzten bzw. die von diesen unmittelbar betroffen waren. Andere Maßnahmen trafen den einzelnen nicht direkt bzw. nicht zu dessen Nachteil. Darunter fällt etwa der Ausbau von Sozialeinrichtungen; Hospitäler, Kliniken, Bildung, Wohnen, Pensionen sind seither staatlich subventioniert. In diesem Zusammenhang müssen auch die Entwicklungsprogramme im Agrar- und Industrie-Sektor erwähnt werden, die den Wohlstand auch nachhaltig – für die Post-Erdöl-Ära – sichern sollen. Mit dem Ölreichtum sind auch sozioökonomische Problemen verbunden, wie die Abwertung traditioneller Produktivaktivitäten (vor allem kleine Agrarunternehmen haben, in einer Wirtschaft, die von Öleinnahmen im wahrsten Sinne des Wortes „überflutet“ wird, einen harten Stand). Mit den genannten Maßnahmen wollten die „Revolutionäre“ eine „gerechte Gesellschaft“ schaffen – so der geäußerte Anspruch –, in der es keine Unterdrückung, keine Privilegien geben sollte und die sich der Unterstützung der sozial Schwachen, der Alten und Kranken, verpflichtet fühlt. In diesem Sinne wurden die Investitionen des Nationalvermögens für zukünftigen, nachhaltigen Wohlstand getätigt. Diese Politik, in Verbindung mit dem „basisdemokratischen“ Vko-System, ist Ausdruck des „Islamischen Sozialismus“ libyscher Prägung (siehe unten: S. 110-112); sie konnte allerdings nicht gänzlich – der Theorie entsprechend – umgesetzt werden, da Wirtschafts- und Sozialpolitik bis zu einem gewissen Grad zentral gelenkt werden müssen. Dies wiederum ist schwer mit dem Bestreben vereinbar, die Institution des Staats aufzulösen und durch die „Volksmacht“ zu ersetzen.³⁶² Wie wir bereits feststellen konnten, ist dieser Widerspruch nur ein theoretischer, der die politische Praxis nicht tangiert.

Die im zweiten Teil des *Grünen Buches* entwickelte Theorie eines *natural socialism* gründet auf der Gleichwertigkeit der drei Produktionsfaktoren zur Befriedigung der Grundbedürfnisse (z.B. Wohnen, Einkommen). Die „Sozialistische Revolution“ weitete in der Frühphase (1969-1982) die zentrale Kontrolle über die Ökonomie aus, Privatunternehmen wurden *de facto* eliminiert und durch eine zentral gelenkte Planwirtschaft ersetzt. Die Maßnahmen zielten vor allem auf jene Gesellschaftsbereiche, die unter der Monarchie beträchtlichen Wohlstand angehäuften hatten, und Mitglieder der *petite bourgeoisie*. Dabei stand al-Qaddāfi dem „klassischen“ Sozialismus, der das Klassensystem betont, äußerst kritisch gegenüber, wohl wissend

³⁶¹ Davis (1987), S. 38f.

³⁶² Vgl. Davis (1987), S. 40.

dass die sozialen Schichten in Libyen nicht deutlich ausgeprägt waren und aufgrund des mangelnden Klassenbewusstseins ein „Klassenkampf“ nicht zu führen war. Die wirtschaftspolitischen Reformen führten zunächst zu einer Entwicklung, die – entgegen der Absicht des Regimes – die Bildung einer Mittelschicht förderte, die dann aber durch eine Reihe von „Korrektur“-Reformen wieder minimiert wurde.

«Die 1979 anlaufende Sozialisierung von Mietwohnungen zugunsten ihrer Mieter, die Einführung von Volkskomitees im Produktionsbereich und die Verstaatlichung des Handels durch Aufbau von profitfrei arbeitenden sog. Volkssupermärkten unter Kontrolle der Basisvolkskonferenzen waren Maßnahmen, die dank hoher Erdöleinnahmen Anfang der 80er Jahre noch finanziert werden konnten. Als die Erdöleinnahmen jedoch drastisch zurückgingen und Verteilungsmängel zu großem Unmut in der Bevölkerung führten, wurden die ideologisch motivierten Wirtschaftseingriffe genauso pragmatisch ab 1987 wieder rückgängig gemacht.»³⁶³

Die Grundsätze der sozialistischen Ökonomie waren von Beginn an sehr weit gefasst, sodass die wirtschaftspolitische Organisation von Zeit zu Zeit geändert werden konnte ohne dabei die formulierten Prinzipien gänzlich über Bord werfen zu müssen. So ging der institutionelle Wandel (nach 1975) im Großen und Ganzen nach der ideologischen Vorlage vonstatten und nicht umgekehrt, wie in Ägypten, wo die „revolutionäre Praxis“ der Theorie vorausging.³⁶⁴

Teil III (im Zusammenhang mit den ersten beiden Teilen): Universaltheorie?

«[...] Mu‘ammar al-Qaḍḍāfī [weist] sowohl mit dem – im Prinzip säkularistisch orientierten – arabischen Nationalismus (Panarabismus) als auch mit reformistischen Strömungen im Islam intensive Identifikationsmerkmale [auf]: al-Qaḍḍāfī sieht sich ja selbst einerseits als Verfechter eines genuinen Panarabismus und Weiterführer der Traditionen Ġamāl ‘Abdanāṣīr’s, andererseits aber auch als Vertreter eines authentischen: an seinen Wurzeln genommenen Islam. Drittens vertritt al-Qaḍḍāfī aber auch Ideen und Vorstellungen, die in einem panarabistischen und/oder islamischen Interpretationsrahmen allein nicht verständlich werden und generell mit dem Motivhorizont der politischen „Linken“ in den verschiedensten Perioden der Geschichte identifiziert werden können: das Postulat der Herrschaftsfreiheit, die Vision von einer natürlich geordneten Gesellschaft ohne Zwangsgewalt und Klassenstruktur, die Forderung nach radikaler Egalität und direkter Demokratie [...].»³⁶⁵

³⁶³ Hanspeter Mattes, Bilanz der libyschen Revolution. Drei Dekaden politischer Herrschaft Mu‘ammar al-Qaddafis. In: Wuqūf-Kurzanalysen, Hamburg, Nr. 11-12, Sept. 2001; S. 60.

³⁶⁴ St. John (1983), S. 483-485. Vgl. Hanspeter Mattes: Die gesellschaftliche Transformation Libyens (1951-1984). Aufstieg und Fall der Bourgeoisie. In: Orient 1/1985; S. 27-47.

³⁶⁵ Hager, V-VI.

In al-Qaḍḍāfī's politischen, ökonomischen und sozialen Konzeptionen, die um den Freiheitsbegriff konstruiert werden, sind tatsächlich (zumindest teilweise) Parallelitäten bzw. Ähnlichkeiten mit europäischen Philosophen erkennbar – etwa Vorstellungen von Lenin (hinsichtlich einer „revolutionären Elite“) und „Ideen der undogmatischen Linken, u.a. Roger Garaudy“. ³⁶⁶ Seine Analysen und Lösungsvorschläge weisen zum Teil Parallelen zu Jean-Jacques Rousseau ³⁶⁷ – im politischen Bereich (in Anlehnung an den „Gesellschaftsvertrag“ ³⁶⁸) – und Karl Marx – im ökonomischen Bereich (Abschaffen des Lohnsystems und der Kapitalwirtschaft) – auf. ³⁶⁹

Sich selbst sieht al-Qaḍḍāfī in der Tradition 'Abd an-Nāṣir's, ein Anspruch der für Badry berechtigt zu sein scheint, „als er dessen Postulate vom ‚demokratischen Sozialismus‘ einerseits anhand des direkten Demokratiebegriffs rousseauistischer Tradition radikalisiert hat, andererseits in konkrete sozioökonomische Zusammenhänge gefasst hat.“ Dagegen hat er die panarabistische Theorie nicht wesentlich weiterentwickelt und anders als 'Abd an-Nāṣir „durch die Radikalisierung reformistisch-islamischer Ansätze

« These are not interpretations of concepts; they are all facts in the life of mankind. Every individual should recognize so that his or her actions may be worthwhile. To avoid deviation, disorder and corruption in the life of human groups that are the result of lack of understanding and respect of these principles of human life, it is essential to know these confirmed truths. »

The Green Book, S. 64

in die innerislamische Theologiedebatte eingegriffen. ³⁷⁰ So stellt der Arabische Nationalismus ein „Urprinzip“ in al-Qaḍḍāfī's Ideologie dar, der gemeinsam mit der Religion – dem Islam (der übrigens an keiner Stelle des *Grünen Buches* explizit erwähnt wird) – eine Säule der *Dritten Universaltheorie* bildet. ³⁷¹ (Der Stellenwert des Islam in der Politik des „Revolutionärs“ wird noch genauer erläutert: siehe unten, ab S. 99.)

³⁶⁶ Badry (1987), S. 51.

³⁶⁷ Sami G. Hajjar: The Jamahiriya Experiment in Libya. Qadhafi and Rousseau. In: The Journal of Modern African Studies XVIII, 2/1980; S. 181-200; hier: S. 182: «[...] Qadhafi's political theory is part of a tradition of radical democratic thought initiated by Jean-Jacques Rousseau, and that the source of Qadhafi's ideas is the Social Contract, as the similarities between them are unmistakable. Indeed, there is a sense in which it can be argued that Qadhafi is implementing in Libya what Rousseau once proposed for Corsica, a nation which he deemed potentially capable of expressing the general will'.»

Hajjar sieht Ähnlichkeiten in Rousseaus viel zitiertem Satz «L'Homme est né libre, et partout il est dans les fers.» mit dem Ansatz al-Qaḍḍāfī's in Teil I des *Grünen Buches*, wonach alle Regierungssysteme (weltweit) das Resultat von Kämpfen diverser Herrschaftsinstrumente seien, in denen schließlich eines über die anderen triumphiert und daher die „eigentliche Demokratie“ nie verwirklicht werden konnte. Auch Rousseau thematisiert das Problem des Despotismus bzw. der persönlichen Freiheit gegenüber der Regierungsgewalt. (Ebd. S. 188f.)

³⁶⁸ Jean-Jacques Rousseau: Du Contrat social, ou Principes du droit politique. Paris 1940. Dt. Fassung: Vom Gesellschaftsvertrag (oder Grundsätze des Staatsrechts). Stuttgart 1977.

³⁶⁹ Vgl. Badry (1987), S. 51 und 151f; Hajjar (1982), S. 177.

³⁷⁰ Badry 151f.

³⁷¹ Vgl. St. John (1987), S. 21.

Bezüglich der Sozialtheorie meint Roswitha Badry, sie sei „insgesamt weniger radikal“ und mäßig innovativ, was als „gewisse Rücksichtnahme auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und Traditionen“ interpretiert werden kann. Treffend erkennt und beschreibt sie die wesentlichen theoretischen und methodischen Mängel, die das *Grüne Buch* aufweist.³⁷²

- Trotz der berechtigten Kritik an den beiden Gesellschaftssystemen (Kommunismus und Kapitalismus bzw. den zugrunde liegenden Modellen) kann al-Qaddāfi eine unzureichende Differenzierung und eine oberflächliche historische Analyse vorgeworfen werden (z.B. Entstehung von Parteien, Geschichtskonzeption).
- Der universale und absolute Geltungsanspruch birgt die Gefahr des Totalitarismus in sich (z.B. Vko-System).
- Gleichzeitig wird übersehen, dass die Gesellschaft in einem permanenten Transformationsprozess begriffen ist und dabei – was speziell in der Analyse bezogen auf Libyen hinzukommt – arabisch-islamische bzw. „orientalische“ Einflüsse mit unterschiedlicher Intensität wirksam sind (was besonders stark in Teil III zum tragen kommt); internationale und globale ökonomische Zusammenhänge werden nicht oder kaum berücksichtigt.
- Die *Dritte Universaltheorie* ist keine vollständige, in sich geschlossene, sondern eine „fragmentarische“ Ideologie, die an die „breite Masse“ adressiert sein soll.
- Al-Qaddāfi's Analysen fallen unzureichend detailliert aus und münden in teilweise eigenwillige Präsentationen allgemeiner Prinzipien, die eine mangelnde Stringenz in den Argumentationslinien aufweisen (z.B. Profit, Ersparnisse, Eigentum).
- Die zentralen Begriffe werden nicht klar definiert (z.B. „Naturgesetz“, „Bedürfnisse“, „natürlicher Sozialismus“, „Dienstleistungen“) und die aufgestellten Thesen stehen zum Teil in einem enormen Widerspruch (z.B. zyklische *versus* dialektische Geschichtsauffassung, freie Partnerwahl *versus* Heirat innerhalb einer nationalen Gruppe).
- *Teil I*: Die „direkte Demokratie“ setzt voraus, dass der *volonté générale* zum allgemeinen Wohl über Partikularinteressen gestellt wird. Wie andere utopische Theoretiker verkennt al-Qaddāfi die Natur des Menschen, der egoistische über gemeinschaftliche Interessen stellt. Ebenso bleibt die allgemeine Partizipation (aller Bürger) utopisch, da es entweder an Zeit oder gesellschaftspolitischem Bewusstsein mangelt (utopische Lösung: „idealer“ revolutionärer, aktiver Mensch).

³⁷² Badry (1987), S. 58-65. Vgl. Exenberger (2002), S. 65 u. Strunz/Dorsch (2000), S. 28f.

- *Teil I:* Schwierig gestaltet sich der Willensbildungs- bzw. Entscheidungsfindungsprozess ohne Parteien, da basisdemokratische Strukturen in modernen Industriegesellschaften und Flächenstaaten vor akute administrative bzw. bürokratische Probleme gestellt werden (kein unmittelbarer Einfluss der „Volksmassen“ auf aktuelle Entscheidungen). Zudem ist Meinungspluralismus- bzw. -Konkurrenz prinzipiell Vorbedingung für jede Form von „Demokratie“.
- *Teil II:* Forderungen nach gleichen Anteilen der Produktionsfaktoren an der Produktion, nach gleichen Einkommen Zeit- und Branchen-unabhängig und gleichem Ertragsanteil der Produktionsfaktoren sind wirtschaftlich untragbar. Fragen des Marketings, der Währung, Darlehen etc. bleiben unbeantwortet bzw. werden von al-Qaddāfi gar nicht erst angesprochen.
- *Teil II:* Arbeitsanreiz soll in erster Linie die Bedarfsdeckung bzw. die Befriedigung der Bedürfnisse liefern; allerdings sind Produktivität, Überschüsse und Ersparnisse, die in Investitionen angelegt werden, für Wirtschaftswachstum und ökonomische Entwicklung Grundvoraussetzung.

Andreas Exenberger schließt sich der Kritik Badrys an, räumt aber ein:

«Als Konzept und als Staatsutopie bleibt Qathafis Grünes Buch trotz aller berechtigten Kritik interessant, weil es in Libyen zumindest prinzipiell alltägliche Wirklichkeit ist. Und die Theorie ist nicht zuletzt deshalb eher einfach formuliert, weil sie sich an die ‚Volksmassen‘ wenden will, und nicht zuletzt deshalb eher ungenau, weil sie nur einen Leitfaden liefern möchte, der einer sich entwickelnden Praxis [...] zur Orientierung dient.»³⁷³

John Davis gelangt zu einem ähnlichen Fazit:

«The Green Book, the epitome of Qaddafi’s political thought, was not a cause of revolution, but a product of it. That sequence, reversing the normal order of revolutionary events, has had consequences for the quality of revolutionized life in Libya.»³⁷⁴

Gehen wir nun der Frage nach den Motiven bzw. den Absichten der Qaddāfi’schen Ideologie nach. Der Ideologietheorie von Robert Strausz-Hupé und Stefan T. Possony zufolge müsse in der Analyse zwischen der Ideologie als *drive* und ihrer Funktion als *tool* unterschieden werden. Als *drive* kann eine Ideologie definiert werden, wenn sie sowohl im Denken der führenden Personen als auch im Denken ihrer Gefolgschaft dominiert. Handelt es sich um ein *tool*,

³⁷³ Exenberger 66.

³⁷⁴ Davis (1987), S. 36.

so wird die Ideologie von einem führenden Organ benutzt, um Gehorsam bzw. steigende Akzeptanz unter den Gefolgsleuten zu erzeugen und um neue Anhänger zu rekrutieren; allerdings glauben die Propagierenden selbst nicht an die Ideologie. Das Interessante an al-Qaddāfi's Ideologie ist, dass sie in gewissem Maße beide Funktionen – sowohl *tool* als auch *drive* – erfüllt;³⁷⁵ wobei es naturgemäß nahezu unmöglich ist mit Sicherheit zu sagen, ob al-Qaddāfi selbst wirklich an seine Theorie glaubt...

Was wir sicher sagen können ist dass die libysche Realität zu dieser Ideologie, die neben dem *Grünen Buch* auch in zahlreichen Interviews und Reden al-Qaddāfi's artikuliert wurde, deutliche Diskrepanzen aufweist (einige Aspekte sind bereits aufgezeigt worden, weitere Beispiele werden dies noch verdeutlichen; siehe v.a. Kapitel VII). Die Erklärung scheint nahe liegend: Es mangelt – wie auch Roswitha Badry konstatierte – an einer logischen, in die Tiefe gehenden, systematischen Diskussion seiner Theorie; nicht zuletzt weil viele seiner öffentlichen Verlautbarungen eine Momentaufnahme darstellen. Darüber hinaus ist die klare Tendenz erkennbar, höchst komplexen Problemen mit sehr simplen, teils naiven Lösungsvorschlägen zu begegnen. Daher ist die libysche Führung zwar nicht ständig gezwungen einen Kompromiss zwischen Ideologie und politischer Praxis bzw. sozialer Realität zu schließen, doch bleibt weiterhin unklar, welche Ziele die Revolution nun tatsächlich – konkret – anpeilt.

In den ersten zwei Jahrzehnten wies die Politik – natürlich mit einem deutlichen Akzent auf Libyen – viele Ähnlichkeiten mit anderen revolutionären arabischen Bewegungen auf: In der Frühphase ganz offensichtlich, angelehnt an die Theorien 'Abd an-Nāṣir's und des Ba't, nationalistisch, d.h. auf nationale Unabhängigkeit fokussiert; zudem ein ambivalentes Verhältnis zur Moderne im Sinne einer Auffassung der ökonomischen Entwicklung als „Verwestlichung“ und einer vehementen Kritik an dem einhergehenden sozioökonomischen und politischen Wandel; hinsichtlich der Betonung der Arabischen Einheit bzw. Libyens als Teil der Arabischen Nation; die Konzeption von Freiheit, wirtschaftlicher, gesellschaftlicher, innen- und außenpolitischer Natur; sowie eine Anknüpfung an „islamische Grundsätze“, nicht zuletzt als Alternative zu Kommunismus und Kapitalismus.³⁷⁶

³⁷⁵ St. John (1983), S. 471: St. John bezieht sich auf die *drive-tool*-Theorie von Robert Strausz-Hupé und Stefan T. Possony; in: *International Relations*, New York 1950, S. 421.

³⁷⁶ arab. *ra'smāliya* – رأسمالية .

Der Panarabismus, der wesentliche „Ideenkomplex des Nāṣirismus“, prägte speziell in der frühen Phase der Revolution intensiv das politische Denken Mu‘ammar al-Qaḍḍāfi’s.³⁷⁷ In al-Qaḍḍāfi’s Theorie der „drei Kreise“ – Panarabismus, Panislamismus, Panafrikanismus –, die er von ‘Abd an-Nāṣir entlehnt hatte (siehe oben: S. 26), dominiert der Arabismus; in der Zugehörigkeit zum „arabischen Kreis“ liegt die Verpflichtung zur „Arabischen Nation“³⁷⁸, d.h. alle politischen Anstrengungen müssen letztlich der „Wiedervereinigung“ der Araber dienen.

«Qadhafi’s ideology consists of a heterogeneous collection of ideas, beliefs, and myths which constitute in the broadest sense a plan of political action. In Libya, he has used that ideology to attack the old order and to justify a new one. The result has been a socioeconomic and political revolution of major proportions whose final dimensions are still unclear. In any case, it is accurate to say that the balance between state and society is in the process of being fundamentally altered. Like most ideologists, Qadhafi’s rhetoric and imagery claim originality and novelty; however, his ideology was not created in a vacuum. It has much in common with the ideologies of other Arab revolutionary movements. It is nationalistic and intensely concerned with the symbolism of national independence. Professing neutrality, it strongly attacks the regional and international *status quo*. Committed to socioeconomic and political change, it takes an ambivalent attitude toward economic development and modernization, especially when the latter concept is defined in terms of Westernization.»³⁷⁹

Im Laufe der folgenden Jahre und Jahrzehnte – beginnend bereits in den späten 1970er Jahren, bis heute – nahm die libysche Führung stets Akzentverlagerungen bzw. kontinuierliche Korrekturen ihres politischen Kurses vor; die letzten Abschnitte werden genauer darauf eingehen.

³⁷⁷ Hager (1985), S. 1f.

³⁷⁸ François Burgat: Qadhafi’s „Unitary“ Doctrine. Theory and Practice. In: René Lemarchand: *The Green and the Black*. 1988. S. 19-28; hier: S.20.

³⁷⁹ St. John (1983), S. 485.

VI. ISLAM – DĪN WA-DAWLA

«Regieren ist glauben machen.»

Niccoló Machiavelli (1469-1527)

1. Die Rolle des Islam in al-Qaddāfi's Libyen

Wenn wir uns der Rolle des Islam in Libyen widmen, fragen wir ob die Libysche Revolution „islamischen“ Charakter hat. Natürlich wird ihm dieser von ihrem Führer attestiert, der sich ja vor allem auch als „islamischen Staatsführer“³⁸⁰ sieht. Doch viele, vor allem „westliche“ Kommentatoren meinen, al-Qaddāfi's offen zur Schau gestellter Glaube und seine Frömmigkeit dienen zur Verschleierung zum Teil fehlgeschlagener „revolutionärer“ Initiativen als auch der Legitimierung seiner teils sehr „eigentümlichen“ politischen Direktiven – und zualterererst, und darauf laufen diese letztenendes hinaus, zur Stärkung seines Machtanspruches.

«Given that the Koran, Islam is a political as well as a spiritual prescription, it is clear that a revolutionary must justify himself in one of two ways: either by becoming secular [...]; or by claiming to be holier than the people he supplants.»³⁸¹

Bereits lange vor der „revolutionären Phase“ der libyschen Geschichte spielte der Islam – als politisches Konzept und Legitimationsideologie – eine wichtige Rolle:

«In the pre-Qaddafi period, Islam played a central role in Libya's political evolution. The Sanusi movement spearheaded resistance to Italy's 1911 conquest of Libya. It also helped Libya gain independence in 1951, thus further enhancing Islam's role as Libya's political ideology. After Libya's independence, King Idris constantly relied on Islam for legitimacy, but he failed to foster strong national political institutions.»³⁸²

Die Rede in Zuwāra (am 15. April 1973) markierte insofern einen entscheidenden Wendepunkt als al-Qaddāfi in seinen Äußerungen deutlich machte, dass er, im Gegensatz zu vielen arabischen Nationalisten im Mašriq, keinen Widerspruch zwischen „Islamischer Einheit“ und „Arabischem Nationalismus“ sehe, sondern speziell aufgrund der relativen kulturellen Homogenität des Mağrib³⁸³ Islam und Arabismus sehr wohl harmonieren würden. Ebenso sei der Islam als „revolutionäre und progressive Kraft“ eine wesentlich mächtigere politische Ideolo-

³⁸⁰ Exenberger (2002), S. 66.

³⁸¹ Davis (1987), S. 252.

³⁸² Ray Takeyh, Gideon Rose: Qaddafi, Lockerbie, and Prospects for Libya. The Washington Institute for Near East Policy, Special Forum Report, 1998. www.washingtoninstitute.org/pdf.php?template=C05&CID=1220

³⁸³ Franz Kogelmann: „Maghreb“. In: Werner Ende, Udo Steinbach (Hg.): Islam in der Gegenwart. Kapitel IV/10: „Der Maghreb als geographische und kulturelle Einheit“. Bonn 2005. S. 415-418.

gie als Kapitalismus und Kommunismus und habe aufgrund seines universellen und egalitären Charakters auch seine Berechtigung in der Moderne. Mit seinen Interpretationen versuchte er nicht nur eine neue politische Ordnung in Libyen zu etablieren – eine Ausweitung seines revolutionären Konzepts auf die staatliche Organisation –, sondern auch die Dichotomie zwischen Staat (*dawla*) und Religion (*dīn*), wie sie in den säkularistisch inspirierten Arabismus-Konzeptionen auftritt, zu überwinden; der Islam kennt diese Trennung nicht sondern integriert beide Bereiche. Daher sind die „Fünf Punkte“ – islamischer Gesetzescodex, Ausschalten regimfeindlicher Ideologien und „schädlicher Einflüsse“ auf das arabisch-islamische Erbe Libyens, etc. (siehe oben: S. 60) – auch in diesem Kontext zu verstehen. Die *Dritte Universaltheorie* ist ja auch als politisches Programm konzipiert, dass auf „Arabischer Einheit“, „Islamischem Sozialismus“ und „(direkter) Volksdemokratie“ basiert, wobei alle drei Komponenten aus qur’ānischen Quellen abgeleitet werden können (v.a. 3:98,110; 17:21,32; 42:36 – siehe oben: Demokratie, *aš-šūrā*) und die Übereinstimmung von *dīn wa-dawla* unterstreichen.³⁸⁴ Für al-Qaḍḍāfi ist Weltliches und Geistliches untrennbar miteinander verknüpft und der Islam als „säkulare Religion“, wie er erklärte, eine politische Ideologie; daher existiere auch nicht ein „Problem des Säkularismus“ (im Islam), weil der *Qur’ān* alle Bereiche der menschlichen Existenz umfasst, also auch das Profane.³⁸⁵

Tatsächlich wurden die von al-Qaḍḍāfi angekündigten „islamischen“ – wie auch andere – Gesetzesinitiativen nicht oder nicht gänzlich umgesetzt.³⁸⁶ Speziell in den ersten Jahren nach dem Putsch nahm der Revolutionäre Kommandorat, inhaltlich stark nāṣiristisch inspiriert, nur beschränkte Interventionen im religiösen Bereich vor; doch bereits in den frühen Verlautbarungen des Regimes wurden ein „Islamischer Sozialismus“ und die „Muslimische Nation“ betont. In Artikel 2 der Präambel vom 11. Dezember 1969 wird der Islam zur offiziellen Staatsreligion erkoren. Der Islam bildet somit den intellektuellen und ethischen Rahmen, innerhalb dessen die revolutionären Ideen artikuliert werden; – die „Septemberrevolution“ sei auch eine „islamische Revolution“.³⁸⁷ Denn trotz des starken Einflusses des Nāṣirismus waren sich die „Freien Offiziere“ bewusst, dass sie in den Augen der Mehrheit der libyschen Bevölkerung ihre Legitimität nur durch ein Festhalten an der islamischen Lehre erlangen bzw. behalten können. Außerdem würde man politisch nur überleben können, wenn es gelänge die

³⁸⁴ E.G.H Joffé: *The Role of Islam*. In: René Lemarchand: *The Green and the Black*. Bloomington 1988. S. 38-51; hier: 42f.

³⁸⁵ Badry (1987), S. 78.

³⁸⁶ Beispiel: Obwohl der NVK ein qur’ānisches Familiengesetz eingeführt hatte, sind Frauen Männern rechtlich gleichgestellt. Vgl. Davis (1987), S. 45.

³⁸⁷ arab. *ṭawra al-fātiḥ ṭawra islāmīya* – ثورة الفاتح ثورة إسلامية. Vgl. Mattes, Hanspeter: *Die religiöse Revolution Mu‘ammar al-Qadhāfi*. In: *Islam in der Gegenwart*. Kapitel IV/14: „Libyen“, Abschnitt b; S. 472-475, hier: S. 472.

Autorität der religiösen Eliten, in erster Linie der *Sanūsīya*,³⁸⁸ zu untergraben. Diese genossen vor allem in der ländlichen Bevölkerung großes Prestige. – Frömmigkeit ist neben dem Stammesbewusstsein die wesentliche Eigenschaft, die traditionell besonders geschätzt wird.

«Im Gegensatz zu König Idrīs, der Oberhaupt der Sanūsīya Šūfī-Bruderschaft war, stand der Revolutionäre Kommandorat unter dem Druck, seine Herrschaftsansprüche islam[isch] zu legitimieren und gleichzeitig seine potentiellen Konkurrenten auch in religiösen Bereichen auszuschalten.»³⁸⁹

Einrichtungen des *Sanūsīya*-Ordens wurden aufgelassen und damit die reformorientierte islamische Geistlichkeit, die traditionell unabhängige Instanz gegenüber dem Staat, der direkten Kontrolle der politischen Führung unterstellt.

Dadurch geriet das Regime in Konflikt mit sämtlichen Aspekten des „etablierten Islam“, nicht nur in Libyen. Um dem zu entgegnen antwortet es mit (nach der verbreiteten „westlich-aufgeklärten“ Auffassung) rigiden Moralvorschriften: Verbot von Alkohol, Prostitution und Nachtclubs; importiertes Fleisch musste *ḥalāl* sein; Kirchen wurden in Moscheen umgewandelt etc. Als eine der ersten Maßnahmen wurde der islamische Mondkalender eingeführt³⁹⁰ und der Rechtskodex der *šarī'a* angeglichen.³⁹¹ Bereits im ersten Communiqué des Kommandorates und in der legendären Rede in Zuwāra waren die Weichen für die Islamisierung in der Frühphase der Revolution gestellt worden; in der „Proklamation der Volksmacht“ vom 2. März 1977 wurde die *šarī'a* schließlich gemäß dem Prinzip des *Qurʾān* als „Gesetz der Gesellschaft“³⁹² als offizielle Rechtsdoktrin verankert.

«Das natürliche Gesetz (aš-šarī'a aṭ-ṭabī'iya) jeder Gesellschaft ist der Rechtsbrauch (al-ʿurf) und die Religion (ad-dīn). Jeder andere Versuch, einer Gesellschaft außerhalb dieser beiden Quellen ein Gesetz zu geben, ist ungültig (bāṭila) und unlogisch.»³⁹³

³⁸⁸ Die *Sanūsī*-Universität wurde als Fakultät in die staatliche Universität integriert. Vgl. Mattes (*Die religiöse Revolution Muʿammar al-Qadhafīs* 2005). S. 472.

³⁸⁹ Elger (2002), S. 181.

³⁹⁰ Anmerkung: Ausgenommen sind politische „Festtage“ (wie der 1. September, der Jahrestag des Putsches), die nach dem Sonnenjahr angelegt sind.

³⁹¹ Joffé (1988), S. 40-42. Vgl. Mattes (2005), S. 472 und Exenberger (2002), S. 67.

³⁹² An dieser Stelle sei erwähnt, dass in Libyen – wie fast in der gesamten „islamischen Welt“ – neben der *šarī'a* das Gewohnheitsrecht (arab. *darība*, pl. *darā'ib* – دريبة ج درائب, „Brauch“) existiert. Beide stellen höchst unterschiedliche Rechtssysteme dar: Während die *šarī'a* – als „offenbartes“ Gesetz –, von Gelehrten ausgelegt, idealisierte religiöse Normen beschreibt, stellt das Gewohnheitsrecht, als „ungeschriebenes Gesetz“ der Stämme, die juristische Praxis in der Gesellschaft dar; anders als die *šarī'a* bildet das Gewohnheitsrecht aufgrund der kollektiven Erfahrung der Menschen die Konstante in der Rechtsfindung, nicht zuletzt weil es – nicht auf eine „übernatürliche Autorität“ zurückgeführt – von den Stämmen entsprechend den gegebenen Umständen modifiziert werden kann. In der Geschichte des Islam spielte lokales Gewohnheitsrecht immer eine entscheidende Rolle in der Formulierung der Gesetzescodices, die gemeinhin unter dem Terminus *šarī'a* zusammengefasst bzw. verstanden werden. Nach strengem formal-juridischen Standpunkt wird das Gewohnheitsrecht aber nicht als Quelle des Gesetzes in der islamischen Rechtsmethodologie (arab. *uṣūl al-fiqh* – أصول الفقه) anerkannt. Vgl. Ahrōn Layiš: *Sharī'a and Custom in Libyan tribal society*. Leiden u.a. 2005. S. 1f.

³⁹³ Hans-Georg Ebert: Zur Anwendung der Scharia in Libyen. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 2/1993. S. 362-370; hier: S. 362.

Damit wollte al-Qaḍḍāfī seine Revolution als Islam konform darstellen; tatsächlich sind Religion und Rechtsbrauch (*urf*) bzw. Gewohnheitsrecht (*darība*) als Rechtsquellen von der säkularen politischen Praxis verdrängt worden. Dieser Widerspruch – auch zum *Grünen Buch* – wird aber nicht offiziell zur Kenntnis genommen.³⁹⁴

Generell mutet Mu‘ammar al-Qaḍḍāfī’s „Islampolitik“ sehr paradox an: So schloss er zunächst an die Tradition des „islamischen Reformismus säkularistischer Prägung“ an (im Geiste von al-Afġānī, Muḥammad ‘Abduh, al-Kawākibī, ‘Abd ar-Rāziq und Muḥammad Ḥālid; siehe oben: Kapitel I) und versuchte seine „progressiven“ politischen Konzeptionen als Islam konform darzustellen, vor allem gegenüber der nach wie vor tief religiösen traditionellen Bevölkerung, der überwiegenden Mehrheit der libyschen Gesellschaft; dies „machte eine ‚Reinterpretation‘ des Islam im Lichte des sozialen Wandels und einer fortschrittlichen Ideenwelt notwendig.“³⁹⁵ Doch wurde bereits früh unter dem Deckmantel einer offiziell proklamierten Islamisierung eine „funktionale Säkularisierung“ betrieben, die sich im Laufe der Zeit immer deutlicher abzeichnen sollte. Weder bei der „kulturellen Islamisierung“ noch bei der Gesetzesausarbeitung hatten Vertreter der religiösen Elite entscheidend mitzureden.³⁹⁶

³⁹⁴ Vandewalle (2006), S. 126.

³⁹⁵ Badry (1987), S. 154f. Anmerkung: Die Termini „Islamisierung“ bzw. „Reislamisierung“ bezeichnen ein modernes Entwicklungspänomen in vielen muslimischen Staaten der „Dritten Welt“, in dem das islamische Gesetz und die islamische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung als Basis eines „auf industriell-technischer Grundlage beruhende[n] Staatswesen[s]“ umfassend zur Geltung kommen (sollen). Trotz der unterschiedlichen Ausprägungen – Traditionalismus, Fundamentalismus, Modernismus – sind die Ziele der jeweiligen Bewegungen im Grunde identisch: eine umfassende islamische Alternative zu den „westlichen“ Ordnungs- und Werteparadigmen. Es handelt sich also in erster Linie um eine Reaktion auf einen durch europäisch-imperialistische Penetration initiierten „Entfremdungsprozess“ der islamischen Völker, in der versucht wird die „eigene Identität“ wieder zu erlangen. Vgl. Brill (1988), S. 30-34.

Mattes (*Bilanz der libyschen Revolution...* 2001), S. 61: Die Neu-Interpretation kündigte al-Qaḍḍāfī bereits auf der ersten Konferenz der Islamischen Mission 1970 an: *«Es ist notwendig, daß wir den Islam und den Koran richtig interpretieren. Ich sage nicht, daß wir mit etwas Neuem kommen sollen, sondern ich sage, wir sollen das interpretieren, was in ihm ist. Interpretieren wir den Islam und interpretieren wir den Koran neu. Selbst hier in unserem Land galt (bis 1969): die Interpretation des Koran ist verboten. Heute ist die Nichtinterpretation des Koran verboten; es ist notwendig, daß wir den Koran, Vers für Vers, neu erörtern. Wenn wir dies tun, werden wir finden, daß der Koran – von dem seine Gegner sagen, daß er rückständig sei, daß der Kern dieser Religion fortschrittlicher ist als der Kommunismus.»*

³⁹⁶ Ebert (1993), S. 364-366: Lediglich zwei der neun Gründungsmitglieder des „Komitees zur Überprüfung der Gesetzgebung und ihrer Veränderung entsprechend den Prinzipien der islamischen *ṣarī‘a*“ (Gründung vom Kommandorat am 28. Oktober 1971 beschlossen) waren Rechts- bzw. Religionsgelehrte, ein Mitglied des Kommandorates fungierte als oberste Kontrollinstanz und stellte damit die „Systemkonformität“ sicher. Bis zu diesem Zeitpunkt beruhte das libysche Rechtssystem auf europäischen Modellen, in erster Linie auf dem französischen (ähnlich wie in Ägypten, Syrien und dem Irak), und auch italienische Einflüsse waren – aufgrund der kolonialen Vergangenheit – vorhanden. Diese Kommission war beauftragt, Gesetze bzw. einzelne Passagen und Verordnungen, die als unvereinbar mit der *ṣarī‘a* galten, zu eliminieren und die fundamentalen islamischen Prinzipien in ihrem Sinne wieder zu implementieren. Dabei war aber in erster Linie das Strafrecht betroffen, sämtliche andere Neuerungen wurden nicht gänzlich *ṣarī‘a*-konform vorgenommen – etwa im Bereich des Handelsrechts, um nicht in Konflikt mit der westlichen Handels- und Investmentwirtschaft zu geraten, von der man nach wie vor abhängig war. Nach einem Putschversuch 1975 wurde die Tätigkeit des Komitees offiziell eingestellt, doch 1981 *de jure* als „Hohes Komitee zur Überprüfung der gültigen Gesetze entsprechend den neuen revolutionären“

Die Rechtspraxis in Libyen verdeutlichte, dass die „Reislamisierung“ nur ein politisches Alibi lieferte und der Einfluss der *šarī'a* und damit der *‘ulamā*³⁹⁷ tatsächlich reduziert wurde. Dennoch führten diese Politik, sowie die damit verbundenen Äußerungen al-Qaḍḍāfi’s über die „Religion als Basis gesellschaftlicher Ordnung“, die „universale Gültigkeit des Islam“ sowie die (in der islamischen Lehre übliche) Junktimierung *dīn wa-dawla* – vor allem in der unkritischen westlichen Öffentlichkeit – „zu der fälschlichen Annahme, Qaddafi sei ein islamischer Fundamentalist und Fanatiker.“³⁹⁸ Doch dass islamische Prinzipien nicht zwangsläufig in eine konservativ-fundamentalistische Richtung gehen müssen, zeigen al-Qaḍḍāfi’s (durchaus) „liberale“ Zugänge zum Islam, etwa in Verbindung mit der Anwendung des *iğtihād* (bei gleichzeitiger Ablehnung des *taqlīd*). Die Anwendung der *šarī'a* findet lediglich in der Formulierung des Rechts ihren Niederschlag; in ihrer praktischen Umsetzung ist sie in Libyen tatsächlich nur marginal wirksam und auf „traditionelle Einflussbereiche“ beschränkt (Personenstands-, Erb- und Zivilrecht, *waqf*-Recht, Vorschriften über Alkohol und Glücksspiele sowie Speise und verschiedene kultische Vorschriften).

«Die von der libyschen Führung nach außen demonstrierte strenge Einhaltung der *šarī'a* hat in erster Linie systemstabilisierende Alibifunktion [...]. Im Vergleich zu anderen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens fällt vor allem auf, daß das libysche Regime die bewußte Einbindung der *šarī'a* in ein komplexes System islamischer Legitimation fördert und bislang durchaus in der Lage war, dieses Potential offensiv zu nutzen.»³⁹⁹

Nach 1975 wurde Islam für das Regime ein Thema von wachsender politischer Bedeutung – aber eben mehr aus (innen)politischen Gründen, weniger aus tiefer religiöser Überzeugung seiner Vertreter: al-Qaḍḍāfi verlieh „seiner“ Revolution das Attribut „islamisch“ um den Urteilen der Gelehrten, die für sich das Recht beanspruchen als Experten die Schriften auszulegen, zu entgehen. Denn inzwischen hatte sich mit den Wirtschaftsreformen der endgültige Bruch zwischen dem Regime und den religiösen Eliten vollzogen. Mit der Nationalisierung der Ökonomie ging die Verstaatlichung des *waqf*⁴⁰⁰ einher. Nachdem die *awqāf* der Kontrolle der *‘ulamā* entzogen wurden, antworten diese mit dem Vorwurf, die Regierung würde das Qur’ānisch verbriefte Recht auf Privatbesitz verletzen; damit kam das religiöse Establishment in einen offenen Konflikt mit al-Qaḍḍāfi, zumal sie mit diesem Vorwurf gegen einen Erlass verstießen, der im 1975 verabschiedet worden war und ihnen verbot sich öffentlich zu politi-

nären Zielsetzungen“ (*al-uṭrūḥāt at-tawrīya al-ğādīda*) – der *Dritten Universaltheorie* – neu installiert und dem Justiz-Sekretariat (*amānat al-‘adl*) angegliedert. Vgl. auch St. John (1987), S. 30f.

³⁹⁷ arab. *‘ulamā*, sg. *‘ālim* – عالم ج علماء: (Rechts-)Gelehrte, Theologen

³⁹⁸ Badry (1987), S. 155.

³⁹⁹ Ebert (1993), S. 369f.

⁴⁰⁰ arab. *waqf*, pl. *awqāf* – وقف ج أوقاف: (steuerfreie) fromme, islamische Stiftung

schen Fragen zu äußern.⁴⁰¹ Überdies stellte al-Qaddāfi ihre Autorität in Frage als er darauf verwies, dass der *Qurʾān* – in arabischer Sprache verfasst – von allen Arabern verstanden werden könne⁴⁰² und damit eine bereits früher von ihm getätigte Äußerung, wonach der Islam keinen professionellen Vermittler zwischen Gott und dem Menschen benötige, ins Gedächtnis rief,⁴⁰³ „[...] denn für den Islam ist die Menschheit mündig geworden und besitzt genug Intellekt und Verstand, um das Leben innerhalb der Allgemeinen Lehre vernünftig gestalten zu können.“⁴⁰⁴ Seine harsche Kritik an den Rechtsschulen (*madāhib*) begründet er damit, dass diese das Produkt von politischen Machtkämpfen seien und sich weder dem Glauben noch dem *Qurʾān* wirklich verbunden fühlen würden.⁴⁰⁵ Die Gelehrten stünden außerdem den Bestrebungen der Revolutionsregierung, das Rechtswesen – ihrem Verständnis nach – in Einklang mit den islamischen Gesetzen zu bringen und ihrer Interpretationen der religiösen Quellen, entgegen.

In den letzten zwei, drei Jahrzehnten bildete sich eine oppositionelle Bewegung, und vor allem eine relativ starke islamistische Opposition,⁴⁰⁶ gegen die die Führung rigide und repressiv

⁴⁰¹ Mattes (*Bilanz der libyschen Revolution...* 2001), S. 61: «Erste Maßnahme der von Qaddafi am 2.5.1975 angekündigten ‚religiösen Revolution‘ [...] war das Redeverbot zu politischen Angelegenheiten für Religionsgelehrte und Imame. Indem Qaddafi den Rechtsgelehrten und Imamen das Recht absprach, über alle den staatlichen Bereich betreffenden Angelegenheiten zu sprechen, reduzierte er die religiösen Autoritäten zu Exegeten des Koran ohne direkten Bezug zu den Ereignissen der Gegenwart. Durch die Aufhebung der Mittlerfunktion der Religionsgelehrten zwischen Mensch und Gott entzog er die Bevölkerung der direkten Beeinflussung der überwiegend konservativen Imame und erleichterte der revolutionären Führung die Instruktion (Indoktrinierung) der zukünftigen Mitglieder der Basisvolkskonferenzen.»

Im Rahmen einer Predigt in der Mulāy-Muḥammad-Moschee, aus Anlass des Geburtstages des Propheten am 19. Februar 1978, und erneut am 3. Juli desselben Jahres, anlässlich einer Versammlung von religiösen Würdenträgern, attackierte er nicht nur die Imame persönlich sondern griff mit durchaus stichhaltigen Argumenten massiv das gesamte Gebäude sunnitischer Lehre und Rechtsprechung an. (Details: Mattes 1982, S. 66-99.)

⁴⁰² Dies stimmt garantiert nicht. Die moderne Hochsprache, die offizielle Verkehrs- und Mediensprache, wird nur von den wenigsten Arabern beherrscht. Muttersprache aller Araber ist der jeweilige Dialekt, der regional stark variiert und eine Verständigung über weitere Distanzen, geschweige denn innerhalb der „arabischen Welt“ unmöglich macht. Die Hochsprache muss erlernt werden; sie ist insofern konservativ als sie auf dem Klassischen Arabisch, der Sprache des *Qurʾān*, fußt und klaren Regeln unterliegt. Nur gebildete Menschen beherrschen Hocharabisch, respektive das Klassische Arabisch, und sind einigermaßen befähigt das Heilige Buch zu lesen.

⁴⁰³ Davis (1987), S. 47-51; Joffé (1988), S. 42; Mattes (*Bilanz der libyschen Revolution...* 2001), S. 60-62.

⁴⁰⁴ Sharaf (1979), S. 20.

⁴⁰⁵ St. John (1983), S. 476. Vgl. Ebert (1993), S. 364: Die Islampolitik forcierte die Wiederbelebung des *iḡtihād*-Prinzips und forderte demgemäß einen „Islam ohne Rechtsschulen“ (arab. *Islām bilā madāhib*).

⁴⁰⁶ Hanspeter Mattes: Qaddafi und die islamistische Opposition in Libyen. Zum Verlauf eines Konfliktes. Hamburg 1995. Obwohl die Vorgehensweise des Regimes gegenüber den „Fundamentalisten“ in weiten Teilen der Bevölkerung als unangemessen aufgefasst wird, so scheinen doch viele al-Qaddāfi’s Weltanschauung zu teilen: eine „gerechtere Gesellschaft“, und eine historisch bedingte Abwehrhaltung gegenüber dem „Westen“, dem das Streben nach einer authentischen arabisch-islamischen Lebensweise entgegengestellt wird. Mattes führt das Fehlen bzw. die Schwäche der islamistischen Opposition bis in die 1980er – anders als viele westliche Analysten – nicht ausschließlich darauf zurück, dass die Führung die politischen und sozialen Bedürfnisse des Volkes quasi über die Aufwendungen eines „Wohlfahrtsstaates“, die aus den Ölcinnahmen gedeckt werden, befriedigte, sondern darauf, dass al-Qaddāfi mit seinen radikalen Maßnahmen in der frühen Phase nach der Machtergreifung (vgl. „Fünf Punkte“) die populistischen Themen der islamistischen Bewegungen – in Libyen wie andernorts – schon vorweggenommen hatte.

vorgehen lässt. Hunderte Muslimbrüder wurden inhaftiert, ihre Schriften konfisziert und viele ihre Anführer zum Tode verurteilt.⁴⁰⁷

Man kann also sagen, dass die Politik des Regimes zu Beginn eine sanfte Säkularisierung verfolgte und den Islam lediglich in Teilaspekten in ihre Ideologie integrierte – soweit es der Legitimierung der Macht und der Mobilisierung der Massen dienlich zu sein schien – und erst ab Mitte der 1970er dahingehend Korrekturen in der „Religionspolitik“ nahm, als der Islam auf den individuellen privaten Bereich beschränkt wurde – mit dem Motiv, die Macht der Religionsgelehrten bzw. der muslimischen Elite zu schwächen. Interessant ist diese Entwicklung im Zusammenhang mit dem politischen, ökonomischen und sozialen Wandlungsprozessen, die vom Regime initiiert und im Rahmen der „Islamischen Revolution“ vollzogen wurden.

2. «Islamische Revolution»

Eine Schlüsselfunktion in Hinblick auf die Umwälzung der politischen und gesellschaftlichen Strukturen nahm die 1978 initiierte „Islamische Revolution“ ein, die zum einen den unterschwellig weiterhin mächtigen Traditionalismus überwinden, zum anderen „islamische Werte“ in einem „modernen, progressiven und revolutionären“ Kontext neu formulieren sollte. Das „islamische Experiment“ bewegt sich in Libyen seitdem in einem konfliktgeladenen Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne.

Als die *‘ulamā’* beanstandeten, dass die *Dritte Universaltheorie* in Widerspruch mit der *Sunna* stehe – was nichts anderes hieß als dass sie „unislamisch“ sei –, ließ die Reaktion al-Qaddāfi’s nicht lange auf sich warten: Nachdem er im Mai 1978 die „Islamische Revolution“ verkündet hatte, holte er bereits zwei Monate darauf zu einer weiteren Attacke gegen die *‘ulamā’* aus: Der *Qur’ān* sei – als das offenbarte Wort Gottes – die einzige Quelle des Islam;⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ Einzinger (1988), S. 15. Die „ideologische Rechtfertigung“ für das brutale Vorgehen lieferte al-Qaddāfi u.a. in einem Interview: «*The Ikhwan al-Muslimin in the Arab countries works against Arab Unity, against Socialism, and against Arab Nationalism, because it considers all these to be inconsistent with religion. Colonialism allies and associates with it, because colonialism is against Arab Unity, against Arab Nationalism and against Socialism. [...] As a result, there has been a certain fear that anything that has to do with Islam may be marked or characterized by the Ikhwan al-Muslimin character.*» Deshalb, so erklärte er im selben Gespräch weiter, sei er gezwungen gewesen, keine Slogans mit explizit islamischer Konnotation zu verwenden, um nicht als Reaktionär abgestempelt werden zu können und um sich klar von den Islamisten zu distanzieren; er habe sich stets als „Sozialist“ oder „progressiver“ Mensch verstanden. (Muammar al-Qaddafi On the State of Arab Politics. Two Interviews, 1973 and 1974. In: Modern Middle East Sourcebook Project, 2004.)

⁴⁰⁸ St. John (1983), S. 476.

Sunna sowie *Ḥadīṭ* wurden abgelehnt und die intellektuellen Praktiken des *qīyās*⁴⁰⁹ und des *iğmāʿ* – Grundlage der großen vier sunnitischen Rechtsschulen – als *širk* verurteilt (vgl. Muḥammad ʿAbduh), da diese als menschliche „Erfindungen“ den Anspruch erheben würden auf derselben Ebene mit Gottes Wort zu stehen. In diesem Sinne stelle auch die *šarīʿa* ein von Menschen geschaffenes Rechtssystem dar, das sich von anderen in dieser Hinsicht nicht unterscheiden würde; nur Gesetze, die ausschließlich aus dem *Qurʿān* abgeleitet werden könnten, besäßen eine religiöse Rechtfertigung. Der *Qurʿān* sei kein positives Recht und nur durch die zeitgemäße Reinterpretation des Heiligen Textes könnten Antworten auf die modernen Probleme gefunden und die Spaltung der Muslime (etwa in *Sunna* und *Šrʿa* oder in die verschiedenen sunnitischen Rechtsschulen) überwunden werden. Überdies habe jeder Muslim das Recht, durch *iğtihād* den Islam (individuell) zu interpretieren; die Gesellschaft steht in der Pflicht ihn mit den modernen Gegebenheiten kompatibel zu gestalten. Er, als frommer Mann, sei genauso fähig zum Verständnis des *Qurʿān* wie ein Rechtsgelehrter bzw. Theologe.⁴¹⁰ In dieser Marginalisierung der Rechtsschulen schließt al-Qaḍḍāfi an die Tradition der *Sanūsīya* an, die auch – neben der *Sunna* wohlgerneht – ausschließlich den *Qurʿān* als Grundlage muslimischer Rechts- und Sozialnormen akzeptierten.⁴¹¹

Für al-Qaḍḍāfi beginnt die islamische Zeitrechnung nicht – wie in der muslimischen Welt allgemein üblich – mit der *Hiğra*,⁴¹² sondern mit dem Tod Muḥammad’s, dem „Siegel der Propheten“ (*ḥatam al-anbiyāʿ*), weil seiner Meinung nach das damit verbundene „Ende jeglicher Prophetie“ ungleich wichtiger sei als die Auswanderung des Propheten von Mekka nach Medina. Der *ḥağğ*⁴¹³ stelle nicht länger eine „Säule des Islam“⁴¹⁴ dar, und auch mit einer anderen Säule, dem *zakāt*,⁴¹⁵ nimmt man es nicht mehr so genau; die traditionellen *ḥadd*-Strafen⁴¹⁶ werden eher symbolisch verstanden. Die Anwendung des Gesetzes bzw. der *qurʿā-*

⁴⁰⁹ arab. *qīyās* – قياس : Analogieschluss (Rechtsquelle)

⁴¹⁰ Joffé (1988), S. 42-44. Vgl. Mattes (*Bilanz der lib. Revolution...* 2001), S. 60-62; St. John (1987), S. 30-33.

⁴¹¹ St. John (1983), S. 477.

⁴¹² arab. *hiğra* – هجرة : „Auswanderung“ Muḥammad’s und seiner Gefährten von Mekka nach Yaṭrib, das von da an Madīnat an-Nabīy („Die Stadt des Propheten“) genannt wird, im Jahre 622 chr. Z.

⁴¹³ arab. *ḥağğ* – حج : rituelle muslimische Pilgerreise nach Mekka

⁴¹⁴ Jeder Muslim hat grundlegende religiöse Pflichten zu erfüllen, die als die „Fünf Säulen“ (des Islam) gelten: 1. *šahāda* (Glaubensbekenntnis), 2. *ṣalāt* (rituelles Pflichtgebet, das von Sunniten i.a. fünfmal täglich abgehalten werden soll), 3. *zakāt*, 4. *ṣawm* (Fasten im heiligen Monat *Ramaḍān*, zwischen Sonnenauf- und Untergang), 5. *ḥağğ*.

⁴¹⁵ arab. *zakāt* – زكاة : „Reinheit“; hier: „Armensteuer“, d.h. die muslimische Pflicht, Almosen zu geben; heute eine Steuer oder bestimmter Anteil des Kapitals (in der Regel auf 2,5 Prozent festgelegt), der jährlich zu entrichten ist.

⁴¹⁶ arab. *ḥadd*, pl. *ḥudūd* – حد ج حدود : „Grenze“, die dem Menschen von Gott gesetzt wird und nicht überschritten werden sollte. Straftatbestände bzw. Strafen basieren auf *qurʿānischen* Quellen, werden aber von den verschiedenen Rechtsschulen (der *Sunna*) unterschiedlich interpretiert, d.h. die Strafe für das gleiche Delikt kann von Zeit zu Zeit und von Ort zu Ort unterschiedlich sein.

nischen Strafen ist deshalb nie erfolgt, weil al-Qaddāfi verhindern wollte, dass die konservativen Religionsgelehrten durch „rückwärtsgewandte“ soziopolitische Verordnungen den Anspruch der Revolution (Industrialisierung, Volkspartizipation usw.) konterkarieren.⁴¹⁷

All das muss im Rahmen des Islam als nicht ausschließlich religiöse, sondern auch politische Doktrin gesehen werden; oder – so wäre es vielleicht korrekter ausgedrückt: – zumindest unter der Berücksichtigung eines Potentials als Grundlage eines politischen Modells in einem Interpretationshorizont, der als „islamisch“ charakterisiert werden kann. Der Islam sei eine „politische Religion“ weil er seit seiner Entstehung mit staatlicher Organisation identifiziert und seine „Heilige Schrift“, der *Qurʾān*, als Gesetz für alle Aspekte sozialen Lebens akzeptiert wird.⁴¹⁸ Der *Qurʾān* ist das Wort Gottes, Muḥammad das „Siegel der Propheten“ – d.h. es wird keine weitere Offenbarung folgen und *ergo* liegt im Islam das Potenzial zur Vervollkommnung der menschlichen sozialen Entwicklung – mit dem Ziel des Erreichens von Frieden, Harmonie und Gerechtigkeit durch Gesetze, die nicht mehr hinterfragt werden (können). Dies ist insofern interessant als (auch selbsternannte) Puritaner wie al-Qaddāfi, die politische Macht anstreben oder behaupten wollen, immer vorgeben können, Korruption und Missstände bekämpfen und das wahre Gesetz der Gläubigen wieder einsetzen zu wollen und damit im „Interesse Gottes“ und der „Erlösung seiner Untertanen“ zu handeln.

«But once the leaders claim to consummate religious values, Islam provides an idiom of revolution and renewal and, particularly in North Africa, a ready-made role for populist revolutionaries.»⁴¹⁹

Die *Dritte Universaltheorie* ist ganz bewusst auf Basis von Nationalismus und Religion konstruiert – beide Faktoren werden im dritten Teil des *Grünen Buches* als „treibende Kräfte der Geschichte“ und Nationalismus als ein Produkt ethnischer und kultureller Diversität identifiziert. Der Arabische Nationalismus wurzelt in einer „ruhmreichen Vergangenheit“, die „Arabische Nation“ ist ein Produkt einer alten Zivilisation, die auf einer „göttlichen und universalen“ Botschaft, dem Islam, gründet. Al-Qaddāfi formuliert seine Ideologie um den Islam als Zentrum der Religion, und dem *Qurʾān* als Zentrum des Islam; später verkündete er, dass der *Qurʾān* für religiöse, das *Grüne Buch* für weltliche Probleme zuständig sei.⁴²⁰ Der Islam ist die letzte Offenbarung Gottes, die dem Menschen die Einheit und Einzigartigkeit Gottes ins Bewusstsein ruft und al-Qaddāfi schließen lässt, dass alle Monotheisten im Grunde – auch

⁴¹⁷ Mattes (*Bilanz der libyschen Revolution...* 2001), S. 61. Vgl. hierzu Mattes (1982), S. 55-63.

⁴¹⁸ Davis (1987), S. 46. Vgl. Badry (1987), S. 78.

⁴¹⁹ Ebd. S. 48f.

⁴²⁰ Brill (1988), S. 37.

wenn sie sich nicht als solche deklarieren oder verstehen – Muslime seien. Weiters leitet er aus der engen historischen Beziehung zwischen Arabischem Nationalismus und Islam ab, dass jede Nation eine eigene Religion besitzen müsse: Der Islam sei die „Religion des Arabischen Nationalismus“ und daher, so argumentiert er weiter, wäre es „falsch“ als Araber Christ zu sein.

Dienten al-Qaḍḍāfī's „fundamentalistische“ Elemente in der Frühphase der Revolution deren Legitimierung und der eigenen Popularität, so kann ihrem „Führer“ seit den 1980er Jahren ein Wandel Richtung „reformistischer“ bzw. bisweilen auch „säkularer“ Zugänge attestiert werden; vor allem – wie bereits oben erläutert – um den Einfluss der *‘ulamā’* zu reduzieren und die Religion in den Dienst der Revolution zu stellen. So grenzt sich al-Qaḍḍāfī trotz seines „reformistischen“ Zugangs zu einem Islam, in dem Nationalismus und Sozialismus integriert werden sollen, deutlich von anderen säkularen Ideologen und Theoretikern (vgl. Mišīl ‘Aflaq) ab.⁴²¹ Viele Muslime verurteilen al-Qaḍḍāfī zum einen wegen seiner „theologischen Innovationen“, die oft als Häresie empfunden werden,⁴²² zum anderen wegen seiner „fundamentalistischen“ Interpretationen.

«Qathafi wandelt auf dem Grad zwischen säkularem Häretiker und islamischem Fundamentalisten im Wortsinn; während die Religion einerseits programmatisch auf den Privatbereich beschränkt bleibt, bildet sie doch Grundlage des politischen, ökonomischen und sozialen Gefüges der Dritten Universaltheorie.»⁴²³

3. Ḡihād

Wir interessieren uns für den *ḡihād*⁴²⁴ im Kontext des islamischen Modernismus, der zum einen Modernisierungsprozess gegen überholte sozioökonomische und traditionelle hierarchische Strukturen war, zum anderen einen ideologischen Referenzrahmen für die antikolonialen (Befreiungs-)Bestrebungen bot. Das „Konzept“ *ḡihād* diente hier zur Mobilisierung des anti-

⁴²¹ St. John (1983), S. 472 u. 485f.

⁴²² Vgl. Joffé (1988), S. 44; Exenberger (2002), S. 66; Mattes (*Polit. System und gesellschaftl. Strukturen...* 2001), S. 3. und Mattes (*Bilanz der libyschen Revolution...* 2001), S. 62: Die in den 1990er Jahren vermehrt in Erscheinung getretenen islamistischen Bewegungen, die das Revolutionsregime bekämpfen und von al-Qaḍḍāfī als „Ketzer“ bezeichnet werden, sind massiven politischen Verfolgungen ausgesetzt. Bereits zu Beginn der religiösen Revolution waren (im Mai/Juni 1978) die Gelehrten bzw. Imame Ziel groß angelegter Kampagnen und zahlreicher Verhaftungen; bis Mitte der 1980er Jahre folgten weitere Kampagnen gegen „Obskurantismus“ und Maßnahmen „zur Reinigung der Häuser Gottes“.

⁴²³ Exenberger (2002), S. 67.

⁴²⁴ arab. *ḡihād* – جهاد, „Anstrengung“, „Kampf“

kolonialen Widerstands und – damit verbunden – zur Legitimierung von Gewalt. Die *‘ulamā’* unterteilen den *ḡihād* in einen „großen“ und einen „kleinen“ *ḡihād*. Der *große ḡihād (al-ḡihād al-akbar)* steht für Anstrengungen des Muslims, ein besserer Mensch zu werden, also – individuell – gegen diverse Versuchungen anzukämpfen, um ein den islamischen Idealen gemä-
 Bes frommes Leben zu führen. Als *kleiner ḡihād (al-ḡihād al-aṣḡar)* wird der „Kampf gegen Ungläubige“ geführt, der durch qur’ānische Quellen als Abwehr gegen Angriffe auf den Islam legitimiert wird, und die Expansion islamischer Herrschaft fördern soll.⁴²⁵

Für al-Qaddāfi bedeutet *ḡihād* – als *action element* des Arabischen Nationalismus – das Streben nach sozialer Gerechtigkeit, nicht nur in Libyen, jede Anstrengung „die Welt vom Imperialismus zu befreien.“ In diesem Sinne unterstützte er über Jahrzehnte diverse „Befreiungs-
 bewegungen“, auch wenn sie mit „seiner“ Philosophie so gut wie nichts gemein hatten.⁴²⁶

Bereits im Januar 1970 hatte der Revolutionäre Kommandorat einen *Jihad Fund* ins Leben



gerufen, der den bewaffneten Kampf zur „Be-
 freiung arabischer Territorien unter zionisti-
 scher Kontrolle“ unterstützen sollte. Mit al-
 Qaddāfi’s Erklärung, der Zionismus⁴²⁷ stelle
 die größte Bedrohung für die Integrität des
 Islam und der „Arabischen Welt“ dar, erfolgte
 eine Junktimierung der „Palästinensischen
 Frage“ mit dem Arabischen Nationalismus in

der libyschen Außenpolitik; Palästina sei ein integraler Bestandteil der Arabischen Nation und
 daher müsse der Arabischen Einheit die Befreiung Palästinas vorausgehen. In diesem Sinne
 wurden über geraume Zeit diverse Palästinenser-Organisationen unterstützt. Dies führte dazu,
 dass al-Qaddāfi – zumindest bis vor kurzem – eine enge Verbindung zum „Terrorismus“
 nachgesagt wurde; diesem Vorwurf entgegnete er mit seiner – relativierenden – Unterschei-
 dung zwischen „revolutionärer Gewalt“, die er zu unterstützen lange bereit gewesen war, und
 „Terrorismus“, den er klar ablehnt.⁴²⁸

⁴²⁵ V.a. Sure 8, Vers 39: „Und kämpft gegen [die Ungläubigen] bis es keine Verführung mehr gibt und die Reli-
 gion (gänzlich) nur noch Gott gehört.“ – وقتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله .

⁴²⁶ Diese Bewegungen deckten ein breites ideologisches Spektrum ab; die Unterstützung reichte von Palästinenser-
 organisationen über den südafrikanischen *African National Congress (ANC)*, die *Fronte Polisario* (in der
 Westsahara), bis hin zur *Irish Republican Army (IRA)*. Vgl. Mattes (*Pol. System u. ges. Strukturen...* 2001), S. 2.

⁴²⁷ St. John (1983), S. 478: Der Zionismus wird als europäische politische Bewegung gesehen und die kolonialisti-
 schen bzw. imperialistischen Mächte werden für die Gründung des jüdischen Staates verantwortlich gemacht;
 al-Qaddāfi unterscheidet zwischen „orientalischen“ Juden, die schon über viele Generationen im Nahen Osten
 lebten, und den „jüdischen Vagabunden und Geschäftsleuten“, die nach 1948 nach Palästina eingewandert sind.

⁴²⁸ St. John (1983), S. 477f.

4. Islamischer Sozialismus

In der ägyptischen „Charta der Nationalen Aktion“ (vom 21. Mai 1962) wird Sozialismus als „ausreichende Bedarfsdeckung, Gerechtigkeit und Mitbestimmung für die Mehrheit“ definiert. Bereits früh gingen die arabischen Sozialisten, bedingt durch religiöse bzw. ethnogeographische Unterschiede zum „Westen“, auf Distanz zum Marxismus-Leninismus als ideologisches Produkt eines speziell europäischen Kulturparadigmas (vgl. „Fünf Unterschiede zwischen uns und dem Kommunismus“ bei ‘Abd an-Nāṣir). Der alternativ dazu eingeschlagene „Dritte Weg“ durchlaufe eine „stufenweise, harmonische Entwicklung ohne Klassenkampf, Gewalt und die Diktatur einer Klasse“, stelle dem Kollektiveigentum sein Konzept der „Erhaltung des privaten und genossenschaftlichen Eigentums“ als soziale und ökonomische Entwicklungsgrundlage gegenüber und führe nur zu einer „moderaten Beschränkung des Privateigentums“.⁴²⁹

In Libyen fand die Machtübernahme bekanntlich am 1. September 1969, die Revolution allerdings später statt, weswegen vermutlich auch häufig von einer relativ „sanften“ Revolution die Rede ist. Die Freien Offiziere erkannten, dass sich Regieren in der Praxis wesentlich schwieriger gestaltete als Politik in der Theorie. Den Kadern fehlten die Erfahrungen des „revolutionären Kampfes“ und schlicht die politische Glaubwürdigkeit. Zudem mangelte es zu Beginn am Selbstvertrauen und auch an einer tieferen inneren Überzeugung (Vgl. die *tool-drive*-Theorie bei Strausz-Hupé und Possony).⁴³⁰

Nach al-Qaḍḍāfī ist „Sozialismus“ lediglich eine „sekundäre Komponente des arabischen Nationalismus“; – sozialistische werden nationalen Prinzipien untergeordnet, d.h. „nationale Erneuerung“ bzw. „nationaler Aufbau“ besitzen Priorität. Von zentraler Bedeutung ist die arabische Einheit, die al-Qaḍḍāfī als „historische Antwort auf die Herausforderungen des Imperialismus und Zionismus, die Voraussetzung für die Befreiung Palästinas“ sieht.⁴³¹ Al-Qaḍḍāfī richtete sich in seiner Interpretation von „Sozialismus“ (wie ‘Abd an-Nāṣir und andere arabische Sozialisten) gegen den „Ostblock-Kommunismus“⁴³² und sah „vielmehr die Ziele

⁴²⁹ Schwanitz, S. 6.

⁴³⁰ Davis (1987), S. 36-38: «In addition, socialism, in Qaddafi’s usage, has not been a constant notion, nor even, some would say, a cumulative one.» (Zitat: S. 38). Vgl. Wright (1982), S. 132.

⁴³¹ Sadek (2005), S. 23: «Das Ziel der arabischen Einheit ist Gaddafi dabei stets Richtschnur politischen Handelns. Für alle Araber bedeutet die libysche Revolution einen Fortschritt, Libyens Erdöl soll in den Dienst der arabischen Sache gestellt werden.»

⁴³² St. John (1987), S. 26: «In the early years of the revolution, Qaddafi was the Arab nationalist par excellence, paying little more than lip service to the Arab socialist component of Nasserism.» Vgl. Khella (1989), S. 59: Die

der wirtschaftlichen Gleichheit und sozialen Gerechtigkeit auf der Grundlage des Islams“ gegeben.⁴³³

Naturgemäß werden von Theoretikern, die Sozialismus als eine dem Islam immanente Idee verstehen, bestimmte qur'ānische Quellen herangezogen (v.a. Sure 9:34-35). So stellt für al-Afġānī „Sozialismus im frühen Islam nicht ein Resultat westeuropäischer Ideen“, sondern eine „originäre Leistung von Arabern“ dar. Der Islam wird dabei oft als „Religion des Sozialismus“ und sein Prophet Muḥammad als „Vorbeter der Sozialisten“ angeführt, der den ersten sozialistischen Staat gegründet habe.⁴³⁴ In einer Rede an der Universität in Binġāzī erklärte al-Qaḍḍāfī, „daß der Sozialismus von unserer Religion und unserem Heiligen Buch ausgegangen ist; wir sind die Verwahrer des Sozialismus, und der Prophet ist der Imam aller Sozialisten.“⁴³⁵ Aufgrund der postulierten Universalität des Islam und respektive des Sozialismus (der ja als islamisches Urprinzip verstanden wird) lehnt al-Qaḍḍāfī einen „rein arabischen oder islamischen Sozialismus“ ab.⁴³⁶ Der Islam bildet die „Grundlage seines gesamten Denkens“ – ein wesentlicher Unterschied zu 'Abd an-Nāṣir und von größerer Bedeutung in dessen Ideologie sowie in der politischen Praxis:

«Während Nasser aus der Zugehörigkeit zu Afrika die Verpflichtung ableitete, den Afrikanern in ihrem Befreiungskampf beizustehen, zeigen sich bei Gaddafi darüber hinaus hegemonale Tendenzen im Hinblick auf den muslimischen Teil Afrikas.»⁴³⁷

Nicht nur in diesem Bereich kann al-Qaḍḍāfī eine Eigenständigkeit und eine Innovation im Vergleich zur theoretischen Konzeption seines „Mentors“ attestiert werden. Zu den anfänglichen Reislamisierungsbemühungen muss bemerkt werden, dass der Islam von al-Qaḍḍāfī – wie von 'Abd an-Nāṣir – als „,progressive Ideologie' und Legitimationsmittel“ herangezogen wurde, was ihn trotz seines Verständnisses der *ṣarī'a* bzw. des *Qur'ān* als „Gesetz der Gesellschaft“ von islamischen Fundamentalisten unterscheidet.⁴³⁸

erste Phase der Libyschen Revolution (in der Regel von 1969 bis 1973 periodisiert) wird daher als „Nasseristische Phase“ bezeichnet.

⁴³³ Sadek (2005), S. 63.

⁴³⁴ Schwanitz, S. 5f. Vgl. Wright (1982), S. 134. Der *Qur'ān* aber liefert keinen Abriss einer politischen Ökonomie; auch finden sich im Heiligen Text des Islam keine Passagen, die Kapitalismus weder explizit billigen noch verwerfen würden; weder gegen Lohnarbeit noch gegen Privateigentum hat der *Qur'ān* etwas einzuwenden. Siehe Maxime Rodinson: Islam und Kapitalismus. Frankfurt/Main 1996. S. 36-44. Im französischen Original, erschienen 1966 in Paris, schreibt Rodinson: « Le Coran, parole de Dieu, autorité principale et irrefragable, n'est pas un trait d'économie politique. » (*Islam et Capitalisme*, S. 13.)

⁴³⁵ Martin Robbe: Islam und Antiimperialismus (Bemerkungen zur islamischen Komponente in der ideologischen Konzeption der libyschen Führungskräfte). In: Günter Barthel, Lothar Rathmann (Hg.): Libya – History, Experiences and Perspectives of a Revolution. Berlin 1980; S. 52-58; hier: S. 52.

⁴³⁶ Robbe (1980), S. 52f.

⁴³⁷ Brill (1988), S. 28f.

⁴³⁸ Badry (1987), S. 50. Vgl. Brill (1988), S. 28; St. John (1987), S. 32f.

Der „Islamische Sozialismus“ libyscher Prägung weist zwar zum Teil theoretische Ähnlichkeit mit dem wissenschaftlichen Sozialismus auf, wird aber (ausschließlich) aus der islamischen Lehre abgeleitet.⁴³⁹ Der von den „Freien Offizieren“ vertretene Sozialismus war auch mehr symbolisch, weniger programmatisch. In der Praxis stießen ihre Projekte auf unerwarteten Widerstand bzw. war dieser nicht so leicht zu überwinden, wie angenommen. Die „Mittelsleute“ im neuen System schränkten die Macht der Führung ein – die Reaktion der „Revolutionäre“ bestand in einer wiederholten Beschwörung der Mobilisierung der „Volksmassen“. Die *Ġamāhīrīya* bekam einen religiösen Deckmantel und die „Volksmacht“ diente eindeutig als politisches Instrument um oppositionelle Tendenzen langfristig zu unterbinden. Auch wenn die Monarchie seit langem verschwunden war, blieben doch die traditionellen gesellschaftlichen Muster bestehen und prägen weiterhin das politische Denken der Menschen, wodurch alle Avancen, die alten Strukturen zu verändern oder zu überwinden ins Leere gingen und vielleicht schon von Anfang an zum Scheitern verurteilt waren.⁴⁴⁰

⁴³⁹ Sharaf (1979), S. 24.

⁴⁴⁰ Joffé (1988), S. 42f.

VII. BILANZ DER LIBYSCHEN REVOLUTION

«Terror ist der Krieg der Armen.
– Und Krieg ist der Terror der Reichen.»

Sir Peter Ustinov

1. Besonderheiten der Libyschen Revolution

Die „Freien Offiziere“ hatten – im Unterschied etwa zu den sozialistischen Führern in den ehemaligen Volksrepubliken Osteuropas – keine „revolutionäre Ausbildung“. Zwar zog man später unter anderem Berater aus Kuba, der DDR und der UdSSR heran, aber es waren keine Tendenzen zur Konformität mit den in diesen Ländern herrschenden revolutionären Konzeptionen erkennbar. Auch der Nāşirismus erfuhr in den Jahren nach dem Putsch eine stetige Marginalisierung und die Libysche Revolution nahm einen zunehmend improvisatorischen Charakter an. So wurden die „Coupisten“ erst im Laufe der Zeit zu „Revolutionären“; dabei unterschied sich ihr Verständnis von Demokratie und Sozialismus von dem ihrer „progressiven“ arabischen Nachbarn (Ägypten, Tunesien, Algerien). Die Gründe liegen in den bereits erwähnten, durch eine *hydrocarbon society* ermöglichten breiten Handlungsspielräumen und die besonderen soziopolitischen Umstände, respektive der historischen Entwicklung.⁴⁴¹

In Libyen war das revolutionäre Programm nicht vorab veröffentlicht worden (im Gegensatz zu anderen Revolutionären, die ihre Ideologien kund taten, bevor sie die Macht erlangten; z.B. Lenin und Mao Tse Tung).⁴⁴² Dies hatte den „Vorteil“, dass keine der getroffenen politischen Entscheidungen als unvereinbar mit den Prinzipien der Revolution gelten konnten, da ein klarer doktrinärer Rahmen fehlte, in dem sie eingebettet werden mussten. Alles in allem besitzen die „Revolutionäre“ in Libyen größere Autonomie als anderswo: Zum einen verfügt man über relativ hohe Einnahmen aufgrund der riesigen Erdölressourcen; zum anderen stießen die neuen Staatskonzeptionen in der tribalen Kultur, der die konventionellen Vorstellungen des Staatsbegriffes (sowie die Institutionen repräsentativer Regierung) weitestgehend fremd oder von verfehlten Politiken der Kolonialverwaltungen geprägt waren, auf wenig Widerstand.

⁴⁴¹ Davis (1987), S. 248f.

⁴⁴² Marxismus-Leninismus wird nur als eine von mehreren Quellen herangezogen; das leninistische Einpartei-
enmodell wird ebenso wie andere Parteiformen abgelehnt. Vgl. Khella (1989), S. 107. Vielmehr wurden Ideen
„ausgeborgt“, Konzepte importiert: Zunächst der Begriff der Revolution; die Vorstellung der gesellschaftlichen
Kooperation als Basis des Sozialismus (aus der *Baʿt*-Ideologie); und die Ablehnung von Parteien aufgrund ihres
polarisierenden Potentials, das zu einer Spaltung der Gesellschaft führen könnte (aus dem Nāşirismus). Vgl.
Davis (1987), S. 249.

Omar El-Kikhia stellt die These auf, dass al-Qaddāfi die Bildung einer „neopatrimonialen“ Gesellschaft in Libyen gefördert habe indem er nach dem Prinzip *divide et impera* die einflussreichen Stämme Schritt für Schritt entmachten und in erster Linie seinen eigenen Clan in die politische Struktur einbinden konnte und so seine Machtposition absichert.⁴⁴³ Zudem gelang es ihm sich mit seinen religiösen Interventionen von der Vormundschaft der muslimischen Gelehrten zu befreien.

Einen entscheidenden Faktor bildete die „organisierte militante Arbeiterbewegung“, sowohl beim Sturz der Monarchie und als „Wegbereiter der Revolution“, als auch im Kampf gegen „reaktionäre Kräfte“. Die Stellung der Gewerkschaften besserte sich umgehend nach dem Coup; inhaftierte Arbeiterführer wurden freigelassen und die Beteiligung der Gewerkschaften an der Staatsmacht gesetzlich verankert. Sie bilden die wichtigste soziale Basis der Revolution in Libyen.⁴⁴⁴ Dieser Aspekt wird von Karam Khella besonders hervorgehoben, der in seinen Ausführungen gleichzeitig auch manch negativen Aspekt auszublenden scheint; denn man darf nicht glauben, dass eine Verbesserung einer sehr schlechten Situation unbedingt das Herstellen einer idealen Position bedeuten muss. Nach wie vor ist keine freie Meinungsäußerung möglich, auch nicht für Berufsstandsvertreter, die sich höchstens im sehr eng gezogenen Rahmen der Volkskomitees artikulieren und Forderungen nur sehr schwer durchbringen können (die Gründe dafür sind schon genannt worden). Dies kann auch nicht darüber hinwegtäuschen, dass in Libyen – im Gegensatz zu Algerien – eine Revolution „von oben“ stattfand und diese nicht von einer aufbegehrenden, revoltierenden Bevölkerung initiiert worden war.

Für Davis zeichnete sich die Politik des Revolutionären Kommandorates vor allem durch drei Aspekte aus: *moral purity* (Verbot von Alkohol und „Unzucht“); *political purity* (Kampf gegen Korruption, Nepotismus und Imperialismus); *linguistic and calendrical purity* (Abschaffung der lateinischen Orthographie in öffentlichen Räumen, Einführung und verordnete Verwendung des islamischen Kalenders). Er nennt fünf „Schlüsselemente“, die die libysche Politik entscheidend prägen würden: *revolution, petroleum, colonial history, a puritan version of Islam and tribal images of statelessness*. Diese Elemente seien auch anderswo vertreten aber ihre spezielle Kombination sorgt im Falle Libyens für diese eigentümliche Herrschaftsform.⁴⁴⁵

⁴⁴³ El-Kikhia (1997), S. 5.

⁴⁴⁴ Khella (1989), S. 49-53.

⁴⁴⁵ Davis (1987), S. x u. 246.

So haben die angesprochenen Freiheiten durch die besonderen Rahmenbedingungen einer *hydrocarbon society* entscheidende Auswirkungen auf das repräsentative System. Der Revolutionäre Kommandorat braucht weder einen „Staat“ noch einen bürokratischen Apparat beanspruchen, auch nicht um politische Gegner zu bekämpfen. In Libyen stellt die Armee zum einen eine wichtige Stütze, zugleich aber auch die größte potentielle Bedrohung für das Regime dar, da weder ihr Budget noch ihre Kompetenzen durch die Verfassung geregelt sind. Mu‘ammar al-Qaḍḍāfi hatte entsprechend seiner Ablehnung formal repräsentativer Institutionen durch Betonung der *personal sovereignty* die formalen Verwaltungskompetenzen auf die Ebene der Bezirke verlagert; deren Vertreter sitzen zwar als Delegierte in der Nationalversammlung, können aber ihre eigene Agenda nicht wirklich kontrollieren oder umsetzen (siehe oben: Kritik an Teil I des *Grünen Buches*). Das heißt: Theoretisch liegt der libysche „Staat“ in den Händen seines Volkes, praktisch aber die reale Macht bei al-Qaḍḍāfi, der – als *hydrocarbon prince* – mit entscheidenden politischen Kontroll- und Überwachungskompetenzen ausgestattet ist.

In der Praxis dürfte die *Ġamāhīrīya* den geäußerten Ansprüchen einer „Vorreiterrolle“ nicht gerecht werden (können). Selbst wenn man von der postulierten „universalen Gültigkeit“ der grundlegenden Ideologie abrückt und sie „nur“ auf die „arabisch-islamische Welt“ anzuwenden versucht, wird deutlich, dass im Unterschied zur relativ homogenen Bevölkerungsstruktur Libyens die meisten Staaten in diesem Raum andere, teils höchst komplexe kulturelle und ethnisch-religiöse Strukturen aufweisen, die verschiedenste Probleme mit sich bringen; daher sind auch unterschiedliche Lösungen zu suchen. Vor allem hinsichtlich ökonomischer und politischer Voraussetzungen unterscheiden sich die Staaten, zum einen wegen der natürlichen Beschaffenheit (etwa Ressourcen, das Vorhandensein von Erdöl gegenüber Agrarwirtschaft), zum anderen wegen unterschiedlicher historischer Einflüsse und Erfahrungen (feudalistische *versus* pluralistische Traditionen), sodass *eine* Theorie nie auf alle Eventualitäten und Sonderentwicklungen eine passende Antwort parat haben kann. Seit der Unabhängigkeitswelle der „Dritte-Welt“-Staaten ist der politische und ökonomische Differenzierungsprozess weiter fortgeschritten, als dies etwa noch zu den Zeiten Ġamāl ‘Abd an-Nāṣir’s der Fall war, als die arabischen Staaten zum Teil noch nicht bzw. erst seit kurzem souverän waren; zu dieser Zeit war es noch eher möglich mit charismatischen Auftritten und visionären Ideen eine Führungsrolle zu beanspruchen, während es nun immer weniger Bereitschaft zur Adaption von utopischen Experimenten und Modellen zu geben scheint (was sehr wahrscheinlich mit den Erfahrungen unzähliger Fehlschläge in den vergangenen Jahrzehnten zusammenhängt).

In Libyen konnte das angestrebte theoretische Modell in der Praxis ebenso wenig wie eine aktive Mobilisierung der „Massen“ erreicht werden; darüber konnte auch die intensive Propaganda nicht hinwegtäuschen. Tatsächlich dient die *Ġamāhīrīya* den Interessen eines Stammes, der Qaḍāfa, also al-Qaḍḍāfi's Familie und ihnen nahe stehenden Clans. Dies ist auch dem Volk nicht entgangen: die eigentliche Macht, liegt bei al-Qaḍḍāfi, seinem Stamm und seinen Verbündeten (die im Wesentlichen die wichtigen Regierungsämter bekleiden).⁴⁴⁶ Die Folge sind „Lethargie und Apathie“ in weiten Kreisen der Bevölkerung, deren Hoffnungen von Seiten des Regimes enttäuscht wurden; zum einen konnten zwar die traditionellen Eliten zerschlagen werden, zum anderen hievt sich aber eine neue Elite an die Macht, gestützt von „fanatisierten“ Revolutionskomitees. Der oft unkalkulierbar anmutende politische Kurs und der extravagante Stil al-Qaḍḍāfi's trugen das ihre dazu bei, seinen Konzeptionen nicht nur in Libyen sondern eigentlich weltweit mit Vorsicht zu begegnen.⁴⁴⁷ – Zumindest in dieser Hinsicht genießt er „Universalität“.

2. Wirtschaftliche, politische und soziale Indikatoren

In der *Bevölkerungsentwicklung* ist ein deutlicher quantitativer Aufwärtstrend zu verzeichnen. Nachdem infolge des italienischen Genozids die Bevölkerungszahl Libyens rapide abgenommen hatte (1911: 1,5 Millionen; 1945: 0,6 Millionen), nahm die Bevölkerung seit der Unabhängigkeit kontinuierlich zu (1951: 1,1 Millionen Einwohner; 1990: 4,3 Millionen;⁴⁴⁸ 2003: 5,56 Millionen; die Wachstumsrate beläuft sich gegenwärtig bei circa 2 Prozent;⁴⁴⁹ Zahlen gerundet).

Im internationalen Vergleich schneidet die *staatliche Versorgung* in Libyen äußerst gut ab: so gibt es eine gute Sozialversicherung (staatliche Anstalt: INAS) und ein garantiertes Mindesteinkommen. Weniger fortschrittlich erscheinen die Möglichkeiten in den Bereichen Unterhaltung, Freizeit und Sport. Kommerzialisierter Leistungssport ist – gemäß dem entsprechenden Abschnitt im dritten Teil des *Grünen Buches* – als „Entartung des Sports“ verboten, dagegen wird Breitensport staatlich subventioniert.⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ Vgl. El-Kikhia (1997), S. 90.

⁴⁴⁷ Vgl. Roswitha Badry: Libyen – Eine Vorreiterrolle im arabisch-islamischen Raum? In: Christian Operschall, Charlotte Teuber (Hg.): Libyen. Die Verkannte Revolution? Wien 1987. S. 146-174; hier: S. 150-153.

⁴⁴⁸ Khella (1989), S. 73.

⁴⁴⁹ Neuere Daten aus *Fischer Weltalmanach 2006*: S. 296.

⁴⁵⁰ Khella (1989), S. 75.

Die *medizinische Versorgung* ist kostenlos und generell auf einem hohen Niveau. Die Standards konnten durch den Auf- und Ausbau von Kliniken, modernen Spitälern und eine Optimierung der Basisversorgung gehoben werden. Durch eine verbesserte Ernährungslage und allgemeine Hygienestandards (Kanalisation, Trinkwasser, Beseitigung der Slums) konnten die früher weit verbreiteten und häufig auftretenden Krankheiten und Epidemien fast gänzlich beseitigt bzw. deutlich eingedämmt werden. Die Lebenserwartung stieg rasant, die Kindersterblichkeit nahm rapide ab. Die medizinischen Fakultäten (der beiden Universitäten in Ṭarābulus und Bingāzī) leisten einen entscheidenden Beitrag in der Elementarmedizin; die Zahl der Ärzte steigt.⁴⁵¹

Hinsichtlich der *Stellung der Frau* verzeichnet Libyen innerhalb der „arabisch-islamischen Welt“ sehr große Fortschritte. Innerhalb relativ kurzer Zeit hat die Frau entscheidend Eingang in sozial wichtige Positionen gefunden (Bildung, Ausbildung, Beruf). Die Tendenz ist weiterhin steigend und übertrifft die (im dritten Teil des *Grünen Buches*) theoretisch gesetzten Grenzen in der weiblichen Praxis zum Teil sehr deutlich.⁴⁵² So sagte al-Qaddāfi im Sinne der Frauenemanzipation der Polygamie⁴⁵³ den Kampf an, öffnete den Militärdienst für Soldatinnen (mit Mutterschutz) und – hier ist in erster Linie wohl die Symbolik interessant – verfügt selbst über eine gut ausgebildete weibliche Leibgarde. Es gibt keinen (staatlich verordneten) Schleier-Zwang und Frauen dürfen selbst entscheiden, wen sie heiraten wollen.⁴⁵⁴ Diese Maßnahmen sollen die Frauen auch zu politischem Engagement motivieren.⁴⁵⁵

In der Praxis hatte die Verbesserung der rechtlichen Stellung aber keine entscheidenden Auswirkungen auf das alltägliche soziale Leben in Libyen, wo nach wie vor (wie in vielen anderen Ländern) verfestigte patriarchalische Strukturen eine aktive weibliche Partizipation hemmen. So scheinen die soziopolitischen Emanzipationsbestrebungen des Regimes zu einem guten Teil an der traditionellen Realität vorbeizugehen und durch die Betonung traditioneller,

⁴⁵¹ Khella (1989), S. 76-78.

⁴⁵² Khella (1989), S. 74f.

⁴⁵³ Badry (1987), S. 76: al-Qaddāfi bezieht sich auf eine Stelle im *Qurʾān*, Sure 4:3: *وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ: «Wie ihr zu befürchten habt, den Waisen gegenüber ungerecht zu sein, so sollt ihr euch gleichfalls davor zurückhalten, eure Frauen durch Ungerechtigkeit zu betrüben. Zwei, drei oder höchstens vier könnt ihr zugleich heiraten unter der Bedingung, sie alle gleich mit Gerechtigkeit zu behandeln. Fürchtet ihr, nicht gerecht sein zu können, so heiratet nur eine, oder begnügt euch mit euren leibeigenen Frauen! So bleibt ihr bei der Gerechtigkeit.»* Polygamie ist also prinzipiell gestattet, doch Monogamie favorisiert; so heißt es in der selben Sure an anderer Stelle (4:129): *وَلَنْ يَكُونَ بِكُمْ فَتْنًا أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ: «Ihr könnt mit den Frauen nicht gerecht sein, auch wenn ihr euch sehr darum bemüht. So übertreibt nicht, weder in diese noch in jene Richtung, so daß die Frau nicht weiß, woran sie ist! Wenn ihr Gutes tut und gottesfürchtig seid, verzeiht euch Gott. Er ist voller Vergebung und Barmherzigkeit.»* Sure 4 trägt den Titel *an-nisāʿ* – النساء, „die Frauen“. (dt. Übersetzungen von der Al-Azhar Islamic University auf <http://al-quran.info>)

⁴⁵⁴ Einzinger (1993), S. 14f.

⁴⁵⁵ Sharaf (1979), S. 24.

islamkonformer Grundsätze in der Praxis Widersprüche zu bestehen (etwa freie Partnerwahl, wie im dritten Teil des *Grünen Buches* propagiert, gegenüber an selber Stelle erwähnter bevorzugter Heirat innerhalb einer nationalen Gruppe).

Seit den späten 1970er Jahren konnten die *Wohnungsfrage* durch diverse Initiativen gelöst und die Slums beseitigt werden: Jeder bzw. jede Familie hat das Recht auf eine mietfreie Wohnung; Immobilien dürfen aber nicht vom einzelnen Bürger weiter vermietet werden.⁴⁵⁶

Durch die *Bildungsprogramme* – Auf- bzw. Ausbau des Schulwesens, Erwachsenenbildung etc. – konnte die traditionell hohe Analphabetenrate deutlich gesenkt werden: Konnten zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit ca. 90 Prozent der Bevölkerung weder lesen noch schreiben, ist der Anteil der Analphabeten jetzt bei rund 17 Prozent (bei den über 14-Jährigen). Die Einschulungsquote liegt bei über 90 Prozent und ist durch die staatliche Frauenförderung auch bei den Mädchen relativ hoch; auch der Anteil der Studentinnen ist wesentlich höher als noch vor der Revolution.⁴⁵⁷ Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass Wissenschaft und Bildung in der *Ġamāhīrīya* politisch instrumentalisiert werden, wodurch es – entgegen dem Postulat in Teil III des *Grünen Buches* – zu einer massiven Einschränkung der kreativen Entfaltungsmöglichkeiten kommt. Die Folgen der libyschen Bildungspolitik sind zum einen „kulturelle Verarmung“, zum anderen ein Mangel an gut ausgebildeten Fachkräften bei einem gleichzeitigen Überschuss an Akademikern.⁴⁵⁸

Mit dem Ziel des Aufbaus einer „sozialistischen Gesellschaft“, einem „Staat der Produzenten“ strebte die *Wirtschaftspolitik* ein gleichmäßiges Wachstum und ein Gleichgewicht von Produktion und Verteilung an. Privathandel wurde abgeschafft, Volksmärkte werden von den BVKs, Betriebe von den Arbeitern selbst verwaltet.⁴⁵⁹

Durch die staatliche Entwicklungsplanung stieg die jährliche Wachstumsrate auf zwischenzeitlich 23 Prozent an; das Pro-Kopf-Einkommen stieg innerhalb einer Dekade um mehr als das Vierfache (1970: 574 Libysche Dinar; 1980: 2440 LD), auf das höchste aller afrikanischen Länder.⁴⁶⁰ Aktuell schneidet Libyen speziell im Vergleich mit seinen Nachbarn nach wie vor gut ab: Das Pro-Kopf-Einkommen (in Kaufkraftparitäten) betrug 2006 12 848 US-Dollar (vgl. Ägypten: 4895; Algerien: 7747). Im *Human Development Index* (HDI) der UNO

⁴⁵⁶ Khella (1989), 75f. Vgl. Badry (1987), S. 72.

⁴⁵⁷ Khella (1989), S. 78f.

⁴⁵⁸ Badry (1987), S. 77f. u. 154.

⁴⁵⁹ Khella (1989), S. 81f.

⁴⁶⁰ Khella (1989), S. 79-81. Vgl. Badry (1987), S. 72.

rangierte das Land 2007 an 56. Stelle (unter 177 angeführten Staaten). Doch darf die Statistik nicht darüber hinwegtäuschen, dass viele – vor allem junge – Libyer in ihrer eigenen Wahrnehmung ein sehr bescheidenes Dasein fristen; ein Grund dafür ist nicht zuletzt das Satellitenfernsehen, das ihnen den Reichtum anderer Ölstaaten, vor allem am Golf, vor Augen führt. – Und viele fragen sich warum Ṭarābulus nicht etwa wie Dubayy aussieht.⁴⁶¹ Das Ansteigen des Bruttosozialprodukts (BSP) ist nicht Folge erhöhter Öl-Fördermengen, sondern umgekehrt nahm der Erdölanteil am BSP ab.

Karam Khella (der eine Affinität zum „libyschen Experiment“ erkennen lässt) bezeichnet die *Diversifizierung der Wirtschaftsstruktur* als „wichtigste wirtschaftspolitische Leistung der Revolution“. Ein wesentlicher Aspekt, der zur Autonomie der Revolutionäre beiträgt, ist, dass die Führung nicht auf Einnahmen über eine Belastung der Bevölkerung angewiesen ist – aufgrund der Erdöleinnahmen, die der „Revolution“ politische Experimente erlaubt (die anderswo nicht – oder zumindest nicht in dieser Form – durchgeführt werden könnten).⁴⁶² Die Kehrseite der Medaille:

«Die einseitige Ausrichtung auf Erdöl- und Erdgasexporte – in Ermangelung anderer Rohstoffe oder Industrieprodukte machen sie ca. 99,5% aller Ausfuhren aus – machten das Land stark von den Weltmarktpreisen [...] abhängig. So ermöglichten zwar die Einnahmen aus dem Erdölgeschäft zahlreiche polit[ische], gesellschaftliche und wirtschaftliche Experimente, die staatlichen Entwicklungspläne konnten aber selten vollständig realisiert werden.»⁴⁶³

Inzwischen hat die Führung die Gefahren einer Öl-Monokultur-Ökonomie erkannt und forciert eine schrittweise Reduzierung der erdölabhängigen Wirtschaft. So gelang trotz der „Destabilisierungs- und Aggressionspolitik der USA“ („Handelskrieg“ der Reagan-Regierung, 1981-1988) und trotz Versorgungsengpässen ein schrittweiser Ausbau der Autarkie. Den Maßnahmen des „Westens“ – vor allem Import- und Exportboykotte – entgegnete man durch neue Bündnisse, vor allem mit arabischen Staaten. Schließlich lockerten die Vereinigten Staaten das Handelsverbot mit Libyen, weil die multinationalen Konzerne in ihrem eigenen Interesse den Vorgaben ihrer Regierungen auswichen, und nicht zuletzt weil die Maßnahmen – im Sinne der Amerikaner – kontraproduktiv ausfielen und der Effekt ein gegenteiliger oder anderer als der erhoffte war, da dadurch die Entstehung eines vom „Westen“ weitestgehend unabhängigen Wirtschaftsblocks gefördert wurde.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Isabelle Werenfels: Qaddafis Libyen. Endlos stabil und reformresistent? Stiftung Wissenschaft und Politik. Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit, Berlin, 2008. S. 15.

⁴⁶² Davis (1987), S. 251.

⁴⁶³ Elger (2002), S. 181.

⁴⁶⁴ Khella (1989), S. 82-86.

Die Autarkiebestrebungen der libyschen Wirtschaftspolitik spiegeln sich auch in den Maßnahmen zur **Industrialisierung** und zur **Modernisierung** des Agrarsektors wider. Als erster Schritt sollte die volle Kontrolle über die libyschen Bodenschätze erlangt und langfristig die gesamte Produktionskette, bis zur Konsumtion, in Libyen verankert werden. Der Anteil des Erdöls am BSP fiel von 1970 bis 1983 von 63 auf 50 Prozent, der Industrieanteil war auf nahe 50 Prozent angestiegen, während die Landwirtschaft mit einem Prozent weiterhin marginalen Anteil hatte. Waren 1951 noch 90 Prozent in der Landwirtschaft tätig gewesen, betrug der Anteil 1984 noch etwa 16 Prozent.⁴⁶⁵ Der Trend hatte sich in den darauf folgenden zwei Jahrzehnten annähernd stabilisiert: 2004 betrug der Anteil der Landwirtschaft am BIP (2002: 19,131 Milliarden US-Dollar) circa 9 Prozent, der Anteil von Industrie und Dienstleistungen jeweils rund 46 Prozent. Die Erwerbstätigkeit lag 1996 mit 52,2 Prozent überwiegend im Dienstleistungssektor, gefolgt von der Industrie mit 29,9 Prozent und der Landwirtschaft mit 17,9 Prozent. Die Arbeitslosigkeit ist mit circa 30 Prozent (Schnitt 2004) relativ hoch.⁴⁶⁶

Libyen weist eine positive **Handelsbilanz**⁴⁶⁷ auf, zurückzuführen auf eine „Reduzierung der Importe und Diversifizierung der Eigenproduktion.“ Die durch die Verflechtungen mit dem Weltmarkt „importierte Inflation“ konnte merklich gedämpft werden – von 38 Prozent im Jahre 1978 auf 20 Prozent anno 1980;⁴⁶⁸ 2004 lag die Inflation im Schnitt bei etwa 2,5 Prozent.⁴⁶⁹

Um dem chronischen Wassermangel Herr zu werden, verfolgt man drei Methoden der **Süßwassergewinnung**: die nicht ganz unproblematische Entsalzung von Meerwasser; die relativ wirkungslose Vermehrung von Regenwasser durch Landbegrünung (durch Begrünung, Bewaldung und Feldbau soll zum einen die Wüste zurückgedrängt werden und Agrarboden weichen und zum anderen Wasser gespeichert bzw. Regenwolkenbildung bewirkt werden); und die effektivste aber auch sehr kostspielige Grundwassergewinnung (Kostenpunkt etwa 3,3 Mrd. US-Dollar).⁴⁷⁰

Die **Infrastruktur** wurde kontinuierlich ausgebaut (Straßen- und Eisenbahnnetz, Luftverkehrs- und Seetransport, Wasser- und Energieversorgung, Kanalisation, Kommunikation,

⁴⁶⁵ Ebd. S. 87-90.

⁴⁶⁶ Fischer Weltalmanach 2006, S. 296.

⁴⁶⁷ Außenhandel 2004: Import: 8,59 Mrd. \$ (EU insg. 49%); Export: 20, 84 Mrd. \$; 95% Erdöl und Erdgas, 4% chem. Erzeugnisse (EU gesamt 76%) Quelle: Fischer Weltalmanach 2006, S. 296.

⁴⁶⁸ Khella (1989), S. 90f.

⁴⁶⁹ Fischer Weltalmanach 2006, S. 296.

⁴⁷⁰ Khella (1989), S. 94-96.

Modernisierung öffentlicher Einrichtungen u.a.). Die Bevölkerungsanteile nach Stadt und Land kehrten sich binnen zweier Dekaden nahezu um: Lebte 1964 ein Viertel der Menschen in den Städten und drei Viertel am Land, waren 1985 65 Prozent der Menschen Stadtbewohner und nur noch 35 Prozent in ländlichen Regionen ansässig.⁴⁷¹ Durch Siedlungsprojekte, Agrar- und Arbeitsbeschaffungsreformen und andere Maßnahmen wurde die *Sesshaftwerdung der Nomaden* gefördert. Bereits 1980 betrug der Anteil der nomadischen Bevölkerung 1 Prozent, etwa 15 Prozent waren Halbnomaden.⁴⁷²

„Die libyschen Sozialisierungsmaßnahmen [...] erscheinen zumindest partiell nachahmenswert. Im Gegensatz zu Libyen, das als einer der egalitärsten Staaten der Welt zu bezeichnen ist, besteht in den meisten arabischen und islamischen Ländern, selbst in ‚reichen‘ wie Saudi-Arabien oder den Golfstaaten, ein eklatanter Unterschied zwischen Arm und Reich. [...] Allerdings stellt sich bei anderen sozialen Maßnahmen die Frage, ob diese allein mit ‚Petrodollars‘ zu finanzieren sind.“⁴⁷³

Zwar öffnete sich Libyen in den letzten Jahren mehr und mehr dem *Fremdenverkehr*, Massentourismus wird aber nach wie vor abgewiesen – als „Form der Ausübung imperialistischer Herrschaft [...] und der Destabilisierung von Unabhängigkeit und Entwicklung.“⁴⁷⁴

Die Pläne zur *Volksbewaffnung* – ein entsprechendes Gesetz wurde 1980 verabschiedet – sehen den Aufbau einer Miliz vor, die durch konsequente Politisierung zur „Schutzmacht der Revolution“ avancieren soll. Diese Pläne konnten zu einem überwiegenden Teil erfolgreich umgesetzt und der regulären Armee seitens der Volksmiliz der Rang abgelaufen werden. Alle Bürger erhalten eine militärische Ausbildung und jede organisatorische Einheit (Betrieb, Schule, Stadtteil usw.) kann sich selbst verteidigen.⁴⁷⁵

Die *Dritte Universaltheorie* wurde 1988 durch die „Große Grüne Menschenrechtsdeklaration“⁴⁷⁶ – als „Antwort auf den ‚Menschenrechtsimperialismus‘ des Westens“ – ergänzt; diese schafft individuell einklagbare Rechte und weicht in manchen Passagen auch nicht von den

⁴⁷¹ Khella (1989), S. 92f.

⁴⁷² Ebd. S. 98f.

⁴⁷³ Badry (1987), S. 153.

⁴⁷⁴ Khella (1989), S. 99.

⁴⁷⁵ Ebd. S. 100. Mattes (*Bilanz der libyschen Revolution...* 2001), S. 60: «Qaddafi lehnte die klassische Armee ab und befürwortete gemäß der beduinischen Überzeugung, daß jeder für die Verteidigung seines Stammes einzutreten habe, die allgemeine Militärausbildung des gesamten libyschen Volkes.»

⁴⁷⁶ „The Great Green Charter of Human Rights in the Era of Masses“ (*al-wāṭiqa al-ḥaḍrā' al-kubrā li-l-ḥuqūq al-insān fī 'aṣr al-ġamāhīr*) – الوثيقة الخضراء الكبرى للحقوق الإنسان في عصر الجماهير .

internationalen Konventionen ab. Trotzdem wird die *Menschenrechtssituation* in Libyen kritisiert: *Amnesty International* prangert „unfaire Prozessführung“, „unmäßige Verhängung der Todesstrafe“, „außergerichtliche Exekutionen und Kollektivbestrafungen“ sowie Folterung und die eingeschränkte Meinungs- und Religionsfreiheit an.⁴⁷⁷ In Libyen habe die „Beschränkung elementarer Grundrechte ausdrücklichen Gesetzescharakter“, Regimekritiker würden durch *ad hoc* gebildete Sondergerichte der Volkskomitees verurteilt oder „bis ins Ausland verfolgt“.⁴⁷⁸

Die Charta muss auch im Kontext der formellen und informellen Machtstrukturen gelesen werden. So beinhaltet sie keine Klauseln, die irgendeine Form politischer Opposition gestatten würden; ebenso kommen andere bürgerliche oder politische Rechte zu kurz: freie Presse ist nicht erlaubt (mit dem zynischen „Argument“, die Menschen könnten ihre Meinungen frei in den Versammlungen der Volkskongresse zum Ausdruck bringen); die Gründung von unabhängigen(!) Gewerkschaften bzw. Berufsverbänden ist untersagt (mit dem Verweis, dass die libyschen Arbeiter ja ohnehin Eigentümer der Produktionsstätten seien); politische Opposition wird ebenso wenig toleriert wie religiös motivierte (erste mit dem Argument, dass die Meinungen innerhalb des Systems der Volkskomitees und Volkskongresse ausgedrückt werden können, zweite mit Verweis auf Artikel 10, der erklärt, dass der Mensch keinen Vermittler zwischen sich und seinem Schöpfer benötigt und Religion als individuelle Angelegenheit betrachtet). In Summe erlaubt die die *Grüne Charta* keinerlei Einflussnahme auf die staatlichen Kontroll- und Entscheidungsorgane.⁴⁷⁹

**Auszüge aus der
CHARTA DER MENSCHENRECHTE
IN DER MASSENGESELLSCHAFT**

- Jeder Mensch hat das Recht seine Meinung nach eigenen Vorstellungen zu äußern.
- Die Menschen der Massengesellschaft sind frei während der Friedenszeit. Sie können sich frei bewegen – überall in der Welt ohne vorherige Erlaubnis.
- Die Menschen der Massengesellschaft sind frei in ihrem Privatleben und ihren Privatbeziehungen.
- Die Bevölkerungen der Massengesellschaft heiligen und schützen die Freiheit der Einzelnen und verbieten ihre Einschränkung.
- Der Richter und der Rechtsanwalt sind unabhängig. Jeder Mensch hat das Recht auf einen gerechten und anständigen Prozeß.
- Die Bürger erklären, daß die Religion eine heilige Angelegenheit ist, privat für jeden Menschen und allgemein für alle Leute. Kein Mensch darf die Religion für sich monopolisieren oder behaupten in ihrem Namen zu sprechen oder sie zu vertreten.
- Das private Eigentum, das aus legalen Aktivitäten und legaler Situation entsteht, ist geschützt.
- Die Bürger der Massengesellschaft sind frei von Miete. Das Haus gehört seinem Bewohner.
- Die Gesellschaft garantiert die Freiheit der Ausbildung.
- Männer und Frauen sind in allen menschlichen Bereichen gleichberechtigt.
- Jeder Mensch hat das Recht einen Prozeß gegen Übergriffe auf seine Rechte zu führen.

Aus: Einzinger S. 17.

«[...] Gesetze wie das sog. Reinigungsgesetz von 1994 oder der ‚Ehrenkodex‘ vom 9.3.1997, der Kollektivstrafen für Familien und Stämme vorsieht, wenn diese ‚Verräter an den revolutionären Prinzipien‘ aus ihren Reihen nicht den Behörden ausliefern, zeigen die engen Grenzen politischer Partizipation und Meinungsfreiheit in Libyen auf.»⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ Exenberger (2002), S. 65f. Vgl. Vandewalle (2006), S. 144f.

⁴⁷⁸ Einzinger (1993), S. 15.

⁴⁷⁹ Vandewalle (2006), S. 144f.

⁴⁸⁰ Mattes (*Politisches System und gesellschaftliche Strukturen...* 2001), S. 3f.

Immerhin sind in den letzten Jahren einige politische Gefangene freigelassen und 2005 die „Volksgerichtshöfe“ abgeschafft worden. Ein erster – wenn auch sehr kleiner – Schritt Richtung Verbesserung der Menschenrechte in einem Rechtssystem, in dem es immer noch an unabhängiger und fairer Rechtssprechung fehlt; denn nach wie vor sind politische und bürgerliche Freiheiten eingeschränkt und etwa die Kollektivstrafen in Kraft.⁴⁸¹

Die Lage der *Meinungs- und Pressefreiheit* ist nahezu unverändert prekär: 2007 rangierte Libyen auf dem Ranking von *Freedom House* an hinterer Stelle; lediglich in der Demokratischen Volksrepublik Korea (Nordkorea) seien politische Freiheiten und Bürgerrechte noch drastischer eingeschränkt.⁴⁸²

Alles in allem können aufgrund der Entwicklungen der letzten vier Jahrzehnte die gut gemeinten Ankündigungen des Regimes nicht mehr ernst genommen werden solange Repressalien und Gewalt gegen Andersdenkende auf der Tagesordnung stehen. Daher scheint es unverständlich, dass manche – auch Wissenschaftler – (wahrscheinlich ideologisch motiviert oder einfach verblendet) noch immer versuchen, al-Qaddāfi's Diktatur zu relativieren oder gar zu beschönigen und ihn zum Philanthropen stilisieren; so schreibt z.B. Mahmoud Ayoub: «Qadhdhafi [...] is a humanist and a man of deep faith.»⁴⁸³ (!)

Aber nicht zuletzt die doch sehr erfolgreichen – also durchaus positiv zu bewertenden – Initiativen in den Bereichen Soziales, Frauen, Bildung und Gesundheit sorgen nach wie vor für einen gewissen Rückhalt für das Regime in der Bevölkerung.⁴⁸⁴ Wie groß dieser tatsächlich ist kann nur schwer eruiert werden, da sich viele – eben aus Angst vor den drohenden Repressalien einer Diktatur und unter dem Gefühl ständiger Beobachtung – nicht trauen, die Führung zu kritisieren.

⁴⁸¹ Martinez (2007), S. 157f. Vgl. Werenfels (2008), S. 10: Im Januar 2005 erging eine Anweisung al-Qaddāfi's an den AVK, den VGH abzuschaffen, der bis dahin in Geheimprozessen sog. „politische Vergehen“ verurteilte.

⁴⁸² Werenfels (2008), S. 7. Zur Situation der Meinungs- und Pressefreiheit in Libyen: Reporters without Borders – for Press Freedom: Libya – „We can criticise Allah but not Gaddafi“.

http://www.rsf.org/IMG/pdf/rapport_libiye_gb.pdf

„Unter Qaddafi keine Pressefreiheit“, „Einschränkungen von Meinungs- und Pressefreiheit“ (aus den Jahresberichten von AI) sowie Links zu diesem und ähnlichen Themen:

<http://www.amnesty-meinungsfreiheit.de/aktuell/libyen.html> [06.04.2009]

⁴⁸³ Mahmoud Ayoub: *Islam and the Third Universal Theory. The religious thought of Mu'ammār al-Qadhdhafi*. London 1987. S. 99.

⁴⁸⁴ Mattes (*Politisches System und gesellschaftliche Strukturen in Libyen...* 2001), S. 4.

3. Internationale Beziehungen

Mary-Jane Deeb bewertet die Stellung Libyens in der nordafrikanischen politischen Landschaft als eher gering; der politische Handlungsspielraum sei durch das Selbstverständnis als sowohl arabisches als auch afrikanisches und islamisches Land (vgl. „Theorie der drei Kreise“) zugleich weit gefasst wie gewissermaßen limitiert. Libyen war immer auf einen externen Partner, eine „Schutzmacht“, angewiesen, um die staatliche Souveränität zu gewährleisten, wobei diese damit wiederum eingeschränkt wurde. Die Monarchie suchte in den Beziehungen zu den Vereinigten Staaten und Großbritannien einen Garanten, diese übten im Gegenzug starken politischen und wirtschaftlichen Einfluss auf Libyen aus.⁴⁸⁵ Als sich die ägyptische Führung ab 1955 an die Sowjetunion anzunähern begann, versuchten die USA im Gegenzug Libyen vor einer ähnlichen Entwicklung abzuhalten und hatten bis zur Revolution 1969 mit ihrer Strategie (finanzielle und technologische Unterstützung, Militärbasen) Erfolg gehabt.⁴⁸⁶ Während des Kalten Krieges hatte al-Qaddāfi beide Blöcke, sowohl den „kommunistischen Ostblock“ als auch den „kapitalistischen Westen“, kritisiert: Die Ideologien, die sie verfolgten, wären zwar gegensätzlich, doch seien im Grunde beide fehlgeleitet. Der geopolitischen Bipolarität setzte er (positive) Neutralität entgegen, die, strikt anti-imperialistisch verstanden, einen integralen Bestandteil seiner Politik darstellt. Wie ‘Abd an-Nāṣir strebte er die Einheit der „Dritten Welt“ und eine Führungsrolle in der Blockfreien-Bewegung an.⁴⁸⁷

Die Analyse der Außenpolitik der libyschen Führung in den ersten beiden Jahrzehnten durch externe, vor allem westliche Beobachter war stark auf die Person al-Qaddāfi’s beschränkt und oft auf die „systematische Diskreditierung“ Libyens ausgerichtet. Dabei bewegten sie sich zwischen drei Thesen. Die erste These beschrieb die libysche Außenpolitik zwischen „Utopismus“ (etwa gescheiterte Unionsbestrebungen mit Ägypten und Tunesien) und „Machiavellismus“ (militärisches Engagement der „Islamischen Legion“ in Uganda und im Tschad);⁴⁸⁸ die zweite These reduzierte al-Qaddāfi auf einen „Vorkämpfer des Islam“ oder einen, wie *Le Monde* schrieb: «prosélyte fiévreux de l’Islam et de la révolution arabe» – wobei aber nicht oder nur kaum auf den Islam eingegangen wurde, dieser unreflektiert auf einige äußerliche Erscheinungsformen reduziert und zu einem „bedrohlichen, antichristlichen Popanz stilisiert“

⁴⁸⁵ Mary-Jane Deeb: *Libya’s Foreign Policy in North Africa*. San Francisco 1991.

⁴⁸⁶ Brill (1988), S. 73.

⁴⁸⁷ St. John (1983), S. 478f.

⁴⁸⁸ Oye Ogunbadejo: Qaddafi’s North African Design. In: *International Security*, Vol. 8, Nr. 1/1983; S. 154-178.

wurde; die dritte These sah Libyen als sowjetischen Stützpunkt auf dem afrikanischen Kontinent.⁴⁸⁹ Letzte These muss im Kontext des Ost-West-Konfliktes verstanden werden, der in den 1970er und 80er Jahren natürlich auch in Journalismus und Wissenschaft seinen Niederschlag gefunden hatte. Die Aufkündigung der Beziehungen zum „Westen“ nach dem Putsch von 1969 ist aufgrund der vorangegangenen historischen Ereignisse nicht unverständlich.

In den 1970er und 1980er Jahren verschlechterten sich die Beziehungen zum „Westen“ zusehends. Aufgrund der strikten Weigerung der Anerkennung des Existenzrechtes Israels, der Unterstützung panarabischer Bestrebungen und militanter (vor allem revolutionärer, linker) Befreiungsbewegungen, die al-Qaḍḍāfi das Image eines „Förderers des internationalen Terrorismus“⁴⁹⁰ einbrachten, schlitterte das Land in die weltpolitische und –wirtschaftliche Isolation. Von Beginn an steuerte der außenpolitische Kurs der revolutionären Führung auf Konfrontation mit den Vereinigten Staaten. Nach einem Anschlag auf die Berliner Diskothek *la Belle*, die hauptsächlich von in Deutschland stationierten GIs besucht wurde, erreichte der Konflikt seinen Höhepunkt. US-Präsident Ronald Reagan, der al-Qaḍḍāfi als Drahtzieher der Aktion ausmachte und ihn zum „Volksfeind Nr.1 der USA“ erkor, ließ daraufhin (am 15. April 1986) die beiden größten Städte Libyens, Ṭarābulus und Bingāzī, bombardieren.⁴⁹¹

Infolge des Lockerbie-Anschlags⁴⁹² verhängten die *Vereinten Nationen* 1992 ein Luftverkehrs- und Waffenembargo gegen den nordafrikanischen Staat. Der Fall der Rohölpreise in den 1980er Jahren hatte bereits drastische Sparmaßnahmen von Seiten des Staates erfordert, der nun zusätzlich mit den Folgen der UN-Sanktionen zu kämpfen hatte. Vor allem die Bevölkerung litt unter dem Wirtschaftsembargo. Die Boykottmaßnahmen führten zu einer erheblichen ökonomischen Schwächung und wurden erst 2001, nach einem Entgegenkommen der libyschen Führung, eingestellt. Bis dahin hatte sich al-Qaḍḍāfi geweigert, die Beschuldigten des Lockerbie-Anschlags auszuliefern.⁴⁹³ Während die europäischen Staaten lediglich das

⁴⁸⁹ Hanspeter Mattes: Die Grundzüge der libyschen Außenpolitik. Ein Überblick. In: *Orient* 2/1984; S. 189-203; hier: S. 189-191.

⁴⁹⁰ Der Begriff des „Terrors“ oder „Terrorismus“ wird in seiner Zuschreibung an bestimmte Personen oder Organe nicht selten als politisches Kampfmittel oder als Werkzeug der Diffamierung herangezogen. In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung sollte daher besonders kritisch hinterfragt werden, wer wem aus welchen Motiven bzw. mit welchen Absichten diese Etikettierung anhaften lässt. Zum Begriff des „internationalen“ bzw. „transnationalen Terrorismus“ siehe Ulrich Schneekener: *Transnationaler Terrorismus. Charakter und Hintergründe des „neuen“ Terrorismus*. Frankfurt/Main, 2006.

⁴⁹¹ Einzinger (1988), S. 12-14; Vandewalle (2006), S. 169f.

⁴⁹² Nach der Sprengung eines Jumbojets der amerikanischen *PanAm*-Fluggesellschaft (*PanAm* 103) über der schottischen Kleinstadt Lockerbie wurde relativ rasch eine Verbindung der Drahtzieher mit dem Regime in Libyen ausgemacht.

⁴⁹³ Strunz/Dorsch (2000), S. 134f: Im April 1999 hatte Libyen die mutmaßlichen Attentäter ausgeliefert und in der Folge die *Europäische Union* ihre Sanktionen ausgesetzt. Dabei dürfte die zu diesem Zeitpunkt relativ prekäre Situation der libyschen Volkswirtschaft als ausschlaggebendes Motiv zur Entscheidung der Führung beigetra-

Waffenembargo aufrechterhielten, sanktionierten die USA zusätzlich die Wirtschaftslieferungen.⁴⁹⁴

Inzwischen hatte sich die libysche Führung von ihrer Politik der 1970er und 80er Jahre verabschiedet und suchte eine Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen zu den Vereinigten Staaten. Mit der Jahrtausendwende, speziell nach den Anschlägen in New York City vom 11. September 2001, distanzierte sich al-Qaddāfi immer deutlicher vom „internationalen Terrorismus“, als dessen Mentor er über viele Jahre, besonders von „westlicher“ Seite, gesehen wurde.

«The terrorist attacks on New York and Washington on 11 September 2001, while they have demonstrated the irrationality of developing WMD, have nevertheless created a golden opportunity for the USA to overthrow the ‘states of concern’ that they suspect – rightly or wrongly – of harbouring terrorists.»⁴⁹⁵

Seither attestieren viele internationale Beobachter einen allmählichen Wandel eines „Schurkenstaates“⁴⁹⁶ zu einem Mitglied in der *New World Order*,⁴⁹⁷ als deren Initialzündung i.a. die Sanktionen der *Vereinten Nationen* gesehen werden. Überdies war der revolutionäre Anspruch des Regimes mittlerweile durch Korruption und Gewalt diskreditiert worden.⁴⁹⁸ Der

gen haben: Die Arbeitslosenquote lag bei ca. 30 Prozent, die Inflation bei 24 Prozent, die Einnahmen waren durch den niedrigen Weltmarktpreis (1998) um ein Drittel (auf 5,8 Milliarden US-Dollar) gesunken. Von der libyschen Führung im April 1999 veröffentlichte Zahlen nannten einen Gesamtverlust infolge der UN-Sanktionen von 26,5 Milliarden US-Dollar.

⁴⁹⁴ Vandewalle (2006), S. 169-172. Almut Hinz: Libyen im Aufbruch. In: *International* 1-2/2003. S. 4-7; hier: S. 5f: Die Suspension der UN-Sanktionen brachte unmittelbare Verbesserungen für die alltägliche Situation der Libyer, etwa ein größeres Warenangebot aufgrund der intensivierten Handelsbeziehungen, Reiseerleichterungen etc. Vgl. Clyde R. Mark: An Overview of Economic Sanctions. In: Steven Bianci (Hg.): *Libya. Current Issues and Historical Background*. New York 2003; S. 29-32.

⁴⁹⁵ Yahia H. Zoubir: Libya in US foreign policy: from rogue state to good fellow? S. 49. *Third World Quarterly*, Vol. 23, Nr. 1/2002; S. 31–53. Vgl. Giddens (2006), S. 22-24.

⁴⁹⁶ Der Begriff *rogue state* wurde von der US-amerikanischen Außenpolitik geprägt und steht für Staaten, die von den Vereinigten Staaten als „Förderer des Terrorismus“ qualifiziert und – aus unterschiedlichen Motiven – mit Sanktionen belegt werden. Von den ersten sieben Ländern, die auf die „Liste der Schurkenstaaten“ gesetzt wurden – Nordkorea, Kuba, Syrien, der Irak, der Sudan, der Iran und Libyen – sind „nicht zufällig“ die ersten beiden kommunistisch, die weiteren fünf islamisch. Im Laufe der Zeit wurden noch weitere Staaten in diese Liste aufgenommen, eher wenige wieder gestrichen. In der im Juni 2000 vorgenommenen Neutitulierung als *state of concern* sei nach Noam Chomsky eine außenpolitische Strategie erkennbar, durch die die USA ähnlich wie ein Schurkenstaat agieren würden, da sie durch einen noch flexibler zu interpretierenden Begriff (wann ist ein Staat „besorgniserregend“?) noch unberechenbarer erscheinen wollten. Vor allem im Zusammenhang mit der Betonung ihres nuklearen Potentials, das notfalls zur Verteidigung ihrer „vitalen Interessen“ – ein ebenso dehnbarer Begriff – eingesetzt würde und die geopolitische Machtposition der USA unterstreichen soll, wurden so „doppelte Standards“ geschaffen. Daher liefert die Nennung auf dieser Liste gewissermaßen ein „Indiz für die politische Ausrichtung dieser Staaten gegen die systemdominierende Macht USA.“ (Exenberger 2002, S. 15f.)

Vgl. Jochen Hippler: US-Dominanz und Unilateralismus im internationalen System. Strategische Probleme und Grenzen von Global Governance. In: Jochen Hippler, Jeanette Schade: *US-Unilateralismus als Problem von internationaler Politik und Global Governance*, INEF-Report 70, Juli 2003, am Institut für Entwicklung und Frieden (INEF), Duisburg.

⁴⁹⁷ Anmerkung: Nach dem 11. September 2001 von der Bush-Regierung geprägter Begriff.

⁴⁹⁸ Martinez (2007), S. 1 u. 43: George W. Bush meint in einer Rede am 20. September 2001, dass jeder Staat entscheiden könne, ob er im „Kampf gegen den internationalen Terrorismus“ auf der Seite der USA stehe oder auf der der „Terroristen“; Libyen wurde auf US-Liste der *state sponsors of international terrorism* gesetzt und

steigende außenpolitische Druck und das vom Terrorismus, bzw. dessen Bekämpfung, geprägte internationale Klima ließen den „Revolutionsführer“ vorsichtiger werden und sich deutlicher als zuvor von radikal-islamistischen Gruppierungen abgrenzen. Libyen nahm, bestrbt eine Aufhebung der Sanktionen und Reintegration in die internationale Gemeinschaft zu erreichen, deutliche innen- und außenpolitische Korrekturen vor. Einer Konfrontation mit dem „Westen“ soll ausgewichen und stattdessen vermehrt Einfluss auf dem afrikanischen Kontinent ausgeübt werden. – Bereits seit den späten 1970er Jahren erfolgte eine Abkehr vom Panarabismus und eine Hinwendung zum Panafrikanismus und die Stärkung der Solidaritätsbewegungen mit den Völkern der „Dritten Welt“. In jüngerer Zeit initiierte al-Qaddāfi unter anderem die Reorganisation der *Organisation für Afrikanische Einheit* (OAU)⁴⁹⁹ zur *Afrikanischen Union* (AU) im Jahr 2002 und versucht über die *Arabische Maghreb-Union* (AMU) die wirtschaftlichen Kooperationen mit den anderen Mağrib-Staaten zu intensivieren.⁵⁰⁰ Der „Revolutionsführer“ übernahm auch die Verantwortung für Lockerbie und gestattete der *Internationalen Atomenergie-Behörde* (IAEA) Inspektionen der libyschen Nuklear-Programme.⁵⁰¹

Diese Avancen brachten im Mai 2006 schließlich den erhofften Erfolg, als die US-Regierung Libyen von ihrer Liste der „Terrorismus unterstützenden Staaten“ strich. Innerhalb eines relativ kurzen Zeitraums vollzog sich der Wandel eines international isolierten „Schurkenstaates“, zu einem anerkannten Mitglied der Weltgemeinschaft, das sich seiner Verantwortung im „Kampf gegen den internationalen Terrorismus“ bewusst wird. Libyen erhebt nun den Anspruch Modell eines erfolgreichen „Wandels“ für andere Staaten zu sein. Auch gelang es dem revolutionären Regime, der „islamistischen Herausforderung“ Herr zu werden; und die innenpolitischen Initiativen Richtung Dezentralisierung zeugen von der Wandlungsfähigkeit bzw.

al-Qaddāfi sah die Gefahren bzw. möglichen Folgen, die mit einer Einordnung in die sog. „Achse des Bösen“ verbunden sind und versuchte dem entgegenzuwirken, indem er das Recht der Amerikaner auf „Vergeltungsmaßnahmen“ auf Terroranschläge betonte.

⁴⁹⁹ Charta zur Gründung der OAU: Organisation der Afrikanischen Einheit – Resolutionen und Erklärungen 1963-1981. Berlin 1983; S. 35-38.

⁵⁰⁰ Burgat (1988), S. 20f: Für Burgat ist hier nach wie vor die Arabische Einheit das Leitmotiv; die Maghrebini-sche Einheit sei eine Zwischenstufe zu einer weiteren, gesamtarabischen (oder afrikanischen?) Einheit, Libyen soll nach al-Qaddāfi eine zentrale Rolle zukommen (aufgrund der günstigen geographischen Position, zwischen Mağrib und Mašriq).

⁵⁰¹ Martinez (2007), S. 43-59. Vgl. Vandewalle (2006), S.175-183. Mattes (2004), S. 196-198: Mattes liefert Erklärungen für Scheitern der panarabischen Initiativen: die Vorgehensweise in der praktischen Umsetzung der Einigungsbewegungen, zunächst im Mašriq dann im Mağrib, zuerst Proklamation, dann erst konkrete Verhandlungen mit teils sehr unterschiedlichen politischen Systemen und soziokulturellen Strukturen der jeweiligen Länder, die dann zum Teil sehr rasch und deutlich zutage traten; die anderen Führer wie etwa Tunesiens Bū Ruqayba (Bourguiba) oder Algeriens Bū Madyān (Boumedienne), wollten den Prozess von der anderen Richtung her angehen; zudem war al-Qaddāfi's Führungsanspruch für die Einigungsbestrebungen hinderlich, da die anderen Staatschefs bereits zuvor 'Abd an-Nāsir's Führungsanspruch nicht akzeptierten (neben dem erwähnten Bū Madyān waren dies der jordanische König Ḥusayn, Marokkos Ḥassan II. und der Sa'ūdī Fayṣal); dabei lehnten vor allem die royalistischen Staatschefs die Ideen der *Dritten Universaltheorie* (direkte Demokratie etc.) ab.

dem Willen, Änderungen des politischen Kurses und seiner Mechanismen vorzunehmen – auch oder vor allem um des eigenen politischen Überlebens willen. Das Regime verstand es, sich den ändernden Umständen anzupassen und sich über verschiedene Perioden neu zu (re-)formieren.⁵⁰²

4. Libyen am Wendepunkt?

Weit verbreitet ist die Meinung, das politische Leben in Libyen sei wie in kaum einem anderen Land von den Launen des „Führers“ bestimmt.⁵⁰³ Dies ist bis zu einem gewissen Grad zutreffend aber doch nicht ganz richtig: Wie so oft ist die Sache komplexer als sie auf dem ersten Blick scheint. Die Auswirkungen der internationalen Sanktionen in den 1990er Jahren machten vor allem deutlich, dass die Macht im Wesentlichen um drei Zentren gelagert ist: die Sicherheitskräfte, die *National Oil Corporation* (NOC) und die *Libyan Foreign Investment Company* (LAFICO). Der Sicherheitsapparat stellt einen Garant für den politischen und „physischen“ Fortbestand des Regimes dar, die *NOC* und die *LAFICO* sichern dabei sein finanzielles Überleben. Bereits sehr früh wurde die *NOC* autonom, unabhängig von staatlicher Kontrolle, die – theoretisch – vom Allgemeinen Volkskongress als oberste Instanz ausgeübt wird.⁵⁰⁴

Mit dem Ende der Sanktionen läutete die libysche Führung die ökonomische Liberalisierung ein, um für ausländische Investoren – vor allem auf dem Energie- und Tourismus-Sektor⁵⁰⁵ – attraktiv zu werden.⁵⁰⁶ Innerhalb des Machtapparatus setzen sich auch verstärkt jene Kräfte durch, die das revolutionäre Dogma aufgeben und das Land der Globalisierung öffnen wollen. Sie üben sowohl im Sicherheits- als auch im Erdölbereich maßgeblichen Einfluss aus und

⁵⁰² Martinez (2007), S. 80f u. 114. – Martinez periodisiert: Reform (1969-73), Krise (1973-77), Revolution (1977-89), Sanktionen (1992-2003). Vgl. St. John (1987), S. 143.

⁵⁰³ Vgl. Davis (1987), S. ix: «...dominated by the pathology of one man, Colonel Qaddafi.»

⁵⁰⁴ Vgl. Martinez (2007), S. 115f: «It might be hypothesised that these would take new forms in the context of the emergence of an authoritarian ‘mafia’ regime. In such a regime the practices of an authoritarian state might coalesce with extra-legal methods of operation. Without its ideology of struggle, the regime took on the appearance of a ‘criminal enterprise’, ‘capable of endowing itself with a territory, of taking control of vast economic resources, of controlling significant segments of local society and of imposing its will through the use of military force’.»

⁵⁰⁵ Gelungener Erlebnisbericht einer deutschen Journalistin, der auch die jüngsten Entwicklungen und ihre Auswirkungen auf den Alltag in Tarābulus ganz gut beschreibt: Juliane von Mittelstaedt: Die Festung der Gastlichkeit. In: Die Zeit, 4. April 2007, Nr. 15/2007. <http://zeus.zeit.de/text/2007/15/Tripolis> [18.04.2007]

⁵⁰⁶ Strunz/Dorsch (2000), S. 181: Libyen stellt trotz einer diskontinuierlichen Entwicklung einen attraktiven Markt dar; vor allem in einer „Phase der Ersatz- und Neuinvestitionen“ würden sich künftige Marktchancen in den Bereichen Raffinerieausstattung, Luftfahrt, Bau-, Stahl- und Grundstoffindustrie, Eisenbahnbau, Telekommunikation und Nahrungsmittel ergeben.

konnten al-Qaḍḍāfi überzeugen, dass eine wirtschaftliche Öffnung den sichersten Garant für den politischen Fortbestand des Regimes bieten kann.⁵⁰⁷

Die Wirtschaftspolitik war durch das durchwegs schlechte Management (der Volkskomitees) größtenteils ineffektiv.⁵⁰⁸ Über eine relativ lange Zeit konnte al-Qaḍḍāfi durch die libyschen Ölressourcen und die Petrodollars einen „Wohlfahrtsstaat“ finanzieren und die Menschen trotz einer ungewissen Rechtslage im Land bei Laune halten. Die Kritiker verstummten oder konnten gar nicht ihre Meinung kundtun.⁵⁰⁹ Infolge des Falls der Ölpreise seit den späten 1980er Jahren geriet diese Politik mehr und mehr in Bedrängnis; dies führte schließlich zu einem Umdenken in der revolutionären Führungsriege, die inzwischen an Glaubwürdigkeit verloren hatte.⁵¹⁰ Denn die Erdöleinnahmen bilden nicht nur das „Rückgrat“ der libyschen Wirtschaft, sondern sie stellen darüber hinaus – wie wir gezeigt haben – auch ein legitimierendes Herrschaftsinstrument dar. Die angesprochenen Fehlplanungen sowie die Sanktionen führten seit den 1970er Jahren zu einer deutlichen Reduktion der Ölförderungen (etwa um ein Drittel) bei gleichbleibend hohem Bevölkerungswachstum im selben Zeitraum (mittlerweile über 5,5 Millionen). – Die Folge: steigende Arbeitslosigkeit und sinkender Lebensstandard. In diesem Sinne sind auch die eingeleiteten Reformen, wie die Diversifizierung der Wirtschaft, eher als gezwungener Pragmatismus denn als „freiwillige“ Öffnung zu verstehen.⁵¹¹

Mit der Liberalisierung des Erdölsektors (*West Jamahiriya Gas Project*, Inauguration am 7. Oktober 2004) sollte also ein Signal einer außenpolitischen Annäherung an die „westlichen Mächte“ gesendet werden, aber bisweilen hatte die Liberalisierung der libyschen Wirtschaft keinen entscheidenden Einfluss auf das innenpolitischen Systems: Die politische liegt wie die ökonomische Kontrolle nach wie vor bei einem engen Kreis um al-Qaḍḍāfi und den Revolutionskomitees bzw. der *Ġamāhīrīya-Guard*. Die Öffnung für ausländische Investoren führte zu steigenden Einnahmen aus dem Öl-Geschäft, die in weiterer Folge der Familie al-Qaḍḍāfi's und seinen Vertrauten zugute kommen und die eher deren Macht über Staat und Gesellschaft als einen Demokratisierungsprozess stärken.⁵¹²

⁵⁰⁷ Vandewalle (2006), S. 184-206. Vgl. Martinez (2007) S. 117: Andere Beispiele hätten dies gezeigt: eine Liberalisierung – also eine Änderung der Politik – habe auch in anderen autoritären Staaten zu keiner Änderung des Regimes bzw. deren politischer Führung geführt, sondern eher im Gegenteil dessen Fortbestand gesichert.

⁵⁰⁸ Viel Geld wandert in die eigenen Taschen der Funktionäre (nicht zuletzt in die al-Qaḍḍāfi's und seiner Vertrauten) bzw. versickert in schlecht geplanten Projekten. Vgl. Thomas Dreger: Gaddafi gehen die Moneten aus.

⁵⁰⁹ Viele trauen sich aus Angst vor Verfolgung oder bespitzelt zu werden, nicht offen Kritik (gegenüber etwa ausländischen Journalisten) zu üben. Vgl. „We can criticise Allah but not Gaddafi“; und Harald A. Friedl; Gaddafis Widersacher.

⁵¹⁰ Qaddafi, Lockerbie, and Prospects for Libya. The Washington Institute for Near East Policy. 2009. S. 1.

⁵¹¹ Werenfels (2008), S. 8.

⁵¹² Martinez (2007), S. 151.

Resümierend stellen wir fest, dass drei Faktoren wesentlich Druck auf das Regime ausüb(t)en, Reformen einzuläuten: die internationalen Sanktionen, islamistische Unruhen, und das Szenario einer Invasion (ähnlich wie im Irak)⁵¹³, das wie ein Damokles-Schwert über den Köpfen der libyschen Führung hing. In einer militärischen Auseinandersetzung, das war der Führung bewusst, besitzt man nicht das Potential gegen die Vereinigten Staaten (und ihre Verbündeten) – wie die Invasion des Irak gezeigt hatte – zu bestehen. Die Macht der Regierung stützt sich auf ein Loyalitätsnetzwerk, in dem die Stämme eingebunden sind und das sie gegen interne Bedrohung relativ gut absichert. In einem konventionellen Krieg kann man sich aber nicht auf seine Bürger verlassen und das Vertrauen gegenüber dem Militär ist längst getrübt. In den vergangenen vier Jahrzehnten sorgte vor allem der Sicherheitsapparat dafür, das Regime vor inneren Bedrohungen zu schützen – die *Ġamāhīrīya* sei daher mehr „Polizeistaat“ als „Militärregime“.⁵¹⁴

Bereits Ende der 1980er Jahre hatte sich eine Änderung des libyschen Kurses angedeutet: „Die persönlichen Freiheiten wurden erweitert und private wirtschaftliche Initiativen gefördert.“ Zudem kamen eine Reihe von Amnestien für (politische und auch ausländische) Gefangene, die angekündigte Abschaffung der Todesstrafe (Ausnahmen bilden u.a. Urteile wegen Konspiration), garantierte Reisefreiheit und einige andere Gesetzesänderungen, die als „positive Signale“ gedeutet werden.⁵¹⁵

Inzwischen machte sich unter den „Revolutionären“ die Sorge breit, die eingeleiteten ökonomischen Reformen würden auch innenpolitische Reformen nach sich ziehen. Im Februar 2006 kam es schließlich in Binğāzī zu Demonstrationen, die diese Befürchtungen berechtigt erscheinen ließen.⁵¹⁶ Al-Qađđāfī machte daraufhin deutlich, dass keine weiteren politischen Reformen geplant seien und wiederholte seinen Standpunkt, dass politische Parteien in Libyen verboten sind und bleiben.⁵¹⁷

⁵¹³ Perthes, S. 24f.

⁵¹⁴ Martinez (2007), S. 154f.

⁵¹⁵ Einzinger (1988), S. 16.

⁵¹⁶ 17. Februar 2006 in Binğāzī: Vor dem italienischen Konsulat wurde eine von den Revolutionskomitees organisierte Demonstration abgehalten – zunächst gegen den einen italienischen Minister, der ein T-Shirt, bedruckt mit einem Motiv aus den umstrittenen anti-islamischen Karikaturen, getragen haben soll – in dessen weiterem Verlauf aber auch Slogans gegen al-Qađđāfī skandiert wurden. Die Polizei – offenbar mit der spontanen Entwicklung in dieser Situation überfordert – schoss in die Menge; die Folge: elf Tote, 60 Verletzte. Die führenden Vertreter des Regimes wurden entsandt um die Situation vor Ort zu beruhigen. Der Innenminister wurde nach diesem Vorfall – wegen „exzessiver Gewaltanwendung“ – entlassen, eine Reihe von Muslimbrüdern, die seit 1998 inhaftiert gewesen waren, kamen wieder frei.

⁵¹⁷ Breite Bekanntheit im Westen erlangte Sayf al-Islām als durch seine Vermittlung 2000 deutsche Geiseln auf den Philippinen freikamen. Vor allem durch seine Stiftung – er ist Präsident der *Kadhafi International Foundation for Charity Associations* – konnten die notwendigen finanziellen Mittel aufgebracht werden; diese Stiftung dient durch die Entschädigungszahlungen, die an Terroropfer geleistet werden, als wichtiges „Werkzeug der

Dennoch ist in den vergangenen Jahren ein neuer „frischer Wind“ in Libyen zu spüren; unter anderem – schenkt man einer Reihe von Beobachtern Glauben – in der Person von al-Qaḍḍāfī’s 1972 geborenem Sohn Sayf al-Islām.⁵¹⁸ Dieser erklärte ganz offen, dass das basisdemokratische System *in realiter* nicht existiert – nämlich in dem Sinne, dass es tatsächlich demokratisch funktionieren würde – und den Begriff der Demokratie missbrauche. Damit spricht er vielen Kritikern und desillusionierten Libyern aus der Seele. Die Bevölkerung ist mit dem System zunehmend unzufrieden, was sich auch in einer abnehmenden Partizipation niederschlägt. Sayf al-Islām versucht sich von den pseudo-demokratischen Institutionen zu distanzieren, deren mangelnde Legitimität auch für die reformorientierten Kräfte ein Problem darstellen, da die langwierigen Entscheidungsfindungsprozesse und ungeklärten Kompetenzverteilungen nach wie vor von einflussreichen Hardlinern genutzt werden (können), geplante Reformvorhaben zu torpedieren; nicht zuletzt war die Regierung unter dem reformorientierten Šūkrī Gānim (2003-2006) an diesen Umständen gescheitert.⁵¹⁹

Die neue Führungselite wurde größtenteils in den USA ausgebildet – ist naturgemäß nach „Westen“ orientiert – und konnte zum Teil die „alten Revolutionäre“ aus ihren Positionen verdrängen. Die Schwierigkeit liegt darin, das alte revolutionäre Regime ohne größere Auseinandersetzungen, die zu einer Gewalteskalation führen könnten, zu überwinden.⁵²⁰ Denn al-Qaḍḍāfī hat zwar *de jure* kein Amt im Staat inne, da formell „das Volk regiert“, *de facto* steht er jedoch an der Spitze und trifft die wichtigen Entscheidungen:

«[...] es gibt keinen weiteren Staat im Nahen Osten, dessen Eigenarten und Strukturen so deutlich vom Denken und Handeln seines Oberhauptes geprägt werden.»⁵²¹

1979 hatte er seinen Rücktritt aus allen öffentlichen Ämtern erklärt; 1989, also zehn Jahre später folgte die Selbst-Ernennung zum „Revolutionsführer“ – seither fungiert er als Staatsoberhaupt ohne offizielle Zuständigkeiten. Die Trennung von Revolution und Regierung wurde per Dekret vom 2. März 1979 beschlossen; da die beiden Bereiche getrennt sind, ist al-Qaḍḍāfī’s Macht unangefochten: Er muss sich keiner Instanz gegenüber rechtfertigen und

außenpolitischen Wende“. Dazu und zu relativ aktuellen Entwicklungen (um die Jahrtausendwende) ist der Artikel von Charlotte Wiedemann zu empfehlen: Der Oberst lässt wenden. In: Die Zeit, 3. November 2005, Nr. 45/2005. http://zeus.zeit.de/text/2005/45/Libyen_Head

⁵¹⁸ Martinez (2007), S. 113f. Vgl. Craig S. Smith: Qaddafi’s Modern-Sounding Son Is a Riddle to the West. New York Times, 14. Dezember 2004. Hanspeter Mattes: Saif al-Islam al-Qaddafi. Kurzbiographie. In: Orient Jg. 46, Heft 1/2005; S. 5-17.

⁵¹⁹ Werenfels (2008), S. 11-14: Eine im Herbst 2007 durchgeführte elektronische Umfrage zum Thema „Nimmt das Allgemeine Volkskomitee seine Aufgaben zum Nutzen der Bürger wahr?“ brachte ein klares Votum: 91 Prozent der Teilnehmenden beantworteten die Frage mit Nein. Die Ergebnisse wurden auf einer Sayf al-Islām nahe stehenden Webseite veröffentlicht (*ṣaḥīfat al-waṭan al-lībīya*, „Die Libysche Vaterlandszeitung“).

⁵²⁰ Martinez (2007), S. 155f.

⁵²¹ Sadek (2005), S. 9.

durch seine starke Präsenz in den staatlichen Medien liefert er mehr als lediglich „Orientierungshilfen“; – seine Aussagen und die Gewichtung auf bestimmte Themen nehmen Entscheidungen bzw. Resolutionen der Volkskomitees quasi vorweg, d.h. dass seine Vorschläge in der Regel akzeptiert und umgesetzt werden.⁵²² Er ist als „Führer der Revolution“ der eigentliche Chef der Regierung, unabhängig wer nun offiziell das Präsidentenamt innehat.

«Much will depend upon Gaddafi himself, as he sits ruminating upon the relevance of his political thinking to current times. He could play a crucial role in easing transition if he decides to support the modernisers. He does seem set on this course, but must use his influence to persuade the doubters – yet perhaps, first of all, he must fully persuade himself.»⁵²³

Infolge der Sanktionen und interner Querelen war al-Qaddāfi von der (internationalen) Bildfläche verschwunden; erst 2003, nach Aufhebung der Sanktionen, betrat er wieder die Bühne, bemüht ein neues Image zu kreieren: Jetzt tritt als internationaler Mediator und „Friedensbringer“ auf, sieht sich dabei als „neuer“ Nelson Mandela, oder gibt sich als Reformier wie einst Mihail Gorbačov⁵²⁴ (in den letzten Jahren war des öfteren der Begriff einer „libyschen *Perestrojka*“ gefallen). Der Gesamteindruck, sein Auftreten und sein Charisma vermitteln das Bild eines „Showstar[s] mit pompöser Agenda“. In den (westlichen) Medien dominieren bis heute das „Bild des unberechenbaren Diktators“ und v.a. „skurrile Geschichten“ (Empfänge in seinem Beduinenzelt in der Wüste, seine weibliche Leibgarde usw.) die Berichterstattung.⁵²⁵

In den vergangenen Jahren legte al-Qaddāfi ein zunehmend gemäßigtes Verhalten an den Tag, auch gegenüber den Europäern. Im Karikaturenstreit erhob er zwar schwere Vorwürfe gegen Europa, verurteilte aber zugleich ausdrücklich den „internationalen Terrorismus“.⁵²⁶ Allerdings darf man nicht meinen – denn das wird in vielen aktuellen Analysen missverstanden – dass die angesprochenen Änderungen des politischen und diplomatischen Kurses auf eine „Läuterung“ des „Revolutionsführers“ zurückzuführen seien. Vielmehr waren es angemessene Reaktionen um in sich verändernden Rahmenbedingungen den Machterhalt zu garantieren. So hatten die wirtschaftlichen und außenpolitischen Initiativen, die auf eine Normalisierung der

⁵²² Badry (1987), S. 71.

⁵²³ Giddens (2006), S. 24.

⁵²⁴ Martinez (2007), S. 86.

⁵²⁵ Sadek (2005), S. 7f.

⁵²⁶ Der libysche Revolutionsführer Gaddafi zum Karikaturenstreit. Interview in der *Neuen Ruhr/Neuen Rhein Zeitung* (NRZ) vom 12. Februar 2006: al-Qaddāfi sagte, „Hass werde nicht von Muslimen oder Arabern verbreitet, sondern von ‚Ungläubigen‘, die die Mohammed-Karikaturen veröffentlicht haben und sich damit gegen Gottes Willen stellten.“ In diesem Zusammenhang kritisierte er das europäische Schulsystem: „Dort wird der Islam angeklagt und dazu angehalten, ihn zu hassen. Sie lehren die Kinder, dass Mohammed nicht der Prophet Gottes ist, sondern ein Lügner.“ Die Unruhen in den französischen Vorstädten Ende 2005 wären nur der Beginn eines „Kampfes benachteiligter Muslime in Europa“; und er wagt eine Prognose: „Vielleicht wird der Islam eines Tages über Europa herrschen.“

Beziehungen zum „Westen“ zielen, bis *dato* nicht die – vor allem von westlichen Beobachtern – erhoffte innenpolitische Liberalisierung zur Folge.⁵²⁷ Hoffnung besteht, dass aufgrund der globalen Vernetzung – *Internet* ist auch in Libyen zugänglich – ein positiver kultureller und gedanklicher Austausch der Libyer mit dem Rest der Welt zu neuen Formen auch im politisch-sozialen Bereich führt. Hier ruhen die größten Hoffnungen auf der jungen Bevölkerung; rund drei Viertel (also circa vier Millionen Menschen) sind unter dreißig Jahre alt und favorisieren persönliche Freiheiten. Gleichzeitig könnte die unkritische „westliche“ Öffentlichkeit durch ihr – unbegründetes – Misstrauen gegen den Islam (bzw. alles, was sie denkt, was damit verbunden sei) eine Protesthaltung hervorrufen, in der sich viele „religiösen Werten“ zuwenden, „um sich abzugrenzen.“⁵²⁸ Wohlgemerkt: Diese Reaktion ist ein globales Phänomen – eine Reaktion auf eine zunehmende Islamophobie, die vielerorts politisch instrumentalisiert wird...

⁵²⁷ Werenfels (2008), S. 7-10. Vgl. Change is in the air but happens slowly on the ground. In: *Economist*, 3. November 2006, Vol. 378, Issue 8468, S. 42-44.

⁵²⁸ Hinz (2003), S. 7.

CONCLUSIO

«Es gibt keinen Weg zum Frieden,
denn Frieden ist der Weg.»

Mohandas K. Gandhi

In den ersten Jahren nach dem Coup nahm der Revolutionäre Kommandorat relativ wenige politisch-strukturelle Änderungen vor. Zwar wurde die Monarchie gestürzt, doch ging man ihren Repräsentanten bzw. Unterstützern relativ sanft um. So gab es auch kaum Änderungen in der Bürokratie. Libyen wurde „sozialistisch“, politisch auf die „muslimisch-arabische Einheit“ ausgerichtet, aber mit einem größtenteils unveränderten Beamtentum. Ebenso wurde die weitere Entwicklung des Industrie- und Agrarsektors zunächst in den Händen des bewährten Personals belassen. Jedoch gingen die Offiziere davon aus, dass ihre Politik von der Bevölkerung ersehnt und die Bürokratie als Isolation zwischen Führung und Volk empfunden würde. Deswegen wäre zuallererst die politische Mobilisierung der Bevölkerung vonnöten und daher diskutierte man bereits in den ersten Monaten nach der Machtübernahme über die Methoden, wie die „wahre Demokratie“ zu erreichen sei. Als eine der frühen Maßnahmen wurde (1971) die *Arabische Sozialistische Union* (ASU) gegründet, später die so genannte „Volksmacht“ – die direkte oder Basis-Demokratie – implementiert.

Wie wir bereits festgestellt haben, entsendeten die Exekutivkomitees bzw. –Bureaus, die in allen wichtigen Zentren angesiedelt waren, gewählte Delegierte zu einem nationalen Parteikongress. Allerdings waren dort oft die gleichen etablierten Bürokraten vertreten, die bereits al-Qaddāfi's frühere Versuche, „näher zu den Leuten“ zu kommen, konterkarierten. In seiner legendären Rede in Zuwāra (am 16. April 1973) forderte Mu'ammār al-Qaddāfi die Menschen auf, die Macht zu erklimmen, die inaktiven Nicht-Revolutionäre auszuschalten und die Bürokratie zu übernehmen. Die vorangegangenen dreieinhalb Jahre seien nicht Teil der „echten Libyschen Revolution“ gewesen, sondern der Beginn einer „wahrhaftigen Revolution“, in der die „Massen“ die Macht übernehmen, um sich selbst zu regieren. In diesem Zusammenhang seien auch eine Bewaffnung der Bevölkerung, der Aufbau einer „Volksmiliz“, und die Ausbildung zur Selbstverteidigung vonnöten.

Praktisch sollte die Revolution also durch die Bildung von Volkskomitees und einer Volksmiliz realisiert werden; rhetorisch bedeutete dies die Demontage des Staates, des repräsentativen Systems. – So sollte der „Dritte Universale Weg“ eingeschlagen werden; al-Qaddāfi machte sich

unmittelbar daran, seine Politik als neue Alternative zur repräsentativen Demokratie und zum (realen) Sozialismus bzw. Kommunismus zu formulieren – vorerst in seinen Reden – und seine politischen Widersacher zu attackieren. Bis 1975 erfolgte der phasenweise Rückzug der ASU und die Bildung von Volkskongressen (in den Bezirken). Allerdings mangelte es wiederum an qualifiziertem Personal. Hinzu kam und kommt bis heute die prekäre Situation fundamentaler Menschenrechte, wie der Versammlungs-, Meinungs- und Pressefreiheit, in Libyen; dabei liegt gerade in deren Garantie eine Vorbedingung für eine aktive politische Partizipation der Bürger – nicht zuletzt in einem politischen System, das einen demokratischen Anspruch erfüllen will...

Zunächst wurden Ende der 1980er Jahre weitere innenpolitische Initiativen, unter anderem die Lockerung der staatlichen Wirtschaftskontrolle und die Freilassung einiger politischer Gefangener, gestartet. Zudem begann eine außenpolitische Normalisierung der Beziehungen zu den anderen arabischen Staaten. Mittlerweile hatte sich auch ein Paradigmenwechsel in der politisch-ideologischen Orientierung vom Panarabismus zu Panafrikanismus und Panislamismus vollzogen. Diese „neue Verortung“ kann als Folge der veränderten geopolitischen Rahmenbedingungen – nach Ende des „Kalten Krieges“ – gesehen werden, in der die „westliche“ Welt (nach dem „Ende“ des Kommunismus) „den Islam“ als neue Antithese der kapitalistischen gesellschaftlichen „Werteordnung“ entgegenstellt.

Zur Rolle des Islam in der Ideologie al-Qaḍḍāfi's fällt auf, dass zum Teil sehr interessante Analysen, die in der vorliegenden Arbeit diskutiert werden, zu mitunter recht unterschiedlichen Ergebnissen kommen: In der studierten Literatur gelangen etwa Ayoub und Joffé zu der Auffassung, dass keine wesentlichen Einflüsse „westlicher“ politischer Theoretiker zu erkennen und die (scheinbar) „säkularen“ Komponenten ebenfalls islamischen Ursprungs seien; dagegen sehen Badry, Hager, Hajjar u.a. durchaus Gemeinsamkeiten bzw. Parallelitäten mit den Philosophien Rousseaus oder Marx' oder generell mit dem Denken der „europäischen Linken“.

Ich möchte mich nicht auf einen bestimmten Standpunkt festnageln lassen; denn eine Idee genuin zu charakterisieren ist insofern schwierig, da das eigene Denken, das von bestimmten kulturellen Mustern bestimmt wird, eine Zuordnung subjektiv beeinflusst, also objektiv unmöglich macht; so erkennt ein „Westler“ eher „europäisches Denken“, wenn ihm bestimmte Aspekte einer Idee vertraut erscheinen, während ein Mensch, der im islamischen Kulturparadigma sozialisiert ist, die selben Aspekte im Islam findet und die Idee – genauso „richtig“

(oder „falsch“) – als „islamisch“ bezeichnen wird. Niemand kann wirklich mit Sicherheit sagen welche Idee genuin welchem Bereich zuzuordnen ist (vgl. etwa Muḥammad ‘Abduh, der die „bürgerlichen Freiheiten“, wie sie die europäische Aufklärung formulierte, genauso im „wahren Islam“ erkannt hatte).

Unabhängig, welcher dieser Thesen man nun folgen mag, besteht die Tatsache, dass die libysche Führung den Islam zur Legitimierung ihrer Revolution benutzt und ihn in diesem Sinne als Quelle und Basis ihrer politischen Ideologie heranzieht. Das Regime verfolgt eine Politik, die in gewisser Weise zwar als „islamisch“ charakterisiert werden kann, doch stellt das religiöse Element nur *eines unter mehreren* dar, etwa neben panarabischen oder panafrikanistischen Aspekten; und nicht zuletzt entscheiden vor allem hinsichtlich der Durchsetzung von politisch-strategischen Interessen schließlich rein pragmatische Überlegungen.

Mu‘ammar al-Qaddāfi schaffte es zwar in den letzten Jahren Libyen aus dem internationalen Abseits zu führen; doch die Prinzipien bzw. Ziele der Revolution (Schlagwörter: Freiheit, Sozialismus, Arabische Einheit) sind scheinbar *ad acta* gelegt. Nachdem sämtliche panarabische Initiativen gescheitert waren, sind die Bestrebungen auf dem Gebiet des Panafrikanismus bis dato erfolgreicher. Das Modell der direkten Demokratie, ohne Parteien, soll aber weiterhin exportiert werden. Al-Qaddāfi richtet sich über die Grenzen hinweg an die „Massen“ und pflegt einen eigensinnigen politischen und diplomatischen Stil, der etliche arabische Staatshäupter – Republikaner wie Monarchen – brüskiert. Besonders aber al-Qaddāfi’s Einmischung in die inneren Angelegenheiten ihrer Staaten wird als „störend“ empfunden; so kritisierte er heftig die pro-westliche Haltung einiger „Bruderstaaten“ im Golfkrieg 2003; in diesem Zusammenhang wurde zwischenzeitlich auch ein Austritt aus der *Arabischen Liga* angedacht.

Ein (ursprünglich) zentrales Element seiner Doktrin, die Arabische Einheit, ist in den vergangenen Jahrzehnten aufgrund der politischen Neuorientierung zunächst Richtung Panafrikanismus und neuerdings einer Annäherung an Europa und den „Westen“ etwas in den Hintergrund geraten; doch wäre es vorschnell hier ein Indiz für eine inkohärente Außenpolitik ausmachen zu wollen: Zwar änderten sich die Strategien durch neue politische Rahmenbedingungen (wie das Ende des Ost-West-Konfliktes), doch das politische Ziel wurde stets im Auge behalten bzw. nur so weit neu definiert um auf die veränderten Umstände adäquat reagieren zu können – wohlgermerkt, dass dieses Ziel in letzter Konsequenz vor allem eines ist: Machterhalt...

So trugen in erster Linie externe Faktoren maßgeblich zu einem schleichenden Wandel des Regimes bei – zu einer Anpassung an die sich ändernden (geopolitischen) Rahmenbedingungen, auch im Einklang mit US-amerikanischen und europäischen Interessen. Die drohende Gefahr eines Sturzes für das Regime läutete das Ende der führenden Rolle des Qaḍāfī-Clans ein und selbst die ihm nahe stehenden Stämme arbeiten entscheidend im Sinne einer Transformation in den Schlüsselbereichen – Öl, Gas und Sicherheit. Die Aufgabe der Waffenprogramme sowie die Liberalisierung des Ölsektors und die damit verbundene Zusicherung der Energieversorgung gegenüber Europa stehen für die neuen Beziehungen zum „Westen“. Libyen versteht sich jetzt als Brückenkopf Afrikas nach Europa. Von dem entscheidenden Kurswechsel, der Annäherung an den „Westen“, speziell an Europa, der seit 2004 eingeschlagen worden ist, verspricht sich der Wüstenstaat positive Effekte auf seine Wirtschaft. Durch Investitionen in die Infrastruktur und Erdölindustrie, bei gleichzeitiger Ankurbelung des Tourismus, soll die einseitige Abhängigkeit vom Erdöl reduziert werden.

Für die neue Positionierung Libyens auf der „guten Seite“ (Amerikas und seiner Verbündeten) steht auch al-Qaḍḍāfī's Sohn und möglicher Nachfolger Sayf al-Islām: Er meint, die Vorteile Libyens im Energie-Bereich sollen auch den neuen Verbündeten zugute kommen und tritt für eine intensive Zusammenarbeit auf den Gebieten Sicherheit und Migration ein. Zwar scheint das Regime nicht von heute auf morgen abzusetzen, doch machen die jüngsten Entwicklungen deutlich, dass die politischen Strukturen kontinuierlich bröckeln und die bedeutende Rolle der Sicherheitskräfte im Schwinden begriffen ist. Doch eines ist klar: Solange Mu‘ammar al-Qaḍḍāfī an der Macht ist, scheint dieser Prozess nur sehr langsam vonstatten zu gehen. Denn trotz des einen oder anderen Fauxpas des Revolutionsführers sitzt dieser nach wie vor fest im Sattel.

Wir bleiben dennoch optimistisch: Fakt ist, dass eine neue politische Elite in den letzten Jahren kontinuierlich an Einfluss in der Regierung gewann. Sie sehen in den globalen Entwicklungen nach dem 11. September 2001 eine „historische Chance“, den Kurs zu korrigieren und Libyen neu – als Verbündeten des „Westens“ – zu positionieren, nachdem man seit den 1970er Jahren auf der „falschen Seite“ gestanden war. Libyen soll sein Potential als starke Macht im Mittelmeerraum ausschöpfen. Dies wäre natürlich nur im Zusammenhang mit einem Demokratisierungsprozess wünschenswert, der neben einem gewissen Maß an Wohlstand die Menschen in Libyen tatsächlich in den Genuss politischer und sozialer Freiheiten kommen lässt. Was auf der anderen Seite befürchtet werden kann – wir wollen nicht zu pes-

simistisch werden – ist, dass sich die Reformkräfte am Beispiel der Golf-Staaten anlehnen werden, die gestützt auf deren guten Beziehungen zum „Westen“ die autoritären (oder bestenfalls pseudo-demokratischen) politischen Systeme aufrechterhalten, die in der Regel von einer (Šayḥ-)Dynastie kontrolliert werden.

Internationale Beobachter sehen in einigen Bereichen Fortschritte bzw. Verbesserungen, doch kann von einer politischen und gesellschaftlichen Liberalisierung (noch) keine Rede sein. Legt man die allgemeinen unteilbaren ethischen Werte der Menschheit (wie sie in der Menschenrechtskonvention der *Vereinten Nationen* formuliert sind) einer Bewertung der politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen zugrunde, kann das Fazit nur lauten: Libyen ist eine Diktatur.

Ein *aber* – das keinesfalls relativierende Funktion haben soll – muss an dieser Stelle erlaubt sein, wenn es gilt die Entwicklungen auch in ihren positiven Auswirkungen zu beschreiben. Denn in den letzten Jahrzehnten sind durchaus Fortschritte in diversen Bereichen des öffentlichen Lebens zu verbuchen. Außerdem – und auch dieses soll nicht relativierend verstanden werden – hatte auch Monarchie deutliche Züge einer Diktatur, vor allem in den Bereichen Pressefreiheit und Parteiendemokratie, in zwei Bereichen also, die sich auch seit Beginn der Libyschen Revolution nicht zum Besseren verändert haben.

In diesem Fall besonders interessant ist der Umstand, dass eine abschließende Bewertung Demokratie/Diktatur nach dem bisher gesagten auch dann zum selben Ergebnis gelangt, wenn man die Theorie al-Qaḍḍāfi's selbst als Maßstab der politischen Praxis in Libyen nimmt (detailliert in den Abschnitten zum *Grünen Buch* bzw. zur *Dritten Universaltheorie*).

Mein abschließend Fazit: Libyen hat sich in Ansätzen bereits gewendet und in den vergangenen Jahren deutliche Kursänderungen vorgenommen. Natürlich sind dies nur erste Schritte. Der „Westen“ könnte „sanften“ Druck ausüben, demokratische Reformen unterstützen und zu einer Verbesserung der Lebenssituation der Menschen in Libyen beitragen. Gleichzeitig darf man nicht die Augen vor den eklatanten Missständen (v.a. im Bereich Menschenrechte) verschließen, sondern muss deutlich kritisieren, dabei aber nicht ausgrenzen – dies hätte genau den gegenteiligen Effekt und würde die libysche Führung auf einem Justament-Standpunkt verharren lassen.

QUELLENVERZEICHNIS

Bibliographie

al-Qurʾān al-Karīm (Der Heilige Koran) – القرآن الكريم

Muʿammar **al-Qaḍḍāfī**: *al-Kitāb al-ʾaḥḍar* (1999 Tripoli | طرابلس) : الكتاب الأخضر

Muammar **Al Gathafi**: *The Green Book* (1st Ed. 2005) (neu überarbeitete englische Ausgabe des *Grünen Buches*)

Ḥusnī al-ʿAbīd **Abū Šarh**: Die wirtschaftliche Entwicklung und wirtschaftliche Entwicklungsprobleme Libyens auf der Grundlage seiner Erdölindustrie. Dissertation, Wien 1976.

J. A. **Allen**: Libya accommodates to lower oil revenues. Economic and political adjustments. In: *International Journal of Middle East Studies*, 15, 3, 1983; S. 377-385.

Lisa **Anderson**: Libya's Qaddafi – Still in Command? In: *Current History – A World Affairs Journal*, 2, 1987; S. 65-68.

Lisa **Anderson**: Nineteenth-Century Reform in Ottoman Libya. In: *International Journal of Middle East Studies*, 16, 3, 1984; S. 325-348.

Lisa **Anderson**: Qaddafi and the Kremlin. In: *Problems of Communism*. September/Oktober 1985; S. 29-44.

Lisa **Anderson**: Qadhdhafi and his Opposition. In: The Middle East Journal XL, 2, 1986; S. 225-337.

Lisa **Anderson**: The State in the Middle East and North Africa. In: Comparative Politics, Vol. 20, No. 1 (Okt. 1987); S. 1-18. New York.

Mahmoud **Ayoub**: Islam and the Third Universal Theory. The religious thought of Mu'ammar al-Qadhdhafi. London 1987.

Roswitha **Badry**: Die Dritte Universaltheorie. Eine umstrittene Staatsideologie. In: Christian Operschall, Charlotte Teuber (Hg.): Libyen. Die Verkannte Revolution? Wien 1987; S. 48-86.

Roswitha **Badry**: Libyen – Eine Vorreiterrolle im arabisch-islamischen Raum? In: Christian Operschall, Charlotte Teuber (Hg.): Libyen. Die Verkannte Revolution? Wien 1987; S. 146-174.

Günter **Barthel**, Lothar **Rathmann** (Hg.): Libya – History, Experiences and Perspectives of a Revolution. (Asia, Africa, Latin America: special issue 8) (Ost-)Berlin 1980.

ليبيا – تاريخ وخبرات وأفاق ثورة . اصدار: غونتر بارثل ولوتار راتمان (آسيا و إفريقيا و أمريكا اللاتينية. العدد الثامن لخاص – برلين ١٩٨٠)

Jonathan **Bearman**: Qadhafi's Libya. London u.a. 1986.

Rolf **Bergs**: Das libysche Entwicklungsmodell und die wirtschaftliche Krise seit 1981. In: In: Christian Operschall, Charlotte Teuber (Hg.): Libyen. Die Verkannte Revolution? Wien 1987; S. 87-113.

Steven **Bianci** (Hg.): Libya. Current Issues and Historical Background. New York 2003.

Mirella **Bianco**: Kadhafi. Der Sohn der Wüste und seine Botschaft. Hamburg 1975.

Craig R. **Black**: Deterring Libya. The Strategic Culture of Muammar Qaddafi. Alabama 2000.

David **Blundy**: Qaddafi and the Libyan Revolution. London 1987.

Burchard **Brentjes** (Hg.): Libyen in Vergangenheit und Gegenwart. (Wissenschaftliche Beiträge zu den Afrika- und Asienwissenschaften, 8; Kongreß- und Tagungsberichte der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenburg) Halle/Saale 1979.

Heinz **Brill**: Gaddafis Vision von der arabischen Einheit. In: Außenpolitik – Zeitschrift für internationale Fragen, 3, 1987; S. 287-294.

Heinz **Brill**: Libyens Außen- und Sicherheitspolitik. Moamar el-Gaddafis Motive und Visionen. (Militär, Rüstung, Sicherheit, Band 53) Baden-Baden 1988.

Friedemann **Büttner**: Nassers Ägypten zwischen islamischer Tradition und sozialistischer Zukunft. In: Peter J. Opitz (Hg.): Profile und Programme der Dritten Welt. Gandhi, Mao Tse-tung, Nasser, Nehru, Senghor, Sukarno. München 1970; S. 77-115.

John **Davis**: Libyan Politics. Tribe and Revolution. London 1987.

C. Ernest **Dawn**: The Formation of Pan-Arab Ideology in the Interwar Years. In: International Journal of Middle East Studies, Vol. 20, No. 1 (Feb. 1988); S. 67-91 Cambridge University Press.

Thomas **Dreger**: Gaddafi gehen die Moneten aus. In: Südwind – Das Magazin für Entwicklungspolitik (Österreichischer Informationsdienst für Entwicklungspolitik, Verein für entwicklungspolitische Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit), 11/1995; S. 26f.

Hans-Georg **Ebert**: Zur Anwendung der Scharia in Libyen. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 2, 1993; S. 362-370.

Fritz **Edlinger**: Libyen. Out of Africa. In: International – Die Zeitschrift für internationale Politik, 3, 1998; S. 3-7.

Kurt **Einzinger**: Die Perestroika des Herrn Oberst. In: International – Die Zeitschrift für internationale Politik, 3-4, 1988; S. 12-17.

Ralf **Elger** (Hg.): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur. Bonn 2002.

Werner **Ende**, Udo **Steinbach** (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. Bonn 2005.

Andreas **Exenberger**: Außenseiter im Weltsystem. Die Sonderwege von Kuba, Libyen und Iran. (Geschichte, Entwicklung, Globalisierung; Band 3) Frankfurt/Main 2002.

Robert **Fallwickl**: Abriß der libyschen Geschichte bis 1969. In: Christian Operschall, Charlotte Teuber (Hg.): Libyen. Die Verkannte Revolution? Wien 1987; S. 12-30.

Toyin **Falola** (Hg.): Africa. The End of Colonial Rule – Nationalism and Decolonisation. Durham 2002.

Lowell **Feld**: Libya. An Analysis. In: Steven Bianci (Hg.): Libya. Current Issues and Historical Background. New York 2003.

Alexander **Flores**: Die Arabische Welt. Ein kleines Sachlexikon. Stuttgart 2003.

Harald A. **Friedl**: Gaddafis Widersacher. In: Südwind – Das Magazin für Entwicklungspolitik, 4/1998; S. 14-17.

Saif al-Islam **al-Gaddafi**: Libyan-American Relations. In: Middle East Policy, 1, 2003; S. 35-44.

Werner **Glinga**: Libyen. Eine Stunde der Wahrheit für die NATO – Eine Fallstudie zur Funktionsweise der Allianz in Krisenzeiten. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, 7, 1986; S. 821-835.

Eva **Hager**: Volksmacht und Islam. Eine terminologie- und ideologieanalytische Untersuchung zum Politik- und Religionsverständnis bei Mu‘ammar al-Qaddāfi. Dissertation, Wien 1985.

Rifaat Abou **el-Haj**: An Agenda for Research in History. The History of Libya between the Sixteenth and Nineteenth Centuries. In: International Journal of Middle East Studies, 15, 1983; S. 305-317.

Sami G. **Hajjar**: Qadhafi's Social Theory as the Basis of the Third Universal Theory. In: Journal of Asian and African Studies XVII, 3-4, 1982; S. 177-188.

Sami G. **Hajjar**: The Jamahiriya Experiment in Libya. Qadhafi and Rousseau. In: The Journal of Modern African Studies XVIII, 2, 1980; S. 181-200.

Sami G. **Hajjar**: The Marxist Origins of Qadhafi's Economic Thought. In: The Journal of Modern African Studies XX, 3, 1982; S. 361-375.

Gudrun **Harrer**: Schurken nach Belieben. In: Südwind – Das Magazin für Entwicklungspolitik, 10/2000; S. 24.

Muḥammad Ḥassanayn **Haykal**: Egyptian Foreign Policy. In: Foreign Affairs, Juli 1978; S. 714-727.

Almut **Hinz**: Libyen im Aufbruch. In: International – Die Zeitschrift für internationale Politik, 1-2, 2003; S. 4-7.

Almut **Hinz**: Die Sanktionen gegen Libyen. Sanktionen im modernen Völkerrecht und in der Staatenpraxis sowie ihre Anwendung am Beispiel Libyen. (Leipziger Beiträge zur Orientforschung, 16) Frankfurt/Main 2005.

Thomas **Hobbes**: Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. London 1651. (Dt. Fassung: Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. München 1965.)

Birgit E. **Jagusch**: Mephisto auf Versöhnungskurs. Libysche Außenpolitik unter Gaddafi. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, 12, 2001; S. 1482-1491.

E.G.H **Joffé**: The Role of Islam. In: René Lemarchand: The Green and the Black. Bloomington 1988; S. 38-51.

Kenneth **Katzman**: The Iran-Libya Sanctions Act (ILSA). In: Steven Bianci (Hg.): Libya. Current Issues and Historical Background. New York 2003; S. 33-38.

Rashid **Khalidi**, Lisa **Anderson**, Muhammad **Muslih**, Reeve S. **Simon**: The Origins of Arab Nationalism. In: British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 20, No. 1 (1993), S. 100-102.

Karam **Khella**: Die libysche Herausforderung. Eine politische Anatomie von Imperialismus und Revolution heute – Libyen von den Anfängen bis zur Gegenwart. (Handbuch der Arabischen Welt) Hamburg 1989.

Mansour O. **El-Kikhia**: Libya's Qaddafi. The Politics of Contradiction. Gainesville u.a. 1997.

Hans **Küng**: Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft. München 2006.

Erwin **Lanc**: Terrorismus – eine Form der Außenpolitik? In: Christian Opershall, Charlotte Teuber (Hg.): Libyen. Die Verkannte Revolution? Wien 1987; S. 164-173.

Ahrōn **Layiš**: Sharī'a and Custom in Libyan tribal society. An annotated translation of decisions from the Sharī'a courts of Adjābiya and Kufra. (Studies in Islamic law and society, 24) Leiden u.a. 2005.

René **Lemarchand**: The Green and the Black. Bloomington, 1988.

Edward P. **Lipton**: Religious Freedom in Libya. In: Steven Bianci (Hg.): Libya. Current Issues and Historical Background. New York 2003; S. 39-42.

Clyde R. **Mark**: Libya. Current Overview of Issues. In: Steven Bianci (Hg.): Libya. Current Issues and Historical Background. New York 2003; S. 1-19.

Clyde R. **Mark**: An Overview of Economic Sanctions. In: Steven Bianci (Hg.): Libya. Current Issues and Historical Background. New York 2003; S. 29-32.

Luis **Martinez**: The Libyan Paradox. London 2007.

Hanspeter **Mattes**: Die amerikanische Dauerkampagne gegen Libyen. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, 2, 1986; S. 137-139.

Hanspeter **Mattes**: Die gesellschaftliche Transformation Libyens (1951-1984). Aufstieg und Fall der Bourgeoisie. In: *Orient* 1/1985; S. 27-47.

Hanspeter **Mattes**: Die Grundzüge der libyschen Außenpolitik. Ein Überblick. In: *Orient* 2/1984; S. 189-203.

Hanspeter **Mattes**: Die innenpolitische Entwicklung 1969-1986. In: Christian Operschall, Charlotte Teuber (Hg.): *Libyen. Die Verkannte Revolution?* Wien 1987; S. 31-47.

Hanspeter **Mattes**: Libyen 1996. In: *Nahost-Jahrbuch 1996*. Wiesbaden 1997; S. 115-119.

Hanspeter **Mattes**: Libyen 1997. In: *Nahost-Jahrbuch 1997*. Wiesbaden 1998; S. 114-119.

Hanspeter **Mattes**: Muḥammad al-Zwāwī. Libysche Karikaturen zur Zeitgeschichte. In: *Orient* 3/1984; S. 403-423.

Hanspeter **Mattes**: Organe und Akteure der libyschen Außenpolitik 1969-1986. In: Christian Operschall, Charlotte Teuber (Hg.): *Libyen. Die Verkannte Revolution?* Wien 1987; S. 114-145.

Hanspeter **Mattes**: Qaddafis neue Ausgleichspolitik. In: *Blätter des „Informationszentrums Dritte Welt“*, November 1989; S. 3-7.

Hanspeter **Mattes**: Qaddafi und die islamistische Opposition in Libyen. Zum Verlauf eines Konfliktes. Hamburg 1995.

Helen Chapin **Metz**: Libya. A Country Study. In: Steven Bianci (Hg.): *Libya. Current Issues and Historical Background*. New York 2003; S. 43-185.

Frederick **Muscat**: *My President, My Son (or one day that changed the history of Libya)*. Valetta 1980.

Oye **Ogunbadejo**: Qaddafi and Africa's International Relations. In: *The Journal of Modern African Studies*, 1, 1986; S. 33-68.

Christian **Operschall**, Charlotte **Teuber** (Hg.): Libyen. Die Verkannte Revolution? Wien 1987.

Peter J. **Opitz** (Hg.): Profile und Programme der Dritten Welt. Gandhi, Mao Tse-tung, Nasser, Nehru, Senghor, Sukarno. München 1970.

Volker **Perthes**: Geheime Gärten. Die neue arabische Welt. Bonn 2006.

Rudolph **Peters**: Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte. Antikolonialismus und Nationalismus. In: Werner Ende, Udo Steinbach (Hg.): Der Islam in der Gegenwart (IV. Kapitel). Bonn 2005. S. 90-127.

Renate **Possarnig**: Gaddafi – Enfant terrible der Weltpolitik. Hamburg 1983.

Maxime **Rodinon**: Die Araber. Frankfurt/Main 1991.

Maxime **Rodinon**: Die Faszination des Islam. München 1985.

Maxime **Rodinon**: Islam und Kapitalismus. Frankfurt/Main 1996.

Jacques **Roumani**: From Republic to Jamahiriya. Libya's Search for Political Community. In: The Middle East Journal XXXVII, 2, 1983; S. 151-168.

Jean-Jacques **Rousseau**: Du Contrat social ou Principes du droit politique. Amsterdam 1762. (Dt. Fassung: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Stuttgart 1977.)

Jean-Jacques **Rousseau**: Emile ou de l'éducation. Paris 1762. (Dt. Fassung: Emile oder Über die Erziehung. Stuttgart 1963.)

Jean-Jacques **Rousseau**: Emile, Julie and Other Writings. New York 1964.

Hassan **Sadek**: Gaddafi. München 2005.

Edward W. **Said**: Orientalism. New York 1979.

Bernhard **Schmid**: Der Sog der Wüste. Libyen wird zum hofierten Partner der westlichen Staaten. In: Blätter des „Informationszentrums Dritte Welt“, Jänner/Februar 2005; S. 7-9.

Ulrich **Schneckener**: Transnationaler Terrorismus. Charakter und Hintergründe des „neuen“ Terrorismus. Frankfurt/Main 2006.

Ingrid **Schnurbusch**: Libyen im Fadenkreuz. 25 Jahre Gaddafi. Bonn 1994.

Wolfgang G. **Schwanitz**: Revolutionsdebüt auf der Weltbühne. Ägypten. In: Orient-Journal, 2, 2002; S. 8-9.

Shamil **Sharaf**: Der Islam – eine soziale Revolution. In: International – Die Zeitschrift für internationale Politik, 1, 1979; S. 20-25.

Traugott **Stauber**: Das Problem der Volksherrschaft bei den großen politischen Denkern von der Antike bis zu Rousseau und Kant. Dissertation an der Universität Basel 1979.

Ronald Bruce **St. John**: Libya's Foreign and Domestic Policies. In: Current History – A World Affairs Journal, 12, 1981; S. 426-429.

Ronald Bruce **St. John**: Qaddafi's World Design. Libyan Foreign Policy 1969-1987. Worcester 1987.

Ronald Bruce **St. John**: The Ideology of Muammar al-Qadhdhafi – Theory and Practice. In: International Journal of Middle East Studies XV, 4, 1983; S. 471-490.

Ronald Bruce **St. John**: Libya and the United States – A Faustian Pact? In: Middle East Policy, 1, 2008; S. 133-148.

Ronald Bruce **St. John**: Libya and the United States. Elements of a Performance-Based Roadmap. In: Middle East Report, 3, 2003; S. 144-154.

Herbert **Strunz**, Monique **Dorsch**: Libyen. Zurück auf der Weltbühne. Frankfurt/Main, Wien 2000.

Charlotte **Teuber**: Libyen im weltpolitischen Kräfte und Machtfeld. In: Christian Operschall, Charlotte Teuber (Hg.): Libyen. Die Verkannte Revolution? Wien 1987; S. 175-186.

Dirk **Vandewalle**: A History of Modern Libya. Cambridge 2006.

Dirk **Vandewalle**: Libya since Independence. London 1998.

Dirk **Vandewalle**: Libya's Revolution Revisited. In: Middle East Report, November/Dezember 1986; S. 30-35.

John **Wright**: Libya. A Modern History. London u.a. 1982.

John **Wright**: Libya, Chad and the Central Sahara. London 1989.

Yahia H. **Zoubir**: Libya in US foreign policy: from rogue state to good fellow? S. 49. Third World Quarterly, Vol. 23, Nr. 1/2002; S. 31–53.

Die Arabisch-Libysche Sozialistische Volks-Jamahiriyah, Auskunftsamt für Ausland (Hg.): Al Jamahiriyah. Horizonte und Perspektiven. 1981.

Volksbüro der Großen Sozialistischen Libyschen Arabischen Volks-Jamahiria (Hg.): Der Fall Lockerbie – Dokumentation. Bonn 1992.

The People's General Congress of the Popular Arab Libyan and Socialist Jamahiriyah (Hg.): The Great Green Charter of Human Rights of the Jamahiriyah (Tripoli 1988).

Organisation der Afrikanischen Einheit (OAU): Resolutionen und Erklärungen 1963-1981. Berlin 1983.

The Encyclopaedia of Islam, Volume II (C-G), Edited by B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht; Leiden E.J. Brill/London Luzac&Co. 1965; S. 416-419.

The Encyclopaedia of Islam, Volume IV (Iran-Kha), Edited by C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat; Leiden E.J. Brill/London 1978. S. 781-794 und S. 937-953.

The Encyclopaedia of Islam, Volume VII (Mif-Naz), Edited by C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Ch. Pellat; Leiden/New York E.J. Brill 1993; S. 583-591.

The Encyclopaedia of Islam, Volume VIII (Ned-Sam), Edited by C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, G. Lecomte; Leiden E.J. Brill 1995; S. 446-448.

Internetquellen

al-Quran online (mit „Übersetzungen“ bzw. Kommentaren in mehreren Sprachen)

<http://al-quran.info>

U.S. Department of State (Hg.): Libya (Washington 1994).

<http://www.state.gov/outofdate/bgn/l/7486.htm> [6. Mai 2007]

Arabischer Sozialismus

<http://www.trafoberlin.de/pdf-dateien/ArabischerSozialismusHKWM.pdf> [12. Dezember 2008]

Muammar al-Qaddafi on the State of Arab Politics. Two Interviews, 1973 and 1974.

http://sitemaker.umich.edu/emcs/sourcebook/da.data/89065/FileSource/1973_qaddafi.pdf [25. Oktober 2007]

Lisa **Anderson**: Religion and State in Libya. The Politics of Identity. In: Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 483, Religion and the State: The Struggle for Legitimacy and Power (Jan. 1986); S. 61-72.

<http://www.jstor.org/stable/1045540> [25. Juli 2008]

ʿAbd ar-Raḥmān **al-Bazzāz**, Sylvia G. **Haim**: Islam and Arab Nationalism. In: Die Welt des Islams, New Series, Vol. 3, 3/4 (1954); S. 201-218.

<http://www.jstor.org/stable/1570165> [25. Juli 2008]

Carroll **Collins**: Imperialism and Revolution in Libya. In: Middle East Research and Information Project (MERIP) Reports, No. 27 (Apr. 1974); S. 3-22.

<http://www.jstor.org/stable/3011335> [25. Juli 2008]

C. Ernest **Dawn**: The Formation of Pan-Arab Ideology in the Interwar Years. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 20, No. 1 (Feb. 1988); S. 67-91.

<http://www.jstor.org/stable/163586> [25. Juli 2008]

Caesar E. **Farah**: The Dilemma of Arab Nationalism. In: *Die Welt des Islams, New Series*, Vol. 8, 3/1963; S. 140-164.

<http://www.jstor.org/stable/1570233> [25. Juli 2008]

Urs **Gehring**: Gangster, nichts als Gangster. In: *Weltwoche*, 43/2003.

<http://www.weltwoche.ch/artikel/default.asp?AssetID=6218&CategoryID=62> [17. Dezember 2008]

Anthony **Giddens**: The colonel and his third way. In: *New Statesman*, 28. August 2006.

<http://www.newstatesman.com/200608280032> [11. November 2008]

Newt **Gingrich**: Rogue State Department. In: *Foreign Policy*, Juli-August 2003.

<http://www.foreignpolicy.com> [23. Oktober 2008]

Sylvia G. **Haim**: Islam and the Theory of Arab Nationalism. In: *Die Welt des Islams, New Series*, Vol. 4, 2/3 (1955); S. 124-149.

<http://www.jstor.org/stable/1569540> [25. Juli 2008]

Mansour O. **El-Kikhia**: Intervention by the Libyan League for Human Rights. In: *Committee On Foreign Affairs, Human Rights, Common Security and Defence Policy, Meeting 8* (Oktober 2002); S. 3-10.

http://www.europarl.europa.eu/comparl/afet/droi/hrwg/pv_hrwg_08102002en.pdf [16. Januar 2009]

Muhammad **Ibrahim**: The Day After – The Sons Also Rise. In: *Foreign Policy* (November-Dezember 2003)

<http://www.foreignpolicy.com> [8. Dezember 2008]

Hanspeter **Mattes**: Libyens Reintegration in die internationale Staatengemeinschaft. Die innerlibysche Auseinandersetzung zwischen Pro- und Konträrkräften. (Deutsches Orient-Institut, Hamburg 2002).

<http://www.doihh.de> [14. Januar 2007]

Hanspeter **Mattes**: Die Sahel- und Sahara-Staatengemeinschaft (SinSad). Instrument der wirtschaftlichen Entwicklung, Konfliktvermittlung und regionalen Interessenssicherung. Deutsches Übersee-Institut (Hg.), November 2001; S. 1-42.

www.duei.de/dlcounter/download.php?d=/content/publikationen/archiv/duei_arbeitspapiere/ap_07_0111.pdf
[6. Januar 2008].

Hanspeter **Mattes**: Bilanz der libyschen Revolution. Drei Dekaden politischer Herrschaft Mu' ammar al-Qaddafis, In: Wuqūf-Kurzanalysen 11-12, Hamburg 2001.

http://www.wuquf.de/wuquf_online/wuquf_2001_libyen.pdf [14. Januar 2007]

Hanspeter **Mattes**: Politisches System und gesellschaftliche Strukturen in Libyen. Hamburg 2001.

<http://www.wuquf.de/wuquf-online-analyse-3.pdf> [14. Januar 2007]

Hanspeter **Mattes**: Kurzbiografie Saif al-Islam al-Qaddafi. In: Orient 1, 2005; S. 5-17.

<http://www.giga-hamburg.de/dl/download.php?d=/content/imes/pdf/kurzbio-saif-alislam.pdf> [20. März 2009]

Robert **Ménard**, Lynn **Tehini** (Reporters without Borders – for Press Freedom): Libya – „We can criticise Allah but not Gaddafi“.

http://www.rsf.org/IMG/pdf/rapport_libiye_gb.pdf [17. Januar 2007]

Juliane von **Mittelstaedt**: Die Festung der Gastlichkeit. In: Die Zeit, 4. April 2007.

<http://zeus.zeit.de/text/2007/15/Tripolis> [18.04.2007]

Muammar **Qaddafi**: Muammar Qaddafi on Population and Power. In: Population and Development Review, Vol. 13, Nr. 3, September 1987; S. 563-565.

<http://www.jstor.org/stable/1973155> [25. Juli 2008]

Oye **Ogunbadejo**: Qaddafi's North African Design. In: International Security, Vol. 8, Nr. 1, 1983; S. 154-178.

<http://www.jstor.org/stable/2538490> [25. Juli 2008]

Yehudit **Ronen**: Libya's Diplomatic Victory in Africa: The Reemergence of Qaddafi on the international Stage. In: Diplomacy and Statecraft, 4/2002; S. 60-74.

<http://dx.doi.org/10.1080/714000349> [30. November 2008].

Michael **Schwill** (Hg.): Die politischen Hintergründe für den Anschlag auf die die Diskothek „La Belle“. Eine Kurzübersicht von 1969 bis zur Gegenwart.

<http://www.labelletrial.de/> [1. Dezember 2008]

Stefan **Simons**: Die Beduinentochter und der korsische Pilot. In: Spiegel Online, 15. Februar 2008.

<http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,535626,00.html> [19. August 2008]

Ronald Bruce **St. John**: Libyan terrorism – The Case against Gaddafi. In: Contemporary Review 1992; S. 294.

<http://go.galegroup.com/ps/start.do?p=LitRC&u=43wien> [3. Februar 2009]

Ray **Takeyh**, Gideon **Rose**: Qaddafi, Lockerbie, and Prospects for Libya. The Washington Institute for Near East Policy, Special Forum Report, 1998.

<http://www.washingtoninstitute.org/pdf.php?template=C05&CID=1220> [5. Juli 2008]

Charlotte **Wiedemann**: Der Oberst lässt wenden. In: Die Zeit, 3. November 2005.

<http://zeus.zeit.de/text/2007/15/Tripolis> [18.04.2007]

Lukas **Zero**: Great-Man-Made-River Project.

<http://libyen.com/Wirtschaft/Great-Man-Made-River-Projekt#Libyen> [5. Juli 2008]

Abbildungen

Zeichnung von ʿAbd an-Nāṣir, aus: *Falsafat at-tawra*, Kairo 1954 – Wolfgang G. Schwanitz, S.1.

Photo: Muʿammar al-Qaḍḍāfī, aufgenommen von Ralph Pöchhacker im November 2006 in Ṭarābulus.

ANHANG

Transkription

<i>Buchstabe</i>	<i>Umschrift</i>	<i>Artikulation</i>	
ا (أ)	ʾalif	ʾ ā a/i/u	mit Hamza (als orthographischer Träger): stimmloser glottaler Explosivlaut, „glottal Stopp“ (wie in dt. <i>beʾenden</i>); ohne Hamza: Dehnungsbuchstabe für ā
ب	bāʾ	b	wie deutsches <i>b</i>
ت	tāʾ	t	wie deutsches <i>t</i>
ث	ṯāʾ	ṯ	wie englisches stimmloses <i>th</i> (in <i>think</i> oder <i>three</i>)
ج	ǧīm	ǧ g* ž**	wie engl. stimmhaftes <i>j</i> in <i>Jeans</i> ; *in Ägypten <i>g</i> ; ** in Syrien, Libanon und im Mağrib <i>ž</i> (wie frz. <i>journal</i>)
ح	ḥāʾ	ḥ	gepresstes bzw. stark gehauchtes <i>h</i> (wie in <i>Muḥammad</i>)
خ	ḫāʾ	ḫ	stimmloser Reibelaut am Gaumensegel, wie dt. <i>ch</i> nach <i>a, o, u</i> (dt. <i>Bach</i>)
د	dāl	d	wie deutsches <i>d</i>
ذ	ḏāl	ḏ	stimmhaftes <i>t</i> (wie engl. <i>th</i> in <i>this, that, mother</i>)
ر	rāʾ	r	gerolltes Zungenspitzen- <i>r</i> (wie in ital. <i>pronto</i> ; vgl. deutsche Bühnensprache)
ز	zāy	z	stimmhaftes <i>s</i> (wie in <i>reisen</i>)
س	sīn	s	stimmloses <i>s</i> (wie in <i>reißen</i>)
ش	šīn	š	wie deutsches <i>sch</i> (in <i>Schiff</i>)
ص	ṣād	ṣ	velarisiertes (verdumftes) <i>s</i>
ض	ḏād	ḏ	velarisiertes <i>d</i> ; im Irak und in Tunesien velarisiertes ḏ (wie in arab. <i>ramaḏān</i>)
ط	ṭāʾ	ṭ	velarisiertes <i>t</i> (wie in arab. <i>suḷṭān</i>)
ظ	ẓāʾ	ẓ	velarisiertes ḏ; in Ägypten, Syrien und im Libanon (dialektal) velarisiertes <i>z</i>
ع	ʿayn	ʿ	gepresster glottaler Knarrlaut (wie in arab. <i>kaʿba</i>)
غ	ǧayn	ǧ	stimmhaftes <i>h</i> , Gaumen- <i>r</i> (nicht gerollt!) (wie in frz. <i>merci</i>)
ف	fāʾ	f	wie deutsches <i>f</i>
ق	qāf	q	am Gaumensegel (velum) artikuliertes <i>k</i> (wie in arab. <i>Qurʾān</i>)
ك	kāf	k	wie deutsches <i>k</i>
ل	lām	l	wie deutsches <i>l</i> ; nur bei <i>Allāh</i> velarisiert
م	mīm	m	wie deutsches <i>m</i>
ن	nūn	n	wie deutsches <i>n</i>
ه	hāʾ	h	wie deutsches <i>h</i> (aber stets hörbar!)
و	wāw	w ū	wie engl. <i>w</i> (nicht wie in dt. <i>wie</i> !); Dehnungsbuchstabe für ū
ي	yāʾ	y ī ā*	wie dt. <i>j</i> ; Dehnungskonsonant für ī bzw. ā (am Wortende, dann ohne Punkte)*

Abstract

Deutsch:

Im Zentrum des Interesses steht die Frage, wie der Inhalt des *Grünen Buches*, die «paradigmatische Kurzfassung» der *Dritten Universaltheorie*, im Kontext der Geschichte Libyens – Kolonialismus, Imperialismus, Revolution – zu verstehen ist. Gemäß dem Titel «Von der Kolonie zur «Dritten-Welt»-Revolution» soll auch gezeigt werden ob sie als «Befreiungsideologie» verstanden werden kann (für Libyen und die Welt – also universal?) oder bloß als Legitimationstheorie dient (für ihren Verfasser Qaddafi bzw. das libysche Regime).

Den Hauptteil bildet also eine Analyse und Interpretation der *Dritten Universaltheorie*. Dabei wird in einer kritischen Diskursanalyse das vorhandene Material (*The Green Book* als Primärquelle) ausgewertet und die *Dritte Universaltheorie* auf einer abstrakten Ebene aber auch auf ihre «Praxistauglichkeit» hin untersucht. Den Rahmen bildet eine Untersuchung der historisch-politischen Entwicklung Libyens von der Kolonialzeit bis zur Revolution (die, beginnend mit dem 1. September 1969, als laufender Prozess verstanden wird, der noch nicht abgeschlossen ist). Denn für die Analyse und Bewertung des *Grünen Buches* ist vor allem der Kontext seiner Entstehung interessant; d.h. die *Dritte Universaltheorie* wird v.a. im Lichte dieser «Vorgeschichte» untersucht; hingegen werden bei der Untersuchung der Auswirkungen (realpolitische, soziale, ökonomische Aspekte) auf das politische und gesellschaftliche Leben in Libyen auch aktuellere Entwicklungen in Betracht gezogen.

Im Zuge der Analyse wird versucht, zu einem tieferen Verständnis von historischen und gegenwärtigen Entwicklungen in Libyen – gibt es den «libyschen Sonderweg»? – zu gelangen und eine kritische Einschätzung der politischen Leistungen Qaddafis – gleichermaßen, je nach Standpunkt, verehrt und dämonisiert – zu treffen. In diesem Sinne soll die Arbeit entmystifizieren: das «Phänomen Qaddafi» erklären, eine Bewertung seiner Theorie vornehmen, sowie die politischen und sozialen Auswirkungen untersuchen.

English:

In the center of interest is the question of how the contents of the *Green Book*, the «paradigmatic summary» of the *Third Universal Theory*, can be understood in the context of the history of Libya: colonialism, imperialism, and revolution. Under the title «Von der Kolonie zur <Dritten-Welt>-Revolution» («From the Colony to <Third-World>-Revolution») will also be shown whether it can be understood as «Befreiungsideologie» (for Libya and the world?) or merely as a theory to legitimize power (of its author Qaddafi or the Libyan regime).

So the main part is an analysis and interpretation of the *Third Universal Theory*. It is evaluated in a critical discourse analysis of the existing material (*The Green Book* as the primary source). The *Third Universal Theory* is investigated on an abstract level, but also to its practicability. The framework provides an analysis of historical and political developments of Libya from the colonial period to the revolution (which will be understood starting from 1 September 1969, as an ongoing process that is not yet completed). Indeed, for the analysis and evaluation of the *Green Book* the context of its creation is of particular interest. The *Third Universal Theory* is examined in the light of this historical context and in the investigation of the effects (actual political, social, economic aspects) on the political and social life in Libya there're also more recent developments taken into consideration.

The analysis wants to give a deeper understanding of historical and actual developments in Libya and to make a critical assessment of the political benefits Qaddafis – equally, depending on your view, adored and demonized – too. In this sense, the work tries to demystify the «phenomenon Qaddafi», make an assessment of his theory, and examine the political and social implications.

Curriculum Vitae

Name: Ralph Pöchhacker
Geburtstag und –Ort: 18. August 1981 in Scheibbs (Niederösterreich)
Staatsbürgerschaft: Österreich

Schulbildung:

Grundschule in Scheibbs, danach
Bundesoberstufenrealgymnasium (BORG) in Scheibbs Matura Juni 2001

Universitäre Ausbildung:

Diplomstudium Geschichte (a312) an der Universität Wien seit Oktober 2001
Arabistik und Islamwissenschaft (a385) an der Universität Wien seit Oktober 2004

Auslandsaufenthalte in Jordanien, in Libyen, in den Vereinigten Arabischen Emiraten,
in Syrien und im Libanon

Zivildienst (BMI) 2003-2004

derzeit Angestellter bei

UNAS Media Productions / LAOLA1.tv seit Dezember 2007