



„Muslim Affairs“ – Außenpolitik im Nahen Osten

Cengiz Günay

Arbeitspapier 76 / September 2014

Abstract

The ongoing transformations in the Middle East have posed the question of how the social, societal and political dynamics, unleashed will come to bear on the foreign policies of the concerned states. Moderate Islamist forces, even though subjected to persecution at some spots as in the case of Egypt after the disposal of President Mursi, are still important actors. They have been part of a public discourse that has been sensitive to “Muslim affairs”. This analysis deals with the internal and external structural conditions and constraints regarding the shaping of foreign policy. In this context it takes up the growing role of Islamic references and symbols as legitimacy mechanisms. It then highlights some of the foreign policy initiatives taken under Islamist governments and questions their long term effects.

Zusammenfassung

Angesichts der Umbrüche im Nahen Osten stellt sich die Frage inwieweit sich die sozialen, gesellschaftlichen und politischen Dynamiken in der Außenpolitik der einzelnen Staaten widerspiegeln werden. Moderate islamistische Bewegungen sind, wenn sie auch wie im Falle Ägyptens bekämpft werden, nach wie vor wichtige Akteure. Sie sind Teil eines öffentlichen Diskurses, der gegenüber islamischen Angelegenheiten und den Leiden der Muslime sensibel ist. Die vorliegende Analyse setzt sich mit den internen und externen strukturellen Rahmenbedingungen für die Gestaltung von Außenpolitik auseinander, dabei greift sie vor allem die wachsende Rolle von islamischen Referenzen und Symbolen als Legitimationsmechanismen auf. In weiterer Folge geht sie näher auf einige außenpolitische Impulse und Initiativen, die von den islamistischen Regierungen gesetzt wurden, sowie auf deren längerfristige Nachwirkungen ein.

Keywords

Umbrüche in der Arabischen Welt, Islamismus, Islam, Säkularismus, Außenpolitik, Regionalpolitik

Autor

Dr. Cengiz Günay ist Senior Fellow am Österreichischen Institut für Internationale Politik und Lektor an der Universität Wien. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören: Islamismus, politische Reform, Demokratisierung und die Rolle von nicht-staatlichen Akteuren. Sein regionaler Fokus liegt auf der Türkei, Ägypten und Tunesien.

Inhaltsverzeichnis:

Die Ursprünge des politischen Islamismus	6
Pan-Islamismus versus Pan-Arabismus – Ein Rückblick.....	7
Der Pan-Arabismus untergräbt die Souveränität des Staates	8
Islamisches Revival	10
Der Post – Islamismus.....	13
Nach den Umbrüchen des Arabischen Frühlings.....	15
Verschiebt sich die Außenpolitik dennoch?	21
Conclusio.....	24

Einleitung

Seit Dezember 2010, dem Ausbruch des Arabischen Frühlings, finden in der gesamten Region des Nahen Ostens massive Veränderungen statt. Der Umsturz bzw. die Schwächung der meisten autoritären republikanischen Regime in der arabischen Welt hat dazu geführt, dass neue Akteure an die Oberfläche kamen. Neben vielen säkularen Initiativen und Plattformen, die entstanden sind, sind es aber vor allem islamistische Gruppen und Bewegungen, die die Dynamiken der Region mitbestimmen. Insbesondere die radikal-islamistischen Gruppen wie z.B. der Islamische Staat (IS), früher Islamischer Staat im Irak und der Levante genannt, die *al Nusra* Front, oder die mit der Al-Kaida in Verbindung stehende *Khorasan* Zelle, die aus dem syrischen Konflikt hervorgegangen sind, haben die regionale Stabilität und die staatliche Ordnung in der Region herausgefordert. Anders als die Freie Syrische Armee, oder der durch die syrische Muslimbruderschaft dominierte Syrische Nationalrat, sind diese radikalen islamistischen Gruppen weniger mit der Beseitigung des Assad-Regimes als vielmehr mit der Errichtung eines islamischen Kalifats beschäftigt. Auch wenn die einzelnen radikalen Gruppen in diesem Ansinnen in Konkurrenz zueinander stehen, so ist ihnen gemeinsam, dass sie eine Strategie verfolgen, die sich über die bestehenden staatlichen Grenzen hinwegsetzt. Ihre Referenz sind nicht der Nationalstaat und ihr Aktionsradius beschränkt sich nicht auf dessen Territorium und die dort lebende Gesellschaft, sondern ihr Referenzrahmen ist eine transnationale *Umma* (die Gemeinschaft der Muslime) bzw. das von ihnen eroberte und kontrollierte Territorium. Dort wo sie herrschen und ihr rigides Islamverständnis umsetzen, ist das Haus des Islam (*dar al-Islam*). Damit unterscheiden sich extremistische Gruppen wie IS wesentlich von moderaten islamistischen Bewegungen. Marina Ottaway und Amr Hamzawy sehen in der Einstellung islamistischer Bewegungen zum Nationalstaat ein grundsätzliches Kriterium für die Unterscheidung zwischen radikalen und moderaten islamistischen Kräften. Während jene, die den Nationalstaat nicht als Referenzrahmen anerkennen und stattdessen die Errichtung eines islamischen Kalifats fordern, in Zahlen nur sehr wenige sind, erhalten sie medial große Aufmerksamkeit, wohingegen der Umstand, dass die breite Masse die Legitimität des Nationalstaates nicht hinterfragt, beinahe unbemerkt bleibt (Ottaway und Hamzawy 2008). Die folgende Kurzanalyse hält den Fokus auf moderate islamistische Bewegungen und setzt sich mit der Frage auseinander, inwieweit ihre Ideen, Ziel- und Schwerpunktsetzungen Einfluss auf die Außenpolitik der jeweiligen Staaten haben. Der Fokus liegt hierbei vor allem auf Tunesien und Ägypten, bzw. werden die Entwicklungen immer wieder in Relation zu jenen in der Türkei gesetzt.

Die Ursprünge des politischen Islamismus

Die Entstehung des Islamismus als eine politische Ideologie ist eng mit dem Aufeinandertreffen der westlichen Moderne mit den muslimischen Gesellschaften des 19. Jahrhunderts verbunden. Es waren vor allem gläubige muslimische Intellektuelle, die sich angesichts einer immer stärkeren militärischen, wirtschaftlichen und kulturellen Dominanz des Westens Gedanken über die Erneuerung der muslimischen Gesellschaften machten. Die frühen islamischen Reformer sahen den Grund für die militärische und wirtschaftliche Schwäche der islamischen Gesellschaften darin, dass sich die muslimische Welt im Laufe der Jahrhunderte von den ursprünglichen Prinzipien des Islam entfernt hätte. Um die islamische Welt wieder zu ihrer verlorenen Stärke zurückzuführen sei es deshalb notwendig eine Renaissance des Islam einzuleiten. Dabei bezogen sich die aufgeklärten Vorreiter des Islamismus auf die in der Zeit des Propheten entstandene erste islamische Gesellschaft in Medina (vgl. Günay 2008: 218).

Mit der direkten Unterwerfung weiter Teile der arabischen Welt durch den europäischen Imperialismus Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts erlangte die Frage der inneren, moralischen und sittlichen Erneuerung der islamischen Gesellschaften auch die Dimension eines anti-kolonialistischen Kampfes. Die im Jahr 1928 in der britisch besetzten Kanalzone gegründete Muslimbruderschaft (MB) gilt als Mutter der modernen islamistischen Bewegungen. Die Muslimbruderschaft betrachtete die Rückbesinnung auf den Islam als Teil des Kampfes um Befreiung von der militärischen und geistigen Okkupation durch den Westen, die mit der Herrschaft des Materialismus und Atheismus gleichgesetzt wurde. Laut MB ist der Islam allgegenwärtig, und dort, wo er nicht ist, sollte er durch die Bruderschaft verbreitet werden. Dazu gründete die Bruderschaft ein weitverzweigtes Netzwerk an Institutionen, die ein alternatives islamisches Schulsystem, Frauenorganisationen, Spitäler, Sportvereine und Arbeitskooperativen umfassen. Es galt ein alternatives, authentisches, nämlich islamisches Parallelsystem zum säkularen Staat, repräsentiert durch die Bourgeoisie, zu schaffen. „Re-Islamisierung“ sollte nicht durch Zwang, sondern vielmehr durch *da'wa*, den Ruf zur Religion (Überzeugungsarbeit bzw. Missionierung) des Einzelnen erfolgen.

Pan-Islamismus versus Pan-Arabismus – Ein Rückblick

Ausgehend von Ägypten breitete sich die Muslimbruderschaft rasch in der arabischen Welt aus. Heute gibt es in den meisten arabischen Ländern regionale Zweigstellen der Bruderschaft. Relativ stark ist die MB auch unter der arabischen Diaspora in Europa und den USA vertreten. Im Laufe der Zeit wurden weltweit mehr als 70 lokale Vertretungen gegründet. Die MB lehnt jegliche Spaltung der *Umma*, wie z.B. verschiedene Orden des islamischen Sufismus, unterschiedliche Rechtstraditionen oder auch die Trennung in Sunniten- und Schiitentum grundsätzlich ab und vertritt die Idee eines einheitlichen Islams. Allerdings verfolgte sie im Unterschied zu neueren radikalislamistischen Gruppen wie z.B. IS (bzw. ISIS) zu keinem Zeitpunkt das Ziel der Errichtung einer pan-islamischen Einheit unter dem Dach eines neuen Kalifats. Vielmehr bezogen sich ihre Strategien und Politiken stets auf die begrenzten Dimensionen des Nationalstaates. Diesen galt es von der Gesellschaft heraus zu islamisieren. Ihre Haltung gegenüber anderen muslimischen Gesellschaften kann am ehesten als pan-islamische Solidarität bezeichnet werden. Dieser liegt die Idee zugrunde, dass es eine über den Staat bzw. die Staaten hinweg bestehende kosmopolitische Gemeinschaft der Muslime gibt. Aus Sicht der MB gilt es durch transnationale Netzwerke und Verbindungen eine pan-islamische Solidargemeinschaft aus einzelnen Muslimen zu schaffen (Vgl. Hashmi 2009: 170). Dies bringt eine starke Sensibilisierung für Fragen und Probleme anderer Muslime mit sich. Schon früh, im Krieg 1948 engagierte sich die MB in der Palästina-Frage. Freiwillige Rekruten der MB beteiligten sich am Kampf gegen das neu gegründete Israel.

In Konkurrenz zu den zwei unterschiedlichen pan-islamischen Ansätzen (pan-islamisches Kalifat bzw. pan-islamische Solidargemeinschaft) stand der Pan-Arabismus. Auch die Idee einer pan-arabischen Gemeinschaft entstand gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Reaktion auf die Zerfallerscheinungen des Osmanischen Reiches und die wachsenden nationalistischen Bewegungen unter den verschiedenen ethnischen Gruppen. Anders als der Islamismus, der die Umma, die Gemeinschaft der Muslime in den Vordergrund stellte, orientierte sich der arabische Nationalismus an dem Konzept der ethnisch definierten Nation. Vor allem aus intellektuellen Zirkeln heraus unter der Beteiligung christlicher Araber entstanden, baute der Pan-Arabismus auf einer säkularen Idee des „kulturellen Nationalismus“ auf. Angesichts der großen regionalen Unterschiede und Traditionen stand die gemeinsame arabische Sprache als gemeinsamer Nenner im Mittelpunkt. Der Islam wurde als Teil einer gemeinsamen Kultur wahrgenommen, nicht aber wie bei den Pan-Islamisten als das grundsätzliche Bindeglied einer auch konfessionell unterschiedlichen großen arabischen Gemeinschaft gesehen.

Der Pan-Arabismus untergräbt die Souveränität des Staates

Pan-arabische Bewegungen prägten die Zeit nach der Unabhängigkeit. In Ägypten, Syrien, dem Irak und Libyen kamen in Folge von Militärputschen sozialrevolutionäre Regime an die Macht, die sich allesamt, wenn auch aus unterschiedlichen Perspektiven auf den Pan-Arabismus bezogen. Michael Barnett (Vgl. 1993: 279) weist darauf hin, dass die einzelnen arabischen Staaten weniger eine Bedrohungen für einander darstellten, als dass vielmehr die pan-arabischen Ambitionen der einzelnen Regime und die damit verbundene ideologische Rivalität eine Gefahr darstellten, da sie die interne und externe Daseinsberechtigung des Staates untergruben. Anders ausgedrückt, in dem der Pan-Arabismus suggerierte, dass die Aufgabe des arabischen Staates darin besteht, für die politische Vereinigung und den Schutz der gemeinsamen Interessen der arabischen Staaten, unabhängig bzw. jenseits des jeweiligen Staatsvolkes zu arbeiten, unterminierte er die interne und externe Souveränität des Staates. Fred Halliday (Vgl. 2009: 15) hält fest, dass es im Nahen Osten, mehr als in irgendeiner anderen Weltregion die Norm sei, sich in die internen Angelegenheiten von anderen Staaten einzumischen. Halliday (2009:16) erwähnt in diesem Zusammenhang mehrere Interventionen Ägyptens unter Nasser in Saudi Arabien, im Jemen und Syrien, Syriens im Libanon und Jordanien, des Irak in Jordanien, Libanon, Kuwait und im Iran und viele mehr. Selbst nicht-staatliche Akteure wie die PLO, Medien wie Al Jazeera oder islamistische Netzwerke haben versucht die Politik von Regimen in benachbarten Ländern zu beeinflussen. Halliday erteilt jenen, die dies auf die Kultur und Tradition bzw. auf die Künstlichkeit der Grenzziehungen durch den Kolonialismus zurückführen eine klare Absage. Halliday führt dies vielmehr auf die schwache Sichtbarkeit der Souveränität der einzelnen Staaten zurück.

It is a function of the disputed character of the political and social regimes within each state and the uses made of this, and the dangers believed to be posed to them, by neighbouring states. To understand this, undoubtedly distinctive, regional norm, dare one say ‘institution’, does not require any voyage into culture, Qur’an or history. It requires an understanding of interstate conflict, of a kind that Messrs, Wight, Nothedge, Vincent, Bull and others would have immediately understood (Halliday 2009: 16-17).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sowohl pan-arabische als auch pan-islamische Visionen versuchen, einen Spagat zwischen dem Konzept des Nationalstaates und einer, supra-nationalen größeren Gemeinschaft herzustellen.

Arab nationalism simultaneously complicated and assisted the Arab states' search for legitimacy. As long as citizens in Arab states adhered to an Arab identity and did not identify with the goals of the state, Arab leaders were unable to use state-centric principles to justify their actions; therefore, these same leaders were likely to turn to an Arab political identity that was most salient to its population and to justify their policies as being in the interest of the Arab nation (Barnett 1993: 284).

Ende der 1960er Jahre sollte der Pan-Arabismus in den Hintergrund rücken. Dabei spielten militärische, wirtschaftliche, aber auch politische Misserfolge eine große Rolle. Militärisch erlitten pan-arabische Ambitionen gegen Israel eine Niederlage. Wirtschaftlich erwies sich die staatlich gelenkte, sozialistisch angehauchte Industrialisierungspolitik in den meisten Ländern kaum mehr finanzierbar. Politisch waren mehrere Versuche, arabische Staaten zusammenzuschließen, gescheitert. Das prominenteste Beispiel eines pan-arabischen Zusammenschlusses ist die Vereinigte Arabische Republik, die aus dem Zusammenschluss von Syrien und Ägypten hervorging, allerdings nur drei Jahre von 1958-1961 bestand.

Mit dem Niedergang einer pan-arabischen Ideologie, die mit sozialrevolutionären Ansprüchen verbunden war, ersetzte immer mehr die Idee einer transnationalen Solidarität mit einer imaginierten arabischen Schicksalsgemeinschaft den ideologischen Pan-Arabismus. Diese neue Form des Pan-Arabismus sollte sich immer stärker mit einer wachsenden pan-islamischen Solidarität decken, bzw. mit dieser überlappen. Eine ähnliche Entwicklung ist auch im türkischen Kontext zu beobachten. Auch dort mischte sich eine Neuinterpretation eines zunächst säkular definierten und der Idee der Gemeinschaft der Muslime gegenübergestellten Konzeptes des türkischen Nationalismus zunehmend mit einer wachsenden Sensibilisierung für das Schicksal der Muslime. Allerdings kann in beiden Fällen von einer Wertung in der Betroffenheit bzw. Solidarität gesprochen werden. Die Not von Türken oder turkstämmigen Bevölkerungen außerhalb der Grenzen der Türkei erlangt in der türkischen Öffentlichkeit eine spürbar stärkere mediale, gesellschaftliche und politische Aufmerksamkeit als das Schicksal von nicht-türkischen z.B. arabischen Gesellschaften. Eine Ausnahme stellt das Schicksal der Palästinenser dar, die in einem wachsend konservativ-islamischen Diskurs vor allem als Beispiel für die Unterdrückung von Muslimen konstruiert werden (Dabei wird der Umstand, dass es auch christliche Palästinenser gibt in der Perzeption außer Acht gelassen).

Islamisches Revival

Bis Ende der 1960er Jahre spielten religiöse Referenzen und Symbolik im politischen Diskurs in den meisten muslimischen Staaten eine untergeordnete Rolle. Dies sollte sich allerdings ab den 1970er Jahren rasant ändern. Hefner beschreibt die Rückkehr des Islam in das öffentliche Leben ab den 1970er Jahren als eine in der modernen Geschichte bislang beispiellose Rückkehr an Frömmigkeit und öffentlicher religiöser Aktivität in der islamischen Welt (siehe dazu Shakman Hurd 2007: 347). Autoren wie Hamied (1986), Sullivan und Abed-Kotob (1999) sowie Rubin (1990) führen das sogenannte islamische Revival, das den Großteil der islamischen Welt erfasste, auf das wirtschaftliche und ideologische Scheitern der staatlich gelenkten Industrialisierungsökonomien in den meisten Ländern der Region zurück. In der arabischen Welt führte die schwere militärische Niederlage im Sechs Tage Krieg (1967) gegen Israel die Krise des arabischen Nationalismus besonders drastisch vor Augen. Der spätere Führer der tunesischen Ennahda Partei Rached Ghannouchi (vgl. 2003:36) meint, dass auch er eine Wende vom arabischen Nationalismus hin zum Islamismus vollzogen habe. Es habe ihn die Enttäuschung über die Distanz der arabischen Nationalisten zur Religion motiviert. Er fügt auch hinzu, dass die Niederlage von 1967 zu einer ideologischen Aufwertung des Islamismus führte.

Auch mitbedingt durch eine Trendwende in den internationalen Finanzinstitutionen wie dem IMF und der Weltbank leiteten die meisten Entwicklungsökonomien der Region ab Beginn der 1970er Jahre schrittweise Wirtschaftsliberalisierungen ein. Der Staat sollte zwar auch weiterhin eine maßgebliche Rolle spielen, aber er sollte nicht mehr der einzige Treiber der wirtschaftlichen Entwicklung sein. Die Liberalisierungsmaßnahmen sollten in- und ausländischen privaten Investoren mehr Möglichkeiten einräumen.

Die Abkehr von staatlich gelenkten Industrialisierungsprogrammen ging mit einer schrittweisen Zurückdrängung linker Ideologien und ihrer Vertreter und einer gleichzeitig toleranteren Haltung gegenüber der Religion bzw. religiösen Akteuren einher. Traditionelle und konservative Werte wurden von den Herrschenden angesichts der wirtschaftlichen Umwälzungen, bei denen langfristig vor allem die Mittelklasse unter die Räder kommen sollte, als ein wichtiger gesellschaftlicher und sozialer Kitt betrachtet. Deshalb wurde in den meisten Fällen die durch die Regime betriebene wirtschaftliche Öffnung von einer Politik der „Islamisierung bzw. „Traditionalisierung“ begleitet. Dies bedeutete, dass religiöse Symbolik und Inhalte auch zusehends durch säkulare Regime zur Legitimierung ihrer Herrschaft bzw. zur Legitimierung ihrer Innen- und Außenpolitik herangezogen wurden. Mehr religiöse Programme in den staatlichen Medien, eine verstärkte Vermittlung religiöser Inhalte im Religionsunterricht, bzw. der bewusste Einsatz von islamischen Referenzen, Symbolen und Worten sollten die Regime

auch vor einer wachsend konservativen Gesellschaft legitimieren, gleichzeitig aber auch einen moderaten islamisch-konservativen Diskurs fördern.

Eickelman und Piscatori (Vgl. 2004: Preface) bezeichnen diesen neuen Diskurs als „Muslim Politics“. Sie halten fest, dass dies nicht eine Dichte an selbst-ernannten religiösen Autoritäten bezeichnet, sondern dass neben den traditionellen, ausgebildeten religiösen Autoritäten auch Laien, Intellektuelle, Mütter, Regierungen, Künstler und viele andere eine Rolle spielen.

They are the protagonists of the Muslim political drama, not merely because they share normative codes but because they invoke the symbols of those codes to reconfigure the boundaries of civic debate and public life. It is these symbolic politics that account for why political actions and choices are recognizably Muslim, and in this sense “Islam” makes a difference in configuring the politics of a broad swathe of the world (ibid).

Diese “islamische Politik” bringt allerdings auch zwangsläufig einen Wettbewerb, einerseits um die Interpretationshoheit der Symbole und andererseits um die Kontrolle der formellen und informellen Institutionen, die diese produzieren bzw. aufrechterhalten, mit sich (Eickelman und Piscatori 2004: 5). Das bedeutet, dass die vielen islamischen Organisationen, Vereine, Verlage, privaten Moscheen, Debattierklubs und Vereinigungen, zwar alle Teil bzw. Akteure innerhalb eines neuen islamischen Diskurses waren, gleichzeitig aber auch in Bezug auf die Interpretationshoheit der Religion einerseits in Konkurrenz zueinander und andererseits zu den staatlichen religiösen Autoritäten standen. In diesem Sinne kann nicht von einer einheitlichen islamischen oder islamistischen Bewegung gesprochen werden, vielmehr handelte es sich um mehrere Bewegungen, die in ihrer Vielfalt die Vielfalt der Gesellschaften widerspiegelten. Dadurch ist im Laufe der Zeit ein breites Spektrum an unterschiedlichen islamischen Lifestyles entstanden. Patrick Haenni beschreibt in *Islam de Marché* (Islam des Marktes) (2005) die Überlappungen des islamischen Revivals mit einem um sich greifenden Konsumkapitalismus.

Die neue Religiosität steht damit nicht wie es die Werke vieler Autoren oft aus westlich normativer Perspektive suggerieren, per se in einem Konflikt mit der Moderne, vielmehr kann die Besinnung auf islamische Referenzen als eine Suche nach Identität und als eine Kritik an der unhinterfragten westlich normativen Begründung der Moderne, bzw. als eine Neuinterpretation dieser gewertet werden (vgl. Agrama 2012: 16-17). Asef Bayat hält fest, dass sich die neue Frömmigkeit, darin von einem früheren Religionsverständnis unterscheidet, dass heute, die meisten Menschen nicht religiös sind weil sie einfach als Muslime geboren wurden, sondern weil sie sich meist bewusst in einer Phase ihres Lebens dafür entschieden haben, den Islam als eine

Lebensform anzunehmen. Das heißt, dass während früher Religion kaum hinterfragt wurde und ein Teil des Lebens und der Tradition war, in die man hineingeboren wurde, bezeichnet das was Bayat als „aktive Religiosität“ beschreibt, einen bewusst angenommenen Lebensstil bzw. eine Weltsicht. Damit verschwimmen auch zusehends die scheinbar klar gezogenen Grenzen zwischen Religion, religiösem Bewusstsein und Lifestyle, Säkularismus und politischen Islam bzw. New Age Spiritualismus. Im Zuge des religiösen Revivals und des Wettbewerbs um Interpretationshoheit haben sich immer öfter Übergänge und Überlappungen zwischen den einzelnen Bereichen herausgebildet.

Solange die neue Frömmigkeit und damit verbundene Forderungen nicht die Autorität und die politische Vorherrschaft der autoritären Regime gefährdeten, gingen diese auf diese vor allem in gesellschaftspolitischen und kulturellen Bereichen ein bzw. tolerierten sie die Entwicklungen. Eine oft angewandte Praxis war es, durch die Tolerierung eines wachsenden Konservativismus, die Forderung islamistischer Bewegungen nach Mitsprache zu neutralisieren. Dies führte z.B. in Ägypten zu der widersprüchlichen Praxis, dass in Ägypten beispielsweise zum einen die Scharia als höchste Quelle des Rechts anerkannt wurde, gleichzeitig aber staatliche Betriebe weiterhin Bier und Wein produzierten, der Verkauf dieser Produkte jedoch, um die islamistische Opposition zu besänftigen, in mehreren Provinzen des Landes verboten wurde (vgl. Starett 1998: 212). Auch die Zensur von Filmen, Büchern bzw. Kunst im Allgemeinen aufgrund von vermeintlich anti-islamischen Inhalten nahm seit den 1990er Jahren stark zu. Während dies zum Überleben der Regime beitrug, schränkte es gleichzeitig deren Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten stark ein. Hussein Ali Agrama (2012: 17-19) hält fest, dass seit den 1990er Jahren in der Rechtsprechung zwar immer öfter Referenzen zum islamischen Recht auftauchten, gleichzeitig aber die Auslegung islamischer Normen wiederum stark durch säkulare Normen eingeschränkt blieb. Die Neuinterpretation islamischer Tradition, auch im rechtlichen Bereich, wurde vor allem durch junge AnwältInnen, RichterInnen, aber auch Angehörige der Berufsvereinigungen betrieben. Parallel dazu fassten in den einzelnen staatlichen Institutionen immer mehr konservative Ansichten Fuß.¹

Obwohl aufgrund des autoritären Charakters der Regime ein wachsender islamischer Diskurs sich kaum auf die realen außenpolitischen Zielsetzungen und Strategien der einzelnen muslimischen Staaten der Region auswirkte - schließlich orientierten sich die autoritären Regime mehr an den Machtgleichgewichten bzw. den Dynamiken auf der internationalen Ebene und an den Erwartungen ihrer außenpolitischen Verbündeten als an den internen

¹ Die schwache ideologische Basis der Regime bzw. das Fehlen von etablierten „Parteiinstitutionen“ führte dazu, dass die einzelnen arabischen Regime kaum über ideologisch ausgebildete loyale Kader verfügten.

gesellschaftlichen Dynamiken - ist dennoch festzuhalten, dass islamische Symbolik und Terminologie auch in der außenpolitischen Rhetorik an Bedeutung gewannen. Als Beispiel dafür gelten z.B. die islamischen Referenzen Saddam Husseins während des Golf Krieges. Hussein, der einem sozialistisch baathistischen Regime, das sich dem pan-arabischen Ideal verpflichtet fühlte und religiöse Bewegungen im eigenen Land brutal unterdrückte, wandte in Bezug auf seine westlichen Feinde nicht etwa eine anti-imperialistische Rhetorik an, sondern bezeichnete sie stattdessen als Ungläubige, gegen die er zum Dschihad aufrief. Wie Eickelman und Piscatori (1996:13) analysieren, diente Saddam Husseins Rhetorik weniger dazu tatsächlich die arabischen Massen für einen Dschihad zu aktivieren, vielmehr spielte er damit auf die Präsenz westlicher Truppen in Saudi Arabien an. Damit sollte der saudische König der Hüter der heiligen Stätten des Islam als ein Kollaborateur des Westens und dessen natürlichen Verbündeten Israels bloßgestellt werden.

Der Post – Islamismus

Die in den meisten muslimischen Gesellschaften beobachtbare neue öffentlich gelebte Frömmigkeit brachte ein Erstarren islamistischer Gruppen und Bewegungen in den meisten Ländern der Region mit sich. Islamisten konnten sich angesichts der Schwächung des arabischen Sozialismus und des Pan-Arabismus als eine glaubwürdige Alternative und als die wahren Vertreter sozialer Anliegen profilieren. Gleichzeitig unterliefen aber auch die islamistischen Bewegungen selbst einem Wandlungsprozess. Seit den 1980er Jahren strebten die wichtigsten Vertreter des politischen Islam, denen in den meisten Ländern der Region die Legalisierung oder Gründung einer Partei untersagt blieb, nach politischer Partizipation. Ähnlich wie bei den kommunistischen Parteien der 1960er und 1970er Jahre in Europa führte Partizipation zu einer verstärkten Identifikation mit dem jeweiligen Staat und zu einer Entfernung von supranationalen Ansätzen. In diesem Sinne ist es Vertretern des Mainstream Islamismus nicht gelungen so etwas wie eine islamistische Internationale zu entwickeln (Roy 2004: 62ff.). Diese Entwicklungen beschleunigten einen Bruch innerhalb der Bewegungen zwischen moderateren Pragmatikern und radikaleren ideologischen Dogmatikern. Meist junge Vertreter, die eine radikale Wende propagierten, wandten sich von den Mainstream-Bewegungen ab (diese Tendenz war bereits ab den 1970er Jahren zu beobachten).

Die Pragmatiker innerhalb der MB nahmen als unabhängige Kandidaten an den Parlamentswahlen in Jordanien und Ägypten teil und waren seitdem in den Parlamenten vertreten. In Marokko kam es zur Bildung einer islamistischen Partei. Die zweite Runde der Parlamentswahlen in Algerien 1992 wurde abgesagt als ein Erdrutschsieg der Islamisten drohte.

Immer mehr prägten Islamisten, wenn sie auch in ihren Möglichkeiten stark eingeschränkt waren, den gesellschaftlichen und politischen Diskurs mit.

Parallel zu den Änderungen in den politischen Methoden und Praktiken, kam es auch bedingt durch die Globalisierung zu einer Öffnung des islamistischen Diskurses gegenüber globalen Themen. Zu Beginn der 2000er Jahre war z.B. die Muslimbruderschaft in Ägypten zusehends bemüht, ihre religiöse Agenda mit der Forderung nach Meinungs- und Religionsfreiheit zu verknüpfen bzw. zu verschränken. Dies hing zum einen mit der Internalisierung dieser demokratischen Werte zusammen, zum anderen diente es aber auch dazu, den islamistischen Akteuren und ihren Anliegen Legitimität vor einer internationalen Gemeinschaft zu verleihen. Brown und Hamzawy (2010) erwähnen in diesem Zusammenhang die Forderung nach der Anstellung von verschleierten Frauen durch den ägyptischen Rundfunk. Die MB-Vertreter verknüpften ihre Kritik am Verbot mit einer Einschränkung des Rechts auf Religionsfreiheit und freie Meinungsäußerung. In Bezug auf andere Fragen wie z.B. Folter oder Pressefreiheit argumentierte die MB wiederum mit religiösen und moralischen Referenzen bzw. Prinzipien, die sie dementsprechend auslegten. Die beiden Autoren stellen fest, dass es allerdings unübersehbar zu einer Gewichtsverschiebung in der Schwerpunktsetzung gekommen ist. Moralische und religiöse Themensetzungen und Argumentationen haben demnach seit 2000 stark an Bedeutung eingebüßt. Die Abgeordneten der Bruderschaft waren mehr mit sachpolitischen Debatten zu Verfassungsänderungen, politischen Freiheiten und sozioökonomischen Fragen beschäftigt, als mit der Gesetzgebung zu Fragen der Scharia (Brown und Hamzawy 2010: 37).

Bayat benennt den Wandel in Bezug auf Methoden und Rhetorik innerhalb der islamistischen Bewegungen als die post-islamische Wende. Der Post-Islamismus ist allerdings weder anti-islamisch noch unislamisch oder säkular, vielmehr steht es für die Bemühung, Religiosität und Rechte, Glaube und Freiheit, und den Islam mit Demokratie bzw. individueller Freiheit zu verbinden (Bayat, 2007: 11).

Die post-islamistische Wende geht mit einem Prozess der Entideologisierung und Entsakralisierung der Bewegungen des politischen Islam zugunsten von Pragmatismus und Sachpolitik einher. Auch wenn dieser Prozess den Effekt einer gewissen Säkularisierung in den Methoden und der Organisationsform bzw. mit der schrittweisen Adaptierung liberaler Ideen von pragmatischen Ansätzen in Rhetorik und Praxis verbunden war, bedeutet dies nicht, dass deshalb die Bewegungen weniger religiös geworden sind oder sich ihre Weltsicht verändert hat. Die ideologischen „Frames“ der Bewegungen sind nicht verschwunden, vielmehr rückten sie

immer mehr in den Bereich der Moral und Sittlichkeit (Brown und Hamzawy 2010; Bayat 2007; Roy 2004 et al.). Die Versachlichung und Entideologisierung einiger politischer Bereiche, bzw. die Verknüpfung dieser mit moralisch- ethischen Ansätzen führte dazu, dass sich islamistische Parteien gegenüber neuen Wählerschichten öffnen konnten.

Rosefsky Wickham definiert ideologische Mäßigung als den Verzicht auf bzw. die Zurückstellung oder die Überarbeitung radikaler Ziele. Laut Rosefsky Wickham erlaubt solch eine ideologische Mäßigung einer Oppositionsbewegung, sich mit dem Geben und Nehmen, das dem “normalen” politischen Wettbewerb in demokratischen Parteiensystemen gemein ist, anzufreunden. Rosefsky Wickham meint in diesem Zusammenhang, dass es hierfür eine quer über kulturelle Unterschiede hinweg gültige einheitliche Definition für Mäßigung geben muss. Diese macht sie an einem grundsätzlichen Bekenntnis zu den demokratischen Prinzipien, einem friedlichen Machtwechsel durch Wählerwillen, ideologischem und politischem Pluralismus sowie staatsbürgerlichen Grundrechten fest (Rosefsky Wickham 2004: 206).

In weiten Bereichen war die Integration der Islamisten in das politische System mit einer Annäherung an das neoliberale Wirtschaftssystem verbunden. Die Entideologisierung beinhaltete auch, dass Islam nicht mehr als ein alternatives System zum Kapitalismus und Kommunismus verstanden wurde. Als Musterbeispiel für eine post-islamistische Bewegung in diesem Sinne gilt die AKP (Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung) in der Türkei. Sie entstand 2001 nach der Abspaltung der sogenannten Reformer von der durch Necmettin Erbakan Ende der 1960 Jahre gegründeten islamistischen Bewegung. Die AKP steht für eine islamistische Selbstkritik nach dem mehrfachen Verbot der Vorgängerparteien. Im Gegensatz zu früheren islamistischen Formationen wie z.B. die Refah Partei (in den 1980er und 1990er Jahren) vertritt die AKP eine weniger ideologische, pragmatischere Politik, die sich stark mit den Erfordernissen und Bedürfnissen eines globalisierten neoliberalen Marktes bzw. den Erwartungen der internationalen Finanzinstitutionen deckt.

Nach den Umbrüchen des Arabischen Frühlings

Die Umstürze in Tunesien und Ägypten leiteten zwar einen Bruch mit den Präsidentsystemen, die monarchische Züge angenommen hatten, ein - zusammen mit den herrschenden Familien mussten auch die führenden politischen Vertreter dieser Ordnung wie Minister und hohe Beamte abtreten - es wurden aber keine tiefgreifenden strukturellen Reformen eingeleitet. Das heißt die staatlichen Strukturen, das politische System (wie z.B. eine zentralisierte Administration oder ein Präsidentsystem), die soziale Gliederung, der Zugang zu wirtschaftlichen

Ressourcen, das Bildungssystem bzw. eine weitgehend auch durch internationale Geber mitbedingte neoliberale Wirtschaftspolitik blieben weiterhin in Takt. Vor allem auf den unteren Ebenen der staatlichen Bürokratie herrschte Kontinuität mit der Zeit vor den Umbrüchen.

Die Umstürze leiteten zwar keine strukturellen Erneuerungen ein, sie legten aber die Schwäche der staatlichen Institutionen offen. Unter dem Mantel des Autoritarismus und der politischen Stagnation hatte in den letzten beiden Jahrzehnten ein langsamer Zerfall der staatlichen Autorität stattgefunden. Die autoritären Regime hatten aus Gründen des Machterhaltes, überlappende institutionelle Zuständigkeiten, diffuse Organisationsformen und durch das Rotationsprinzip in der Verwaltung schwache Verantwortungsbereiche gefördert. In einem stark personalisierten System war es wichtig, dem Präsidenten und seiner Familie so nah wie möglich zu sein. Potenzielle alternative Machtzentren wurden systematisch bekämpft. Dadurch war in den letzten Jahrzehnten die Autorität und Legitimität der formalen staatlichen Institutionen konsequent untergraben worden. Stattdessen war es zu einer Verlagerung hin zu informellen Kanälen, die auf verwandtschaftlichen Banden, regionaler Abstammung oder religiöser Zugehörigkeit aufbauten, gekommen. Cilja Harders (2008) bezeichnet diese Entwicklung als „Sozialvertrag der Informalität“. Nachbarschaftliche, verwandtschaftliche, ethnische, regionale und religiöse Netzwerke ersetzen immer öfter formale staatliche Institutionen, bzw. verwischen sich die Grenzen zwischen Formalität und Informalität immer stärker. Die Umstürze führten dazu, dass diese gesellschaftlichen Dynamiken sozusagen in einen liberalisierten politischen Markt überführt wurden.

Die verschiedensten gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Akteure drängten in die neu geöffnete politische Arena und wollten mitgestalten. Die Umstürze hatten insbesondere für die Islamisten, die vor allem seit dem 11. September 2001, oft unter dem Vorwand der Terrorbekämpfung, Repressionen ausgesetzt waren, eine befreiende Wirkung. Es kam zur Gründung von einer Vielzahl an islamistischen Parteien. Die Vielfalt der islamistischen Akteure spiegelte sich nun auch auf der politischen Arena wider.²

In Tunesien und Ägypten waren die Sieger der ersten freien Wahlen die Ennahda bzw. die Freiheits- und Gerechtigkeitspartei. Beide waren aus den größten islamistischen Bewegungen (in Tunesien aus dem *Mouvement Tendance Islamique* (MIT) bzw. in Ägypten aus der Muslimbruderschaft) hervorgegangen. Im Gegensatz zu den etablierten säkularen linken

² Insbesondere die Gründung von salafistischen Parteien stellte eine Revolution dar. Traditionell galten Salafisten als apolitisch. Mehr als eine Bewegung ist der Salafismus eine Schule. Es gibt deshalb auch in den verschiedensten Institutionen, wie z.B. in der Al-Azhar aber auch in Bewegungen wie der Muslimbruderschaft Personen die der Schule des Salafismus zugewandt sind.

Parteien konnten sich die Islamisten als unverbrauchte reformistische Kraft, die den Fortbestand der Revolutionen garantieren würden, darstellen. Die Islamisten betrachteten sich als die Hauptopfer der autoritären Regime und präsentierten sich als Garanten gegen konterrevolutionäre Tendenzen. Im Gegensatz zu neuen Formationen, die aus den Jugendbewegungen und verschiedenen Plattformen hervorgegangen waren, hatten die Islamisten wiederum den Vorteil, dass sie nicht nur auf die wenigen städtischen Zentren eingeschränkt waren, sondern über das gesamte Land verzweigte Netzwerke verfügten, die sie erfolgreich für die Wahlen mobilisieren konnten.

Auch wenn die Beteiligung an Wahlen neue Wege zur Macht eröffneten, so unterwarfen sich die Bewegungen, die daran teilnahmen gleichzeitig auch neuen Einschränkungen. Prezowski hält z.B. in Bezug auf sozialistische Führer Anfang des 20. Jahrhunderts fest, dass sich diese nach einem Wahlsieg mit dem Dilemma konfrontiert sahen, dass jeglicher Versuch einen Übergang zu einem sozialistischen System einzuleiten, eine weitreichende wirtschaftliche Krise und damit verbunden den Verlust der nächsten Wahlen hervorgerufen hätte (Przeworski in Rosefsky Wickham 2004: 211).

Mit ähnlichen internen und externen Zwängen und Einschränkungen sahen sich auch die Ennahda in Tunesien und die Freiheits- und Gerechtigkeitspartei in Ägypten konfrontiert. Beide Länder befanden sich zur Zeit der Regierungsverantwortung durch islamistische Parteien in einer tiefen politischen und wirtschaftlichen Krise. Noch dazu verursachte der Wahlsieg der Islamisten bei wichtigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen, aber auch staatlichen Stakeholdern Beunruhigung. Sie fürchteten, dass die Islamisten eine radikale Neuausrichtung der Außen- und Sicherheits- sowie der Wirtschaftspolitik anstreben würden, was sich wiederum ungünstig auf ihre eigene Stellung ausgewirkt hätte. Als Verfechter von Kontinuität im Bereich der Außen- und Wirtschaftspolitik fungierten sie als die lokalen Vertreter einer der internationalen Ordnung. Als wichtiger Gradmesser für die Kritiker galten die Beziehungen zu den USA. Sie fürchteten, dass ein Ausscheren Ägyptens aus der Pax Americana nachhaltige Schäden verursachen würde. Ein wichtiger Nutznießer enger Beziehungen zu Washington ist das ägyptische Militär.

Den neuen islamistischen Machthabern wehte insbesondere aus den staatlichen Institutionen, denen sie vorstanden, ein kalter Wind entgegen. Weite Teile der Beamtenschaft taten sich schwer damit die Islamisten, die noch bis vor kurzem als eine Gefahr für die staatliche Sicherheit betrachtet worden waren, als legitime demokratisch gewählte Volksvertreter anzuerkennen. Andererseits waren islamistische Politiker mit der skurrilen Situation konfrontiert, dass sie nun

oft jenen Personen als Vorgesetzte vorstanden, von denen sie noch bis vor kurzem verfolgt und eingesperrt worden waren. Weder in Tunesien noch in Ägypten gelang es den islamistisch dominierten Regierungen das gegenseitige Misstrauen abzubauen und das Vertrauen von innen- und außenpolitischen Partnern zu gewinnen. Stattdessen kam es relativ schnell zu einer tiefen Polarisierung in der Gesellschaft. Den Islamisten wurde vorgeworfen, statt strukturellen Reformen und eine notwendige gesellschaftliche Aussöhnung anzustreben vor allem Posten innerhalb des mächtigen Staatapparates neu zu besetzen. In Tunesien beschuldigten Kritiker die Ennahda, immer mehr die Methoden und Praktiken der RCD, der Partei des Ben Ali Regimes, anzunehmen.

In Tunesien, wie auch in Ägypten, oder wie zuvor auch in der Türkei (wenngleich unter vollkommen anderen Umständen), begannen die islamistischen Regierungen damit sukzessive einzelne Posten mit ihnen nahestehenden Personen zu besetzen. Die Islamisten vertrauten immer weniger den Beamtenapparaten der Ministerien und verließen sich immer mehr auf Berater aus den eigenen Reihen (dies höhnte die Autorität staatlicher Institutionen weiter aus und förderte eine weitere Informalisierung).

Insbesondere der Bereich der Außenpolitik entwickelte sich zu einem politischen Schlachtfeld zwischen Islamisten und ihren Kritikern. Ein gängiger Vorwurf gegen die Islamisten war, dass sie fahrlässig handeln würden, unerfahren seien bzw. aus ideologischen Motivationen heraus die Interessen des Staates gefährden würden.³ Jeder außenpolitische Impuls und Akzent, den die neuen Regierungen setzten und der von bisherigen Politiken abwich, wurde als eine Gefährdung der nationalen Sicherheit empfunden bzw. im öffentlichen und medialen Diskurs entsprechend aufbereitet. So wurde z.B. in Ägypten Präsident Mursi vorgeworfen, dass er die Interessen der Muslimbruderschaft als Organisation vor jene des ägyptischen Staates stellen würde. Er wurde dadurch als ein Verschwörer, der im Dienste einer transnational operierenden undurchschaubaren Organisation steht, dargestellt. Indem Mursis Interessen auf das Wohlergehen der MB reduziert wurden, wurde ihm jeglicher Patriotismus und Nationalismus abgesprochen und gleichzeitig ein seit Nasser tief verankerter ägyptischer Patriotismus angesprochen. Eine konkrete Anschuldigung, die in diesem Zusammenhang immer wieder erhoben wurde, war, dass Mursi und seine Regierung die Energieversorgung Ägyptens zugunsten von Lieferungen an die Hamas im Gazastreifen benachteiligt hätten. Ebenso hielten sich hartnäckig Gerüchte, Mursi wolle die Sinai Halbinsel an die Hamas abtreten.

³ Im Falle der Türkei erfolgt beispielsweise die strategische Planung der Außenpolitik immer mehr durch den Beraterstab des Außenministers. Zudem spielen auch immer mehr externe Berater des Ministerpräsidenten eine Rolle in der Definition der Außenpolitik. Dadurch wurde die Tradition und Expertise des Außenministeriums vermehrt außer Acht gelassen.

In Retrospektive kann allerdings festgestellt werden, dass in Ägypten z.B. während der Präsidentschaft von Mohammed Mursi die wichtigsten Eckpunkte der ägyptischen Sicherheits-, Außen-, und Wirtschaftspolitik unangetastet blieben. Die USA blieben weiterhin der wichtigste internationale Partner Ägyptens. Die Regierung schränkte weder, wie von einigen angenommen, ägyptische Gaslieferungen nach Israel ein, noch wurde der Friedensvertrag mit Israel bzw. die enge militärische Kooperation mit den USA in Frage gestellt. Ebenso führte die MB, im Übrigen ebenso wie die Ennahda in Tunesien, die neoliberale Wirtschaftspolitik der Vorgängerregierungen weiter. In beiden Fällen kam es zu keine Änderungen in den wirtschaftlichen und politischen Beziehungen zur EU. In Tunesien strebte die Ennahda sogar eine „privilegierte Partnerschaft“ mit der EU an. Die EU und insbesondere Frankreich sind weiterhin die wichtigsten Handelspartner Tunesiens. Allerdings versuchten Mursi wie auch die Ennahda die starke Bindung an die westlichen Partner durch eine Diversifizierung der außenpolitischen und wirtschaftlichen Optionen auszugleichen. Dies war mit außenpolitischen Impulsen sowie der Suche alternativen nach Investoren verbunden. Der Fokus lag auf der muslimischen Nachbarschaft.

So führte z.B. Mursi sein erster Auslandsbesuch nach Saudi Arabien. Das saudische Königshaus galt als einer der wichtigsten Verbündeten Präsident Mubaraks und als ein erbitterter Feind der Muslimbruderschaft. Insofern sollte der Besuch dem Zweck dienen, die Beziehungen zu verbessern bzw. sich auszusöhnen. Auch wenn dies nicht gelang, so deutete dennoch die Symbolik des ersten Auslandsbesuches auf eine neue Prioritätensetzung, nämlich die Verbesserung der Beziehungen zu anderen muslimischen bzw. Blockfreien Staaten im Nahen Osten aber auch in anderen Weltregionen (vgl. Pinfari 2013: 461).

Der neue Fokus auf die Region deckte sich zwar mit einer auch unter Islamisten in der Türkei beobachtbaren außenpolitischen Vision, die sich vor allem auf die muslimische Welt bezog, gleichzeitig sind aber auch Parallelen mit der anti-imperialistischen Politik Nassers der 1960er Jahre erkennbar. Mursis Besuch in Teheran bzw. sein Bestreben, die Beziehungen zum Iran zu verbessern, deuten darauf hin, dass er nicht bestrebt war, eine sunnitische Achse zu bilden. Der Besuch verärgerte nicht nur Saudi Arabien, sondern auch die Golfstaaten. Aus Mursis Sicht hatte die Iran-Initiative eher einen anti-imperialistischen Charakter, die dazu dienen sollte, Ägypten aus der eng definierten Bindung an die Vorgaben Washingtons freizuspielen und die außenpolitischen Optionen zu erweitern.

Mursis Politik erinnert auch an jene von Necmettin Erbakan in der Türkei, der zwischen 1996-1998 einer kurzlebigen Koalitionsregierung mit der national-konservativen Politikerin Tansu

Ciller vorstand. Erdogan, ein ausgesprochener Kritiker der Ausrichtung der Türkei an Europa, hielt seine ersten Staatsbesuche nicht wie üblich im Westen ab, sondern besuchte den Iran und Libyen, beides Staaten und Regime, die vom Westen boykottiert wurden. Ähnlich wie Mursi versuchte auch Erdogan die Beziehungen mit islamischen Staaten in der Nachbarschaft und darüber hinaus, die lange Zeit vernachlässigt worden waren, zu verbessern. Während sich die Türkei bis dahin aufgrund der durch den vom Kemalismus vorgegebenen Verwestlichungsimperativ beinahe ausschließlich an Europa und den USA orientierte, brach Erdogan also mit seiner ebenso ideologisch motivierten Initiative ein Tabu. Allerdings wurde die Idee einer multidimensionalen Außenpolitik später auch von säkularen sozialdemokratischen Politikern und danach von der AKP aufgegriffen. Die AKP erklärte eine multi-vektorielle Politik, die sich nicht mehr an Politikentscheidungen in Europa und Washington, sondern an den eigenen Interessen orientieren sollte, zu einem zentralen Bestandteil ihrer Außenpolitik.

Während Erdogan sich als Ministerpräsident um die Verbesserung der Beziehungen zur islamischen Welt kümmerte, überließ er die Pflege der Beziehungen zu den Partnern und Alliierten im Westen seiner Koalitionspartnerin und Außenministerin bzw. dem Militär. Ähnlich verhielt es sich auch in Ägypten. Die Armee spielte weiterhin eine Schlüsselrolle in den Beziehungen zu den USA und damit verbunden zu Israel.

Die islamistischen Regierungen in Ägypten und Tunesien versuchten, eine Balance zwischen Kontinuität in Bezug auf die internationale Positionierung und den damit verbundenen sicherheits- und wirtschaftspolitischen Verpflichtungen einerseits und neuen Impulsen in Bezug auf die Regionalpolitik andererseits zu halten.⁴

Die Vermeidung radikaler Brüche in der Außen- und Wirtschaftspolitik deutet auf eine relativ starke Integration mit dem System bzw. der internationalen Ordnung hin. Anders als im Falle der islamischen Revolution im Iran ging es in Ägypten und Tunesien eben um keine radikale Neuorientierung bzw. Neuausrichtung des Staates. Dies ist zum einen auf die Natur der Bewegungen zurückzuführen. Die Ennahda sowie auch die Muslimbruderschaft stehen nicht für eine revolutionäre, sondern für eine evolutionäre Bewegung, die das System langsam von innen heraus verändern aber nicht umstürzen möchten. Zum anderen haben sich durch die Globalisierung und die damit verbundenen wirtschaftlichen Veränderungen die internationalen Rahmenbedingungen stark verändert und die Möglichkeiten der Staaten eingeschränkt.

⁴ Die regionale Verflechtung zwischen den einzelnen Staaten des Nahen Ostens ist traditionell sehr niedrig. Dies hängt zum einen mit dem Umstand zusammen, dass die einzelnen Regime in Bezug auf ihre pan-arabischen Ambitionen in Konkurrenz zueinander standen und andererseits wird die schwache wirtschaftliche Integration in der Region auf eine zu geringe Diversität zwischen den einzelnen Ökonomien zurückgeführt.

Verschiebt sich die Außenpolitik dennoch?

Die Entwicklungen der letzten Jahre machen deutlich, dass es zwar in Ägypten sowie auch in Tunesien zu einer deutlichen Schwächung der islamistischen Parteien gekommen ist – zumindest in Ägypten wird die MB seit dem Sturz Mohammed Mursis brutal verfolgt – dass damit aber keineswegs das Ende von „Muslim Politics“ eingeleitet ist. Diese sind, wie weiter oben genauer erläutert das Produkt einer Vielzahl an Akteuren, unter denen Islamisten nur einer von vielen ist. Auch wenn seit den Umbrüchen des Arabischen Frühlings in den einzelnen Ländern eine wachsende Polarisierung zwischen islamistischen Kräften auf der einen und säkularen Kräften auf der anderen Seite zu beobachten ist, so sollten diese Kategorien im Lichte der oben dargestellten Entwicklungen nicht als ganz so klar definiert verstanden werden. Vielmehr ist es in den letzten Jahrzehnten zu immer mehr Übergängen und Überlappungen zwischen moderaten Mainstream Islamisten und säkularen Gruppen gekommen.

Vor dem Hintergrund einer wachsenden öffentlich ausgelebten islamischen Frömmigkeit bedienten sich verschiedene politische Akteure, nicht nur Islamisten, islamischer Referenzen und Symbolik. Ein stark durch islamische Referenzen geprägter Diskurs durchdrang die verschiedensten gesellschaftlichen und politischen Bereiche. Angesichts von Entwicklungen wie dem Bosnien-Krieg, dem Tschetschenien-Krieg, dem Irak-Krieg und den Gaza-Kriegen fasste in vielen muslimischen Gesellschaften die Überzeugung Fuß, dass Muslime die Opfer einer globalisierten und durch den Westen dominierten Weltordnung seien. Berichte über Diskriminierungen gegen Muslime in Folge der Ereignisse des 11. September förderten weiter eine Sensibilisierung für das Leiden der Muslime in der Welt, bzw. eine Solidarisierung mit einer imaginierten internationalen muslimischen Gemeinschaft. Anders als vom pan-arabischen Nationalismus propagiert ist dies eine kosmopolitische globale muslimische Gemeinschaft, die auch Muslime in der Diaspora in Europa und den USA beinhaltet. Dennoch herrscht in weiten Teilen der arabischen Welt aufgrund der gemeinsamen Sprache ein stärkeres Gefühl der Solidarität gegenüber arabischen Muslimen vor. Hier kam es in den letzten Jahren zu einer Überlappung bzw. Verschmelzung zwischen pan-arabischen und pan-islamischen Ansätzen. Dabei ist aber gleichzeitig anzumerken, dass es sich um keine pan-arabische Ideologie vergleichbar mit jener der 1960er Jahre handelt. Vielmehr betrachten sich viele Araber aufgrund der gemeinsamen Sprache, ähnlicher Traditionen und einer ähnlichen Geschichte als eine Schicksalsgemeinschaft.

*“A transnational umma may be said to have acquired some substance because Muslims are concerned with a number of **“Muslim issues”**. We do not imply that these issues are Muslim in the sense that everyone understands them in a uniform or doctrinally defined*

way. Rather, they are Muslim in the sense that they take on symbolic currency and often play a part in Muslim politics. Examples of such issues include Afghanistan, Palestine, the Rushdie Affair, and Bosnia” (Eickelman and Piscatori, 2004: 146).

Diese Verschränkungen kamen nicht erst durch die Umbrüche zum Vorschein, sondern fanden, wenn auch indirekt, bereits in die außenpolitischen Diskurse zu Zeiten der alten Regime Eingang. Die Frage von kulturellen Identitäten als eine Determinante der internationalen Politik spielt seit dem Ende des Kalten Krieges eine immer wichtigere Rolle. Samuel Huntingtons „Kampf der Kulturen“, veröffentlicht im Jahr 1993, prägte dabei den diesbezüglichen Diskurs wesentlich mit. Huntington sagt darin voraus, dass die meisten Konflikte des 21. Jahrhunderts nicht ideologischer Natur sein werden, sondern sich an kulturellen Unterschieden entzünden werden. Die Bedeutung, die religiösen Referenzen und Symbolen zugewiesen wird, blieb nicht nur auf die islamischen Gesellschaften des Nahen Ostens beschränkt, sondern prägte auch immer stärker die Außenwahrnehmung durch westliche Partner. So rückte aus Sicht der westlichen Partner der säkulare Charakter der einzelnen Regime in den Hintergrund. In ihren Planungen spielten religiös-kulturelle Codes und die Botschaften, die diese aussenden, eine immer größere Rolle. So beschreibt z.B. Cihan Tuğal wie die muslimische Identität der Türkei seit dem Ende des Kalten Krieges für die NATO an Bedeutung gewann. Während in der Zeit des Kalten Krieges die Türkei aus Perspektive der Bündnispartner aufgrund ihrer direkten Grenze zur Sowjetunion von besonderer geostrategischer Bedeutung war, gewann nach dem Ende des Kalten Krieges und im Kontext der Konflikte im Nahen Osten bzw. in Afghanistan ihre muslimische Identität an Gewicht. Die Beteiligung der Türkei an militärischen Missionen wie ISAF in Afghanistan, zusammen mit Jordanien und den Arabischen Emiraten war demnach weniger von militärischer Bedeutung als dass es vor allem einen symbolischen Wert hatte. Die Teilnahme von Soldaten aus muslimischen Staaten sollte den Beweis erbringen, dass es sich um keinen christlichen Kreuzzug gegen Muslime handelte (Tuğal 2012, 8). Als weitere Beispiele für diese Praxis gelten die Intervention in Libyen gegen das Gaddafi Regime, sowie die jüngste Koalition gegen den Islamischen Staat (IS oder ISIS), in die vor allem sunnitische Kräfte wie Saudi Arabien, Katar eintraten. Die Vereinigten Arabischen Emirate beteiligten sich sogar an den ersten Luftschlägen gegen Ziele in Syrien. Auch hier geht es weniger um den militärischen Beitrag, als vielmehr um die Botschaft, dass es sich um keinen Kreuzzug gegen Sunniten handelt.

All dies bedeutet, dass die Gestaltung der Außenpolitik, unabhängig von den politischen Akteuren immer stärker im Spannungsverhältnis zwischen öffentlicher Meinung, Populismus, Identitätsdebatten und den Erwartungen internationaler Partner und Verbündeter stehen wird. Angesichts der oben geschilderten Entwicklungen in Bezug auf die Außenwahrnehmung und die

wachsende Reduzierung der Art der Einbindung in westliche Strategien auf identitäre Grundlagen, ist es nicht verwunderlich, wenn identitäre Fragen größere Rolle in der Definierung der Außenpolitik spielen.. Wie es das Beispiel der Türkei demonstriert, waren zwar Islamisten die Vorreiter für eine multi-vektorielle Außenpolitik, die sich auch mehr auf die direkte Nachbarschaft konzentrierte. Aber diese Politik wurde auch von anderen politischen Akteuren weiterverfolgt. Wenn die Öffnung Präsident Mursis gegenüber Teheran von seinen Gegnern massiv kritisiert wurde, so ist es durchaus möglich, dass auch nicht islamistische Regierungen in kurzer diesen Weg einschlagen. Dies scheint umso wahrscheinlicher als es zum einen, zum ersten Mal nach langer Zeit so scheint als könnte es zu einer Aussöhnung zwischen Washington und Teheran kommen und zum anderen die USA versuchen sich weitgehend, zumindest operativ aus der Region zurückzuziehen. Vor allem die Schwächung der amerikanischen Präsenz fördert bzw. bedingt geradezu eine multi-vektorielle Ausrichtung.

Parallel dazu wird es aber auch für die USA bzw. ihre europäischen Verbündeten schwieriger werden Partner für ihre Politik zu gewinnen. Ein Beispiel dafür bietet wieder die Türkei. Dort lehnte es das Parlament in Ankara im Jahr 2003 ab, den USA logistische Hilfe im Krieg gegen den Irak zu leisten. Seit damals hat sich das NATO Land immer mehr von der einseitigen Orientierung der Außenpolitik entlang der Vorgaben der westlichen Verbündeten entfernt. Auch wenn einige Kritiker darin einen Schwenk in Richtung Osten sehen, so handelt es sich doch angesichts der seit dem Ende des Kalten Krieges massiv veränderten Rahmenbedingungen um eine Diversifizierung der Handlungsoptionen und -Möglichkeiten. Die Wirtschaftskrise in Europa und die Schwächung der europäischen Absatzmärkte hat zudem türkische Produzenten veranlasst, neue, ungesättigte Märkte in der Nachbarschaft zu erschließen. Die neue multi-vektorielle Außenpolitik Ankaras stellt zwar einen Bruch mit der durch das kemalistische Ideal der Verwestlichung bedingten einseitigen Ausrichtung am Westen dar, sie ist allerdings ihrerseits nicht ausschließlich durch die ideologische Basis der AKP zu erklären.

Conclusio

Aus einer westlich säkularen Perspektive, die moderne, liberale Normen als natürlich betrachtet, wird die Hinterfragung dieser Normen sei es durch Vertreter des politischen Islam oder aber auch durch eine in der islamischen Welt beobachtbare neue Religiosität als eine Anomalie bzw. als eine Abweichung von eben diesen Normen der Moderne betrachtet und aufgrund der politischen Manifestation der Religion als fundamentalistisch wahrgenommen (vgl. Agrama 2012: 16). In den öffentlichen Debatten wird der politische Islam oft nicht nur als eine negative soziale Kraft, die sich gegen die universellen Werte der Moderne wie Rationalismus, Menschenrechte und liberale Freiheiten richtet dargestellt, sondern per se als eine Bedrohung für die normative Ordnung empfunden (Shakman Hurd 2007). In dem breiten öffentlichen Diskurs in Europa und den USA findet weder die Vielfalt innerhalb des islamistischen Spektrums Erwähnung, noch findet der Umstand Beachtung, dass sich die meisten Vertreter eines moderaten politischen Islam im normativen Rahmen der Moderne bewegen.

Bewegungen wie die Muslimbruderschaft in Ägypten, Jordanien sowie in mehreren anderen arabischen Ländern, oder wie die Ennahda in Tunesien streben keine radikale Umsetzung ihrer Ideologie an. Vielmehr sind diese Bewegungen seit ihrer schrittweisen Integration mit dem System selbst einem Wandel unterworfen. Beobachtbar sind eine gewisse Entideologisierung und ein damit einhergehender wachsender Pragmatismus. In der Zeit ihrer Beteiligung an der Macht, haben Islamisten versucht, eine Balance zwischen Kontinuität in den wichtigsten Eckpunkten der Sicherheits- und Außenpolitik und neuen, vor allem regionalen Initiativen gegenüber anderen muslimischen Staaten zu wahren. Dadurch haben sie zwar etablierte Stakeholder, die sich um den Erhalt der guten Beziehungen zum Westen sorgten, verstört, sie haben aber möglicherweise längerfristig, wie es das Beispiel der Türkei zeigt, eine notwendige Diversifizierung der außen- und wirtschaftspolitischen Optionen eingeleitet. Unabhängig davon ob Islamisten an der Macht sind oder nicht spielen identitäre und insbesondere religiöse Fragen eine wesentliche Rolle in den gesellschaftliche und politischen Diskursen. Es ist dadurch zu einer wachsenden Sensibilisierung für die Leiden und Nöte von Muslimen in der Welt gekommen. Diese werden auch nicht-islamistische Regierungen in ihre außenpolitischen Strategien miteinbeziehen müssen.

Literatur

Agrama, Ali Hussein (2012), *Questioning Secularism. Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*, Chicago: The University of Chicago Press.

Ansari, Hamied (1986), *Egypt, The Stalled Society*, New York: State University of New York

Barnett, Michael (1993), “Institutions, Roles and Disorder: The Case of the Arab State System” *International Studies Quarterly*, 37 (3), 271-296.

Bayat, Asef (2007), *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford: Stanford University Press.

Brown, Nathan J. and Hamzawy, Amr (2010), *Between Religion and Politics*. Carnegie Endowment for International Peace, Washington.

Eickelman, Dale F. and Piscatori, James (1996), *Muslim Politics*, Princeton: Princeton University Press.

Ghannouchi, Rached (2002), “From Arabism to Islamism” Francois Burgat (Hrsg.) *Face to Face with Political Islam*, London: I.B Tauris.

Günay, Cengiz (2008), *From Islamists to Muslim Democrats? The Trajectory of Islamism in Egypt and Turkey against the Background of Historical, Political and Economic Developments*, Saarbrücken: VDM Verlag.

Halliday, Fred (2009), “The Middle East and Conceptions of ‘International Society’” in Barry Buzan und Ana Gonzalez-Pelaez (Hrsg.) *International Society and the Middle East. English School at the Regional Level*, London: Palgrave.

Harders, Cilja (2008), “Autoritarismus von unten: Lokale Politik in Ägypten” *GIGA Fokus* Nummer 12, 2008.

Harders, Cilja (2002), *Staatsanalyse von Unten: urbane Armut und politische Partizipation in Ägypten. Mikro- und mesopolitische Analysen unterschiedlicher Kairoer Stadtteile*. Deutsches Orientinstitut, Hamburg 2002.

Hashmi, Sohail H. (2009), “Islam, The Middle East and the Pan-Islamic Movement“ in Barry Buzan und Ana Gonzalez-Pelaez (Hrsg.) *International Society and the Middle East. English School at the Regional Level*, London: Palgrave.

Kirchheimer, Otto (1966), “The Transformation of the Western European Party Systems” in La Palombara, Joseph and Weiner, Myron (Hrsg.) *Political Parties and Political Development*, Princeton: Princeton University Press.

Ottaway, Marina and Hamzawy, Amr (2008), “Islamists in Politics: The Dynamics of Participation”. *Carnegie Papers*, No. 98, November.

Pinfari, Marco (2013), “The EU, Egypt and Morsi’s Rise and Fall: ‘Strategic Patience’ and Its Discontents” *Mediterranean Politics* 18:3, 460-466

Rosefsky-Wickham, Carrie (2004), “The Path to Moderation. Strategy and learning in the Formation of Egypt’s Wasat Party” *Comparative Politics*, Vol. 36, No 2, 205-228.

Roy, Oliver (2004), *Globalized Islam*, New York: Columbia University Press.

Rubin, Barry (1990), *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, London: Macmillan.

Shakman-Hurd, Elisabeth (2007), “Political Islam and Foreign Policy in Europe and the United States” *Foreign Policy Analysis* 3, 345-367.

Starett, Gregory (1998), *Putting Islam to Work, Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*, Berkeley: University California Press.

Sullivan, Denis J and Abed-Kotob, Sana (1999), *Islam in Contemporary Egypt. Civil Society versus the State*, London: Lynne Rienner.

Tuğal, Cihan (2012), “[Democratic Janissaries? Turkey’s Role in the Arab Spring](#)” *New Left Review* 76: 5-24.