

7 Osteuropa

Durchschaut

Der Kommunismus in seiner Epoche



OSTEUROPA ist eine interdisziplinäre Monatszeitschrift zur Analyse von Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur und Zeitgeschichte in Osteuropa, Ostmitteleuropa und Südosteuropa. **OSTEUROPA** Forum des Ost-West-Dialogs und behandelt gesamteuropäische Themen. **OSTEUROPA** wurde 1951 von Otto Hoetzsch in Berlin gegründet. 1939 musste die Zeitschrift das Erscheinen einstellen. 1951 bis 1975 leitete sie Klaus Mehnert, bis 2002 Alexander Steininger.

OSTEUROPA is member of *eurozine* network: www.eurozine.com

ISSN 0030-6

OSTEUROPA wird u.a. in folgenden Datenbanken und Bibliographien ausgewertet: European Bibliography of Slavic and East European Studies, International Bibliography of the Social Sciences, International Political Science Abstract, Journal Articles Database, Periodicals In Online, Public Affairs Information Service, Social Science Citation Index, Virtuelle Fachbibliothek Osteuropa, Worldwide Political Science Abstracts

Redaktion: Dr. Manfred Sapper, Dr. Volker Weichsel, Margrit Breuer, Olga Radetzki, Dr. Andrea Huterer, Ansgar Gilster. An diesem Heft hat Natali Solovev mitgearbeitet.

Adresse: Schaperstraße 30, 10719 Berlin, 030/30 10 45 81 und 30 10 45 82
Fax 030/21 47 84 14; osteuropa@dgo-online.org; <www.osteuropa.dgo-online.org>

Herausgeber: Deutsche Gesellschaft für Osteuropakunde e.V. (DGO).

Vorstand: Ruprecht Polenz, MdB (Präsident), Prof. Dr. Wolfgang Eichwede, Prof. Dr. Theodor Bremer, Prof. Dr. Timm Beichelt, Dr. Caroline von Gall, Prof. Dr. Jan Kusber, Prof. Dr. Sebastian Lenz, Prof. Dr. Rainer Lindner, Prof. Dr. Birgit Menzel, Prof. Dr. Stefan Troebst.

Geschäftsführung: Dr. Heike Dörrenbächer, Schaperstraße 30, 10719 Berlin, 030/21 47 84 14; info@dgo-online.org; <www.dgo-online.org>

Konto: DGO, Commerzbank, Berlin (100 800 00), 04 148 630 00. Spenden sind steuerlich abzugsfähig.

Erscheinungsweise: monatlich. **Bezug:** über den Verlag, den Buchhandel und die DGO. Das gilt für ein Jahr und verlängert sich, wenn nicht 6 Wochen vor Ablauf des Kalenderjahres schriftlich beim Berliner Wissenschafts-Verlag gekündigt wird.

Preise: Jahresabo 84,00 €, für Mitglieder der DGO, Studierende, Schulen 49,00 € (plus Porto) Einzelheft 10,00 €, Themenhefte je nach Umfang zwischen 15,00 € und 32,00 €.

Versandkosten für ein Abo in Deutschland 12,00 €; im Ausland 28,50 €.

für Einzelhefte/Themenhefte in Deutschland je nach Umfang 1,00/4,00 €.

für Einzelhefte/Themenhefte ins Ausland je nach Umfang 3,00/4,50/6,00 €.

Berliner Wissenschafts-Verlag, Markgrafenstr. 12–14, 10969 Berlin, 030/841770-0; bwv@verlag.de

Manfred Sapper, Volker Weichsel (Hg.):
Durchschaut. Der Kommunismus in seiner Epoche
396 S., 34 Abb., 4 Karten
Berlin (BWV) 2013 [= **OSTEUROPA**, 5–6/2013]
Preis: 24,00 €, ISBN 978-3-8305-3177-7

Titelbild: © Ansgar Gilster

© **OSTEUROPA/DGO** Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil der Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung der Redaktion vervielfältigt und verbreitet werden. Unter dieses Verbot fällt die gewerbliche Vervielfältigung per Kopie, die Aufnahme in elektronische Datenbanken und die Vervielfältigung über CD-Rom und andere elektronische Datenträger.

Der Band wurde gefördert vom Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien aufgrund eines Beschlusses des Deutschen Bundestages sowie vom ENES (www.enrs.eu).



Der Beauftragte der Bundesregierung
für Kultur und Medien



EUROPÄISCHES
NETZWERK
ERINNERUNG
UND SOLIDARITÄT

osteuropa

63. JAHRGANG / HEFT 5-6 / MAI-JUNI 2013

Durchsicht Der Kommunismus in seiner Epoche

<i>Editorial</i>	Die Rätsel des Kommunismus	5
<i>Vorwort</i>	Erinnerung an das 20. Jahrhundert	7
<i>Gerd Koenen</i>	Der Kommunismus in seinem Zeitalter Versuch einer historischen Verortung	9
<i>Egbert Jahn</i>	Kommunistische Weltgesellschaftspolitik Antipode der kapitalistischen Weltwirtschafts- ordnung und der liberalen Demokratie	39
<i>Stefan Plaggenborg</i>	Schweigen ist Gold Die Modernetheorie und der Kommunismus	65
<i>Wolfgang Eichwede</i>	Kommunismus Eine kleine Begriffsgeschichte	79
<i>Felix Schnell</i>	Gewaltkultur und Kommunismus Ursachen und Formen in der Sowjetunion	93
<i>Gerhard Simon</i>	Der Kommunismus und die nationale Frage Die Sowjetunion als Vielvölkerimperium	107
<i>Roland Götz</i>	Planung ohne Plan Das Versagen der Wirtschaftstheorie in der UdSSR	125
<i>Rafał Wnuk</i>	Inszenierte Revolution Sowjetherrschaft in Polen und im Baltikum	151

Länderstudien

<i>Christoph Kleßmann</i>	Kommunismus im halben Land Aufstieg, Charakter und Niedergang der DDR	175
<i>Jiří Pernes</i>	Rückhalt im eigenen Land Die Kommunisten in der Tschechoslowakei	191
<i>Andrzej Paczkowski</i>	Das „schwächste Glied“ Polen unter kommunistischer Herrschaft	207
<i>Harro von Senger</i>	Langer Marsch Kommunismus in der Volksrepublik China	223
<i>Manfred Sing</i>	Marxismus in arabischen Ländern Versuch einer De-Provinzialisierung	233
<i>Nikolas R. Dörr</i>	Emanzipation und Transformation Rückblick auf den Eurokommunismus	255
<i>Burkhard Olschowsky</i>	Revolution statt Revolution Wirkung und Wahrnehmung der <i>Solidarność</i>	271
Postkommunismus		
<i>Lev Gudkov</i>	Fatale Kontinuitäten Vom Totalitarismus zu Putins Autoritarismus	283
<i>Dokument</i>	Brief an den Genossen Stalin Aufgezeichnet von Zachar Prilepin	297
<i>Olga Radetzkaja</i>	Supernacbol Die politischen Facetten des Zachar Prilepin	301
<i>Roland Götz</i>	Vom privatisierten Staat zum verstaatlichten Markt? Eigentum in der Sowjetunion und Russland	315
<i>Vladimír Handl</i>	Agiles Fossil Die KP Böhmens und Mährens	333
<i>Ondřej Slačálek</i> <i>Kristina Andělová</i>	Tschechiens „neue Linke“ Strömungen, Menschen, Ideen	341
<i>Dragoş Petrescu</i>	Peitsche und Zuckerbrot Erinnerung an die Ceauşescu-Ära in Rumänien	355

Bücher und Zeitschriften

<i>Martin Jander</i>	Die Stasi und die RAF Raunen statt Fakten: Regine Igels <i>Terrorismus-Lügen</i>		367
<i>Michail Gorbatschow: Alles zu seiner Zeit. Mein Leben</i>		<i>Fred S. Oldenburg</i>	375
<i>Michail Gorbačev: Naedine s soboj. – Dt.: Alles zu seiner Zeit. Mein Leben</i>		<i>Ignaz Lozo</i>	377
<i>Egor Gajdar, Anatolij Čubajs: Razvilki novejšej istorii Rossii</i>		<i>Klaus Heller</i>	378
Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung 2013		<i>Felix Schnell</i>	380
<i>Tony Judt, mit Timothy Snyder: Nachdenken über das 20. Jahrhundert</i>		<i>Jost Dülffer</i>	382
<i>Angelica Balabanoff: Lenin oder: Der Zweck heiligt die Mittel. Erinnerungen. Herausgegeben von Jörn Schütrumpf</i>		<i>Armin Pfahl-Traugher</i>	384
<i>Elizabeth White: The Socialist Alternative to Bolshevik Russia: The Socialist Revolutionary Party, 1921–1939</i>		<i>Lutz Häfner</i>	385
<i>Lorenz M. Lüthi: The Sino-Soviet Split. Cold War in the Communist World</i>		<i>Gerhard Wettig</i>	387
Abstracts			389

Manfred Sing

Marxismus in arabischen Ländern

Versuch einer De-Provinzialisierung

Vielen erscheint der Kommunismus als Wiedergänger des Islam und der Islamismus als Wiedergänger des Kommunismus. Dies wird mit Verweis auf Gemeinsamkeiten wie etwa ein totalitäres Weltbild, eine Feindschaft gegenüber dem imperialistischen Westen oder einem Hang zu politisch motivierter Gewalt begründet. Die Frage, warum sich dann ausgerechnet arabische Marxisten so schwer taten, sich einen Reim auf Islam und Islamismus zu machen, bleibt in solchen Betrachtungen aber zumeist außen vor. Ohnehin ist der arabische Kommunismus ein wenig untersuchtes Feld. Eine historische Spurensuche hat die Berührungs- und Abstoßungspunkte zwischen den vier Einheiten – Marxismus, Kommunismus, Islam und Islamismus – ebenso in Rechnung zu stellen wie die Flexibilität von politischen Ideologien.

Die Frage nach dem Kommunismus in der arabischen Welt fordert zwei Formen von Provinzialismus heraus. Zum einen dürfen Studien über den Marxismus insofern als provinziell¹ gelten, als sie in der Regel auf Europa und die Sowjetunion konzentriert sind; nicht-europäische Intellektuelle und Bewegungen, selbst der Maoismus, sind weit weniger gut untersucht. Daher scheint es, als lasse sich die Frage, was der Kommunismus gewesen sei, anhand der sowjetischen Eigenheiten oder kommunistischer Herrschaftssysteme beantworten,² obwohl der Marxismus doch ein globales Phänomen par excellence darstellt. Zum anderen leiden Studien über die arabische Welt an einem Provinzialismus, der politische und soziale Entwicklungen trotz ihrer regionalen und transnationalen Verflechtungen immer wieder aus den religiösen, rechtlichen oder philosophischen Besonderheiten einer Kultursphäre heraus zu erklären versucht. Dabei ist die Entwicklung des Kommunismus im Mittleren Osten bislang nur partiell untersucht, und das Urteil von Alexander Flores, dass trotz anderslautender Buchtitel

Manfred Sing (1966), Dr. phil., Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz

¹ Jan Hoff: *Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965*, Berlin 2009, S. 14f. Hoff stellt „im Gegensatz zur beinahe globalen Entwicklung“ einen „theoretischen Provinzialismus“ in der Diskussion zur Entwicklung philosophischen Denkens im Anschluss an Marx fest, den es zu überwinden gelte.

² Koenen beschränkt sich weitgehend auf das sowjetische und chinesische System; Gerd Koenen: *Was war der Kommunismus?* Göttingen 2010. – Auf Massenverbrechen fokussieren die sogenannten Schwarzbücher; Stéphane Courtois et al. (Hg.): *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror (Band I); Das schwere Erbe der Ideologie (Band II)*. München 1998 und 2004. – Keinen Hinweis auf Kommunismus in arabischen Ländern enthalten auch so umfangreiche Studien wie Archie Brown: *Aufstieg und Fall des Kommunismus*. Berlin 2009, und David Priestland: *Weltgeschichte des Kommunismus. Von der Französischen Revolution bis heute*. München 2009.

„eine umfassende Studie zum Kommunismus in der gesamten arabischen Welt oder in großen Teilen von ihr fehlt“,³ hat nach wie vor Gültigkeit. Ein Gesamtüberblick kann daher auch hier nicht geboten werden. Noch stiefmütterlicher ist nur die Geschichte der Arbeiterbewegung, die zum Teil eng mit derjenigen sozialistischer und kommunistischer Parteien zusammenhängt, behandelt worden, so dass etwa Joel Beinin noch gegen das Vorurteil anschreiben musste, es habe in der Region im 19. Jahrhundert keine oder kaum Streiks gegeben.⁴ Besonders problematisch ist in diesem Zusammenhang auch, dass der Islam als Sonderfall, als *die* „politische Religion“ schlechthin, gesehen wird.⁵

Darin spiegeln sich nicht nur Denktraditionen des 19. Jahrhunderts wider, sondern auch eine Neigung, unliebsame politische Verhältnisse mit dem Islam gleichzusetzen, zu erklären und damit zu „de-europäisieren“. So hat schon Bertrand Russell 1920 Bolschewismus und Islam als aufeinander verweisende Phänomene aufgefasst.⁶ Und im Kalten Krieg wurde auf totalitäre Vorstellungen verwiesen, die dem Islam und dem Kommunismus gemein seien.⁷ So sollte erklärt werden, warum die Sowjetunion etwa in den 1960er Jahren den „arabischen Sozialismus“ in Nassers Ägypten unterstützte, obwohl dieser ideologisch nicht auf Linie lag, Kommunisten verhaften ließ und sich islamisch legitimierte.⁸ Galten somit Kommunismus und Islam strukturell als *nicht* unvereinbar, so wurde seit den 1980er Jahren der Islamismus – nicht zuletzt, da Nassers Nachfolger Sadat in den 1970er Jahren die Muslimbrüder zur Eindämmung der Nasseristen eingesetzt hatte – als entschiedener Gegner des Kommunismus angesehen. Manchen galt der Islamismus als authentischer anti-westlicher Nachfolger des Kommunismus, wobei argumentiert wurde, „radikalislamischen Gruppen“ seien Merkmale zu eigen, die als typisch für die frühere revolutionäre Bewegung gegolten hätten, jetzt aber in „authentischerem“ islamischen Gewand aufträten.⁹

Aus solchen Vorstellungen resultiert der Zirkelschluss, dass einerseits der Islam den Kommunismus und andererseits der Kommunismus den Islamismus erklären hilft. Das Verhältnis von Islam, Islamismus und Kommunismus in der arabischen Welt

³ Siehe Alexander Flores: Tareq Y. Ismael: The Communist Movement in the Arab World (Rez.), in: Critique, 1/2011, S. 173–174, hier S. 173.

⁴ Joel Beinin: Workers and Peasants in the Modern Middle East. Cambridge 2001, S. 2f.

⁵ Reinhard Schulze: Der Islam als politische Religion: eine Kritik normativer Voraussetzungen, in: Jan Assmann, Harald Strohm (Hg.): Herrscherkult und Heilserwartung. Paderborn 2010, S. 103–149.

⁶ „Bolshevism combines the characteristics of the French Revolution with those of the rise of Islam [. . .]. Among religions, Bolshevism is to be reckoned with Mohammedanism rather than with Christianity and Buddhism. Mohammedanism and Bolshevism are practical, social, unspiritual, concerned to win the empire of this world.“ Bertrand Russell: The Practice and Theory of Bolshevism. London 1920, S. 5 und S. 114; zitiert bei Reinhard Schulze: Islamofascism: Four Avenues to the Use of an Epithet, in: Die Welt des Islams, 3–4/2012, S. 290–330, hier S. 325.

⁷ Siehe Schulze, Islamofascism [Fn. 6], S. 322–325. – Walter Z. Laqueur: Communism and Nationalism in the Middle East. New York 1956.

⁸ Rami Ginat: Islam vis-à-vis Communism and Socialism, in: Mosha Gammer, Joseph Kostiner, Moshe Shemesh (Hg.): Political Thought and Political History. Studies in Memory of Elie Kedourie. London 2003, S. 41–55. – Günther Kassian: Die Orientierung an der frühislamischen Geschichte in der Ideologie des arabischen Sozialismus unter Nasser. Bonn 1991.

⁹ Ellis Goldberg: Communism and Islam, updated by Michaelle Browers, in: John L. Esposito (Hg.): The Oxford Encyclopedia of the Islamic World. Oxford 2009, S. 475–480, hier S. 480.

lässt sich nach dieser Vorstellung in dreifacher Weise fassen: als *Konflikt* erscheint es, wenn auf die unterschiedlichen Menschenbilder und Gesellschaftstheorien verwiesen wird; sobald das revolutionäre – sprich: ideologische – Potential in den Fokus rückt, lassen sich hingegen sowohl strukturelle *Anleihen* beim Marxismus durch islamistische Theoretiker wie Sayyid Qutb¹⁰ als auch *Synthesen* bei linksislamischen Eklektikern wie Ali Shariati, Munir Shafiq und Hasan Hanafi relativ problemlos erklären.¹¹ Freilich ist eine solche Herangehensweise nicht nur unhistorisch und begrenzt plausibel. Es fehlt ihr vor allem an Einsicht in die Flexibilität von Ideologien. Selbst eine derart dogmatische Bewegung wie die kommunistische ist voller Ambivalenzen und Widersprüche, die nur in Relation zum gesamten Feld politischen Denkens und Handelns sinnvoll begriffen werden können. Die Annäherung oder Distanzierung zwischen Aktivisten verschiedener Orientierung sind ebenso wie Radikalisierung und Mäßigung ein grundsätzliches Merkmal politischer Aktivitäten. Strukturell teilen konträre Ideologien schon deshalb mehr, als ihre Anhänger wahrnehmen wollen, weil sie verschiedene Antworten auf dieselben komplexen politischen, ökonomischen und sozialen Fragen geben wollen – im arabischen Falle etwa auf die Schwierigkeiten der Dekolonisierung und der ökonomischen Entwicklung oder das Palästina-Problem. Sandra Halpern argumentierte, die arabische Geschichte des 20. Jahrhunderts lasse sich gar nicht verstehen, wenn man nicht die permanente Repression der Linken durch die arabischen Regime, deren westliche Verbündete und die Islamisten in Betracht ziehe.¹² Mit diesem Argument ist freilich weder die Frage gelöst, was unter „links“ zu verstehen ist, noch das Problem angesprochen, dass die „Linke“, uneins wie sie war, oftmals an ihrer eigenen Repression mitgewirkt hat.¹³ Die Annahme jedoch, Radikalität sei ein wesentliches Merkmal der Kommunisten, das sie mit Islamisten teilten, vernachlässigt die innerlinke Kritik am nicht-revolutionären Standpunkt der arabischen KPs, übergeht den modernisierenden und internationalistischen Aspekt des Kommunismus und klammert aus, dass es Schwierigkeiten bereitet zu definieren, was das Marxistische am Kommunismus und was das Islamische am Salafismus ist.¹⁴ Die „De-Provinzialisierung“¹⁵ des Marxismus in arabischen Ländern ist daher eine doppelte epistemologische Notwendigkeit, die Vorüberlegungen zum Wesen von Ideologien und zur arabischen Adaption des Marxismus erfordert. Erstens sind Ideologien keine zeit- und ortlosen Weltbilder, sondern ihre Übernahme und Fortentwicklung ist von historischen und regionalen Bedingungen bestimmt. Der „Markenkern“ einer Ideologie kann daher je nach den Umständen eine sehr weite Bandbreite an Positionen zulassen. Um diese Ungenauigkeit zu erfassen, wird in der Regel zwischen

¹⁰ Dazu ausführlich Roxanne L. Euben: *Enemy in the Mirror. Islamic fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton 1999.

¹¹ Goldberg, *Communism and Islam* [Fn. 9], S. 479.

¹² Sandra Halpern: *The Post-Cold War Political Topography of the Middle East: prospects for democracy*, in: *Third World Quarterly*, 7/2005, S. 1135–1156.

¹³ Roel Meijer: *Quest for Modernity. Secular Liberal and Left-Wing Political Thought in Egypt 1945–1958*. London 2002.

¹⁴ Zur Schwierigkeit, Islamismus zu definieren, der zwischen Quietismus, Sozialreform und Jihad mäandert, siehe William E. Shepard: *Islam and Ideology: Towards a Typology*, in: *International Journal of Middle East Studies*, 3/1987, S. 307–336. – Roel Meijer: „Introduction“, in: Ders. (Hg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London 2009, S. 1–32.

¹⁵ Ich entlehne diesen Begriff von Ilham Khuri-Makdisi: *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860–1914*. Berkeley 2010, S. 165–171.

Kommunismus, Marxismus, Sozialismus und (radikaler) Linker differenziert, ohne dass die Grenzen eindeutig wären.¹⁶ Die Erfahrungen von Marxisten in der arabischen Welt waren beeinflusst und inspiriert von europäischen, sowjetischen, chinesischen, kubanischen und vietnamesischen Vorbildern. Gleichzeitig unterstützten die Kommunisten dieser Länder die arabische Sache weder bedingungs- noch rückhaltlos – trotz der realitätsfernen Ermahnungen, man möge voneinander lernen. Die Dekolonisation schuf vielmehr neue Herausforderungen, die sich etwa darin niederschlugen, dass die syrischen Kommunisten den Kampf gegen die französische Mandatsmacht ab Mitte der 1930er Jahre gegenüber dem Kampf gegen den internationalen und lokalen Faschismus zurückstellen hatten; dass arabische Kommunisten auch aufgrund der Haltung der französischen oder sowjetischen „Mutterpartei“ eine oftmals schwer zu vermittelnde Position einnehmen mussten – etwa im nationalen Befreiungskampf Algeriens¹⁷ oder in der Palästinafrage; dass für die Sowjetunion die außenpolitischen Interessen generell Vorrang hatten, selbst wenn Staaten im Innern Kommunisten verfolgten, wie beispielsweise in Ägypten, im Sudan, im Irak oder in Iran geschehen; oder dass die chinesische Unterstützung für palästinensische Guerillas deutlich abnahm, nachdem die Volksrepublik China 1971 einen Sitz im Weltsicherheitsrat erhalten hatte und die diplomatischen Beziehungen zu den arabischen Staaten ausbaute.

Des Weiteren ist es wichtig, die Fluidität politischer und intellektueller Konzepte im Auge zu behalten, wenn man verstehen will, wie sie sich über kurze und lange Sicht verändern. Schon im 19. Jahrhundert hatte ja Karl Marx die Rivalitäten zwischen anarchistischen und sozialistischen Gruppen in Frankreich beklagt und festgestellt, er betrachte sich selbst nicht als einen „Marxisten“.¹⁸ In Anlehnung an eine Bemerkung Pierre Bourdieus lässt sich der Wandel des intellektuellen Felds seit den 1960er Jahren so beschreiben: Zunächst war es möglich, Kommunist zu sein, ohne Marx gelesen zu haben, später war es so chic, Marxist zu sein, dass man sogar Marx lesen konnte. Schließlich wurde es der letzte Schrei, alles hinter sich gelassen zu haben, vor allem aber den Marxismus.¹⁹ Marxisten verhandelten in den vergangenen Jahrzehnten nicht nur permanent die Bedeutung, sondern auch die Zentralität, Anwesenheit oder Abwesenheit der Texte von Marx.

Marxismus in die arabische Welt zu übersetzen, war ein langer und vielschichtiger Prozess, angefangen von vor-bolschewistischer Zeit über den Aufstieg der Moskauer Orthodoxie in der Zwischenkriegszeit, den Kalten Krieg und die Herausbildung einer Neuen Linken in der arabischen Welt nach 1967/68 bis hin zur Revision der Erfahrungen seit den 1990er Jahren und zum „Arabischen Frühling“ von 2011.²⁰ Überset-

¹⁶ Zur Verwendung der Begriffe siehe den Beitrag von Egbert Jahn in diesem Band, S. 37–62.

¹⁷ Siehe Allison Drew: *Communists, State and Civil Society in Colonial Algeria, 1945–1954*, in: Manfred Sing (Hg.): *Rethinking Totalitarianism and its Arab Readings*. Beirut 2012 [= Orient-Institut Studies 1].

¹⁸ Eintrag „Marxismus“ in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck. Stuttgart 2004, Bd. 3, S. 937–976, hier S. 950.

¹⁹ Pierre Bourdieu: *Der Tote packt den Lebenden*, herausgegeben von Margareta Steinrück. Hamburg 1997, S. 41.

²⁰ Siehe zum Beispiel Sami A. Hanna, George H. Gardner (Hg.): *Arab Socialism. A Documentary Survey*. Leiden 1969. – Hanna Batatu: *The Old social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers*. Princeton 1978. – Khuri-Makdisi, *The Eastern Medi-*

zung bezeichnet hier sowohl die Übertragung marxistischer Texte ins Arabische als auch den Versuch, daraus politische Positionen für bestimmte Konstellationen zu entwickeln. Zur Übernahme der Begriffe Sozialismus und Kommunismus bürgerten sich bald die Neologismen *ishtirākiyya* und *shuyū'iyya* ein, die semantisch das Bedeutungsfeld „gemeinsame Teilhabe“ respektive „allgemeine, öffentliche Verfügbarkeit“ abdecken. Anzumerken ist, dass die Arbeiten von Marx und Engels selbst nur zum Teil ins Arabische übersetzt wurden.²¹ Die „Arabisierung“ des Marxismus-Leninismus war Ende der 1920er Jahre eine Direktive der *Komintern*, die zum Ziel hatte, die Zahl der arabischen Parteimitglieder zu erhöhen; in den 1970er Jahren war sie der Schlachtruf marxistisch-leninistischer Gruppen, die den an Moskau orientierten Kommunistischen Parteien vorwarfen, ein klein-bürgerliches Verständnis des Marxismus verbreitet zu haben.²² Die neuen Gruppierungen verstanden sich als revolutionär, bezeichneten sich als Organisationen der „Kommunistischen Aktion“ (wie in Syrien und Libanon) und waren eher als die Kommunisten dazu geneigt, palästinensische oder kurdische Guerillakämpfer zu unterstützen. Eine wachsende Zahl politisch engagierter Studenten setzte in jener Zeit ihr Studium an westeuropäischen Universitäten fort und lernte dort undogmatische Literatur kennen, die sie der sowjetischen Literatur vorzogen und ins Arabische übersetzten.

Daher bildeten Kommunisten und Marxisten nie eine Einheit, und bis heute bietet sich ein fragmentiertes Bild. Sim nahm eine Unterscheidung zwischen *Post-Marxisten*, die nur den marxistischen Absolutheitsanspruch aufgeben, und *Post-Marxisten* vor, die sich zu einem theoretischen Pluralismus bekennen.²³ Hitchens wiederum differenziert zwischen einer Linken, deren Priorität beim Anti-Imperialismus liegt, und einer Linken, die sich als anti-totalitär versteht.²⁴ Gleichwohl können solche ideologischen Differenzierungen nicht erhellen, warum – betrachtet man die Vorwürfe, die sich *Post-Marxisten* gegenseitig machen – anti-imperialistische Linke totalitäre Partner und anti-totalitäre imperialistische Partner akzeptieren.

Obwohl also der Marxismus seinem Selbstbild zufolge sowohl die fortschrittlichste europäische als auch die radikalste anti-imperialistische Denkschule darstellte, gab es nie einen Konsens darüber, wie dieses Selbstbild in die Praxis übersetzt werden sollte. Auf theoretischer Ebene wurden verschiedene Bücher rezipiert, übersetzt und geschrieben, auf der praktischen Ebene wurden teilweise konträre politische Positionen bezogen. Selbst in Libanon und Syrien, wo 1924 eine vereinte *Syrische Kommunistische Partei* (SKP) für beide Teile des Mandatsgebiets als eine der ersten arabischen KPs überhaupt gegründet

terranean [Fn. 15] – Orit Bashkin: *The Other Iraq. Pluralism and Culture in Hashemite Iraq*. Stanford 2009. – Meijer, *Quest for Modernity* [Fn. 13]. – Tareq Y. Ismael: *The Communist Movement in the Arab World*. London 2005. – Faleh A. Jabar: *The Arab Communist Parties in Search of an Identity*, in: Ders. (Hg.): *Post-Marxism and the Middle East*. London 1997.

²¹ Stefan Wild: „Das Kapital“ in arabischer Übersetzung, in: Wolf Dietrich Fischer (Hg.): *Festgabe für Hans Wehr. Zum 60. Geburtstag am 5. Juli 1969 überreicht von seinen Schülern*. Wiesbaden 1969, S. 98–111.

²² Als Beispiel solcher Kritik siehe Muḥsin Ibrāhīm, *Li-mādhā Munazzamat al-Ishṭirākīyīn al-Lubnānīyīn. Ḥarakat al-Qawmīyīn al-'Arab min al-fāshīyya ilā l-nāṣiriyya*. Taḥlīl wa-naqd, Beirut: al-Ṭalī'a 1970.

²³ Stuart Sim: *Introduction. Spectres and Nostalgia: Post-Marxism/Post-Marxism*, in: Ders. (Hg.): *Post-Marxism: A Reader*. Edinburgh 1998, S. 1–11, hier S. 2, 5–8.

²⁴ Christopher Hitchens: *from 9/11 to the Arab Spring*, in: *The Guardian*, 9.11.2011, <www.guardian.co.uk/books/2011/sep/09/christopher-hitchens-911-arab-spring>.

wurde, waren die kommunistischen Erfahrungen grundsätzlich unterschiedlich. 1944 formte die Partei aufgrund der Unabhängigkeit des Libanon im Jahr 1943 zwei getrennte Zweige unter einem Dach, die sich 1964 in formal getrennte Parteien entwickelten – wohl nicht zuletzt auch als Reaktion auf das eiserne Regiment des Generalsekretärs Khaled Bakdash (gest. 1995).²⁵ Im Libanon gab es nie einen kommunistischen Minister oder Parlamentsabgeordneten; erst seit den 1990er Jahren konnten einige ehemalige Kommunisten, die für unterschiedliche Parteien kandidierten, Ministerämter bekleiden. Obwohl die Partei zwischen 1948 und 1970 offiziell verboten war, verfolgte oder verhaftete der Staat ihre Mitglieder kaum. Die LKP spielte zusammen mit der *Organisation der Kommunistischen Aktion* im Libanon (OKAL) eine hervorragende Rolle bei den Studentenprotesten der 1970er Jahre sowie im Bürgerkrieg (1975–1989), in dem beide Gruppen schwere Verluste durch militärische Konfrontationen mit rivalisierenden Milizen, der israelischen Armee und von Syrien unterstützten Kräften erlitten und sich in der Folge als Hauptverlierer des Bürgerkrieges betrachteten.

Syrien hingegen war das erste arabische Land, in dem ein Kommunist ins Parlament gewählt (Generalsekretär Bakdash 1954) und Minister wurde.²⁶ Unter der Baath-Herrschaft seit 1966 und in der *Nationalen Progressiven Front* (NPF) seit 1972, die von der UdSSR mit der Idee der „nicht-kapitalistischen Entwicklung“²⁷ gerechtfertigt wurde, hielten Kommunisten bis auf eine kurze Unterbrechung durchgehend Kabinettposten.²⁸ In den 1970er Jahren spalteten sich – in Opposition zu Hafiz al-Asads Innenpolitik und dessen Eingreifen in den libanesischen Bürgerkrieg – Marxisten, Nasseristen und Sozialisten von allen in der NPF vertretenen Parteien ab. Aufgrund unüberbrückbarer Differenzen, spaltete sich die *Syrische Kommunistische Partei* in den 1980er Jahren in zwei Flügel, die entgegen sonst üblicher Praxis beide von der UdSSR anerkannt wurden.²⁹ Die meisten Mitglieder der radikalen Gruppen außerhalb der SKP wurden Opfer der staatlichen Repression gegenüber linker und islamistischer Opposition ab Ende der 1970er Jahre und verbüßten oft langjährige Haftstrafen. Der syrische Staat hat also eine lange Geschichte sowohl der Kooptation als auch der Verfolgung von Kommunisten und Marxisten.³⁰ Die Mehrzahl der Verhafteten kam in den 1990er Jahren frei, beteiligte sich am Damaszener Frühling (2000/01) und ist teils gewollt, teils ungewollt in den Aufstand verwickelt, der im März 2011 begann. Unter ex-kommunistischen Oppositionellen ist heute durchaus

²⁵ Über Bakdash siehe zum Beispiel Tareq Y. Ismail, Jacqueline S. Ismail: *The communist movement in Syria and Lebanon*. Gainesville 1998, S. 25–78.

²⁶ Ḥāzīm Ṣāghīyya, al-Ba‘th al-sūrī. *Tārīkh mūjaz*. Beirut: Sāqī 2012, S. 27, 51.

²⁷ Jabar nennt dies einen Glaubensartikel aller KPs im Mittleren Osten. Er bedeutet, dass weder die Führung durch die Arbeiterschaft noch durch die KPs eine notwendige Voraussetzung war, um eine sozialistische Revolution zu erreichen; Faleh A. Jabar: *The Arab Communist Parties in Search of an Identity*, in: Ders. (Hg.): *Post-Marxism and the Middle East*, S. 91–107, hier S. 94f.

²⁸ In der PNF, gegründet von Hafez al-Asad 1971 und offiziell abgeschafft Ende 2011, stand den Kommunisten eine Quote für zwei Ministerposten zu. Zwischen 1981 und 1986 zog sich die SKP aus der Front zurück; Volker Perthes: *The Political Economy of Syria under Asad*. London/New York 1997, S. 163.

²⁹ Durch den Bruch zwischen Bakdash und seinem Stellvertreter Yusuf Faysal entstanden 1986 eine SKP/Bakdash mit weitgehend kurdischer Gefolgschaft und eine SKP/Faysal.

³⁰ Erster kommunistischer Märtyrer in Syrien war 1959 der Libanese Farajallah Helou, der zum KP-Repräsentanten bestimmt worden war, als Bakdash aufgrund der Ägyptisch-Syrischen Einheit ins Ausland ging.

auch die Vorstellung zu finden, dass die USA nicht immer der Feind sind,³¹ was dem Regime einen Vorwand gab, gegen die Opposition vorzugehen, mit dem Vorwurf, sie habe die Bindung an Moskau zugunsten einer Orientierung an Washington aufgegeben.³²

Ohne die Beteiligung junger linker Aktivisten und eine kampfbereite Arbeiterschaft mit langjähriger Streikerfahrung wären, wie vor allem Joel Beinin argumentiert hat,³³ die arabischen Aufstände 2011, vor allem in Tunesien und Ägypten, nicht denkbar gewesen. Manche Kader altlinker Parteien reagierten aber auch verhalten auf die Proteste, entweder weil sie von den „sozialistischen“ Regimen kooptiert waren oder weil sie taktischen Erwägungen folgten. Beim Aufstand in Syrien überwiegen hingegen die strategischen Überlegungen, so dass die Mehrheit der Kommunisten eine Zwischenposition wählt, indem sie sich weder gänzlich zu den Rebellen noch zum Regime bekennt, sondern die loyale Opposition und Präsident al-Asad zum Dialog aufruft.³⁴ Umstritten war und ist in der Linken vor allem die Frage, ob wer für den Aufstand eintrete, automatisch ausländische Interventionen gutheiße und Partei für die Ölmonarchien ergreife.³⁵ Die Unfähigkeit der arabischen Linken, einen klaren Standpunkt zu beziehen, brachte ihr viel (Selbst-) Kritik und nicht zuletzt den Vorwurf ein, nicht mehr zu wissen, wer „die Verdammten dieser Erde“ seien.³⁶ Dennoch darf nicht übersehen werden, dass Handlungsunfähigkeit und strategische Interessensabwägung in der Syrien-Frage kein speziell linkes Problem sind, sondern eines, das alle (arabischen) politischen Kräfte betrifft.

³¹ Siehe Riyad al-Turks positive Bemerkung über George W. Bushs „Middle East Initiative“ 2008 auf *Middle East Transparent*: „Riyād al-Turk: Naqif ma'a Lubnān alladhī yashhad tadakhkhulan sūrīyan wa-irānīyan fī shu'ūnihi. Ashkur ra'īs Bush 'alā taqāmunihi ma'a sha'binā wa-nakhtalif ma'a siyāsāt Amīrkā al-'Irāq wa-Afghanistān“, <www.mettransparent.com/spip.php?page=imprimer_article_avec_forum&id_article=2947>.

³² Volker Perthes: *Geheime Gärten. Die neue arabische Welt*. Berlin 2002, S. 211.

³³ Siehe beispielsweise Joel Beinin: *What have Workers Gained from Egypt's January 25 'Revolution'?* <www.jadaliyya.com/pages/TME1/5239/what-have-workers-gained-from-egypt%E2%80%99s-january-25-%E2%80%9C>.

³⁴ Zum Dilemma der Linken siehe Nicolas Dot-Pouillard: *Syria divides the Arab Left*, in: *Le Monde Diplomatique*, <<http://mondediplo.com/2012/08/04/syrialeft>>. – Siehe die beiden simultan publizierten Briefe des LKP-Generalsekretärs Khalid Ḥaddāda, „Risālatān ilā l-Asad wa-l-mu'araḍa al-dīmuqrāṭīyya: Lā khiyār li-Sūrīyā ... illā l-ḥiwār“ (9.9.2011), <www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=274857>. <22.2.2012>.

³⁵ Siehe al-Akḥbār: „Muthaqqafūn lubnānīyūn ma'a al-sha'b al-sūrī“ (18.4.2011); al-Mustaqbal: „Muthaqqafūn lubnānīyūn yad'ūn ilā waqfa taqāmuniyya ma'a l-sha'b al-sūrī l-ithnayn fī sāḥat al-shuhadā“ (5.8.2011).

³⁶ Khalīl 'Īsā: „al-Yasār al-lubnānī yasquṭ fī Sūrīyā“, al-Akḥbār (21.7.2011). – Ebenso Farajallāh 'Abd al-Ḥaqq: „al-Mawqif fī l-waḍ' al-sūrī min ba'ḍ al-yasār. Ta'ammulāt fī mawqif al-rafiq Hishām Nafā' 'alā mawqī' al-Ḥiwār al-Mutamaddīn“ (27.9.2011), <www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=277222>. <29.9.2011>.



سنقاوم..

„Wir werden Widerstand leisten. . . Nationale Libanesische Widerstandsfront (Ministerium des Südens)“ Plakat gegen die israelische Beatzung aus den 1980er Jahren

Arabischer Marxismus und Islam

Einem gern erzählten Witz zufolge vereinbaren arabische Kommunisten und Islamisten eine Zusammenarbeit. Schnell wird ein gemeinsames Programm aufgesetzt, das Imperialismus, Zionismus und Ausbeutung verurteilt und Gerechtigkeit verlangt. Da kommt einer auf die Idee, dass auch ein gemeinsamer Slogan her müsse. Man kann sich nicht einigen und argumentiert die ganze Nacht hindurch. Schließlich findet man einen Kompromiss: „Proletarier aller Länder . . . betet³⁷ für den Propheten“ (*yā 'ummāl al- 'ālam... ṣallū 'alā n-nabī*).

Der verschiedenen geistigen Vätern zugeschriebene Witz nimmt einige wichtige Punkte im Verhältnis von Kommunisten und Islamisten aufs Korn. Zum einen gibt es eine gewisse Schnittmenge, nicht nur, was die politischen Forderungen anbelangt, sondern auch in Bezug auf das soziale Milieu – die gebildeten Kinder der Mittelschicht –, die für radikalen sozialen Wandel mobilisiert werden soll. Zum anderen ist es eine recht eigentümliche Allianz – weniger wegen politischer, als vielmehr aufgrund kultureller Differenzen. Durch das gesamte 20. Jahrhundert hindurch hatten Kommunisten bei ihren Gegnern meist den Ruf, religiöse Belange abschätzig zu betrachten, dem Alkohol zuzusprechen und „die Gemeinsamkeit an Besitz und Weib“³⁸ gutzuheißen. Der Slogan verweist implizit auf den Punkt, an dem die Dinge inkompatibel werden: Formal greift er die marxistische Phraseologie auf, inhaltlich aber gewinnt das islamische Gebet die Oberhand. Daher wirkt der Witz in Bezug auf kommunistische Politik ambivalent. Es ist möglich, ihn als klugen Schachzug zu verstehen, um ein muslimisches Milieu zu agitieren; noch eher aber lässt er sich als völligen Ausverkauf des Marxismus deuten.

Mit diesen gegensätzlichen Bedeutungen funktioniert der Witz in verschiedenen Situationen. Im Irak kann er auf gescheiterte links-schiitische Koalitionsversuche zum Sturz Saddam Husseins anspielen oder auf die Vetternwirtschaft in der post-Saddam-Ära.³⁹ Der frühere jordanische Generalsekretär Ya'qub Zayadin betrachtete die Distanz, die arabische Kommunisten zu den Religionen hielten, als Fehler Nummer 2 unter ihren Top-Ten-Fehlern, weil sie dadurch versäumt hätten, biblische und koranische Verse über Armut und Unterdrückung für eigene Zwecke zu nutzen. Er erzählt den Slogan des Witzes zustimmend, um zu erklären, wie es linken und religiösen Studenten 1986 mit einer gemeinsamen Demonstration auf dem Campus gelang, die Sicherheitskräfte zu überrumpeln.⁴⁰ In Syrien kann der Slogan benutzt werden, um das Bündnis zwischen säkularer und islamistischer Opposition⁴¹ und auch jenes zwischen Regime-Kommunisten und offiziellem Islam entweder zu karikieren oder gutzuheißen.

³⁷ Da Muslime nur zu Gott „beten“, bedeutet das Wort hier, „Gott zu bitten, dem Propheten seinen Segen zu geben“.

³⁸ Yavuz Köse: „Ich bin Sozialist, gib mir die Hälfte deines Vermögens“. Rezeption des Sozialismus und Kommunismus in spätmannischer Zeit (1870–1914), in: Lothar Gall, Dietmar Willoweit (Hg.): *Judaism, Christianity and Islam in the Course of History: Exchange and Conflict*. München 2011, S. 105–122, hier S. 109.

³⁹ Jamāl Muḥammad Taqī: „Yā 'ummāl al- 'Irāq ṣallū 'alā l-nabī wa-āl baytihi“, in: *al-Ḥiwār al-Mutamaddīn* (22.2.2009) auf <www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=163634>.

⁴⁰ „Ya' qūb Zayādīn al-Amīn al- 'Āmm al-Sābiq li-l-Ḥizb al-Shuyu'ī al-Urdunnī yarwī jāniban min dhikrayātihi li-l-Rāya (4-4)“, auf <www.raya.com/news/pages/7970bb86-32b3-477c-a3e8-84d05353e3fc>.

⁴¹ Siehe den Thread auf der Website Swaydā' al-Waṭan auf

Die Realität ist nicht weit von der Satire entfernt. Der sunnitische Scheich Muhammad Habash⁴², ein „unabhängiger“ syrischer Parlamentsabgeordneter, war 2007 vom Faysal-Flügel der SKP eingeladen, zum 90. Jahrestag der Oktoberrevolution und 83. Jahrestag der Gründung der SKP zu sprechen, ein Jahr, nachdem die syrischen Truppen aus dem Libanon abgezogen werden mussten.⁴³ Er verwendete den Slogan am Ende der Rede, um die Gemeinsamkeiten gegenüber Israel und den USA zu betonen. Es ist interessant, die rhetorische Strategie seiner Ansprache in Augenschein zu nehmen. Gleich zu Beginn erläuterte er, wie Religion, Identität und Vaterlandsliebe zusammenhängen.

Parteien, die die Religion angreifen, gibt es nicht in Syrien. Niemand kann seine Geschichte und Identität leugnen. [. . .] Wir mögen nicht das technologische, finanzielle oder kommerzielle Zentrum der Welt sein, aber wir sind sicherlich ihr spirituelles Zentrum.⁴⁴

Der revolutionäre Kampf für die Ausgebeuteten entspreche der koranischen Aufforderung, „auf dem Wege Gottes für die Unterdrückten“ (Koran 4:75) zu kämpfen. Zwar hätten beide Seiten in der Vergangenheit aneinander Zweifel gehegt:

Wir in den Moscheen haben Euch als vom Ausland abhängige Ungläubige beschrieben, und Euer Diskurs hat Unterdrücker und Reaktionäre fortwährend mit unbedarften Begriffen belegt.⁴⁵

Mit dem wachsenden Bewusstsein für die brutalen Seiten der Globalisierung und das US-Projekt in der Region sei aber eine Einheit zur Verteidigung Syriens mehr denn je geboten. Während die Gläubigen aufgerufen seien, jemandes Gruß zu erwidern (Koran 4:94), gehe auch „der kommunistische Diskurs nicht länger davon aus, Religion als Opium des Volkes zu sehen. Wäre dies anders, wäre ich heute nicht hier“. Weiterhin bestehende Differenzen stufte der Scheich als sekundär ein:

Ich bin nicht hier, um einen roten Islam auszurufen oder zu behaupten, dass die kommunistischen Genossen Asketen werden und Bataillone zur Pilgerfahrt aufstellen, aber ich bin überzeugt, dass die gemeinsame Basis zwischen uns größer ist, als die Feinde dieser *umma* meinen.⁴⁶

Zwar glaube er, dass es für einen Muslim nötig sei, die fünf Pfeiler des Islam einzuhalten, um ins Paradies zu gelangen, doch zum Einsatz für die Nation sei jeder aufgerufen, und nur Gott werde die Differenzen beurteilen (Koran 39:46). Weiter argumentierte Habash, Islam und Christentum seien „Inspirationen für die sozialistische Bewegung“ gewesen. Er bezog sich dabei auf die Ermahnung des Prophetengefährten Abu Dharr al-

<www.swaidaplus.com/news/forum/viewthread.php?thread_id=3872>.

⁴² Paul L. Heck: Religious Renewal in Syria. The Case of Muhammad Al-Habash, in: Islam and Christian-Muslim Relations, 2/2004, S. 185–207.

⁴³ Muḥammad Ḥabash: „Min ajl ḥiwār islāmī shuyūṭī fī sabīl allāh wa-l-mustaḍʿafīn fī l-ard“ (29.11.2007), <http://an-nour.com/old/index.php?option=com_content&task=view&id=4031&Itemid=21>.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

Ghifari⁴⁷, den Reichtum der *umma* für die Armen zu verwenden, sowie auf Jesu wütende Reinigung des Tempels von Geldwechslern. Zu guter Letzt betonte er, dass der gemeinsame „Widerstand gegen den Weltimperialismus“ keine „utopische Lesart“ sei, sondern bereits Realität. Da viele kommunistische und islamistische Kämpfer Seite an Seite (in israelischen Gefängnissen) eingekerkert gewesen seien, hätten sie ihre Zeit oft mit hitzigen Diskussionen verbracht. Wie ihm Hamas-Führer Khalid Mash‘al aber versichert habe, hätten sich die Gemüter sofort beruhigt, sobald der erwähnte Slogan die Runde gemacht habe.

Habashs Gastrede steht nicht *pars pro toto* für kommunistisch-islamische Kooperation, sondern zeigt lediglich ihre Möglichkeit unter bestimmten politischen Bedingungen sowie die dabei von muslimischer Seite zu überwindenden Hindernisse auf.

Für die radikale Linke in arabischen Ländern stellte der Islam im Laufe des 20. Jahrhunderts hingegen ein dreifaches Problem dar. Erstens weigerten sich Kommunisten, ihre Länder und deren Probleme in irgendeiner Weise als spezifisch islamisch anzusehen. Religion verstanden sie in erster Linie als einen Teil der traditionellen Gesellschaft, der sozialen Fortschritt behindere. Da ihnen anders als in der UdSSR die Machtmittel fehlten, die Religionen zu kontrollieren, versuchten sie, die Übereinstimmung sozialistischer Ideen mit religiösen Lehren (Gerechtigkeit, Solidarität, Abu Dharr) hervorzukehren. Dies brachte ihnen den Zorn muslimischer Rechtsgelehrter und konservativer Kritiker ein, die gegen eine „Bolschewisierung des Islam“⁴⁸ zu Felde zogen.

Zweitens war Kommunismus als politische Option für radikalen sozialen Wandel überproportional für solche Aktivisten attraktiv, die religiösen oder ethnischen Minderheiten entstammten (Christen, Juden, Schiiten, Armenier, Kurden, Turkmenen, Berber). Aufgrund der Diskriminierung durch Staat und Mehrheitsgesellschaft waren sie darauf erpicht, Identitäten gerade nicht zum Dreh- und Angelpunkt ihrer politischen Aktivitäten zu machen. Die Kritik an Sektierertum und Tribalismus konstituierte für sie vielmehr die *raison d'être* ihres Engagements, und sie behaupteten, dass die *anderen* eine bestimmte Politik aufgrund *ihrer* Identität betrieben. In der Praxis ergab sich vor allem in den 1950er und 1960er Jahren ein Konflikt zwischen einem kleinteiligen (ägyptischen, syrischen oder irakischen) Patriotismus, der gegenüber Minderheitenrechten eher offen war, und einem pan-arabischen Nationalismus, der im Verdacht stand, das ideologische Vehikel der (sunnitischen) Mehrheitsbevölkerung zu sein. Dessen ungeachtet herrschte unter den nationalistischen Befreiungsbewegungen jedoch ein Konsens darüber, dass der Islam eine gemeinsame kulturelle (oder „zivilisatorische“) Basis sowohl für Muslime als auch orientalische Christen darstelle.

⁴⁷ Zur Darstellung Abu Dharrs als eines ersten Sozialisten siehe Werner Ende: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts. Beirut 1977, S. 210–221.

⁴⁸ Siehe Salāḥ al-Dīn al-Munajjid: Balshafat al-Islām ‘inda l-mārksiyyīn al-ishtirākiyyīn al-‘arab. Beirut 1966. – Zu einer Sammlung anti-kommunistischer Rechtsgutachten siehe ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd: Fatāwā ‘an al-shuyu‘iyya. Kairo 1976. – Gegen die Vereinnahmung von Abu Dharr durch die arabische Linke siehe ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd: Abu Dharr al-Ghifārī wa-l-shuyu‘iyya. Kairo 1976. – Noch in den 1990er Jahren wurde versucht, die Koranlektüre Muhammad Shahrurs als „Markslamismus“ zu diskreditieren, siehe Andreas Christmann: The Qur’an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Sharur. Leiden 2009, S. xxiii und xxv.

Drittens wurden die linken Gewissheiten über Religion durch die Iranische Revolution 1978/79 massiv in Frage gestellt, weil sich erwies, dass mit dem Islam die Massen besser mobilisiert werden konnten als mit dem Marxismus. Islam konnte nun nicht länger als Teil der traditionellen Gesellschaft oder Herrschaftsinstrument denunziert werden, und die Islamisten weigerten sich zudem, den Islam auf eine kulturelle oder historische Komponente zu reduzieren. In der Auseinandersetzung mit dem politischen Islam stand darüber hinaus das Problem der „Modernisierung“ zur Disposition, weil Islamisten – übrigens frühere Vorwürfe arabischer Nationalisten aufgreifend – den Marxisten vorhielten, einer ausländischen, letztlich westlichen Theorie zu folgen, was unmöglich zu politischer und kultureller Unabhängigkeit führen könne. Wie der Publizist Hazem Saghieh hierzu resümierte, bewirkte der Marxismus in der arabischen Welt unter seinen Anhängern kulturell einen Modernisierungsschub, da er einherging mit (1) der inner-arabischen Zusammenarbeit über die Grenzen von Rasse, Ethnie, Konfession, Stammes- und Familienzugehörigkeit hinweg, (2) der internationalistischen Öffnung zu anderen kommunistischen und Dritt-Welt-Staaten, sowie (3) der Lektüre „fortschrittlicher“ Schriftsteller aus verschiedensten Ländern und (4) der Aneignung kritischer Methoden zur Sozial- und Kulturanalyse.⁴⁹ Man müsse sich jedoch viele arabische Kommunisten und Marxisten als „tragische Helden“⁵⁰ vorstellen, weil sie unter Bezug auf die von Lenin und Stalin formulierte „wissenschaftliche Theorie“ diesen Modernisierungsschub teilweise als kapitalistischen oder imperialistischen Prozess ablehnten und dadurch selbst abschwächten. Saghieh knüpft mit dieser Wahrnehmung an die Arbeiten der unorthodoxen Marxisten Yasin Hafiz und Elias Murqus aus den 1970er Jahren an, die der Ansicht waren, die arabischen Gemeinwesen hätten noch nicht die Stufe bürgerlicher Gesellschaften erreicht, weswegen die Verknüpfung von „vormoderner“ Sozialstruktur mit Sozialismus zu einer *ta'akhhurakiyya* führe – also zum Versuch der Regime, soziale Rückständigkeit als sozialistische Errungenschaft zu zementieren.⁵¹

Angesichts des Islamismus grübelte die Linke seit den 1980er Jahren darüber, ob dieser eine kulturell angemessene Antwort auf den Imperialismus sei, ob er als reaktionär oder revolutionär, als sozial trennend oder verbindend, als Verführung des Mobs oder authentischer Wille der Massen zu bewerten sei. Es gelang Kommunisten und Marxisten nicht, einen gemeinsamen Standpunkt in dieser Frage zu entwickeln.⁵² Zwischen Sympathisanten und Gegnern der Islamischen Revolution und des Islamismus im allgemeinen waren die Grenzen fließend, so dass mancher im Zuge der Ereignisse die Position wechselte oder zwischen einer konservativen und revolutionären

⁴⁹ Ḥāzim Ṣāghīyya: „Kārl Mārks“, in: Ders.: *Nānsī laysat Kārl Mārks*. Beirut 2010, S. 347–356, hier S. 354–356.

⁵⁰ Ebd., S. 354.

⁵¹ Murqus wurde aus der SKP wegen seiner Kritik an der Haltung Bakdashs zum arabischen Nationalismus ausgeschlossen; Ilyās Murquṣ und Muḥammad 'Alī Zarqā: *Khiyānat Bakdash li-l-qawmiyya al-'arabiyya*. Kairo 1959. – Hafiz verließ aus demselben Grund die SKP, schloss sich zunächst der marxistischen Faktion der Baath-Partei an, ehe er auch diese verließ und um 1970 die Revolutionäre Sozialistische Arbeiterpartei gründete; Ṣāghīyya, *al-Ba'th al-sūrī*, S. 44. – Den genannten Begriff prägte Yasin Hafiz in *al-Hazīma wa-l-īdiyūlijīyā l-mahzūma* (1976), *al-A'māl al-kāmila IV*. Damaskus ²1997, S. 36.

⁵² Siehe zum Beispiel Alexander Flores: *Säkularismus und Islam in Ägypten. Die Debatte der 1980er Jahre*. Berlin 2012, S. 159–163.

Tendenz innerhalb des Islam differenzierte.⁵³ Die Flüchtigkeit dieser politischen Bewertungen hing auch mit der Taktik der arabischen Regime zusammen, die abwechselnd Linke und Islamisten zu kooptieren versuchten, um ein nachhaltiges Bündnis der Oppositionslager zu unterbinden.⁵⁴ Manche Linke wechselten auch zeitweise, wie etwa Saghieh, oder für immer ins islamische Lager, wie etwa der illustre Fall einer Gruppe palästinensischer Maoisten im Libanon um den gebürtigen Christen Munir Shafiq zeigt, die Anfang der 1980er Jahre zu Jihadisten mutierten.⁵⁵

Ein Faktor für solche politisch-kulturellen Verschiebungen war die pro-palästinensische Solidarität von Kommunisten und Marxisten nach 1967, die einerseits zum Ausbruch des Libanesischen Bürgerkrieges 1975 beitrug und andererseits einen konfessionellen Unterton enthielt. Palästinensische Flüchtlinge im Libanon, die mehrheitlich Muslime waren, wurden von vielen libanesischen Christen, besonders den Maroniten, auch aufgrund ihres Glaubens despektierlich behandelt, obwohl in der PLO-Führung Christen stark vertreten waren. Die Kommunisten im Libanon hatten traditionell besonders unter orthodoxen Christen ein starkes Unterstützerumfeld. Im Bürgerkrieg fanden sich nun Kommunisten christlicher Herkunft aufgrund ihrer pro-palästinensischen Haltung plötzlich auf der „falschen“ Seite des Konflikts wieder, nicht nur ideologisch, sondern auch physisch im vorwiegend christlichen Ost-Beirut, und zogen deshalb nach West-Beirut um; die pro-palästinensische Haltung verband sich daher mit einer pro-islamischen.⁵⁶ Als Folge dieser Konfliktlage entfremdete sich einerseits das christliche Sympathisantenumfeld von den Kommunisten; andererseits kehrten der LKP und der OKAL in den 1980er Jahren viele junge Aktivisten schiitischer Herkunft, die in den 1970er Jahren von anderen Parteien oder direkt von Schule und Universität angeworben worden waren, den Rücken und wechselten zu den schiitischen Parteien *Amal* und *Hizballah*;⁵⁷ drittens islamisierte sich der palästinensische Widerstand zunehmend, nicht zuletzt auch aufgrund der anti-israelischen Tiraden Khomeinis. Daher rührt nach dem Bürgerkrieg das Grundgefühl bei den libanesischen Kommunisten, gegen den Konfessionalismus verlorren, anstatt ihn abgeschafft zu haben.

Palästina als praktisches Problem

Die Palästinafrage hat für arabische Nationalisten, Linke und Islamisten stets, aber besonders nach 1967, eine zentrale Rolle gespielt, um Anhänger zu mobilisieren und

⁵³ Maḥmūd Amīn al-‘Ālim, „Ta’yīd al-Mārksīyīn al-‘arab li-l-thawra al-īrāniyya ta’yīd kāmil wa-mubda’ī wa-laysa tabrīr wujūdihim wa-lā li-tagḥīyya ḍu’fihim!“ [Interview], al-Nahār al-‘Arabī wa-l-Duwalī 99 (26.3.1979), S. 9–10. – Maxime Rodinson: Khumaynī sunnī . . . hal hādhā mumkin? Sa-tanqassimu Īrān bayna l-taqaddumīyīn wa-l-raǧī’īyīn wa-sa-takūnu l-milkiyya al-dīniyya maṣḍar al-kathīr min al-mushkilāt“ [Interview], al-Nahār al-‘Arabī wa-l-Duwalī 94 (19.2.1979), S. 20–21.

⁵⁴ Michaëlle L. Browsers: *Political Ideology in the Arab World. Accommodation and Transformation*. New York 2009, S. 77–109. – Dina Shehata: *Islamists and Secularists in Egypt: opposition, conflict, and cooperation*. London/New York 2010.

⁵⁵ Manfred Sing: „Brothers in Arms: How Palestinian Maoists Turned Islamic Jihadists“, in: *Die Welt des Islams*, 1/2011, S. 1–44. – Allgemein zum Phänomen politischer Konversionen zum Islamismus siehe Browsers, *Political Ideology* [Fn. 54], S. 19–47.

⁵⁶ Siehe Ḥāzīm Ṣāghhiyya: *Hādhihi laysat sīra*. Beirut 2007.

⁵⁷ Rami Siklawi: *The Dynamics of the Amal Movement in Lebanon 1975–90*, in: *Arab Studies Quarterly*, 1/2012, S. 4–26.

Protest zu kanalisieren. Bis heute hat das Palästina-Problem für die Linke nichts an Brisanz verloren, auch wenn es zugleich ein Zeichen linker Auszehrung darstellt. Diese Auszehrung ist auch ein Ergebnis der nur schwer zu vereinbarenden Strategien, sowohl auf revolutionären Kampf als auch auf eine politische Lösung zu setzen. Die linke Schwierigkeit, mit der Trias Palästina, Israel und Holocaust umzugehen,⁵⁸ spiegelt sich in der sowjetischen Befürwortung des Teilungsplanes von 1947 und der teilweisen Revision dieser Haltung durch arabische KPs und Marxisten nach dem Sechs-Tage-Krieg 1967. Nach 1967 erfanden sich viele frühere Nationalisten als Marxisten-Leninisten (PFLP, DFLP, OKAL) neu und unterstützten die „palästinensische Revolution“, also die Guerilla-Aktionen der *Fatah*. Im Wettbewerb mit solchen Gruppen und angesichts einer vergleichbaren Verschiebung bei der globalen Linken – radikale Linke wurden pro-palästinensisch, sozialdemokratische Parteien israelkritisch – radikalisierten sich auch die arabischen Kommunisten, wenngleich sie auch kritisch gegenüber dem „Abenteurertum“ der Guerilla blieben. Nach einigen Monaten der Diskussion machte eine Partei nach der anderen Moskau in leicht abweichender Wortwahl deutlich, dass man von nun an das Palästina-Problem als wichtige gemeinsame arabische Sache betrachte, weil sich der Staat Israel zu einem Aggressor und Agenten des Imperialismus gewandelt habe.⁵⁹ Diese Neupositionierung verlief nicht einstimmig, sondern bewirkte in Syrien 1972 die erste Spaltung der SKP zwischen Parteiführer Khalid Bakdash und den Mitgliedern des Politbüros um Riyad al-Turk; die besorgten Sowjets konnten den Bruch trotz massiver Einflussnahme nicht abwenden.⁶⁰ Die Libanesen, die die Diskussion der Syrer aufmerksam verfolgten, konnten einen ähnlichen Bruch zwar vermeiden, doch war die Solidarität mit den Palästinensern vor allem für die jüngere Generation, die so genannten „Jungen“ (*al-shabāb*), ein Grund, sich an Demonstrationen gegen den libanesischen Staat zu beteiligen, zu den Waffen zu greifen und sich in den Bürgerkrieg hineinziehen zu lassen. Gemeinsam mit der PFLP gründeten LKP und OKAL nach der israelischen Invasion und den Massakern von Sabra und Shatila 1982 die *Nationale Libanesishe Widerstandsfront*, an deren etwa 190 „Märtyrer“, 1200 Verletzte, 3000 Gefangene und 900 Operationen bis heute bei einer alljährlichen Gedenkveranstaltung erinnert wird.⁶¹ „Widerstand“ (*muqāwama*) zu leisten oder geleistet zu haben, darf als identitätsstiftend für die radikale Linke gelten, wenngleich die Definition des Hauptfeindes im Laufe der Jahrzehnte deutlichen Schwankungen unterlag.⁶² Daneben zeichneten sich Marxisten aber auch durch eine moderierende Rolle im palästinensisch-israelischen Konflikt aus. Der Marxist Nayef Hawatmeh (DFLP) war einer der ersten hochrangigen PLO-Kader, der 1972 ein Stu-

⁵⁸ Zur Sicht auf Israel und den Holocaust siehe Omar Kamil: *Der Holocaust im arabischen Gedächtnis. Eine Diskursgeschichte 1945–1967*. Göttingen 2012. – Gilbert Achcar: *The Arabs and the Holocaust: the Arab-Israeli war of narratives*. New York 2010.

⁵⁹ Siehe Usāma Ghazzī: *Azmat al-Ḥizb al-Shuyū‘ī l-Sūrī wa-l-qaḍīya filastīniyya: Dirāsa muqārana ma’a ba’ḍ al-aḥzāb al-shuyū‘iyya al-‘arabiyya*, in: *Shu‘ūn Filastīniyya*, 12/1972, S. 127–137.

⁶⁰ Bakdash folgte der sowjetischen Linie, militärische Konfrontation zu vermeiden und die UN-Resolutionen zu implementieren. Die Diskussion in der SKP und mit den sowjetischen Experten wurde dokumentiert in: *SKP: Qaḍāyā l-khilāf fī l-Ḥizb al-Shuyū‘ī al-Sūrī*. Damaskus 1972.

⁶¹ Diese Angaben stammen von der kommunistischen Website <www.jammoul.net>.

⁶² In ungefährender zeitlicher Reihenfolge: Mandats- und Kolonialmächte; faschistische Achsenmächte; reaktionäre Bourgeoisie; US-Imperialismus und Zionismus; libanesisches Militär; „faschistisch“-christliche Milizen; israelische Armee; syrische Armee; Neo-Liberalismus.

fenprogramm der Befreiung propagierte und damit das Tor zu den späteren Verhandlungen zwischen PLO und Israel öffnete. In den 1970er Jahren versuchten sich zudem jüdische Kommunisten aus Ägypten als Mediatoren des Konflikts.⁶³ Eine weitere Initiative, die nationalen Grenzen zu überwinden, war die in den 1970er und 1980er Jahren auf Betreiben der *Israelischen Sozialistischen Organisation* (Matzpen) in Paris und London herausgegebene Zeitschrift *Khamsin*, in der israelische und arabische „revolutionäre Sozialisten“ wie Eli Lobel, Mosché Machover, al-Afif al-Achdar und Sadiq Jalal al-‘Azm publizierten.⁶⁴

Das Scheitern der Friedensverhandlungen wie auch des bewaffneten Kampfes, der seit Ende der 1980er Jahre zudem weitgehend von Islamisten übernommen wurde, hat inzwischen dazu geführt, dass die radikale Linke guten Gewissens weder rückhaltlos für das eine noch das andere einzutreten vermag, sehr wohl aber den Ausverkauf in die eine oder andere Richtung innerhalb der eigenen Reihen beklagt.⁶⁵ So bleibt ihr nur der radikale, wenn auch hilflose Gestus, sich anklagend gegen den (auf ein Fortbestehen des *status quo* gerichteten) westlichen und arabischen „Konsens“ zu wenden.

In manchen linken Kreisen hat sich daher eine gewisse Erschöpfung beim Thema Palästina breit gemacht. Einige frühere kommunistische Kämpfer im Libanon, die mittlerweile in der *Bewegung der Demokratischen Linken* (MDL) organisiert sind, erklärten öffentlich, nicht mehr willens zu sein, für die palästinensische Sache in den Krieg zu ziehen und dadurch arabische Regime oder islamistische Bewegungen zu legitimieren; zuerst müsse der Aufbau eines funktionierenden Staates im Libanon kommen.⁶⁶ Diese „neutrale“ Position blieb indes nicht un widersprochen und führte zu einem Zerwürfnis, da die prominenten MDL-Intellektuellen Ziyad Majid und Elias Khouri während des Krieges 2006 ihre Freunde daran erinnerten, dass es in Zeiten, da Israel den Libanon unter Beschuss nehme, Pflicht sei, sich an die Seite des Widerstands zu stellen, also auch des *Hizballah*.⁶⁷

⁶³ Joel Beinin: *The Dispersion of the Egyptian Jewery*, besonders Kapitel 6: *Egyptian Jews in Paris and the Arab-Israeli Conflict After the 1967 War*, auf: <<http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft2290045n&chunk.id=s1.2.12&toc.depth=1&brand=eschol>>.

⁶⁴ Dazu Lutz Fiedler: *Der letzte Winter des Internationalismus. Vergangene Utopien einer jüdisch-arabischen Gegenwart im Nahen Osten*, in: Nicolas Berg et al. (Hg.): *Konstellationen. Über Geschichte, Erfahrung und Erkenntnis*. Festschrift für Dan Diner zum 65. Geburtstag. Göttingen 2011, S. 403–426.

⁶⁵ Als Beispiel hierfür siehe As‘ad AbuKhalils Angriffe auf Achcars Holocaust-Buch [Fn. 58] auf *alakhbar english*: <<http://english.al-akhbar.com/node/2322>>, <<http://english.al-akhbar.com/node/2397>>, sowie die Entgegnung des Angegriffenen, <<http://english.al-akhbar.com/node/3019>>. – Siehe auch den Versuch, mit Marx- und Kommunistenzitaten Judenfeindschaft zu begründen, sowie die Replik, Rassismus könne keine Basis für sozialistisches Denken sein, in der Zeitschrift *al-Manshūr* der libanesischen Trotzkiten: Tāriq al-‘Alī: *al-‘Alāqa mā bayna l-fikr al-ishtirākī wa-l-fikr al-yahūdī*, *al-Manshūr* 15 (2009), S. 22, Barnādīt Ḍaw: *al-‘Unṣuriyya lā yumkin an takūn asāsan li-l-fikr al-ishtirākī*, *al-Manshūr* 15 (2009), S. 23; zu finden unter <www.al-manshour.org/pdf-archive>.

⁶⁶ „Cèdres et cendres“, *Liberation* 8.1.2008, <www.liberation.fr/portrait/010171182-cedre-et-cendres>, 21.2.2012. – Jād Samān: *Shuyū‘ī al-sābiq wa-amīn sirr Ḥarakat al-Yasār Dimūqrāṭī ḥālīyan Ziyād Ṣa‘b: Lā qitāl ilā mā lā nihāya wa-l-awlawiyya li-Lubnān*. an-Nahār, 25.5.2006.

⁶⁷ Ziyād Mājid, Ilyās Khūrī: *Risāla ilā rifāqinā fi Ḥarakat al-Yasār ad-Dimūqrāṭī*. an-Nahār, 29.7.2006.

Islam als kulturelle Herausforderung

Das selbstkritische Eingeständnis, dass arabische Kommunisten eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Islam und dem politischen Islam haben vermissen lassen, findet sich erst nach 1989; es ist ebenso zeitgebunden wie die früheren Versuche einer marxistischen Deutung des Islam. Oft beginnt die Selbstkritik mit einer Neulektüre von Marx' Diktum, Religion sei „das Opium des Volks“.⁶⁸ Bei Marx heißt es: „Das *religiöse* [kursiv M.S.] Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist“.⁶⁹ Dies ermöglicht ein komplexes Verständnis von Religion, mit dem implizit die Leninsche Version, Religion sei „Opium für das Volk“ zurückgewiesen wird.

So kritisierte etwa der Autor Ibrahim Mahmoud in der arabischen Marxistisch-Leninistischen Zeitschrift *al-Nahj* 1990, es habe sich niemals eine „arabische, marxistische Theorie zur Religion“ herauskristallisiert und nie habe ein arabischer, marxistischer Denker systematisch über Religion als soziales und politisches Phänomen geschrieben.⁷⁰ Entweder sei die Behandlung des Islam von jeher ideologisch geleitet gewesen wie etwa bei Abdallah Laroui (Marokko) oder Sadiq Jalal al-'Azm (Syrien), die Religion lediglich als irrationale Komponente der zeitgenössischen arabischen Ideologie wahrgenommen hätten, ohne ihre Attraktivität für die Masse des Volkes zu verstehen.⁷¹ Oder Gelehrte wie Tayyib Tizini (Syrien) und Husayn Muruwwa (Libanon) hätten sich einseitig darum bemüht, die materialistischen Bestandteile im islamischen Erbe herauszuarbeiten, dabei aber nur ihre eigene „mechanistische oder halbmechanistische Anwendung“ marxistischer Terminologie offenbart.⁷² Die soziologischen Analysen von Faleh 'Abd al-Jabbars und Hadī al-'Allawis (beide Irak), so die Kritik Mahmouds, träfen sich in der Haltung zur Religion weitestgehend mit dem sowjetischen Orientalismus.⁷³ Auf diese Weise hätten arabische Marxisten nicht zur Veränderung der arabischen Welt beigetragen, da sie nicht einmal einen Beitrag zu einem besseren Verständnis des Islam in arabischen Gesellschaften geleistet hätten. Stattdessen sei dieser nur ideologisch behandelt und damit der eigene Anspruch, sich mit der Realität auseinanderzusetzen, nicht eingelöst worden.⁷⁴ Trotz dieser Kritik hatte es nicht an Versuchen gemangelt, die Entstehung des Islam marxistisch zu deuten oder zu vereinnahmen.⁷⁵ Als erster marxistischer Interpretationsversuch zur frühis-

⁶⁸ Ibrāhīm Maḥmūd: *Mafhūm al-dīn fī l-khiṭāb al-'arabī al-mārksī*, *al-Nahj*, 30/1990, S. 181–202, hier S. 185f. – Karīm Muruwwa: *Ḥiwār ma'a risālat al-Khumaynī ilā Jurbātshūf*, in: *Qaḍāyā Fikriyya*, 13/14 (Oktober 1993), S. 149–157, hier S. 152.

⁶⁹ „Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: Karl Marx / Friedrich Engels – Werke, Band 1. Berlin (Ost). 1976, S. 378–391, hier S. 390.

⁷⁰ Maḥmūd: „*Mafhūm al-dīn*“, S. 181, 189, 190, 199f.

⁷¹ Ebd., S. 190–193.

⁷² Ebd., S. 193–197.

⁷³ Ebd., S. 190, 197f. – Zum sowjetischen Orientalismus siehe Michael Kemper, Stephan Conermann (Hg.): *The Heritage of Soviet Oriental Studies*. Oxon/New York 2011.

⁷⁴ Ebd., S. 199. – Der Autor zitiert Maḥmūd Amīn al-'Ālim: „Der zentrale Punkt im Marxismus liegt nicht in der Kritik des Himmels, sondern der Erde. Marxismus ist keine Organisation, um Atheismus zu verbreiten, sondern eine Theorie für den Kampf, um das Leben zu ändern und zu erneuern. Von diesem Standpunkt aus behandelt der Marxismus religiöse Bewegungen und Erscheinungen auf objektive Weise.“

⁷⁵ Zu den Legitimationsversuchen unter Nasser siehe Kassian, *Die Orientierung* [Fn. 8].

lamischen Geschichte gilt gemeinhin ein Werk von 1928 aus der Feder des seit 1893 in Russland und danach in der Sowjetunion lebenden Palästinensers christlicher Herkunft Bandalī Jawzī (gest. 1942), der unter anderem die Qarmaten und Ismailiten als sozialrevolutionäre Gruppe beschrieb.⁷⁶ In einer dreibändigen Studie über Husayn (1939–1948) verlagerte der sunnitische libanesische Gelehrte ‘Abdallāh al-‘Alāyilī (gest. 1996) das sozialrevolutionäre Potential des Islam bereits in die schiitische Revolte gegen die Umayyaden und deutete den Märtyrertod Husayns als Gipfelpunkt der frühislamischen Geschichte.⁷⁷ Solche Interpretationen waren freilich ebenso heikel wie kontrovers.⁷⁸ So veröffentlichte zum Beispiel der Übersetzer und frühere OCAL-Aktivist Hassan Kubeissi (gest. 2006) zwar 1981 eine Studie, in der er den Ansatz des französischen Marxisten Maxime Rodinson in seiner Mohammed-Biographie⁷⁹ als unangemessen kritisierte, nahm aber Abstand von dem Plan, auch eine arabische Übersetzung der Biographie selbst, die er im Zuge seines Promotionsverfahrens angefertigt hatte, zu publizieren.⁸⁰

Auch die genannten Versuche Tayyib Tizinis und Husayn Muruwwas, die „arabisch-islamische“ Geschichte mit Mitteln des historischen Materialismus zu deuten, waren selbst unter Marxisten-Leninisten umstritten.⁸¹ Tizini hatte in der DDR studiert und wurde mit einer Arbeit zum Begriff des arabischen Erbes beim Philosophiehistoriker Hermann Ley promoviert (1968). Tizini versuchte, Leys Arbeiten über die Geschichte des Materialismus im Mittelalter auf Philosophen wie al-Kindī, Farabī, Ibn Sina, Ibn Tufail und Ibn Rushd anzuwenden und publizierte in der Folge mehrere Werke, darunter *Min al-turath ila l-thawra* (Vom Erbe zur Revolution, 1976). Zu etwa derselben Zeit arbeitete Husayn Muruwwa, der in der Islamischen Hochschule in Najaf (Irak) graduiert hatte, an einer Studie über „Materialistische Tendenzen in der arabisch-islamischen Philosophie“ (1978) mit direkter Unterstützung der LKP.⁸²

Als die islamische Revolution in Iran zu Beginn des Jahres 1979 ihrem Höhepunkt entgegenstrebte, war in einer Sondernummer der libanesischen Parteizeitschrift *al-Ṭarīq* zu lesen, mit Tizinis und Muruwwas Arbeiten habe eine „neue Stufe im Studium

⁷⁶ Bandalī Jawzī: *Min tārikh al-ḥarakāt al-fikriyya fī l-islām*. Jerusalem 1928. – Tamara Sonn: *Interpreting Islam. Bandali Jawzi's Islamic Intellectual History*. New York/Oxford 1996.

⁷⁷ Manfred Sing: *Progressiver Islam in Theorie und Praxis. Die interne Kritik am hegemonialen islamischen Diskurs durch den „roten Scheich“ ‘Aballāh al-‘Alāyilī (1914–1996)*. Würzburg 2007, S. 167–185.

⁷⁸ Siehe hierzu die Diskussion bei: Ende, *Arabische Nation* [Fn. 47]; Kassian, *Die Orientierung* [Fn. 8]; Sonn, *Interpreting Islam* [Fn. 76]; Sing, *Progressiver Islam* [Fn. 77].

⁷⁹ Maxime Rodinson: *Mahomet*. Paris 1961.

⁸⁰ Ḥasan Qubaysī: *Rūdinsūn wa-nabī l-islām*. Beirut 1981. Siehe hierzu auch die Rezension von Ḥusayn Ḥijāzī, „Rūdinsūn wa-nabī l-islām“, in *al-Fikr al-‘Arabī* 32 (1983), S. 190–193.

⁸¹ Zu Tizini und Muruwwa siehe Anke von Kügelgen: *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*. Leiden u.a. 1994, S. 237–260. – Thomas Hildebrandt: *Neo-Mu‘tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*. Leiden u.a. 2007, S. 252–265. – Silvia Naef: *The Arab Shi‘a and the fascination with communism: the example of the life of Ḥusayn Muruwwa (1910–1987)*, in: *Asien – Afrika – Lateinamerika*, 28/2000, S. 533–547. – Dies.: *Shī‘ī – shuyū‘ī or: How to Become a Communist in a Holy City*, in: Rainer Brunner, Werner Ende (Hg.): *The twelver Shia in modern times. Religious culture & political history*. Leiden u.a. 2001, S. 255–267.

⁸² Muḥammad Dakrūb: *Arā fī l-shabāb mustaqbal al-ḥizb fī l-‘amal wa-fī l-fikr ‘alā l-sawā’*, in: *Al-Nidā’*, 23.10.2009, S. 18–20, hier S. 19.

des arabisch-islamischen Erbes“ begonnen. In einem Interview erläuterten die beiden Gelehrten, dass ihr Interesse für die Vergangenheit natürlich auch gegenwärtige Anliegen reflektiere; die Interpretation der Vergangenheit sei Teil ideologischer Kämpfe mit verschiedenen bourgeoisen und konservativen Gegnern.⁸³ Doch trotz dieses Enthusiasmus kam die Zeitschrift nicht umhin, in den Folgejahren eine scharfe dreiteilige Replik von Tawfiq Sallum, einem Naturwissenschaftler, der in Moskau promoviert worden war, zu drucken.⁸⁴ Sallum bemängelte in Tizinis und Muruwwas Arbeiten allerlei Ungenauigkeiten, Inkonsistenzen und terminologische Schwächen. Die Islam-Deutungen linker Denker aus den frühen 1980er Jahren zielten darauf ab, den Islam nicht rein als Religion, sondern als historisch wandelbare und potenziell revolutionäre Erscheinungsform des arabisch-islamischen philosophischen Denkens aufzufassen. Die Islamische Revolution und Khomeinis Rolle in ihr sollten nicht als außergewöhnliches Ereignis erscheinen, sondern wurden auf diese Weise in eine Reihe mit früheren arabisch-islamischen Versuchen gestellt, das Denken und die Gesellschaft umzustürzen, und mit anderen zeitgenössischen Revolutionen (Algerien, Sowjetunion) verglichen.⁸⁵ Schon zu diesem Zeitpunkt findet sich das Argument, dem krisengeschüttelten Imperialismus erwachse im revolutionären Islam ein neuer Gegner.⁸⁶

Den politischen Islam verstehen

Mit der Krise und dem Zusammenbruch der Sowjetunion stellte sich für die radikale Linke das Islamproblem stärker noch als zuvor als Frage der politischen Bündnisfähigkeit in der Opposition. Karim Muruwwa, damals Mitglied des Politbüros der libanesischen KP, versuchte einen „Dialog der Ideologien“ zu eröffnen, indem er sich explizit auch auf Khomeinis Neujahrsbotschaft 1988/89 an Gorbačev⁸⁷ bezog.⁸⁸ Khomeini hatte Gorbačev aufgefordert, nach dem Niedergang des Marxismus nicht auf den Kapitalismus umzuschwenken, sondern zu begreifen, dass der Hauptfehler der UdSSR darin bestanden habe, gegen Gott und Religion zu kämpfen. In dem Brief verwies Khomeini Gorbačev auf eine Reihe nicht-orthodoxer Philosophen – die Mehrheit aus der Reihe jener, die Tizini und Husayn Muruwwa als frühe Materialisten behandelt hatten. Das brachte Khomeini Kritik von einer Gruppe Gelehrter ein, die den Verweis auf Koran

⁸³ Muḥammad Dakrūb, Iliyās Shākir: Marḥala jadīda fī dirāsāt al-turāth, in: al-Ṭarīq, 1/1979, S. 21–79, hier S. 65–69.

⁸⁴ Tawfiq Sallūm: al-Māddiyya wa-tajalliyyātihā fī l-‘aṣr al-wasīṭ, in: al-Ṭarīq, 3/1979, S. 181–194. – Ders.: ‚al-Tārīkhīyya‘ fī dirāsāt al-turāth al-falsafī, in: al-Ṭarīq, 4/1979, S. 193–210. – Ders.: Ḥizbiyyat al-fasafa, in: al-Ṭarīq, 6/1979, S. 131–145.

⁸⁵ Ḥusayn Muruwwa: Muqaddimāt asāsiyya li-dirāsāt al-islām, in: Ders. et al: Dirāsāt fī l-islām. Beirut 1981, S. 30, 36, 66f.

⁸⁶ Samīr Amīn: al-Islām fī ḥarakat al-ṭaḥarrur al-waṭanī li-l-shu‘ūb al-‘arabī wa-l-shu‘ūb al-sharq, in: Ḥusayn Muruwwa et al.: Dirāsāt, S. 193–230, hier S. 195–203.

⁸⁷ Imām Khomeinī: A Call To Divine Unity (1989). Letter from Imām Khomeinī to Mikhail Gorbachev. Teheran 1993 [= The Institute for Compilation and Publication of Imām Khomeinī’s Works], <www.imamreza.net/eng/imamreza.php?id=430>.

⁸⁸ Siehe unter anderem Karīm Muruwwa (Hg.): Ḥiwārāt. Mufakkirūn ‘arab yunāqishūn Karīm Muruwwa fī l-qawmiyya wa-l-ishtirākīyya wa-l-dīmuqrāṭīyya wa-l-dīn wa-l-thawra. Beirut 1990. – Ders.: ‚Ḥiwār ma‘a risālat Khūmaynī.

und Sunna vermissen.⁸⁹ Die Reaktionen auf Karim Muruwwas Initiative waren freilich verhalten. In der Folge schwenkte er zu anti-islamistischen Positionen um, nicht zuletzt gegenüber der *Hizballah*, die er als Staat im Staat verurteilte.⁹⁰

In Rückgriff auf die Diskussion um religiösen Fundamentalismus (*uṣūliyya*), die im westlichen akademischen Feld in den 1980er Jahren begonnen hatte, fragten arabische Marxisten in den 1990ern kritisch, ob auch der Marxismus fundamentalistische Züge besäße.⁹¹ In Auseinandersetzung mit dem islamischen Fundamentalismus bezeichneten Karim Muruwwa und Mahmud Amin al-‘Alim (Ägypten) auch Aspekte des Sozialismus oder Sowjetkommunismus aufgrund dogmatischer Verhärtung als fundamentalistisch.⁹² In dieser Art von Kritik ging es allerdings nicht allein darum, Dogmatismus im marxistischen Denken zu entlarven.⁹³ Vielmehr suggerierten marxistische Autoren, wenn sie sich neuerdings zu Pluralismus und Offenheit bekehrten, Engstirnigkeit und Unbeweglichkeit seien eben nicht nur ein Merkmal der Sowjetunion gewesen, sondern kennzeichneten auch manche Tendenzen des religiösen Denkens. Dieser Überlegenheitsanspruch der Marxisten – ihre Überzeugung, sich selbst und die anderen durchschaut zu haben –, ist einer der Gründe, warum die Zusammenarbeit zwischen KPs und Islamisten so konfliktanfällig erscheint.

Deutlich weniger spannungsgeladen stellt sich hingegen die Kooperation von Marxisten außerhalb der arabischen KPs mit Islamisten dar. Seit den 1990er Jahren trafen sich verschiedene Gruppierungen, auch unter Einschluss von KP-Vertretern, auf diversen Konferenzen in Beirut und Kairo.⁹⁴ Abgesehen davon, dass es eine Fluktuation zwischen unorthodoxen Linken und Islamisten gab, haben Maoisten und Trotzlisten eine höhere Bereitschaft, revolutionäre Bewegungen unterschiedlicher Prägung gutzuheißen und zu unterstützen. Daher ist es wenig verwunderlich, dass der einflussreichste jüngere Beitrag, den Islamismus marxistisch zu verstehen, von trotzkistischer Seite stammt. Der Brite Chris Harman erklärte in seiner Schrift „The Prophet and the Proletariat“ (1994)⁹⁵ die beiden in der Linken vorherrschenden Positionen zum Islamismus für falsch. Der Islamismus sei weder eine Form von Faschismus,⁹⁶ noch könnten die Islamisten unbeschadet zu den progressiven und anti-imperialistischen Kräften gezählt werden. Ebenfalls unter Verweis auf Marx’ Diktum von der Religion als „Gemüt einer herzlosen Welt“ und „Opium des Volkes“ argumentierte er, dass der Islamismus

⁸⁹ Siehe dazu Adam Lewis: Reconceptualizing Khomeini. The Islamic Republic of Iran and U.S. Democratization Policies in the Middle East, S. 51–63, auf <<http://triceratops.brynmawr.edu/dspace/bitstream/handle/10066/5454/2010LewisA.pdf>>.

⁹⁰ Karīm Muruwwa, *al-Fikr al-‘arabī wa-taḥawwulāt al-‘aṣr. Ru’an wa-afkār min wjihāt naẓr mārkisiyya mukhtalifa*. Karīm Muruwwa: ḥāwarahu ‘Abdalilāh Balqiz. Beirut 2006.

⁹¹ Horst Heimann: Marxismus als Fundamentalismus? In: Thomas Meyer: *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*. Frankfurt/Main 1989, S. 213–230.

⁹² Karīm Muruwwa: Ḥiwār ma’a risālat Khūmaynī, S. 157. – Maḥmūd Amīn al-‘Ālim: *al-Fikr al-‘arabī l-mu’āṣir bayna l-uṣūliyya wa-l-‘ilmāniyya*, in: *Qaḍāyā Fikriyya*, 13/14 (Oktober 1993), S. 9–20, hier S. 17.

⁹³ Siehe etwa al-‘Azm im Interview mit ‘Alī Harb, Ṣādiq Jalāl al-‘Azm: *Irādāt al-ma’rifa am irādāt al-mārksiyya?* In: *al-Fikra al-‘Arabī al-Mu’āṣir*, 82/83 (1990), S. 113–123.

⁹⁴ Browsers, *Political Ideology* [Fn. 54], S. 77–108.

⁹⁵ Harman starb 2009, als er an einer Konferenz der ägyptischen trotzkistischen Gruppe der *Revolutionären Sozialisten* (RS) in Kairo (www.e-socialists.net/node/4410) teilnahm.

⁹⁶ Er bezog sich auf den Politikwissenschaftler Fred Halliday, der das iranische Regime als „Islam with a fascist face“ bezeichnet hatte.

voller Ambiguitäten sei, die nur durch eine Analyse der Klassenbasis erhellt werden könnten. Der Faschismus-Vorwurf ignoriere den destabilisierenden Effekt islamistischer Bewegungen für die Interessen des Kapitals. Die anti-imperialistische Schablone hingegen vernachlässige, dass Islamisten auch gegen Säkularismus, die Linke, ethnische und religiöse Minderheiten sowie gegen Frauen, die sich nicht nach islamischen Moralvorstellungen richteten, kämpften. Islamismus sei als „Produkt einer tiefen sozialen Krise, die er nicht beheben kann“ zu verstehen, da die Interessen der vier sozialen Milieus, in denen er wurzele – das Milieu der alten Ausbeuter, das der neuen Ausbeuter, das der Armen und das der Mittelklasse – grundverschieden seien. Islamismus, so Harman, „nährt die Verbitterung des Volkes und lähmt es gleichzeitig [...] er destabilisiert den Staat und behindert gleichzeitig den realen Kampf gegen den Staat“. Der Hauptkonflikt spitze sich auf die Frage zu, ob für Veränderungen friedlich oder bewaffnet gekämpft werden solle, weil das Kleinbürgertum stets in zwei Richtungen getrieben werde: in eine radikale Rebellion gegen die bestehende Gesellschaft und zu einem Kompromiss mit ihr.

Diese Analyse wandte Harman auf Ägypten, Algerien, Iran und Sudan an, um zu belegen, dass der Islamismus unweigerlich in einen radikalen und reformerischen Flügel zerfalle. Praktisch bedeutete dies, dass Sozialisten weder kleinbürgerliche Utopisten als ihren Hauptfeind ansehen, noch Islamisten volle Unterstützung geben sollen. Vielmehr gelte die Losung: „manchmal mit den Islamisten, aber nie mit dem Staat“.

Harmans Schrift wurde von der ägyptischen trotzkistischen Gruppe der *Revolutionären Sozialisten* (RS) 1997 ins Arabische übersetzt und verteilt.⁹⁷ Obwohl die RS nur eine relativ kleine Gruppe war, spielte sie seit den 1990er Jahren bei vielen Protesten und nicht zuletzt bei den Demonstrationen, die 2011 zum Sturz von Hosni Mubarak führten, eine wichtige Rolle. Beeinflusst durch Harmans Ideen, forderten die ägyptischen Trotzkisten die alte linke Garde wegen deren Kooperation mit dem Regime heraus. Der Sozialwissenschaftler Samih Naguib etwa übte in dem Werk *al-Ikhwān al-muslimūn: ru'ya ishtirākīyya* (Die Muslimbrüder: eine sozialistische Sicht, 2006) scharfe Kritik an prominenten Marxisten wie Samir Amin und Rif'at al-Said.⁹⁸ Zugleich versuchten die RS, durch Demonstrationen für Palästina und gegen den Irakkrieg (2003) auch junge Muslimbrüder auf die Straße zu holen, um die widersprüchliche Haltung ihrer Mutterorganisation bloßzustellen. Bei einer Paneldiskussion⁹⁹ erläuterte Naguib, wie erfolgreich diese Strategie vor, während und nach der Revolution 2011 gewesen sei, und gab seiner Hoffnung Ausdruck, dass es nun eine Chance gebe, junge Islamisten für die Linke zu gewinnen, wenn „wir nur kreativ genug sind“;¹⁰⁰ dies setze lediglich voraus, einen „stalinistischen Marxismus“, der Atheismus zu einer Grundbe-

⁹⁷ Die englische Version ist verfügbar auf <www.marxisme.dk/arkiv/harman/1994/prophet/prophet.htm>, die arabische auf <www.e-socialists.net/node/1469>. – Siehe hierzu auch Hossam El-Hamalawy: *Comrades and Brothers*, in: *Middle East Research and Information Project* (MERIP) 242 (2007), <www.merip.org/mer/mer242/comrades-brothers>.

⁹⁸ Browsers, *Political Ideology* [Fn. 54], S. 125–126.

⁹⁹ Nachzuhören als Audiodatei: „The Prophet and the Proletariat“ (2011) auf: youtube.com/watch?v=juvepJnRCgQ, 1:17:20 h, hochgeladen von John Molyneux am 13.8.2012. – Mehrere Artikel von Naguib über die Revolution 2011 und die Nachwirkungen finden sich auch auf: <<http://socialistworker.org>>.

¹⁰⁰ Audiodatei „The Prophet and the Proletariat“ [Fn. 99], 34:12–34:19 min.

dingung mache, und „einfältigen Materialismus“¹⁰¹ hinter sich zu lassen. Ob der neotrotzkistische Optimismus – und spiegelbildlich dazu das sicherheitspolitische Krisenszenario globaler „rot-grüner Allianzen“¹⁰² – berechtigt ist, kann dahingestellt bleiben. Das Beispiel illustriert vielmehr, welche Wegstrecke marxistisches Denken in knapp 100 Jahren bei der Suche nach dem Paradies auf Erden zurückgelegt hat und doch nur ein unvollendetes Projekt bleiben konnte.

Resümee

Die Rezeption von Sozialismus und Kommunismus in arabischen Ländern verlief seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in mehreren Phasen und folgte stark der allgemeinen Konjunktur zwischen Bolschewistischer Revolution, Kaltem Krieg und Auflösung der UdSSR. Der Höhepunkt marxistisch-leninistisch inspirierter Politik waren die 1970er Jahre, als sich – beeinflusst durch Vietnam-Krieg und Palästina-Konflikt – unterschiedlichste radikale Gruppierungen der „Neuen Linken“ formierten. In der gleichen Phase zeigten sich aber auch deutliche Zeichen linker Desorientierung, da sich der sino-sowjetische Konflikt auch in Konkurrenz vor Ort niederschlug und militante Gruppen sowie sozialistische Parteien und Staaten sich nicht ausreichend von den kommunistischen Mächten unterstützt fühlten. Ebenso wie der „Sowjetimperialismus“ geriet auch das „prometheische Projekt“ des Kommunismus bei der Neuen Linken in Misskredit, die sich gegen Bürokratie und Technokratie wandte und stattdessen eine Kulturrevolution einforderte, in der das revolutionäre Potential der eigenen Kultur gegen den Kulturimperialismus gestellt wurde.¹⁰³ Zunehmend wurde nun die Frage diskutiert, ob der Marxismus nicht viel eher auf Verwestlichung denn auf Emanzipation hinwirke.¹⁰⁴ Da Marxismus nicht nur eine Grundsatzkritik, sondern auch eine Theorie der Modernisierung darstellte, fragten sich Kritiker, inwiefern er auf „orientalistischen“ Grundannahmen aufbaue: wenn der Marxismus annehme, es gelte im Zuge der Modernisierung die „asiatische Produktionsweise“ zu überwinden, basiere er auf der eurozentrischen (und damit imperialistischen) Vorstellung von einem Wesensunterschied zwischen Europa und Asien. Der Marxismus müsse sich daher, so die Kritik, gegen seine eigenen Grundlagen wenden, um weniger eine bestimmte Produktionsweise denn die Vorstellung davon zu überwinden und Emanzipation möglich zu machen.¹⁰⁵

Ebenso wie die marxistische Sprache die Wirklichkeit nicht nur beschreiben, sondern auch mit Gewalt gefügig machen wollte, konnte sie sich auch gegen den Kommunismus selbst, als etwas gesellschaftlich Bestehendes, wenden. Der Bruch mit dem Bestehenden, um Geschichte gestaltbar zu machen, konnte sich daher sowohl prometheisch als auch anti-prometheisch artikulieren. Das universalistische Vorhaben, die Unterdrückten aller Länder zu einen, führte seine Anhänger oftmals, aber besonders seit den

¹⁰¹ Ebd., 34:28–34:36 min.

¹⁰² Emmanuel Karagiannis, Clark McCauley: The Emerging Red-Green Alliance: Where Political Islam Meets the Radical Left, in: *Terrorism and Political Violence*, 2/2013, S. 167–182.

¹⁰³ Zur Neuen Linke siehe etwa Priestland, *Weltgeschichte des Kommunismus* [Fn. 2], S. 543–598.

¹⁰⁴ Siehe hierzu etwa Edward Said: *Orientalism*. New York 1978, S. 153–157, 324f.

¹⁰⁵ Dass der Marxismus hierzu theoretisch bestens gerüstet sei, meinte Bryan S. Turner: *Marx and the End of Orientalism*. London 1978. – Für die arabische Übersetzung siehe Yazîd Sâyiğ: *Mārks wa-nihāyat al-istishrāq*. Beirut 1981.

1970er Jahren, in unterschiedliche Richtungen und begründete neue Grenzziehungen, die die eigenen Reihen spalteten und „Kommunisten ohne Kommunismus“¹⁰⁶ hervorbrachten. Wenn es nach dem *Kommunistischen Manifest* darum ging, „mit nüchternen Augen anzusehen“, wie alles Ständische und Stehende verdampfe und alles Heilige entweiht werde, so war schon die religiöse Art der Verehrung, die die Oktoberrevolution durch nicht wenige Intellektuelle erfuhr, nicht minder paradox.¹⁰⁷ Ob sich die Paradoxien des Kommunismus durch den Verweis auf einen ihm eigenen romantischen Impuls auflösen lassen, darf indes bezweifelt werden. Koenen bietet unter anderem die psychologisierende Deutung an, eine fortschreitende Arbeitsteilung habe „im Gegenzug regressive Wünsche nach kommunistischer, traditionaler oder religiöser Verbindlichkeit“¹⁰⁸ produziert,

nach Zuständen also, worin Gesellschaft noch einmal eine beschützende Solidargemeinschaft oder „große Familie“ [. . .] oder vielfarbige *Umma* der Rechtgläubigen aller Völker wäre, die sich einem ein für alle Mal gegebenen „Gesetz“ unterwürfe, welches von den dazu Berufenen ausgelegt und angewandt würde. Was anderes war der Kommunismus? Dass es ihn so niemals gegeben hat (so wenig wie die große islamische *Umma*), ändert nichts an der Universalität dieses Wunsches.¹⁰⁹

Einmal mehr soll hier die Überführung in ein kulturelles Idiom, die *Umma*-isierung, den Kommunismus erklären helfen, wobei implizit auch der Islamismus durch den Kommunismus als etwas Schon-einmal-Dagewesenes gedeutet wird und die „Universalität“ beider Romantizismen als das Niemals-wirklich-Dagewesene ausgewiesen wird. Die Benennung mit einem arabisch-koranischen Begriff distanziert den Kommunismus nicht nur von sich selbst als einer fernen Schwärmerei; auch wird suggeriert, das Scheitern des europäischen Kommunismus sei durch Rückfall auf eine ihm eigentlich fremde (d.h. religiöse) Kultur erklärbar. Zum einen hätte sich dann der arabische Kommunismus nie von seiner eigenen Kultur gelöst. Zum anderen wiederholt eine solche Deutung die „orientalistische“ Trennung (Nüchtern – Religiös; Westen – Orient) sowie die Kritik an ihr und verbleibt auf diese Weise innerhalb der Möglichkeiten marxistischer Sprachspiele, ohne das Paradox Kommunismus wirklich zu erhellen.

¹⁰⁶ Jacques Rancière: *Communists Without Communism*, in Costas Douzinas/Slavoj Zizek: *The Idea of Communism*. London/New York 2010, S. 167–178.

¹⁰⁷ Dazu Michail Ryklin: *Kommunismus als Religion. Die Intellektuellen und die Oktoberrevolution*. Frankfurt/Main 2008.

¹⁰⁸ Koenen, Was war der Kommunismus? [Fn. 2], S. 123.

¹⁰⁹ Ebd.