

Marie-Luisa Frick

Politische und gesellschaftliche Transformationen unter dem Radar: Ein Irrlicht namens »Arabischer Frühling«

Aus philosophischer Sicht – und wohl auch aus einer fundierten historischen Perspektive – ist Veränderung keine exzeptionelle Qualität einzelner Phänomene, sondern inhärentes Moment alles Lebendigen. Das gilt auch für Umbrüche politischer Systeme und Umformungsprozesse gesellschaftlicher Verhältnisse. Derartige Transformationen werden unterschiedlich erlebt, woraus sich wichtige Fragestellungen ergeben. Dies betrifft nicht nur die Problematik, anhand welcher Kriterien und von welchen Standpunkten aus politische und gesellschaftliche Transformationen normativ evaluiert werden können, sondern bereits die grundsätzlichere Frage, welche Eigenschaften Prozesse aufweisen beziehungsweise welche ihnen zugeschrieben werden, die aus dem ununterbrochenen Fluss der Geschichte als Veränderungen der besonderen Art, als (De-)Markierungen, herausgehoben werden. Welche Rolle spielen in diesem Zusammenhang »Oberflächenphänomene«, zum Beispiel politische Umstürze und Massendemonstrationen, im Unterschied zu sublimeren Transformationen etwa der weltanschaulichen Konstitution gesellschaftlicher Kollektive? Woran und wie lassen sich gerade letztere festmachen und erkennen, wenn ein methodisch sinnvolles Heraustreten aus dem unmittelbaren Erlebnishorizont vielleicht gar nicht und eine adäquate Einschätzung wohl erst retrospektiv möglich ist? Inwiefern verweisen politische und gesellschaftliche Transformationen und ihre Akteure auf den Wagnischarakter politischen Handelns und Gestaltens und damit auf die Ambivalenz menschlicher Freiheit, die darin besteht, dass die *Freiheit* zu mehr Möglichkeiten gerade nicht mit der *Freiheit von* existenziellen Unsicherheiten kongruent ist?¹

Am Beispiel des sogenannten »Arabischen Frühlings«² kann die Bedeutung dieser Fragestellungen nachvollzogen werden. Ich möchte im Folgenden anhand ausgewählter Schlaglichter auf Facetten seines Verlaufs sowie deren (missglückten) begrifflichen beziehungsweise theoretischen Ausdeutungen zeigen, wie die Komplexitätsbewältigung im Falle derartiger Transformationen immer wieder Gefahr läuft, durch reduktionistische Betörungen unterlaufen zu werden.

- 1 Der vorliegende Text entstand im Mai 2013 und wurde seither unregelmäßig aktualisiert. Zu Dank verpflichtet bin ich neben den anonymen Gutachtern für ihre Hinweise Hadeel, Zayed, Fidè, Ahmed und Shadi für unsere Gespräche an jenen Sommerabenden in Galway.
- 2 Dieser Begriff wird angesichts der wenig frühlingshaften Folgen, welche die Umbrüche in der MENA-Region zeitig(t)en, in Anführungszeichen verwendet. *Arabellion* und *Arabisches Erwachen* werden synonym verwendet.

1. Vom »Arabischen Fatalismus« zum »Ende der Geschichte«?

Die politischen Umbrüche in Nordafrika und im Nahen Osten seit 2010 haben der Transformationsforschung eine schiere Unmenge an Datenmaterial und widersprüchlichen theoretischen *Bedienungsanleitungen* zugemutet, die noch nicht ansatzweise aufgearbeitet sind.³ Dies auch, weil man offenbar in keiner Weise auf die Wucht der sich in ihnen rastlos entfaltenden und oft nur schwer einzuordnenden Ereignisse vorbereitet war. Obwohl die »Arabellion« in Tunesien, Libyen und Ägypten Vorläufer hatte – wenn man will, bereits im »Tīzī Wuzū-Frühling« 1980 in Algerien oder den Aufständen ebendort in Algier 1988, jedenfalls im niedergeschlagenen iranischen Aufstand 2009 wie auch in kleineren lokalen öffentlichen Protesterhebungen etwa in Tunesien,⁴ in der jahrzehntelangen Konfrontation des ägyptischen Regimes durch die Muslimbruderschaft oder in den Machtkämpfen zwischen Tripolis und Rebellen in Ost-Libyen –, wurden die Geschehnisse von der großen Mehrheit der öffentlich vernommenen Kommentatoren als »völlig unerwartet« klassifiziert. Nun könnte man zugestehen, dass wohl niemand in der Lage gewesen sein kann, den exakten Zeitpunkt, an dem der Funke der Veränderung entzündet wurde, noch den Ort geschweige denn die regionale Dynamik vorauszu sehen, die damit in Gang gesetzt wurde. Doch verrät diese Affirmation der Überraschung, so sie nicht allein als Schutzbehauptung einer demaskierten sozial- beziehungsweise politikwissenschaftlichen Elite anzusehen ist, auch einiges über den (lange) vorherrschenden Blick auf Mashrek und Maghreb. Denn bis zum »Arabischen Erwachen« stellten sich professionelle Beobachter weltweit die gleiche Frage: »Warum entstehen in Osteuropa, Lateinamerika und großen Teilen von Asien aus autoritären Staaten sonnige Demokratien, während der Nahe Osten in einem Halbdunkel von Elend und Unterdrückung stagniert?«⁵ Unerwartet wären die besagten Umbrüche demnach vor allem, wenn man voraussetzt, dass die Menschen in dieser Region »eigentlich« weniger als andere dazu bereit sind, ihr Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen. Dieser vermeintlich wesenshafte Fatalismus wird von solchen *orientalistischen* Sichtweisen dabei gerade auch mit Verweis auf die Rolle der Religion, konkret des Islams, unterstrichen. Im weiteren Sinne könnte das ungläubige Staunen angesichts der »Arabellion« auch mit dem Vorurteil in Zusammenhang stehen, wonach der »Geist der Revolte« geradezu typisch abendländisch ist, wie etwa Albert Camus behauptete, der in Algerien aufwuchs. Ihr ein inhärent säkulares Moment zuschreibend, bemerkte er dazu: »Das Problem der Revolte hat demnach nur innerhalb unserer westlichen Gesellschaft einen Sinn«.⁶ Mit den Aufständen in der Region scheint diese Beurteilung obsolet, wie Gudrun Krämer ausführt: »Das

3 Einen ambitionierten Versuch hat dazu etwa Ekkart Zimmermann vorgelegt (Zimmermann 2013). Für eine umfassende Analyse des »Arabischen Frühlings« im weiteren Kontext der *post-9/11*-Weltordnung siehe Köchler 2014. Eine Betrachtung der Aufstände aus raumtheoretischer Perspektive regt wiederum Jillian Schwedler an (Schwedler 2013).

4 Preysing 2013, S. 48.

5 Phares 2008, S. 101; Übersetzungen hier und im Folgenden M.-L.F.

6 Camus 1961 [1951], S. 24.

›Könnensbewusstsein‹, das ihnen als Araber und Muslime verschiedentlich abgesprochen worden ist, haben sie unter Beweis gestellt und zugleich den Nachweis erbracht, dass es nicht der Islam ist, der sie in ihrem Freiheitsstreben behinderte und weiterhin behindert, sondern repressive Regime und deren internationale Verbündete«. ⁷

Doch parallel zu der Einschätzung, wonach den Menschen der betreffenden Länder ein derart emphatischer Bruch mit repressiven Herrschaftstraditionen kaum zuzutrauen war, existiert(e) eine weitere mächtige Theorietradition, aus deren Perspektive sich die Umbrüche in der Region Nahost und Nordafrika keineswegs unerwartet vollzogen, sondern im Gegenteil, einem vermeintlich universalen Drehbuch folgend, dem *Ende der Geschichte* zustrebten. Damit gemeint ist die von Francis Fukuyama im Zuge des Endes des Ost-West-Konflikts so prominent geprägte Vorstellung, der zufolge das westliche Modell des Liberalismus, der Demokratie und Marktwirtschaft alle Konflikte mit rivalisierenden Ordnungskonzepten für sich entschieden habe und schließlich ein goldenes globales Zeitalter anbrechen würde: ›Während die Menschheit sich dem Ende des Jahrtausends nähert, hat die Doppelkrise des Autoritarismus und der sozialistischen Planwirtschaft nur einen Konkurrenten im Ring übrig gelassen in Form einer Ideologie von potenziell universeller Geltung: die liberale Demokratie, die Doktrin der individuellen Freiheit und der Volkssouveränität«. ⁸ Zwar schloss Fukuyama die Möglichkeit von ›Rückfällen‹ auf dem Weg zum so definierten Ziel nicht aus (›Rückfälle in primitivere Regierungsformen wie Theokratien und Militärdiktaturen‹), ⁹ der geschichtliche Endpunkt der ideologischen Menschheits-Evolution stand für ihn jedoch außer Frage. Inspiriert von einer solchen teleologischen Geschichtsauffassung, haben Beobachter vereinzelt schon vor Jahren die Dynamik des ›Arabischen Frühlings‹ antizipiert, zum Beispiel der US-amerikanisch-libanesischen Politologin Walid Phares, der 2008 ›eine neue demokratische Revolution in der arabischen und moslemischen Welt‹ prophezeite. ¹⁰ Phares ist ein Beispiel dafür, dass sich optimistisch-lineare Geschichtsphilosophien und orientalistische Vorurteile gerade nicht ausschließen: Wenn die islamische Welt zwar ›erwacht‹, aber mitunter nicht schnell und ent-

7 Krämer 2011, S. 11.

8 Fukuyama 2006, S. 44.

9 Ebd., S. 3.

10 Phares 2008, S. 120. Er ist freilich keineswegs der Einzige, der schon vor Jahren zu einer so prophetisch anmutenden Würdigung gelangte. Weit früher verkündete die marokkanische Soziologin Fatima Mernissi: ›Die arabische Welt wird auseinanderbrechen‹ (2002, S. 199) und begründete dies mit dem wachsenden Unbehagen, ›das in den ökonomischen Frustrationen und der mangelnden Chancengleichheit wurzelt und sich u.a. der Religion als Sprache des Protests, der Revolte oder auch der Verstellung und Manipulation bedient‹ (ebd., S. 89). Sie warnte: ›Diese Mischung aus Frustration und Religion ist explosiv im gesamten Mittelmeerraum, und wir müssen darauf gefasst sein, dass sie uns mit ihrer Gewalt zerreißt, wenn wir nicht alle [...] uns beeilen, sie zu analysieren, und versuchen, Schmerzen und Erniedrigungen von Menschen aufzuheben‹ (ebd.).

geschlossen genug agiert, benötigt sie eben die »Hilfe« des Westens, der den Zielpunkt der Geschichte schon verwirklicht hat – seien damit auch Kriege verbunden.¹¹

So traditionsreich kulturevolutionistische Geschichtsdeutungen sein mögen, so zahlreich sind ihre problematischen Aspekte. Letzteres zeigt dies sehr deutlich: Der Ansehung der Geschichte als erkenn- und verstehbarer »einzelner, zusammenhängender evolutionärer Prozess«¹² wohnt stets die Versuchung inne, dem ohnehin als unabwendbar und notwendig segensreich betrachteten Lauf der Dinge notfalls mit eigener Kraft beziehungsweise Gewalt nachzuhelfen, um ihn zu beschleunigen. Doch unabhängig von möglichen negativen Auswirkungen solcher Ansätze sind sie auf einer grundlegenden Ebene kritisch zu betrachten. Das Problem ist dabei nicht, wie manche im Hinblick auf die in der Transformationsforschung (offenbar) immer noch vorherrschende Stadienrilogie »Liberalisierung – Demokratisierung – Konsolidierung« meinen, dass diese Einteilungen lediglich »zu grob« gegriffen sind.¹³ Vielmehr wohnt ihr eine Erwartungshaltung mit einem Grad von Gewissheit inne, der in Wirklichkeit nie erreicht werden kann, wenn man das nicht nur in der Wissenschaftstheorie bedeutsame Induktionsproblem berücksichtigt. Wenn Gesetzmäßigkeiten aus Erfahrungen geschlossen werden, diese aber immer nur bis zur Gegenwart reichen, kann keine über sie hinaus wirkende Regelmäßigkeit der Erfahrung mit Sicherheit angenommen werden. Zusätzliche Erschwernisse treten zutage, wenn man die Eigenheiten der Sozialwissenschaften mitbedenkt. Denn ihre Objekte »besitzen im Gegensatz zu jenen der Chemie und Physik Intentionen und haben Wahlmöglichkeiten, deren Zustandekommen und Wirkungen nur schwer zu fixieren sind.«¹⁴ Vor diesem Hintergrund kann die menschliche Geschichte stets nur ein offener Horizont bleiben. Jede Gewissheit, andere Gesellschaften müssten sich zwangsläufig nach westlichem Vorbild entwickeln, ist nicht nur zutiefst eurozentrisch, sondern auch epistemologisch prekär.

2. Der Faktor Religion – unterschätzt, dämonisiert oder einfach falsch verstanden

Können wir aber vielleicht gar nicht anders, als stets unsere Sicht auf den Lauf der Dinge *einzufärben* mit Hintergrundannahmen, die sich zusammensetzen aus dem, was wir bisher über die Welt zu wissen glauben und in ihr erlebt haben? Mit Hans Gadamer gedacht: nein. Vorannahmen sind ihm zufolge unerlässlich für das Verstehen, weshalb er – anders als etwa Edmund Husserl mit seiner Methode der eidetischen Reduktion¹⁵ – diese nicht automatisch aus unserer Urteilsbildung verbannen möchte.¹⁶ Dennoch könnte man auch in Anbetracht der wahrscheinlichen Unmöglichkeit, ohne begrifflich-theoretischen Fokus in die Welt zu blicken, den Minimal-

11 So etwa rechtfertigt Phares (2008, S. 118) den Irakkrieg 2003.

12 Fukuyama 2006, S. 3.

13 Harders 2013, S. 26.

14 Beck, Hüser 2013, S. 198.

15 Vgl. Husserl 1992 [1913].

16 Vgl. Gadamer 1975 [1960].

anspruch erheben, sich dieser Voraussetzungen zumindest bewusst zu sein – nicht zuletzt, um sie gegebenenfalls korrigieren zu können.¹⁷ Ein solcher Mangel an Problembewusstsein wäre dann auch jener spezifischen Interpretation des »Arabischen Frühlings« vorzuwerfen, die in den Mobilisierungen und Aufständen gerade den durchschlagenden Beweis erblickt, dass etwa Demokratie und Islam keine notwendigen Widersprüche sein müssen.

2.1 *Islam und Demokratie?*

Dass etwa in Tunesien und Ägypten als Folge der Revolutionen Wahlen abgehalten wurden, sagt für sich alleine genommen noch relativ wenig über das Verhältnis von Islam und Demokratie aus. Das liegt nicht unbedingt daran, dass in beiden Fällen Parteien, die sich aus dem Islam ableiten, satte Mehrheiten errungen haben: Die Muslimbrüder (43 Prozent) sowie die salafistische¹⁸ al-Nour-Partei (30 Prozent) in der ersten Wahlrunde in Ägypten; die al-Nahda-Partei (43 Prozent) bei der Wahl zur verfassungsgebenden Versammlung in Tunesien. Um die »Islam schließt Demokratie nicht aus«-Formel angemessen zu beurteilen, ist es zunächst notwendig, zu klären, was unter Demokratie denn genauer zu verstehen ist. Wird nämlich eine rein formale, verfahrenstechnische Auffassung von Demokratie herangezogen, ohne die *Souveränitätsfrage* zu stellen, bleiben potenzielle Spannungen vorerst unentdeckt und derart selbst für solche politischen Gruppierungen – wie die Salafisten – kurzfristig unbeachtlich, deren politisches Referenzsystem erklärtermaßen eine absolutistische Theokratie beziehungsweise das Kalifat ist. Wenn aber als die Basisidee der Demokratie die Volkssouveränität angenommen wird, stellt sich die Frage nach der Vereinbarkeit von Islam und dieser Ordnungsform gänzlich anders.¹⁹ Aus Sicht des Islams – und darüber hinaus *jeder* Gesetzesreligion – überschreiten nämlich die Menschen immer dann ihre Kompetenz, wenn sie sich anmaßen, Regelungen für jene Bereiche zu treffen, die *Gott* vermeintlich längst schon geordnet hat. Die Rechte Gottes (*huqūq Allāh*) werden im Gegenteil verletzt, wenn Menschen sich über seine Souveränität als allweiser Gesetzesautor hinwegsetzen. Aus diesem Grund werden voll-demokratische – im Sinne volkssouveräner – Konzepte von orthodoxen Muslimen als eine der größten denkbaren Sünden, als Beschneidung von Gottes Einzigkeit und alleiniger Souveränität (*širk*), verurteilt. Zwischen Islam und Volkssouveränität besteht daher eine unauflösliche, lediglich ausbalancierbare konzeptionelle

17 Einen solchen beispielhaften Aufklärungsversuch liefert etwa auch Harrer 2012.

18 Zum salafistischen Selbstverständnis, den reinen und unverfälschten (monotheistischen) islamischen Glauben zu repräsentieren: »Salafism is nothing but Islam, nothing but following the Qur'an and the Sunna through the understanding of the Companions of the Prophet«. Flugblatt der al-Nour vom Tahrir-Platz unter: www.tahrirdocuments.org/2012/05/what-is-salafism-a-statement-and-explanation/ (Zugriff vom 10.03.2013).

19 Zur Frage »Can there be a democratic revolution and a religious revival at the same time?« siehe auch Michael Walzers vergleichende Revolutionsanalyse (Walzer 2014).

Spannung.²⁰ Die These, wonach Demokratien islamischer Spielart (ohne weitere Abstriche auf Seiten der Religion) möglich seien, basiert folglich auf einem unterkomplexen Verständnis der Problematik – und der Demokratie. Dennoch ist dieses selbst unter Muslimen weit verbreitet – was nicht zuletzt Zeugnis gibt von der Heterogenität (oder manchmal einfach nur offenen Widersprüchlichkeit) der Weltbilder und Lebenswirklichkeiten von 1,6 Milliarden Musliminnen und Muslimen, die weit weniger *gleichgeschaltet* sind, als es Ultraorthodoxe auf der einen und Islamgegner auf der anderen Seite oftmals wahrhaben wollen. So zeigen post-revolutionäre Umfragen in Ägypten, dass von einer Mehrheit der Befragten Islam und »demokratische Werte« als miteinander vereinbar angesehen werden. Jedoch binde aus Sicht der Befragten die Souveränität Gottes selbst wiederum an bestimmte Werte.²¹ Eine solche *gelenkte* Demokratie scheint in der Tat dem Ordnungsverständnis der allermeisten islamischen Parteien – in Kairo wie auch in Istanbul – zugrunde zu liegen. Dabei wird jedoch oft ausgeblendet, dass *Gott* seine Souveränität nicht ohne jene ausüben kann, die seine mittelbaren und allzu oft uneindeutigen Willensäußerungen auslegen und hierarchisch in Beziehung setzen. Jedes Ideal eines Gottesstaates trägt daher bereits den Keim (zumindest) der Aristokratie in sich, wie von der Republik Iran trefflich veranschaulicht.

Diese Einsichten im Zusammenwirken mit der Erstarkung islamischer Parteien, welche wie insbesondere die Muslimbruderschaft im *ancien régime* verfolgt wurden, hat bei einer wachsenden Anzahl von Beobachtern der Umbrüche im Maghreb den Eindruck erweckt, als folge auf den vorerst triumphalen Frühling ein eisiger politischer Winter. Vielfach wurde auch die Formel »Der Islam hat die Revolution gekapert« verwendet, um die Ambivalenzen der regionenübergreifenden Entwicklungen sinnvoll einzuordnen. Auch dies wiederum eine bemerkenswerte Verkürzung, die mehrere Grundlagen zu haben scheint. Zum einen den zu Beginn der Aufstände verklärten Blick auf die Akteure, zum anderen inadäquate Einschätzungen der tragenden Rolle der Religion beziehungsweise des Islams als Reservoir an politischen Ordnungskategorien für große Teile der Bevölkerungen der betreffenden Länder, aber auch unzureichendes Verständnis fundamentaler staatsrechtlicher Zusammenhänge. Beides lässt sich am Beispiel der sogenannten ägyptischen Verfassungskrise veranschaulichen.

20 Ansätze dazu gibt es selbstverständlich viele, siehe etwa Krämer 2011, Kapitel 5. Sie reichen von der Bemächtigung (interpretatorischer) legislativer Lücken beziehungsweise der Differenzierung zwischen Scharia und Fiqh bis zu Re-Lektüren der zentralen Rechtsquellen Koran und Sunna mittels Abstrahierung vom Wortlaut hin zum *Geist* der Gesetze (vgl. insbesondere El Fadl 2004; Soroush 2000). Von reformatorischem Potenzial ist dabei insbesondere das Argument, wonach trotz der substantiellen Herausforderung, welche die Idee der Volkssouveränität für den Islam darstellt, demokratische Verfahrensweisen und Sicherstellungen (wie Gewaltenteilung oder *rule of law*) der islamischen Forderung, sich als Mensch keine gottgleiche Stellung anzumaßen, geradezu entgegenkämen und nur ein der Demokratie inhärenter Fallibilismus diese Schranke letztlich gewährleiste (ebd).

21 Lübben 2013, S. 282 f.

2.2 Islamische »Konterrevolution«?

Als im Juni 2012 das ägyptische Verfassungsgericht die ersten freien Parlamentswahlen, bei denen wie erwähnt die Muslimbrüder als Sieger hervorgingen, annulliert hat und deren Vorsitzender Mohammed Mursi diese Entscheidung nicht akzeptierte, geisterte bereits das Wort »Putsch« durch die westlichen Medien. Gemeint war allerdings nicht das Höchstgericht, das »geputscht« hätte, sondern Mursi und die Muslimbrüder. Unter professionellen Beobachtern war die Ansicht verbreitet, dass sich Mursi »über einen Spruch des Höchstgerichts und somit über rechtsstaatliche Grundsätze hinweg« gesetzt habe.²² Doch wieso sollte, wenn Demokratie im oben beschriebenen vollumfänglichen Sinne ernst genommen wird, die (Mehrheits-)Entscheidung des ägyptischen Volkes von Individuen infrage gestellt werden dürfen, die als Vertreter einer Diktatur – die Richter waren noch von Mubarak ernannt worden – zu diesem Zeitpunkt über keine Legitimität mehr verfügten? Es entspricht offenbar rein lexikalischem Wissen, aber keinem tiefreichenden Verständnis, in diesem speziellen Fall auf Gewaltenteilung zu pochen, wenn alle Gewalt zuerst vom Volk auszugehen hat, bevor man sie entsprechend den Grundsätzen politischer *phronesis* teilen kann. Nur wenige waren kundig genug, die rechtstheoretischen Schwachstellen dieser Kritik an den Muslimbrüdern zu durchblicken.²³

Um die Gewaltenteilung installieren zu können, brauchte Ägypten eine neue Verfassung, die zu diesem Zeitpunkt noch nicht vorliegen konnte. Als diese von der 100-köpfigen, vom Unterhaus entsandten verfassungsgebenden Versammlung Ende 2012 einem Referendum vorgelegt und auch mehrheitlich (wenn auch bei geringer Wahlbeteiligung) von den Ägypterinnen und Ägyptern angenommen wurde, brauste erneut Unbehagen im Westen mit der »islamistisch geprägten Verfassung« auf.²⁴ Die Kritik konzentrierte sich dabei insbesondere auf den zweiten Verfassungsartikel und den darin enthaltenen Hinweis auf die »Prinzipien der Scharia« als »wichtigste Quelle der Gesetzgebung«.²⁵ Erstaunlicherweise war dieser Artikel der neuen Verfassung jedoch (so wie einige andere auch) überhaupt nicht neu, sondern wurde direkt aus der Verfassung von 1971 übernommen.²⁶ Neu allein war, dass gemäß Art. 219 die Konkretisierung dieser Prinzipien der Scharia – die ja als islamisches Recht nicht nur mehrere Quellen, sondern auch unterschiedliche Auslegungstraditionen aufweist und als Pauschalverweis daher zwangsläufig vage bleiben muss – der Jurisprudenz sunnitischer Gelehrter, speziell jener der bedeutenden Al-Azhar-Universität, anvertraut wurde.

22 Ramsauer 2012, S. 13.

23 Vgl. etwa Matzken 2013; Roll 2013.

24 Vgl. etwa Der Spiegel (*Neue Verfassung: Umstrittenes Votum spaltet ägyptische Gesellschaft*, 26.12.2012.). Kritik an der Verfassung wurde erwartungsgemäß auch von den überstimmten »progressiven« Teilen der Bevölkerung Ägyptens selbst vorgebracht. Siehe dazu etwa: www.tahrirdocuments.org/2011/07/no-to-the-constitutional-amendments-no-to-patching-up-the-constitution/ (Zugriff vom 10.03.2013).

25 Vgl. Egypt Independent 2012.

26 Vgl. BBC 2012.

Auch in anderen wichtigen Punkten²⁷ war die neue Verfassung erwartungsgemäß ein Spiegel jener Transformationsprozesse, die bereits seit Jahrzehnten nicht nur in Ägypten, sondern in weiten Teilen der sogenannten islamischen Welt festzustellen sind und die als eine Phase der Rückbesinnung (»Islam ist die Lösung!«) auf eigene, nichtwestliche Wertetraditionen und identitäre Ressourcen bezeichnet werden können.²⁸

Sie sind dabei im übergeordneten Zusammenhang der Dekolonialisierung zu sehen, die in Ländern wie Tunesien oder Ägypten erst mit dem »Arabischen Frühling« in ihre letzte Phase eingetreten ist beziehungsweise einzutreten schien. Solche Erscheinungen religiöser Renaissance haben bei Beobachtern im Westen regelmäßig zu Irritationen geführt, und es scheint mir wichtig, diese Wahrnehmungen auch im Kontext jener angesprochenen theoretischen Aufladungen in Form eines teleologischen Geschichtsverständnisses in Verbindung mit der Säkularisierungsthese zu denken: Aus einer derartigen Erwartungsperspektive muss jedes Festhalten an beziehungsweise »Zurückfallen« in Religion eine profunde Enttäuschung produzieren.

Ebenso unerlässlich ist es, sich klarzumachen, dass die grundlegenden Umwälzungen in den Gesellschaften der betreffenden Länder weitaus schwieriger zu fassen sind, als es die Ausläufer jener punktuell aufgegriffenen Erscheinungen verraten, die es in die Medien schaffen und dabei immer nur ein Mosaikstück des großen, chaotischen Ganzen repräsentieren.²⁹ Diese Momentaufnahmen, die in westlichen Ländern das Bild der »Arabellion« bestimmt haben, ohne an eine Tradition profunder medialer Berichterstattung über die Dynamiken in der Region anschließen zu können, mussten daher zwangsläufig den Blick verengen, wie der britische Journalist Jonathan Jones in Bezug auf die Medien-Splitter über die Ereignisse am Tahrir-Platz in Kairo ausführt: »Sie bieten Momentaufnahmen eines Dramas an der Oberfläche,

- 27 So relativiert etwa Art. 6 das demokratische Prinzip durch die Einführung des islamischen Prinzips der Schura, das heißt die Beratschlagung und Konsultation des Herrschers mit beziehungsweise durch (religiöse) Experten; Art. 43 beschränkt die Religionsfreiheit auf den Islam und andere »göttliche« Religionen, das heißt die vor-islamischen Buchreligionen (Judentum und Christentum); Art. 44 wiederum statuiert das Verbot, religiöse Propheten zu beleidigen oder zu missbrauchen (vgl. Egypt Independent 2012).
- 28 Vgl. dazu die sehr persönlichen und instruktiven Schilderungen dieses Transformationsprozesses in Allawi 2009. Zu falschen Säkularisierungserwartungen vis-à-vis islamisch geprägten Gesellschaften beziehungsweise zur globalen islamischen »Wiedererweckung« siehe insbesondere Krämer 2013; Esposito 2010.
- 29 Diese Umbruchstendenzen sind ebenso in anderen Ländern der Region greifbar, wenn sie auch dort zwischenzeitlich abgefangen werden könnten: etwa in Marokko, wo die islamische PJD die Wahlen 2011 gewonnen, doch eine überwältigende Mehrheit der Bevölkerung (rund 99 Prozent) auch den Verfassungsentwurf des Königs bestätigt hat. Ähnlich die Situation in Jordanien nach den Parlamentswahlen 2013, die zwar unter Boykott der oppositionellen Muslimbrüder stattfanden, aber als vorsichtige Bestätigung der königlichen Reformbestrebungen gewertet werden können. Algerien scheint hingegen trotz aufkeimender Proteste Anfang 2011 einen »Sonderweg« einzuschlagen, der unter anderem auch den bitteren Erfahrungen des Bürgerkriegs 1991-2002 geschuldet ist (vgl. Pabst 2013) – dessen Wurzeln, wie eingangs erwähnt, als eine Art Vorläufer der »Arabellion« angesehen werden können.

blühende Sonnenflecken. Der wahre Glutofen der menschlichen Entwicklung liegt unter der Oberfläche, unsichtbar für das nackte Auge«. ³⁰ Er ergänzt: »Tiefe und langsam sich bewegende soziale Kräfte, von den materiellen Grundlagen des Lebens zu den Mentalitäten des religiösen Glaubens und der Kosmologie sind es, die in Wirklichkeit die Geschichte auf lange Sicht bestimmen. Auf lange Sicht waren die Ereignisse, die aller Augen in diesem Jahr auf Ägypten lenkten, nichts anderes als das unvermeidliche Ergebnis einer religiösen Absorption der Politik, die im frühen 20. Jahrhundert begann. [...] Es ist die manifeste Wiederkehr der Religion, die die große Kraft in der gesamten Region darstellt, und der Arabische Frühling war niemals darauf angelegt, das zu ändern«. ³¹ Einen weiteren relevanten Faktor in der medialen Verzerrung der ägyptischen Ereignisse am Tahrir-Platz identifiziert Hugh Roberts als enthusiastisch-parteiischen westlichen »Journalismus der Verbundenheit«. ³²

Dass die Dynamik des ägyptischen Umbruchs von vielen so leicht als ein »Kippen« in die Islamisierung wahrgenommen werden konnte, ³³ liegt zum Teil jedoch auch an einer unkritischen Übernahme des Selbstverständnisses des alten Regimes beziehungsweise des Militärs als quasi säkulares Bollwerk gegen islamische Strömungen. Gudrun Harrer spricht in diesem Zusammenhang treffend vom »Kitschnarrativ von der sauberen patriotischen ägyptischen Armee«. ³⁴

Ägypten unter Staatspräsident Muhammad Husni Mubarak ³⁵ war jedoch weder ein säkularer Staat, noch wurden islamische Bewegungen tatsächlich konsequent zurückgedrängt. Vielmehr waren die Muslimbrüder (*ikhwān*) in ihrer traditionsreichen Herausforderung der herrschenden Elite in Kombination mit deren Dämonisierung gegenüber westlichen Regierungen ein dankbarer Pfeiler des Machterhalts Mubaraks, der ihn als unverzichtbar beziehungsweise alternativlos erscheinen ließ. Dass dieser umgekehrt heimlich die um ein Vielfaches religiös-radikaleren Salafisten

30 Jones 2011.

31 Ebd.

32 Roberts 2013.

33 Als Indikator für diese wurden dabei insbesondere die Situation der Ägypterinnen beziehungsweise deren Frauenrechte herangezogen. Diese hätte jedoch auch vor der Revolution keineswegs westlichen Standards genügt. So weist etwa Ägypten nach Guinea und Somalia die weltweit dritthöchste Rate an Frauen auf, die einer Genitalverstümmelung unterzogen wurden (95,8 Prozent) (siehe UN 2005). An der Unterdrückung der Frauen dürfte sich, ausnehmender Momente der Geschwisterlichkeit im Revolutionstaumel auf dem Tahrir-Platz zum Trotz, freilich kontrastiert durch sexuelle Übergriffe, wenig ändern. Es könnte wie bereits in Revolutionen zuvor gelten, was Marie Olympe de Gouges ihren Geschlechtsgenossinnen zugerufen hat: »L'homme esclave a multiplié ses forces, a eu besoin de recourir aux tiennes pour briser ses fers. Devenu libre, il est devenu injuste envers sa compagne. Ô femmes! Femmes, quand cesserez-vous d'être aveugles? Quels sont les avantages que vous recueillis dans la révolution? Un mépris plus marqué, un dédain plus signalé« (Gouges 1791).

34 Harrer 2012, S. 89.

35 Einen immer noch lohnenden Überblick über die Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahren unter Staatspräsident Hosni Mubarak bietet Krämer 1986.

gefördert hat³⁶ – die im Vergleich zu den Muslimbrüdern deutlich weniger Ansprüche an einen Herrscher stellen, solange dieser nur islamischen Glaubens ist –, wurde vom Westen ebenso wenig beachtet wie die Zustände in Ägyptens Foltergefängnissen. Im Kampf gegen »Terroristen«, »Islamisten« und »Fundamentalisten« erschien das Regime Mubarak vielen lange Zeit als kleineres Übel.

2.3 Begriffsschablonen

Spätesten hier, bei diesen Begrifflichkeiten, sind wir an einer weiteren, philosophisch sehr grundlegenden Problematik angelangt: Was meinen wir mit Begriffen wie »Terroristen«, »Islamisten«, »Fundamentalisten«? Wie handeln wir durch ihren Gebrauch, und auf welche Weise verändert ihre gewohnheitsmäßige Verwendung unseren Blick auf die Welt, in der wir leben?

Nicht nur im Kontext der Ausdeutungen des »Arabischen Frühlings« prägen Terminologien die Debatten, deren zugrundeliegende Voraussetzungen allzu oft ungenannt und in der Folge unreflektiert bleiben. Einer dieser *Schlüsselbegriffe* ist jener des »Islamisten«. Selbst wenn man hier ausklammert, dass er eigentlich schon aufgrund der Synonymisierung mit Gewalttätigkeit beziehungsweise Terrorismus irreversibel unbrauchbar gemacht wurde, stellt sich die Frage, was denn einen »normalen« Muslim von einem »Islamisten« nun genau unterscheidet. Wenn etwa behauptet wird, den Muslim mache zum Islamisten, dass er »seine Religion absolut [setze] und die Wahrheit seines Glaubens auch in der Sphäre der Politik [behaupte]«,³⁷ so wird man Schwierigkeiten haben, in Abgrenzung dazu noch Muslime zu identifizieren, die mehr sind als nur Ex-Gläubige beziehungsweise sogenannte *Kulturmuslime*. Vielmehr scheinen die Differenzierungsversuche zwischen Muslimen und Islamisten einer normativen Kategorisierung von *guten* und *bösen* Muslimen zu entsprechen, wobei als gut scheinbar jene eingestuft werden, die es mit ihrem Glauben nicht ganz so ernst meinen, denn die Trennung von Religion, Leben und Politik ist allemal künstlich. Doch kann von einem »gläubigen Muslim«, um bei diesem Pleonasmus zu bleiben, genauso wenig realistisch verlangt werden, den Anspruch aufzugeben, in seinem Glauben die wirklich einzig wahre Religion zu realisieren, wie von einem gläubigen Christen oder Juden. Die Forderung, diese Überzeugung habe sich gefälligst auf das Private zu erstrecken und nicht auf die Politik, setzt neben einem oftmals unkritisch verallgemeinerten europäischen Konzept von Säkularität ein unzureichendes Verständnis konkret der islamischen Religion voraus, in der die Unterscheidung von religiöser Privatheit und neutraler Öffentlichkeit keine vergleichbare Bedeutung besitzt. Solche normativen Aufladungen liegen auch dem Begriff des »Fundamentalismus« zugrunde, der ebenfalls – so er rein beschreibend auf eine Besinnung auf die textlichen Grundlagen des Islams abstellt – im Grunde alle praktizierenden Muslime einschließen müsste und daher abzulehnen ist.³⁸ Nicht minder problematisch, wie Jillian Schwedler ausführt, ist

36 Lübben 2013, S. 288.

37 Thumann 2013.

38 So Esposito 2010, S. 71 f.

die Kontrastierung von »Radikalen« und »Gemäßigten«. Denn wenn erstere jene sind, die substantielle systemische Veränderungen anstreben, so gelte mitunter im Hinblick auf den Islam: »Die wahren Demokratisierer sind womöglich die Radikalen, die die häufige [zwangsläufige] Assoziation von Mäßigung mit demokratischen Normen wie Toleranz und Kompromiss in Frage stellen.«³⁹

Derartige Etikettierungen ersparen, sich mit den *tatsächlichen* Weltanschauungen *konkreter Individuen* zu beschäftigen und dabei vielleicht auf die eine oder andere Überraschung beziehungsweise Ernüchterung zu stoßen. Es wäre dringend an der Zeit, die islamische Renaissance als prägenden Faktor gegenwärtiger globaler Transformationsprozesse, freilich auch mit ihren durchaus verstörenden Facetten, ernst zu nehmen, ohne sie mit Begriffen zu bagatellisieren, die signalisieren, Ausnahmeerscheinungen zur Regel und gute zu bösen beziehungsweise »irreführten« Muslimen in Ordnungsbeziehungen setzen zu können. Denn: »Islamische Parteien und Sozialbewegungen sind keine Fremdkörper, sondern sind der institutionelle Ausdruck dieses Massenbewusstseins.«⁴⁰ Sie sind, wie Gudrun Krämer im Hinblick auf Ägypten beschreibt, in ihrer Forderung nach Umgestaltung der Rechtsordnung im Sinne der Grundsätze religiösen Rechts seit Jahrzehnten ein »Ausdruck einer breiten, nach Authentizität strebenden Strömung in der politischen Öffentlichkeit [...]«.⁴¹

Über eine ähnliche Entlastungsfunktion wie die Ausdrücke »Islamist« und »Fundamentalist« – neben derselben *divide et impera*-Dimension – verfügt auch der Begriff »Terrorist«. Dem Bezeichneten werden keine anderen Motive zugestanden, als »Böses zu tun«.⁴² Zu anderen Beweggründen und der Auseinandersetzung mit ihnen muss nicht weiter vorgegriffen werden. Wird ein aus solchen Gründen bereits reichlich problematischer Begriff schließlich noch uneinheitlich beziehungsweise inkonsistent angewendet, beginnen mit den Begrifflichkeiten auch die Phänomene gänzlich zu verschwimmen.

3. Urheber und Ursachen – offene Fragen und Ergänzungen

Eine zentrale, weil aufschlussreiche Analysekatégorie in der metatheoretischen Untersuchung der Transformationsprozesse im Mashrek und Maghreb (in der MENA-Region) sind die Personen und Gruppen, die als ihre Urheber und Akteure gesehen werden. Zwar hat sich inzwischen einiges in ihrer Einschätzung und Wahrnehmung verschoben, insofern sie differenzierter zu werden scheint. So manchem dämmert: »Die Veränderungen, die jetzt für wesentlich gehalten werden, könnten

39 Schwedler 2011, S. 350. Sie schlägt daher vor, diese Begrifflichkeit durch präzisere und neutrale Gegensatzpaare zu ersetzen, beispielsweise durch »Legalisten« vs. »Kontextualisten« hinsichtlich des Umgangs mit religiösen Texten. Für eine kritische Auseinandersetzung mit der Teilung von Muslimen in »Liberale« und »Konservative« im Bereich Islam und Menschenrechte siehe Oba 2013.

40 Lübben 2013, S. 283.

41 Krämer 1986, S. 115.

42 Köchler 2009 a, S. 54.

sich als abseitige Wegmarken einer viel längeren Reise herausstellen«. ⁴³ Dennoch halten sich Vereinfachungen und unterkomplexe Kausalitätsbeschreibungen noch immer hartnäckig in der westlichen Beurteilung der in der Regel als »Rebellen« oder »Aufständische« bezeichneten Kollektive. »Was ist der Mensch in der Revolte?«, fragte Camus bekanntermaßen und gab die Antwort: »Ein Mensch, der nein sagt«. ⁴⁴ Aber »nein« wozu? Und wenn der Revoltierende, wie Camus betont, immer zugleich auch »ja« zu etwas sagt, nämlich zu bestimmten Werten, welche Werte sind es, die die »Revolutionäre« des »Arabischen Frühlings« angerufen haben beziehungsweise noch immer beschwören?

3.1 Beispiel Ägypten

Beginnen wir in Ägypten. Dort wurde einer jungen Generation von nach »westlicher« Freiheit und Demokratie dürstenden Männern und Frauen, kundig im Umgang mit den neuen sozialen Medien, ⁴⁵ der maßgebliche Anteil an der Revolution zugeschrieben. Diese Sicht auf die Geschehnisse darf als reduktionistisch angesehen werden, weil dabei zwei wesentliche Gesichtspunkte unterschlagen beziehungsweise verkannt werden. Zum einen, dass die Jugendbewegung des »6. Aprils« keinesfalls als *pars pro toto* des ägyptischen Volkes, ja nicht einmal für die ägyptische Jugend als solche gelten kann. Die medialen Scheinwerferlichter, die ununterbrochen auf das angebliche Zentrum der ägyptischen Revolution, den Tahrir-Platz, gerichtet waren, beließen ein anderes Gesicht dieses Land zugleich im Dunkeln und damit auch zeitgleiche, gegenstrebige Tendenzen. Was aus massenmedial transportierter Sichtweise als eine epochale Konfrontation der »Jugend von Tahrir« und dem alten Regime vermittelt wurde, war im Grunde nur eine Konfliktlinie von mehreren und mittelfristig vielleicht nicht die entscheidende. Dies wurde spätestens am »Abend der langen Messer« am 2. Februar 2011 ersichtlich, an dem bezahlte Schläger aus ländlichen Gebieten die Demonstranten auf dem Platz attackierten, woraufhin Beobachter bald feststellten, dass »die Revolution [...] ausserhalb der Grossstädte [...] nie angekommen war«. ⁴⁶ Das »Herauspicken«, bemerkt Gudrun Harrer, »oder auch nur die Betonung jener inneren Revolutionserzählungen, die im Westen gerne gehört wurden, hat ein Bild erzeugt, das es in der Realität höchstens als Bildausschnitt gibt«. ⁴⁷

Weiters ist die Betonung der politischen Ideale der »Revolutionäre« als ausschlaggebender Motor der Umbrüche infrage zu stellen, was nicht bedeutet, den Akteuren politische Motivationen überhaupt abzusprechen. Aber vielleicht könnte man mit Blick auf das rasante Wachstum und die daraus resultierende Verjüngung von Ägyptens Bevölkerung – von 30 Millionen Einwohnern im Jahr 1967 wuchs sie auf

43 Agha, Malley 2013.

44 Camus 1961 [1951], S. 17.

45 Zum diesbezüglichen Enthusiasmus (zum Beispiel Mohamed Elbaradei: »This revolution started on Facebook«) siehe Frick, Oberprantacher 2011 sowie Wolfsfeld et al. 2013.

46 Bergmann 2012, S. 48.

47 Harrer 2012, S. 87.

71 Millionen im Jahr 2002,⁴⁸ 52 Prozent der Ägypter sind heute unter 25 Jahre alt⁴⁹ – fragen, ob sich jugendliches Aufbegehren nicht überall dort mit Notwendigkeit Bahn brechen muss, wo das Angebot an Lebenschancen mit der Anzahl der in die Gesellschaft nachdrängenden Massen nicht mithalten kann. Im Falle Ägyptens wurde die Revolution daher von manchen auch als Revolte der aufstrebenden, aber blockierten Mittelschicht an den Toren zu den Positionen innerhalb des gesellschaftlichen Zentrums gewertet, als »Ausdruck von schichtbezogenen Kontraktionen beziehungsweise als Kampf bestimmter Klassen der Gesellschaft, um deren (eigene) Position zu stabilisieren beziehungsweise zu verbessern [...]«. ⁵⁰ Diese Fokussierung steht dabei im Einklang mit der wiederholten Warnung vor dem destruktiven Potenzial, das aus der »Verschleuderung der Talente« früher oder später für die arabischen Länder erwachsen werde.⁵¹

Petra Ramsauer bemerkt ebenfalls: »Das Phänomen der ›Ausgeschlossenen mit Dokortitel‹ war mit ein Motor der Aufstände des Arabischen Frühlings«. ⁵² Diese Zusammenhänge aufgeschlüsselt hat bereits Gunnar Heinsohn, Theoretiker des »Jugendüberschusses« (*youth-bulge*), der Jugendbewegungen dieser Art als Antwort auf den gesellschaftlichen Sinnentzug interpretiert und die Motive der an solchen gewalttätigen Ausbrüchen Beteiligten folgendermaßen zusammenfasst: »Lasst uns nach oben oder ihr werdet dort keine Ruhe finden. Überlasst uns einen gerechten Anteil des vom ›Volke‹ Geschaffenen, sonst werden wir euch alles nehmen«. ⁵³ In diesem Sinne dürfte auch für die Revolutionäre von Kairo teilweise gelten: »Was immer die behaupteten Ziele besagen, zuallererst ist man in Bewegung«. ⁵⁴

Diese Hypothese – verschärft wird sie in der Deutung der »Arabellion« als »Brotrevolution« ⁵⁵ – würde auch erklären können, warum trotz ähnlicher Altersstrukturen der betreffenden Gesellschaften in den Golfmonarchien – mit Ausnahme von Bahrain – Aufstände bisher unterblieben sind: weil sich die Herrschenden dort den sozialen Frieden mit erhöhten Sozialausgaben erkaufen können, die 2011 allein in Saudi-Arabien um 10,7 Milliarden US Dollar erhöht wurden. ⁵⁶ Wenn man dieser Denklinie folgt, wonach weniger die Unterdrückung durch das Regime und schließlich der Wunsch nach politischer Freiheit im westlichen Sinne das eigentliche Unterfutter der ägyptischen Revolution bilden als vielmehr das Streben nach sozialem Aufstieg und einem sinnerfüllten Leben, so würde in diesem Kontext nicht nur die von den Aufständischen wiederholt eingeforderte »Menschenwürde« (*karāma*) eine weitere interpretative Dimension erhalten, sondern wären angesichts des »Jugend-

48 Heinsohn 2008, S. 121.

49 Spindel 2011, S. 2.

50 Ouaisa 2013, S. 257.

51 Vgl. Mernissi 2002, S. 90 f.

52 Ramsauer 2012, S. 197.

53 Heinsohn 2008, S. 38.

54 Ebd., S. 40.

55 Siehe etwa Sternberg 2012.

56 Preysing 2013, S. 47.

überschusses« der gesamten Region die Fragen zu stellen: Inwiefern eint dieses Auf-Begehren nach einem Platz in der Gesellschaft und Anerkennung, wie er ja auch im Martyrium des Tunesiers Mohamed Bouazizi – eines über die Vorenthaltung würdiger Lebenschancen und nach Demütigungen seitens der Behörden zutiefst frustrierten jungen Mannes – am Anfang des »Arabischen Frühlings« auf solch tragische Weise zum Ausdruck gebracht wurde, die Jugend des Nahen und Mittleren Ostens? Eint sie der *Geist der Revolte* oder, wie Camus davon abgrenzt, das *Ressentiment*: »Allein, man beneidet, was man nicht hat, während der Revoltierende verteidigt, was er ist«?⁵⁷ Und, wenn die Bewegung der Zweck ist und das ideologische Angebot vielleicht sekundär, würden sie dann für *jede* Idee ihr Leben einsetzen, die nur die Armseligkeit eines effektarmen Alltagslebens zu übersteigen verspricht?

3.2 Beispiel Syrien

Der Blick auf Syrien als ein weiteres Land, das von den Wirren des »Arabischen Frühlings« erfasst wurde, legt eine bejahende Antwort auf diese letzte Frage nahe. Anders als in Tunesien und Ägypten war der Aufruhr in diesem Land – im März 2011 entfacht durch die Folterung von Jugendlichen, die regierungskritische Parolen an Hausmauern gezeichnet hatten⁵⁸ – wohl nur in den ersten Anfängen ein genuines Aufbegehren der Syrer, das nach und nach von verworrenen, mächtigen Interessengruppen gekapert und in einen jahrelangen Kriegszustand überführt wurde.⁵⁹ Die lang anhaltende heroisierende Sichtweise nicht nur in westlichen Medien auf die »Freie Syrische Armee« und nicht näher präzisierete »Rebellen« – von »Terroristen« wurde auch dann noch nicht gesprochen, als religiös motivierte Massaker bekannt oder im Mai 2013 von UN-Seite Vorwürfe erhoben wurden, wonach Aufständische Giftgas gegen Zivilisten eingesetzt hatten⁶⁰ – verkannte gänzlich die Tragweite der Situation, die sich bei näherer Betrachtung als großräumiger Stellvertreterkrieg mit komplexen Frontverläufen entpuppt.

Zum einen ist Syrien – ebenso wie inzwischen auch der Irak und der Libanon – Schauplatz eines längst nicht mehr nur kalten Krieges zwischen Sunniten und Schiiten (zu deren Spektrum auch die dort herrschenden Alawiten gehören, die »frommen« Sunniten ob ihrer synkretistischen Glaubenswelt als besonders anstößig gelten), konkret den traditionellen Rivalen Iran und Saudi-Arabien, aber auch den Vereinigten Arabischen Emiraten (VAE), Katar, um die Vorherrschaft in der Region.⁶¹ Saudi-Arabiens Besorgnis gilt auch den schiitischen Minderheiten im eigenen Land, die nicht nur als heterodox, sondern zudem als verlängerter Arm Teherans angesehen werden. Um den schiitischen Aufstand in Bahrain 2011 niederzuschlagen, hatte der Golf-Kooperationsrat mit »Erfolg« Truppen aus Saudi-

57 Camus 1961 [1951], S. 21.

58 Bank, Mohns 2013, S. 89 f.

59 Den wohl authentischsten und eindrucklichsten Blick in das vom Bürgerkrieg verheerte Syrien gibt zurzeit Diane Darke (2014) in ihrem *My house in Damascus*.

60 Vgl. The Independent 2013.

61 Vgl. insbesondere Hersh 2007; Harrer 2012.

Arabien, Kuwait und den Vereinigten Arabischen Emiraten entsandt.⁶² Dahinter liegen weitreichende ideologische/religiöse Spannungen, die der Analyse entgehen müssen, wenn irreführende Begrifflichkeiten (»Islamisten«) Differenzierungen verunmöglichen oder wenn gar Kategorienkonstrukte wie »Gemäßigte«, »Reformer« (Saudi-Arabien, Jordanien etc.) und »Extremisten« (Syrien, Iran) zur Anwendung gebracht werden.⁶³ Das Ringen der sunnitischen, monarchisch-salafistischen (nach dem regionalen Ursprung: wahhabitischen) Einflussosphäre mit der schiitischen, rudimentär-republikanischen (Iran) oder »sozialistisch-säkularen« (Syrien) wurde nicht nur deutlich, als sich Ägyptens Präsident Mursi bei seinem Amtsantritt für einen Augenblick in Richtung Iran ausrichtete, um sich schließlich von der Aussicht auf Ölmilliarden aus Riad umlenken zu lassen.⁶⁴ Es ist gleichsam der unsichtbare Elefant im weiteren Krisenraum, der sich gegenwärtig nicht zuletzt dadurch ausweitete,⁶⁵ dass die wahhabitische Ideologie des *takfīrī*-Islams – das heißt jene, die wesentlich darauf aufbaut, heterodoxen Muslimen das Muslimsein abzusprechen – sich mehr und mehr als Bedrohung für die Königshäuser am Golf selbst herausstellt. Diese laufen nicht mehr nur Gefahr, von proto-republikanischen Bewegungen herausgefordert, sondern im Angesicht der stehenden Armee des »Islamischen Staates« auch von »eigenen« ikonoklastischen Eiferern hinweg »gereinigt« zu werden.

Das Emirat Katar, das mit dem Iran über rohstoffreiche Meeresgebiete am Persischen Golf in Konflikt steht und auch die zentrale Kommandostelle der US-Armee in der Region beherbergt,⁶⁶ hat sich ebenfalls im Zuge der Umbrüche als wichtiger Spieler zu etablieren versucht. Dabei suchte Katar, traditionelle Schutzmacht der Muslimbrüder, einen eigenständigen Weg in Abgrenzung zu Saudi-Arabien einzuschlagen und etwa im Rahmen des Zusammenschlusses syrischer Oppositionsbewegungen (*National Council for Syrian Revolutionary and Opposition Forces*) –

62 Siehe dazu Rosiny 2013, S. 73 ff.

63 Vgl. Hersh 2007; Rosiny 2013, S. 68.

64 Zum im Westen – vielfach erst mit dem ägyptischen Militärputsch 2013 – wahrgenommenen Unbehagen der Golf-Monarchien mit der ägyptischen Revolution beziehungsweise mit den Muslimbrüdern, deren Gründer Hassan al-Banna (1906-1949) die Legitimität der Erbmonarchie klar verneint hat (siehe Commins 2009, S. 141 f.), erklärt Alain Gersh: »Das mag daran liegen, dass solche Äußerungen der in Europa und den USA verbreiteten Sichtweise widersprechen, wonach die Emire vom Golf zusammen mit islamistischen Gruppen eine große sunnitische Allianz bilden – mit dem angeblichen Ziel, eine streng religiöse Ordnung durchzusetzen und die Scharia einzuführen. Dabei wird jedoch übersehen, dass sich die Gemeinsamkeiten häufig auf eine konservative Auslegung des Islam beschränken. Das heißt aber nicht, dass sich divergierende politische Interessen, diplomatische Rivalitäten, nationale Unterschiede und gegensätzliche Strategien deshalb in Luft auflösen« (Gersh 2012).

65 So jüngst mit gemeinsamen Luftschlägen Saudi-Arabiens, Ägyptens und der Vereinigten Arabischen Emirate gegen Aufständische in Libyen (siehe insbesondere Wehrey et al. 2014).

66 Ramsauer 2012, S. 179.

wenn auch wenig erfolgreich – »seine« Kampfgruppen gegenüber den salafistischen Dschihadisten aufzuwerten.⁶⁷

Neben diesen Konfliktlinien spielen in Syrien türkische regional-strategische Interessen⁶⁸ nicht nur hinsichtlich der »Kurdenproblematik« aber ebenso eine gewichtige Rolle wie die kaum verdeckte Kriegsführung Israels gegen den Iran.⁶⁹ Offenbar entsprach die Aufrüstung von Baschar al-Assad's Gegnern⁷⁰ einer schon vor Jahren eingeleiteten Strategie im Kontext der unter George W. Bush vorgenommenen »redirection« der US-amerikanischen Nahost-Politik.⁷¹ Es ist daher kein Zufall, dass sich insbesondere das NATO-Mitglied Türkei und die Golfmonarchien als Allianz in Form der »Freunde des syrischen Volkes« engagieren und den Kampf gegen das Assad-Regime mit Geld und Ideologie – aus Sicht sunnitisch-orthodoxer Muslime ist die Glaubensgemeinschaft der Alawiten eine häretische Bewegung – schüren und am Leben halten. Bei ihrer Konferenz in Istanbul 2012 erklärten Saudi-Arabien, Katar und die Vereinigten Arabischen Emirate, die »Freie Syrische Armee« mit 100 Millionen US Dollar zu unterstützen.⁷²

Ähnliches hatte sich zuvor bereits 2011 in Libyen ereignet. Auch dort haben die aufständischen islamischen Gruppen, oft geführt von Afghanistan-Veteranen, im Osten des Landes massive Unterstützung der nämlichen Golfstaaten erfahren.⁷³ Mit weitreichenden Folgen: »Ganze Brigaden junger Libyer, die im Aufstand das Kämpfen erlernt und in der nur langsam entstehenden Ordnung Libyens keinen Platz gefunden hatten, schlossen sich der Freiwilligenarmee Syriens an.«⁷⁴ Allerdings wurden diese Zusammenhänge den meisten Beobachtern erst dann klar vor Augen geführt, als die libyschen Waffen (und zum Teil auch Kämpfer) im Frühjahr 2012 beinahe Mali zu Fall gebracht hatten. Doch auch hier prägten Unverständnis grundlegender Transformationsprozesse der gesamten Region die Einschätzungen, wonach »fremde, radikale« Elemente die »gemäßigten« Muslime von Mali bedrängen. Fremd vielleicht, wenn man die Herkunft der Kämpfer berücksichtigt; radikal, wenn man ihre Bewaffnung meint. Doch der Geist des saudischen Export-Islams war längst schon in Mali angekommen und hat dort Fuß gefasst, einen Riss durch die malische Gemeinschaft der Muslime (*Umma*) ziehend. Das zeigte auch das Verhalten des *Haut Conseil Islamique* von Mali, überwiegend bestehend aus nach Saudi-Arabien hin ausgerichteten Gelehrten, dessen Präsident die Einfälle im Nor-

67 Siehe Dorsey 2013.

68 Zum außenpolitischen Konzept der »Strategischen Tiefe« siehe Brill 2013.

69 Siehe insbesondere Bowie 2012.

70 Zu Hinweisen, wonach Bashar al-Assad's Regierung durch das Gegeneinander-Ausspielen rivalisierender Guerilla-Gruppen selbst am Aufstieg der salafistischen Dschihadisten nicht ganz unschuldig ist, siehe Neumann 2014.

71 Vgl. Hersh 2007.

72 Bank, Mohns 2013, S. 102.

73 Ramsauer 2012, S. 104.

74 Ebd., S. 121.

den Malis zunächst nicht einmal einer Verurteilung Wert befand.⁷⁵ Auf solche Art legen die durch den »Arabischen Frühling« unmittelbar spürbaren Veränderungen noch subtilere, in ihren langfristigen Folgen (aus europäischer Perspektive) aber vielleicht schwerwiegendere Transformationen frei. Das Projekt der »Wahhabisierung« der islamischen Welt reicht zwar Jahrzehnte zurück,⁷⁶ doch seine »Früchte« werden erst allmählich als solche erkannt, manchmal auch nur anhand nüchterner Daten: »85 Prozent aller Moscheen, die in den vergangenen Jahren weltweit errichtet wurden, finanzierte Saudi-Arabien.«⁷⁷

3.3 Und »wir«?

Der Fall Syrien gibt auch aus einem weiteren Grund Anlass dazu, wohlgepflegte Selbstverständnisse zu hinterfragen. Dies betrifft wiederum sehr Grundsätzliches: Sollten die bizarren *ad hoc*-Allianzen zwischen westlichen beziehungsweise NATO-Staaten und Gruppierungen, die gerade jener Ideologie entsprechen, die man gemeinhin als »Al-Kaida« (jetzt ISIS oder IS beziehungsweise das Kalifat) zu bekämpfen vorgibt, nicht nachdenklich stimmen?⁷⁸ Nicht nur, weil sie sich als »Schuss ins eigene Knie« erweisen können, wie der Angriff am 11. September 2012 auf die US-amerikanische Botschaft in Bengasi ebenso deutlich gemacht hat wie der folgenschwere Aufstieg der IS-Miliz (und wie die Rückkehr dschihadistischer Kämpfer in europäische Staaten noch zeigen könnte), sondern weil sie ernsthafte Fragen aufwerfen, worum es bei der Fabrikation von Feindbildern, konkret des »metaphysischen Feindes« Islam⁷⁹ in Wirklichkeit geht? Oder bei abrupten Einschätzungsänderungen der Legitimität beziehungsweise Duldbarkeit von Regimen? Wie konnten westliche Regierungen etwa den Libyern und Ägyptern zu ihren »Revolutionen« gratulieren, ohne dabei zu erröten? Wo sie doch systematisch ihren eigenen Maß-

75 Vgl. Skelton 2013, S. 36. Dem Anspruch folgend, gesellschaftliche und politische Transformationen in ihrer Komplexität ernst zu nehmen, sei hier zu weiteren Hintergründen der Mali-Krise verwiesen auf Bøås, Torheim 2013. Zur Situation im benachbarten Nigeria, wo salafistische Separatisten im Norden des Landes (»Boko Haram«) in ihren Bestrebungen nach Errichtung eines Kalifats ebenfalls an religiöse Sympathien in Teilen der Bevölkerung wie auch an doppelbödige staatliche Islamisierungspolitiken anschließen können, siehe Harnischfeger 2012.

76 Zur Entstehung und zum (globalen) Aufstieg des auf Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) zurückgehenden Wahhabismus siehe Commins 2009.

77 Ramsauer 2012, S. 164.

78 Dazu Agha und Malley unmissverständlich: »Das neue Bündnissystem [konkret zwischen den Vereinigten Staaten und den Golf-Monarchien] beruht auf zu vielen falschen Annahmen und verbirgt zu viele tiefe Unvereinbarkeiten. [...] Es ist unnatürlich. Es kann nicht gut ausgehen« (Agha, Malley 2013). Ebenso deutlich fällt die Verurteilung des »demokratischen Interventionismus« der USA, Großbritanniens und Frankreichs in Form der Entfesselung des syrischen Bürgerkriegs bei Reinhard Merkel aus: »Sie haben aus strategischen Gründen, die mit Iran, und nicht aus moralischen, die mit der syrischen Bevölkerung zu tun haben, sehenden Auges eine Bedingung der Katastrophe gesetzt: die Waffen, mit denen sie möglich wurde« (Merkel 2013).

79 Köchler 2009 b.

stäben und »Grundwerten«, Demokratie und Menschenrechte, außenpolitisch untreu waren: »Übergeordnete Politikziele der Marktöffnung und des Migrationsmanagements wurden auf Kosten von Demokratie- und Menschenrechtsfragen sowie nachhaltiger Entwicklung verfolgt. [...] Schließlich entsprach die Planbarkeit, die sich aus dem *status quo* vor dem ›arabischen Erwachen‹ ergab, europäischen Kerninteressen in der Region«. ⁸⁰

Dieser Verrat an den eigenen Werten setzte sich auch in der Beurteilung der Geschehnisse in Ägypten im Sommer 2013 fort. Als das ägyptische Militär beziehungsweise der ägyptische »tiefe Staat«, der im Militär sein Eigenleben führt, die Muslimbrüder von der Macht putschte und wiederholt vor als auch nach dem 3. Juli tausende Menschen massakrierte, ⁸¹ blieb der Aufschrei westlicher Staaten weitestgehend aus. Die langjährigen Finanziere der Armee, die USA, und die europäischen Profiteure von Rüstungsexporten in das Land am Nil verhängten angesichts der offenkundigen schweren Menschenrechtsverletzungen weder politische Sanktionen, noch tadelten sie ihre strategischen Partner, konkret Saudi-Arabien, ⁸² die den Putsch kräftig unterstützt hatten. Das schlechte Image der Muslimbrüder im Westen, das neben eigenen Fehlleistungen (wie zum Beispiel ihrer nicht erfolgten beziehungsweise ungenügenden Verurteilung konfessioneller Gewaltakte gegenüber Kopten und Schiiten) nicht zuletzt auch der beschriebenen Einschätzung einer islamischen »Konterrevolution« geschuldet ist, führte dazu, dass weite Teile der westlichen Öffentlichkeit und intellektuellen Elite den Putsch erneut als kleineres Übel billigten: Das, was sie jetzt sahen, widersprach dem (falschen) Bild von einer westlichen Vorbildern nachstrebenden rebellierenden Jugend, das sie sich zuvor selbst gemacht hatten. Die sogenannte »Tamarrud-Bewegung«, die für sich beanspruchte, eine Mehrheit des ägyptischen Volkes hinter sich zu vereinen (»22 Millionen Unterschriften gegen Mursi«) und dies auch erfolgreich westlichen Medienvertretern signalisieren konnte, trug ebenfalls erheblich zur unsäglichen Fehleinschätzung bei, mit dem Militärputsch würde eine »Rückkehr« zur Demokratie eingeleitet. ⁸³

Nur wenige Beobachterinnen waren offenbar in der Lage, von ihren Fraktionsinteressen, das heißt ihrer politischen Gegnerschaft zu den Muslimbrüdern, zu abstrahieren und die Ereignisse zu übergreifenden Gerechtigkeits- und Demokratieidealen in Bezug zu setzen. Darunter die Journalistin Sarah Carr, die unter anderem am muslimbrüderkritischen Projekt *Muslimbrothers in English* beteiligt ist, ⁸⁴ dennoch nicht davon Abstand nahm, deren gewaltsame Verfolgung und das Stillschweigen

80 Preysing 2013, S. 48.

81 Human Rights Watch ordnet diese Massaker inzwischen als mögliche Verbrechen gegen die Menschheit ein (vgl. Human Rights Watch 2014).

82 Vgl. Dorsey 2013.

83 Vgl. Roberts 2013.

84 Das hinter der Internetseite stehende Kollektiv machte es sich zur Aufgabe, Aussendungen und öffentliche Aussagen der Muslimbrüder vom Arabischen ins Englische zu übersetzen um damit die Diskrepanz zwischen den Originalen und den weichgespülten, für »den Westen« bestimmten Übersetzungen offenzulegen. Siehe <http://mbinenglish.wordpress.com/> (Zugriff vom 20.08.2013).

der »progressiven« Ägypter offen anzuprangern. Den »Progressiven« jenseits und diesseits des Mittelmeers entging dabei die schreiende Absurdität der Situation, die gerade darin bestand, dass just jene in Kairo noch für eine demokratisch gewählte Regierung ihr Leben ließen, denen man die Demokratiekompatibilität traditionell abgesprochen hatte.

Um solche und weitere Doppelstandards⁸⁵ westlicher Länder zu erklären, mag es eine Reihe plausibler Ansätze geben. Einer davon wäre jener, wonach Wertefragen oder auch »Zivilisationskonflikte« (»freie Welt« vs. »Dschihadisten und Totalitäre«)⁸⁶ oftmals nur den Theatervorhang bilden, der im Grunde wirtschaftliche, strategische Interessenskonflikte dem Auge der eigenen Bevölkerungen entziehen soll.⁸⁷ Auf diese Weise verschleiert, bleiben sie der öffentlichen Diskussion und Abwägung enthoben und mithin auch der Frage, ob es wirklich *eigene* Interessen sind. Muss vor einem solchen – hier nur angedeuteten – Hintergrund das Selbstverständnis »souveräner« Staaten, »gefestigter Demokratien«, »Heimat der Menschenrechte« oder »aufgeklärter Öffentlichkeit« nicht zumindest adaptiert werden? Und wenn ja, was würde das bedeuten? Folgt man dem malaysischen Politikwissenschaftler und Aktivisten Chandra Muzaffar, so müssten solche Fragen zwangsläufig zum Eingeständnis führen, wonach westliche Bekenntnisse zu Demokratie und Menschenrechten wertlosen Autohypnosen gleichkommen. Auf Ägypten angewandt, stellt er fest: »Innerhalb dieses Kontextes sollte man der Kritik an der exzessiven Militärmacht und dem Töten von Zivilisten aus Washington, London und anderen westlichen Hauptstädten keinerlei Bedeutung zumessen. Sie sind nur gedacht, die Menschenrechtsgruppen zu Hause zu beruhigen und [sich selbst] ein internationales Image als Gegner von gnadenlosem Töten zu verleihen. Der Lackmustest aber ist, ob die USA darauf bestehen, dass Mursi wieder eingesetzt wird in seine legitime Position als ägyptischer Präsident.«⁸⁸

4. Fazit

Das »Arabische Erwachen« als flackerndes Signalfeuer tiefreichender gesellschaftlicher Transformationsprozesse fungierte von Anfang an auch als Projektionsfläche von westlichen Erwartungen, Vorurteilen und zuletzt vermehrt von Ängsten. Nicht alle *Fehleinschätzungen* sind auf die allseits gültige und wohl auch für diese gegenständlichen Ausführungen potenziell zutreffende und folglich verfängliche Weisheit zurückzuführen, wonach der Abend klüger ist als der Morgen. Die Herausforderung, im unmittelbaren Verlauf der Geschehnisse eine gesicherte Beobachterposition einzunehmen, ist ständige Begleiterin jeder zeitnahen Transformationsforschung. Erschwert wird ein solches Unterfangen freilich durch unhinterfragte theoretische

85 Dazu gehört auch die fast völlige diskursive Vernachlässigung Bahraains (siehe dazu insbesondere Köchler 2014).

86 Vgl. Phares 2008, S. 123.

87 Siehe auch Köchler 2009 b, S. 455.

88 Muzaffar 2013.

Voraussetzungen und intransparente Wertungsgrundsätze, die der Betrachtung beigemischt sind. In diesem Betrag wurde versucht, einige solcher exemplarischen Blicktrübungen zu benennen – im Bewusstsein dessen, dass auch dies nicht vonstatten gehen kann, ohne selbst wiederum Voraussetzungen einzuführen (konkret jene des Anspruchs, verstehen zu wollen, wie die Dinge *wirklich* sind).

Wie liegen nun die Dinge wirklich? Von einer abschließenden Wertung sind sterbliche Wesen im Horizont einer grundsätzlich nicht endenden Geschichte stets so weit entfernt wie von Gewissheit selbst über die unmittelbare Zukunft. Nichtsdestotrotz kann als Zwischenfazit zu den Umbrüchen im Makresh und Maghreb festgehalten werden, dass die Hoffnungen auf eine Demokratisierung beziehungsweise Dekolonialisierung weitgehend zerstört (worden) sind. Die von Schwedler beschriebene Chance,⁸⁹ im Zuge der arabischen Proteste beobachten zu können, wie verschiedene islamische Bewegungen in demokratischen Prozessen tatsächlich agieren – und damit zugleich die Hypothese zu testen, wonach Inklusion Mäßigung induziert –, existiert heute nur noch für Tunesien. Für einen Ausblick wiederum sollte die Beobachtung maßgeblich sein, dass weite Teile der Region – bis auf wenige »Inseln« – gegenwärtig in Anarchie versinken, auch dank tatkräftiger Unterstützung verschiedenster »Hinterhof«-Politiken. Weitere genuine Bestrebungen nach politischer Öffnung in Ländern wie Marokko, Algerien, Jordanien oder dem Iran werden wohl auch angesichts der abschreckenden Beispiele ringsum auf Seiten der unzufriedenen Mittelschichten redimensioniert werden.

Die Komplexität der politischen und gesellschaftlichen Transformationen der Region ernst zu nehmen bedeutet, jeder Art von monochromen Abbildern der Realität gleichermaßen skeptisch gegenüber zu bleiben und sich im Gegenzug darum zu bemühen, Zusammenhänge bei gleichzeitiger Vornahme von Differenzierungen zu verstehen. Aber auch, die Spannung zu ertragen, welche die menschliche Freiheit – nicht zuletzt im Sinne geschichtsteleologischer Indeterminiertheit – notwendigerweise mit sich führt. Glauben zu wissen, wie die betreffenden Menschen ihre Gesellschaften umgeformt haben werden, hieße demnach, sich um diese Spannung zu betrügen.

Gleichzeitig geben die gewaltvollen Umbrüche, Gegenrevolutionen und nicht zuletzt Interventionen Anlass, sich Fragen nach (wünschenswerten) politischen Transformationen der eigenen, westlichen Gesellschaften zuzuwenden. Die evidenten außenpolitischen Doppelstandards hinsichtlich menschenrechtlicher und demokratischer Ansprüche in Vergangenheit und Gegenwart werden jedoch nur dann die nötige Katharsis schaffen, wenn ihre Auswirkungen als genügend schmerzlich erfahren und nicht länger als Nebenprodukte wirtschaftlich-militärischer Interessensverfolgung in Kauf genommen werden. Unter dieser Bedingung wäre sogar ein *globaler* Frühlingswechsel wenigstens denkbar.

89 Schwedler 2011, S. 372.

Literatur

- Agha, Hussein; Malley, Robert 2013. »Das ist keine Revolution«, in *Internationale Politik* Jan/ Feb 2013. <https://zeitschrift-ip.dgap.org/de/ip-die-zeitschrift/archiv/jahrgang-2013/januar-februar/das-ist-keine-revolution> (Zugriff vom 04.12.2013).
- Allawi, Ali A. 2009. »Islamic civilization in peril«, in *Chronicle of Higher Education* 55. <http://chronicle.com/article/Islamic-Civilization-in-Peril/46964> (Zugriff vom 25.09.2014).
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed 1990. *Toward an Islamic reformation. Civil liberties, human rights, and international law*. New York: Syracuse University Press.
- Bank, André; Mohns, Erik 2013. »Die syrische Revolte. Protestdynamik, Regimerepression und Internationalisierung«, in *Arabellions. Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen Osten und Nordafrika*, hrsg. v. Jünemann, Annette; Zorob, Anja, S. 95-105. Wiesbaden: Springer VS.
- BBC 2012. »Comparison of Egypt's suspended and draft constitution«, in *BBC News* vom 30. November 2012. www.bbc.com/news/world-middle-east-20555478 (Zugriff vom 20.01.2013).
- Beck, Martin; Hüser, Simone 2013. »Politischer Wandel im Nahen Osten. Versuch einer Analyse des »Arabischen Frühlings««, in *Arabellions. Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen Osten und Nordafrika*, hrsg. v. Jünemann, Annette; Zorob, Anja, S. 197-227. Wiesbaden: Springer VS.
- Bergmann, Kristina 2012. *Tausendundeine Revolution. Ägypten im Umbruch*. Basel: Lenos.
- Boås, Morten; Torheim, Liv Elin 2013. »The trouble in Mali – corruption, collusion, resistance«, in *Third World Quarterly* 34, 7, S. 1279-1292.
- Bowie, Nile 2012. *Geopolitical destabilization and regional war: the road to Teheran goes through Damascus*. www.globalresearch.ca/geopolitical-destabilization-and-regional-war-the-road-to-tehran-goes-through-damascus/29285 (Zugriff vom 08.12.2013).
- Brill, Heinz 2013. »Die neue geopolitische Rolle der Türkei«, in *Österreichische Militärische Zeitschrift* 4, S. 406-415.
- Camus, Albert 1961 [1951]. *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Commins, David 2009. *The Wahhabi mission and Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris.
- Darke, Diane 2014. *My house in Damascus. An inside view of the Syrian revolution*. London: Haus Publishing.
- Dorsey, James M. 2013. »The struggle for Egypt: Saudi Arabia's regional role«, in *Huffingtonpost* vom 16. Juli 2013.
- Egypt Independent 2012. »Egypt's draft constitution translated«, in *Egypt Independent* vom 2. Dezember 2012.
- El Fadl, Khaled Abou 2004. *Islam and the challenge of democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Esposito, John L. 2010. »Contemporary Islam: reformation or revolution«, in *Comparative political theory*, hrsg. v. Dallmayr, Fred, S. 71-83. New York: Palgrave.
- Frick, Marie-Luisa; Oberprantacher, Andreas 2011. »Shared is not yet sharing, or: what makes social network services public?«, in *International Review of Information Ethics* 15, S. 18-23.
- Fukuyama, Francis 2006. *The end of history and the last man*. New York: Free Press.
- Gadamer, Hans-Georg 1975 [1960]. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gersh, Alain 2012. »Die Golfstaaten und die Muslimbrüder – Ende einer Freundschaft«, in *Le Monde Diplomatique* vom 9. November 2012. www.monde-diplomatique.de/pm/2012/11/09.mondeText.artikel,a0039.idx,10 (Zugriff vom 2.6.2013)
- Gouges, Marie Olympe de 1791. *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. Paris.
- Harders, Cilja 2013. »Revolution I und II – Ägypten zwischen Transformation und Restauration«, in *Arabellions. Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen Osten und Nordafrika*, hrsg. v. Jünemann, Annette; Zorob, Anja, S. 19-42. Wiesbaden: Springer VS.
- Harnischfeger, Johannes 2012. »Rivalität unter Eliten. Der Boko-Haram-Aufstand in Nigeria«, in *Leviathan* 40, 4, S. 491-516.
- Harrer, Gudrun 2012. »Zwischen arabischem Frühling und saudi-arabischem Winter«, in *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 41, 1, S. 85-93.

- Heinsohn, Gunnar 2008. *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*. München: Piper.
- Hersh, Seymour M. 2007. »The redirection. Is the administration's new policy benefiting our enemies in the war on terrorism?«, in *The New Yorker* vom 5. März 2007.
- Human Rights Watch 2014. *Egypt: Rab'a killings likely crimes against humanity*. www.hrw.org/news/2014/08/12/egypt-rab-killings-likely-crimes-against-humanity (Zugriff vom 18.08.2014)
- Husserl, Edmund 1992 [1913]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Gesammelte Schriften 5. Hamburg: Felix Meiner.
- Jones, Jonathan 2011. »Tahrir square aflame: the visual basis of an imaginary revolution«, in *The Guardian* vom 9. Dezember 2011.
- Köchler, Hans 2009 a. »The global war on terror and the metaphysical enemy«, in *Hans Köchler: World order – vision and reality*, hrsg. v. Armstrong, David, Kapitel 5. New Dehli: IPO/Manak.
- Köchler, Hans 2009 b. »The ›clash of civilizations‹, the problem of terrorism and strategies towards peaceful co-existence among nations«, in *Hans Köchler: World order – vision and reality*, hrsg. v. Armstrong, David, Kapitel 31. New Dehli: IPO/Manak.
- Köchler, Hans 2014. »The middle east in the emerging global order«, in *People's Friendship University of Russia Bulletin on International Relations* 3 (im Erscheinen).
- Krämer, Gudrun 1986. *Ägypten unter Mubarak: Identität und nationales Interesse*. Baden-Baden: Nomos.
- Krämer, Gudrun 2011. *Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt*. München: C. H. Beck.
- Krämer, Gudrun 2013. »Modern but not secular: religion, identity and the *ordre public* in the Arab Middle East«, in *International Sociology* 28, 6, S. 629-644.
- Lübben, Ivesa 2013. »Welche Rolle für den Islam? Die Herausbildung eines islamischen Parteienspektrums im post-revolutionären Ägypten – Eine Annäherung«, in *Arabellions. Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen Osten und Nordafrika*, hrsg. v. Jünemann, Annette; Zorob, Anja, S. 279-305. Wiesbaden: Springer VS.
- Matzken, Heino 2013. »Muslimbrüder als Alternative im Nahen Osten?«, in *Österreichische Militärische Zeitschrift* 1, S. 60-64.
- Merkel, Reinhard 2013. »Der Westen ist schuldig«, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 2. August 2013.
- Mernissi, Fatima 2002. *Islam und Demokratie. Die Angst vor der Moderne*. Freiburg: Herder.
- Muzaffar, Chandra 2013. »A nation bleeds«, in *JUST Commentary* vom 26. August 2013.
- Neumann, Peter 2014. »Suspects into collaborators«, in *London Review of Books* 36, 7, S. 19-21.
- Oba, Abdulmumini A. 2013. »New muslim perspectives in the human rights debate«, in *Islam and international law. Engaging self-centrism from a plurality of perspectives*, hrsg. v. Frick, Marie-Luisa; Müller, Andreas T., S. 219-243. Leiden: Brill.
- Ouaissa, Rachid 2013. »Blockierte Mittelschichten als Motor der Veränderungen in der arabischen Welt?«, in *Arabellions. Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen Osten und Nordafrika*, hrsg. v. Jünemann, Annette; Zorob, Anja, S. 257-277. Wiesbaden: Springer VS.
- Pabst, Martin 2013. »Ist Algerien immun gegenüber dem arabischen Umbruch?«, in *Österreichische Militärische Zeitschrift* 4, S. 396-405.
- Phares, Walid 2008. *The confrontation. Winning the war against future jihad*. New York: Palgrave Macmillan.
- Preysing, Domenica 2013. »Tunesien: Vorreiter des Aufbruchs, Vorbild des Westens«, in *Arabellions. Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen Osten und Nordafrika*, hrsg. v. Jünemann, Annette; Zorob, Anja, S. 43-66. Wiesbaden: Springer VS.
- Ramsauer, Petra 2012. *Mit Allah an die Macht*. Wien: Ueberreuter.
- Roberts, Hugh 2013. »Ägypten ohne Revolution«, in *Lettre International* 102, S. 34-43.
- Roll, Stephan 2013. »Ist Mursi wirklich so schlimm?«, in *DIE ZEIT* vom 30. Januar 2013.
- Rosiny, Stephan 2013. »Diktaturen, Bürgerkriege und Machtteilung in fragmentierten Gesellschaften«, in *Der Arabische Frühling. Hintergründe und Analysen*, hrsg. v. Schneiders, Thorsten G., S. 65-79. Wiesbaden: Springer VS.
- Schwedler, Jillian 2011. »Can islamists become moderates? Rethinking the inclusion-moderation hypothesis«, in *World Politics* 63, 2, S. 347-376.

- Schwedler, Jillian 2013. »Spatial dynamics of the arab uprisings«, in *Political Science & Politics* 46, 2, S. 230-234.
- Skelton, Rose 2013. »Mali: religious schisms threaten ideological war«, in *The Africa Report*, April 2013. www.theafricareport.com/West-Africa/mali-religious-schisms-threaten-ideological-war.html (Zugriff vom 25.09.2014).
- Soroush, Abdolkarim 2000. *Reason, freedom, and democracy in Islam. Essential writings of Abdolkarim Soroush*. Oxford: Oxford University Press.
- Spindel, Chad 2011. »The people want to topple the regime: exploring the Arab spring in Egypt, Syria, and Jordan«, in *Sage Open* 1, 3, S. 1-7.
- Sternberg, Troy 2012. »Chinese draught, bread and the Arab spring«, in *Applied Geography* 34, S. 519-524.
- The Independent 2013. »UN's Carla del Ponte says there is evidence ›rebels may have used sarin‹ in Syria«, in *The Independent* vom 6. Mai 2013.
- Thumann, Michael 2013. »Islamismus: Die Köpfe des radikalen Islam«, in *DIE ZEIT* vom 24. Januar 2013.
- UN 2005. *Eliminating femal genital mutilation. An interagency statement*. www.un.org/womenwatch/daw/csw/csw52/statements_missions/Interagency_Statement_on_Eliminating_FGM.pdf (Zugriff vom 10.12.2013).
- Walzer, Michael 2014. »After the Arab spring«, in *Philosophy & Social Criticism* 40, 4-5, S. 421-429.
- Wehrey, Frederic, Bishop, David; Alrababa'h, Ala' 2014. *Backdrop to an intervention. Sources of Egyptian-Libyan border tensions*. <http://carnegieendowment.org/2014/08/27/backdrop-to-intervention-sources-of-egyptian-libyan-border-tension/hmdk> (Zugriff vom 08.09.2014).
- Wolfsfeld, Gadi et al. 2013. »Social media and the Arab spring: politics comes first«, in *The International Journal of Press/Politics* 18, 2, S. 115-137.
- Zimmermann, Ekkart 2013. »Der ›Arabische‹ Frühling in vergleichender Revolutionsanalyse«, in *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 2, S. 209-245.

Zusammenfassung: Der »Arabische Frühling« zeigt, wie schwer es sein kann, »oberflächliche« Phänomene wie Demonstrationen und Aufstände zu tiefreichenden politischen und gesellschaftlichen Transformationen in Beziehung zu setzen. Hintergrundannahmen, Erwartungshaltungen sowie prekäre Begriffsschablonen verhinderten gelungene Komplexitätsbewältigung. Anhand der Beispiele Ägypten und Syrien werden Fremd- und Selbstbilder durchleuchtet und epistemische Reflexion und Sorgfalt angemahnt.

Stichworte: »Arabischer Frühling«, Islam, Demokratie, Transformationsprozesse, Weltpolitik

Political and societal transformations below radar level: an ignis fatuus called »Arab spring«

Summary: The events of the »Arab spring« testify to the challenging nature of relating »superficial« phenomena like demonstrations and uprisings to underlying political and societal transformation processes. Background assumptions, wishful thinking and misleading terminologies are obstacles when dealing with the situation's complexity. Focusing on Egypt and Syria, this contribution highlights precarious images of ourselves as well as the »Other« and calls for epistemic caution and reflection.

Keywords: »Arab spring«, Islam, democracy, transformation processes, world politics

Autorin

Ass.-Prof. Dr. Marie-Luisa Frick
Institut für Philosophie
Universität Innsbruck
Innrain 52 d
A-6020 Innsbruck
Österreich
marie-luisa.frick@uibk.ac.at