



Morokämpfer um die Jahrhundertwende

Gibt es auf den Philippinen so etwas wie einen "inneren Kolonialismus" der christlichen Filipinos gegen die islamischen Moros? Gibt es eine unterdrückte Moro-Nation, die vom philippinischen Staat besetzt ist? Wie wird die Forderung vieler Moros nach einer unabhängigen "Bangsa Moro Republik" begründet? Diese Fragen stehen gerade auch nach dem Sturz der Marcos-Diktatur zur Debatte - sind aber im Rahmen der Philippinen-Solidarität meist nur ein Randthema.

E. San Juan, philippinischer Herkunft und Professor an der University of Connecticut (USA), entwirft im folgenden Artikel eine unorthodoxe marxistische Position hierzu: ausgehend von den theoretischen Ansätzen Samir Amins, Antonio Gramscis und Amilcar Cabrals stellt er die These auf, daß die Nationenbildung in der Dritten Welt mit den herkömmlichen westlichen Theorien der Nationalstaatsbildung nicht zu verstehen ist. Kulturelle und religiöse Traditionen gewinnen statt dessen in Verbindung mit einem antikolonialen Widerstandsethos entschei-

dende Bedeutung für das Zusammenwachsen der Moros zur Nation. Die revolutionäre Traditionslinie des Islam hat in diesem Zusammenhang besondere Bedeutung für das "Projekt MNLF" und dessen Versuch, einen "anti-hegemonialen Diskurs" zu etablieren. Mit dieser von den westeuropäischen Marxisten Gramsci und Althusser entlehnten Terminologie versucht E. San Juan den Kampf der MNLF um die ideologische und politische Führung bei der "Moro-Nationenbildung" in neuer Weise zu analysieren.

Diesen Ansatz halten wir - trotz seiner schwierigen und theoretischen Sprache - für wichtig genug, um ihn hier zur Diskussion zu stellen.*

Islam und nationale Autonomie: Der Kampf des Bangsa-Moro Volkes für Selbstbestimmung

*Es handelt sich um eine stark von der Redaktion gekürzte Fassung. Das englische Original hat u.a. einen umfangreichen Anhang mit Verweisen auf entsprechende wissenschaftliche Literatur. Er ist bei der Redaktion erhältlich.

Die Revolution des Moro-Volkes manifestiert sich heute auf zwei sich dialektisch beeinflussenden Ebenen, die ihre konkrete historische Besonderheit charakterisieren: Erstens, als ein antifaschistisch demokratischer Widerstand der moslemischen Gemeinschaft gegen einen autoritären, abhängigen Staat, der auf der Hegemonie eines labilen Blockes (Militär, Kompradoren, technokratische Cliques) beruht, und seiner Behauptung des Rechtes, die Heimat wieder in Besitz zu nehmen; und zweitens als ein anti-imperialistischer Angriff auf das Zentrum, auf den US-Monopolkapitalismus, direkt verkörpert durch transnationale Aktiengesellschaften (seit 1919) und indirekt durch die militärische, ökonomische und politische Unterstützung des Marcos-Staatsapparates (Armee, Justiz usw.) durch die US-Regierung.

Es ist notwendig, das Feld politischer und ökonomischer Praxis zu skizzieren, das den Ort dieses Kampfes bildet. Dabei geht es nicht nur um das umstrittene geographische Gebiet (44.094 Quadratmeilen mit 8 Millionen Bevölkerung), sondern auch um die Produktivkräfte und die gesellschaftlichen Beziehungen - also die gesamte gesellschaftliche Formation - die die Vergangenheit und die Entwicklung der Gegenwart bestimmen und zwar innerhalb eines polarisierten Weltsystems, wo sich zwei Entwicklungswege in der Dritten Welt, der kapitalistische und der sozialistische, wütend bekämpfen. Nur Misuari plazierte in einer Ansprache an den Internationalen Kongreß über Kulturimperialismus im Oktober 1977 den Kampf der MNLF innerhalb der heutigen "globalen kolonialen Realität", mit der "US-imperialistischen Hegemonie" als der entscheidenden Macht der Gegenwart, obwohl der "Filipino-Kolonialismus" von Marcos zusammen mit seiner kolonialen Kultur das unmittelbare Ziel darstelle, "der im wesentlichen eine Widerspiegelung der westlich-christlichen Zivilisation (ist) - vererbt vom spanischen und amerikanischen Kolonialismus".¹

Ich denke, daß Misuari den Begriff einer Filipino-Kultur übertrieben hervorhebt, ein rhetorischer Schachzug, der in seinem lokalen Zusammenhang verständlich ist. Deshalb ist es nützlich zu betonen, daß der Hauptwiderspruch, auf den die MNLF sich konzentriert, zwischen der Freiheit des Moro-Volkes und seinem Überleben als einer bestimmten historischen Gemeinschaft und der im Grunde genommen auf Genozid abzielenden administrativ-militärischen Offensive des neokolonialen Staates besteht. Dieser Widerspruch dreht sich um zwei voneinander abhängige Aspekte, wie schon im MNLF-Manifest vom April 1974 betont wird, das die Forderung nach einer Bangsa Moro-Re-

Keine Nation kann frei sein, wenn sie andere Nationen unterdrückt

- Karl Marx -

Oh, du armer Fellache. Du brichst das Herz der Erde, um Nahrung aus ihr zu ziehen und Deine Familie zu unterstützen. Warum brichst Du nicht das Herz Deines Unterdrückers? Warum brichst Du nicht das Herz derer, die die Frucht Deiner Arbeit essen?

- Jamal al-din-ad Afghani -

publik begründet: Wiederinbesitznahme des entfremdeten und geraubten Gebietes von den Machthabern, und Verteidigung/Bewahrung der islamischen Gemeinschaft (der UMMA). Im gleichen Dokument befindet sich ein "weißer Fleck", das Fehlen jeglichen Hinweises auf den US-Imperialismus - eine Lücke, die aber sofort durch die Anrufung der Weltgemeinschaft der Gläubigen (Dar ul-Islam) korrigiert wird, womit der Kampf eine internationale Dimension erhält.

Andererseits vermied auffallenderweise der Sprecher der MNLF auf dem "Permanent People's Tribunal" (Ständigen Volkstribunal) im Oktober/November 1980 jeden Hinweis auf den Islam, während er das Anliegen der Selbstbestimmung vorstellte.

Dadurch, daß er historische Beweise über die de facto Existenz eines Moro-Staates (besonders die Anerkennung des Sulu-Sultanats durch die US-Regierung, Bates Vertrag von 1899 usw.) in den Vordergrund schob, lenkte er die Aufmerksamkeit auf die "ungerechte und illegale" Invasion und Besetzung der Heimat durch den "Philippinischen Kolonialismus".

Jede Untersuchung, die versucht, den komplexen Zusammenhang der Praktiken aufzuhellen, auf denen das politische Projekt der MNLF basiert, wird mit der Tatsache konfrontiert, daß dieses Projekt jenseits von "Klassenreduktionismus" operiert. Das Prinzip der Selbstbestimmung unterwirft die Kategorie der Klasse einem ideologischen Einspruch. Durch die Verschmelzung von religiösen und kommunalen Momenten wird der Ort des antagonistischen Widerspruchs aus dem traditionellen Schema der Produktivkräfte herausverlagert. Die gegenwärtige Situation macht es notwendig, die Dialektik zwischen Klasse, Religion und Nation innerhalb des Konfrontationspro-

zesses zwischen Hegemonie und Gegen-Hegemonie zu begreifen. (...) Auf der Tagesordnung steht die Antwort auf die entscheidende Frage: Wer wird das Volk der Moro repräsentieren? Mit der Krise des gegenwärtigen Systems der Hegemonie, nicht nur von den Moros, sondern auch von den arbeitenden (philippinischen) Massen empfunden oder erfahren, (...) wird der Raum für die Intervention der MNLF geöffnet, deren einmaliges Vorhaben genau in der Konstruktion eines alternativen oder gegenhegemonialen Diskurses (Gesamtheit der Praktiken) besteht, der die Moros als ein historisch autonomes Subjekt oder als revolutionäre Kraft definieren soll. Wie oben angemerkt, ist der Volkskampf der Moros durch wichtige Faktoren des gesellschaftlichen Überbaus bestimmt, so daß im Gegensatz zum klassischen Marxismus das subjektive Bewußtsein des Moro-Volkes nicht einfach auf die Klassenbestimmung zurückgeführt werden kann - auf eine Art ökonomistische Logik von Identität - obwohl man vielleicht behaupten könnte, daß die Mehrheit seiner Interessen im Grunde auf dem Terrain der Produktionsbeziehungen gebildet werden. Wenn dem so wäre, dann sollte die MNLF mit der National Democratic Front verschmelzen und sich ihrem Programm unterordnen. Solch eine Unterordnung würde aber einfach dieselbe Situation reproduzieren, die die MNLF bekämpfen und ersetzen will. Die behauptete Einheit (...) von eigentlich nicht aufhebbaren Differenzen würde die Moros und jeden anderen in juristisch freie, abstrakte Bürger verwandeln - in täglicher Praxis hieße das aber in Arbeitskräfte für kapitalistische Ausbeutung. Letztlich geht es vielleicht nicht um die Frage der Repräsentation, sondern um die Einführung einer neuen charakteristischen Subjekt-Position. Der zum Gesetz erhobene politische Kampf um das nicht auf-

Mit der Eroberung des Moro-Landes durch die Vereinigten Staaten und seine Integration in ein Welt-system der Warenproduktion und des Handels fand eine ungleiche Aufteilung der gesellschaftlichen Arbeit statt, die von dem Bedarf der Metropole nach Kapitalakkumulation durch Märkte und "freien Handel" diktiert wurde und wodurch die gesamte Moro-Ökonomie zersetzt wurde.

hebbare oder reduzierbare "Andere", steht sozusagen im Widerspruch zu einem Kampf um wesentliche und effektive Veränderungen innerhalb des Systems philippinischer Politik.

Warum liegt das ideologische Moment hauptsächlich in der sozialen Formation des Moro-Volkes? Ein kurzer historischer Exkurs ist hier gerechtfertigt.

Die Entstehung der Moro-Nation

Von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur militärischen Eroberung von Mindanao und Sulu durch amerikanische Streitkräfte bildeten sich die Moro-Sultanate (Sulu, Maguinadano) als Teilstaaten heraus, genauer tributgebundene Formationen, in denen Abstammung oder Verwandtschaft mit weiterentwickelten und teilweise zentralisierten Organisationen der Produktion und Verteidigung konfrontiert wurden.

Mit "tributgebundener Formation" (nach Samir Amin) ist ein Stadium der gesellschaftlichen Entwicklung gemeint, deren Produktionsweise charakterisiert ist durch eine Gewinnung des Mehrproduktes durch die Ausbeuterklasse mit außenökonomischen Mitteln, durch die Wirkung des Überbaus (religiöse Ideologie); und wo die wesentliche Organisation der Produktion auf dem Gebrauchswert und nicht auf dem Tauschwert beruht.

Mit einer Ökonomie, die auf einer primitiven Landwirtschaft mit dem Gebrauch von Sklaven und anderen Untergebenen basierte, erzwang der "Datus" sein Gesetz durch den

Überbau (Verwandtschaft, persönliche Eigenschaften, religiöse Rituale) und durch Gewalt, die sich innerhalb der Parameter der Zustimmung bewegte.

Die Gewinnung des Mehrwerts als Tribut/Zehnten durch den Datus war legitimiert durch Gewohnheitsrecht (Adat) und Tradition, (Tabiat) vermittelt durch die Alama.

Genau in dieser tributgebundenen Erscheinungsform wird Ideologie, in diesem Fall der Islam, zu einer dominanten Instanz, die Gehorsam und Loyalität gegenüber dem Sultan oder Datu gutheißt als Verkörperung einer transzendentalen Autorität, welche die Gemeinschaft (Versammlung) der Gläubigen vereinigt und konsolidiert. Man kann annehmen, daß der Zusammenhalt oder die Solidarität, repräsentiert von den Sultanaten, tatsächlich von Gemeineigentum an Land in einer relativ autarken Ökonomie abhängt. Wo es diesem Staat möglich ist, das Mehrprodukt durch das Führen eines Selbstverteidigungskrieges zu zentralisieren, taucht (dann) der Sinn (die Idee) einer Moro-Gesamtheit unverhüllt innerhalb einer gemeinsamen Selbst-Interpretation islamischer Gläubiger auf.

Die Serie von fortdauernden spanischen Eroberungsschlachten (von 1578 bis 1876) führte, abgesehen von der Zerschlagung des lebendigen kommerziellen Handels der Moros, der Dezimierung der Einwohner, der Ausbeutung der lokalen Rohstoffe etc. dazu, die Ausübung der zentralisierten Autorität der Sultanate zu verstärken. Und obwohl die Spanier versuchten, die Streitigkeiten auszunutzen, die innerhalb der zerbrechlichen Bündnisse des Datus existierten, war es genau die externe Drohung der Pax Hispanica, die diese Schismen begrenzte, welche internen Meinungsverschiedenheiten auch immer zwi-

schen Datus und den Produzenten brodelten oder aufflackerten. Sie war bahnbrechend sowohl hinsichtlich der politisch-moralischen Einheit der Moro-Völker als auch hinsichtlich ihres stolzen Geistes der Unabhängigkeit und ihrer selbstbewußten Entschlossenheit zur Bewahrung ihrer kollektiven Identität.

Am Ende der spanischen Vorherrschaft 1898 hatte das Moro-Volk das tributpflichtige Stadium der Staatsformation erreicht, welche sich von anderen durch kulturelle Gemeinsamkeiten unterschied, mit einer religiösen Ideologie, die zivile und politische Vereinigungen festigte und welche ein kontinuierliches und klar definiertes Gebiet beherrschte. Ihr zentralisiertes politisches System übte ein Monopol von Zwangsmitteln in ihrem Gebiet aus, obwohl es ungleichmäßig und schwankend war. Aber das Selbstbewußtsein der Bangsa Moro-Völker, der Diskurs der MNLF über Selbstbestimmung konnte nicht in Erscheinung treten und trat nicht in Erscheinung bis diese Staatsformation durch das US-Finanzkapital zerschlagen war und schließlich durch den neokolonialen Staat aufgehoben wurde. (...)

Mit der Eroberung des Moro-Landes durch die Vereinigten Staaten und seine Integration in ein Welt-system der Warenproduktion und des Handels fand eine ungleiche Aufteilung der gesellschaftlichen Arbeit statt, die von dem Bedarf der Metropole nach Kapitalakkumulation durch Märkte und "freien Handel" diktiert wurde und wodurch die gesamte Moro-Ökonomie zersetzt wurde.

Die Organisation des Lebensraums der Moros orientierte sich an den Bedürfnissen und Befehlen der industriellen Metropole, und sekundär an denen der philippinischen Elite. Ich brauche hier nicht die lange ungemilderte Erfahrung der Landenteignung, Diskriminierung und Ausbeutung im einzelnen zu erzählen, die das Moro-Volk von 1898 bis zur Gegenwart erlitten hat, Leiden, die nicht allein auf die Amerikaner zurückzuführen sind, sondern auch auf die christlichen Filipinos als Verbrecher. (...) In Anbetracht des geringen Niveaus der Entwicklung der Produktivkräfte - Subsistenzwirtschaft, einfache Warenproduktion, Analphabetentum, minimale Beschäftigung im export-orientierten kapitalistischen Sektor - war die interne Klassendifferenzierung nicht ausgeprägt genug, um die Widersprüche zwischen christlichen Filipinos und Moros aufzulösen oder zu neutralisieren. Mit Handelskapital, das hauptsächlich von den Chinesen kontrolliert wurde und Bauern, die sich auf Stamm/Sippen/Clan-Erhaltung beschränkten

außerhalb des Mehrwert erzeugenden Marktes, reproduzierten sich die gesellschaftlichen Beziehungen einer unvollständigen tributgebundenen Formation, gestützt durch den Druck des filipino-christlichen Mißtrauens und der filipino-christlichen Gewalt. Welche internen Differenzen auch immer innerhalb der Moro-Nation existierten, sie wurden verdrängt durch die Wahrnehmung einer größeren, deutlich hervorstechenden Drohung: Auflösung und Untergang als eine islamische Gemeinschaft.

Im westlichen Paradigma der Nationalstaatsbildung ist die Mittelklasse (Mittelstand: Kaufleute, Unternehmer etc.) als revolutionäre Kraft privilegiert, deren Selbstverwirklichung Veränderungen im System und politischen und ökonomischen Wandel mit sich bringt, so daß die Nationalstaatsentstehung zusammenfällt mit dem Aufstieg und der Festigung der kapitalistischen Produktionsweise. Solch ein Paradigma ist völlig nutzlos, um das Wachstum der Bangsa Moro Nation zu verstehen, deren islamisches und bevölkerungsmäßiges (Bauern, Arbeiter, Intelligentsia) Fundament nicht in einem werdenden unabhängigen Kapitalismus, sondern in einer kollektiven moralischen Version und einem Willen zur Erhaltung eines Widerstandsethos besteht. Nicht an Gemeineigentumsinteressen gebunden, sondern an eine tiefverwurzelte Erfahrung des politischen, moralischen und militärischen Widerstandes gegen den Imperialismus und strukturiert als eine enteignete islamische Gemeinschaft, ist die Bangsa-Moro-Nation

ein Produkt historischer Kämpfe zur Behauptung ihrer autonomen Identität. Weil die heutige politische Mobilisierung des Moro-Volkes für die Rückforderung ihrer Heimat und Wiederherstellung ihrer Souveränität nicht durch liberale reformerische Pläne des ökonomischen Wachstums motiviert ist, sondern durch das revolutionäre Streben nach politischer Unabhängigkeit, ausreichender ökonomischer Versorgung und territorialer Integrität, kann es nicht länger vom Datus geführt werden (...) An der Stelle dieses unwiderruflichen Bruches wird die MNLF geboren.

Im Manifest von 1974, welches die Forderung einer Bangsa-Moro-Republik begründete, erklärte Misuari einen Monat nach der Zerstörung von Jolo City den "Filipino-Kapitalismus", der den "Islam durch die Zerstörung und Entweihung seiner Orte des Betens und seines Heiligen Buches" bedrohte, zum Gegner. Er wiederholt ständig die Verpflichtung der MNLF, "die islamische Kultur zu bewahren und für ihr Wachstum zu sorgen."²

Ich behauptete, daß der "Islam" in einem solchen Diskurs als ein über-

geordneter Sinnstifter operiert, ein Symbol, das zugleich mehr bedeutet als alle empirischen Erscheinungsformen und er kann daher nicht einfach gleichgesetzt werden mit der üblichen anthropologischen Bestandsaufnahme von islamischen Gebräuchen etc. Was "Islam" als ein Kodewort oder politischer Sinnstifter innerhalb des MNLF-Projektes der Artikulation eines hegemonialen Diskurses leistet, ist die Wahl und die Vorausplanung des Terrains einer Gesellschaft, wobei die verzweigten Klagen verschiedener Moslem-Klassen gegen das Regime (die demokratische Position) zum Ausdruck gebracht werden und ihre mannigfaltigen Triebkräfte in der symbolischen Einheit (die Volksposition) der Bangsa-Moro-Nation, die in unversöhnlichem Gegensatz zum neokolonialen Staat steht, zusammengefaßt werden. "Islam" verschmilzt dann die religiösen, kommunalen und räumlichen Dimensionen des MNLF-Projektes.

Zwischen Autonomie und Nationalstaat

In diesem Zusammenhang mag man hinzufügen, daß das Gebiet - die Moro-Heimat ist niemals wirklich von spanischen Evangelisten oder amerikanischen und philippinischen Invasoren erobert worden - einen intensiven symbolischen Wert besaß, zusätzlich zu seiner Funktion als ein Produktionsfaktor.

In der orthodoxen marxistischen Tradition ist es für alle revolutionären Sozialisten unumstößlich richtig gewesen, eindeutig das Recht aller Nationen auf Selbstbestimmung zu unterstützen (was das Recht auf Lostrennung beinhaltet). Lenin wies darauf hin, daß die Frage der Selbstbestimmung "ganz und ausschließlich in die Sphäre der politischen Demokratie gehört", also auch das Recht der politischen Sezession und die Gründung eines souveränen Nationalstaates, nicht nur eines autonomen föderativen Staates.

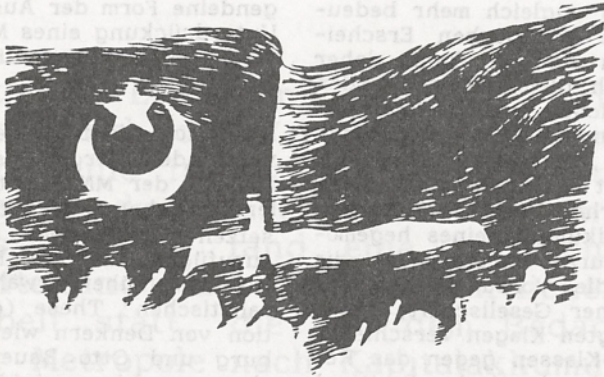
Nur wenn die Arbeiterbewegung in der Unterdrückernation dieses Recht anerkennt - wie die NDF es tut - kann die Feindschaft und das Mißtrauen der unterdrückten Moros (genährt durch Jahrzehnte der Diskriminierung und Unterdrückung) zerstreut und dadurch die Bedingungen für eine freiwillige Union geschaffen werden.

In Übereinstimmung mit der strikten politischen Betonung durch Lenin, beansprucht die MNLF das "alleinige Vorrecht, unser nationales Schicksal zu bestimmen und zu verändern, in Übereinstimmung mit unserem eigenen freien Willen", der durch "den Terror, die Unterdrückung und die Tyrannei des Filipino-Kolonialismus" negiert wird. Punkt 4 des Manifestes verpflichtet die MNLF auf "ein demokratisches

Regierungssystem, das niemals irgendeine Form der Ausbeutung und Unterdrückung eines Menschen oder einer Nation durch die andere erlaubt".³

Damit ich nicht in der Weise mißverstanden werde, als ob ich den Diskurs der MNLF mit marxistisch-leninistischen Betrachtungen gleichsetzen möchte, beeile ich mich hinzuzufügen, daß als Ergänzung zu Misuari früher erwähnten "kulturalistischen" These (die der Position von Denkern wie Rosa Luxemburg und Otto Bauer entspricht, aber von einer rigiden und willkürlichen Definition der Nation, verkündet etwa von Stalin, abweicht), wir das subjektive Element (nationales Selbstbewußtsein) in dem Konzept der Nation unterbringen sollten und zwar innerhalb der Gesamtheit der Produktionsbeziehungen. (Ich könnte hier einschließen, daß das "subjektive" Element genauso materialistisch ist wie jede Art der gesellschaftlichen Handlung oder Arbeit). Innerhalb dieses Rahmens kann man das Entstehen der subjektiven oder bewußtseinsmäßigen Kräfte, eben der MNLF, verstehen.

Es sollte an dieser Stelle klar sein, daß wir auf westlich zentrierte Paradigmen verzichten und die konkreten historischen Bedingungen theoretisch fassen sollten, um die historische Besonderheit der Moro-Revolution zu würdigen. Dabei könnte es nützlich sein, auf wesentliche Erfahrungen und Neuerungen Bezug zu nehmen, die in anderen vergleichbaren Kämpfen in der Dritten Welt gemacht wurden. In dieser Hinsicht, denke ich, wäre der fruchtbarste Ansatz der von Amilcar Cabral. Er geht davon aus, daß es in Zusammenhang mit der imperialistischen Zerschlagung der Geschichte der Kolonialvölker notwendig ist, sorgfältig die veränderten historischen Realitäten zu registrieren. Für Cabral ist "das Niveau der Produktivkräfte die wahre und permanent treibende Kraft der Geschichte". Unverzichtbarer Bestandteil dieser "Produktionskraft" ist die "revolutionäre Vorhut" - ein leninistisches Gebot - die die historische Erfahrung ihres Volkes zusammenfaßt und seine spontanen Revolten in einem Prozeß des Organisierens von volksdemokratischen Institutionen an den Wurzeln konzentriert/kordiniert und der entstehenden Formation als politisch richtungweisende Kraft Stoßkraft und Orientierung verleiht. Vereinigt mit den Massen würde diese Führung (die aus verschiedenen Klassen stammt) "ein nationales Bewußtsein" artikulieren (aber nicht einen kleinbürgerlichen "Nationalismus", an den uns Fanon erinnert) untrennbar von der materiellen Praxis - politisch, kulturell, militärisch etc. - die sie im Fall des Moro-Volkes von den christlichen Filipinos unter-



scheidet und trennt. Diese sich herausbildende Praxis und ihre Dynamik bilden die gegen-hegemoniale Strategie, die in der Lage ist, den breitesten Block des Volkes zu mobilisieren, wie es in der Erklärung von Asani im Schriftsatz des Tribunals von 1980 angedeutet wird: "Betrachtet man die spezifische Beschaffenheit unseres Volkes, welches hauptsächlich von schwerarbeitenden ländlichen Massen gebildet wird, machen sich die Bangsa Moro-Revolution und die MNLF die Strategie der Massenmobilisierung zu eigen, welche der Rolle der Bauern den Vorrang gibt, die sich sowohl mit den städtischen Arbeitern, der Intelligentsia, den kleinen Händlern und Handwerkern als auch den Beamten vereinigen, die gezwungen worden sind, sich unter der kolonialen Bürokratie kümmerlich durchzuschlagen".⁴

In seinem Papier von 1980: "Der Mindanao-Konflikt in weltweiter Perspektive" hat Robert Stauffer prägnant den Verkettungsmechanismus zwischen der Entwicklungsstrategie von Marcos bezüglich Mindanaos und der der USA beschrieben. Wogegen ich Einwendungen machen würde, ist Stauffers ökonomistische Position, welche in defätistischer Weise die Sinnlosigkeit aller nationaler Befreiungskämpfe vorhersagt, die das Ziel haben, sich von der kapitalistischen Weltwirtschaft zu lösen. Wie praktisch alle Kommentatoren spricht sich Stauffer (trotzdem) für die generelle Unterstützung der gerechten Sache der MNLF aus.⁵

Was auch immer die eisernen Gesetze der Warenzirkulation durchzusetzen vermögen, so können wir annehmen, daß das Ziel der Sezession und der souveränen Kontrolle über ein bestimmtes Territorium funktional gerechtfertigt ist, wie dies der jugoslawische Marxist Kardelj erklärt, um es Menschen zu ermöglichen, erfolgreich ihren Anspruch auf einen angemessenen Teil des gesellschaftlichen Mehrproduktes innerhalb eines Gebietes zu verteidigen, das durch die Arbeitsteilung bestimmt ist.

Was natürlich auf dem Spiel steht, ist genau die Umorganisation der ungleichen Arbeitsteilung und des ungerechten Aufteilens der Rohstoffe. Aber die Analyse des Weltsystems kann nicht die organisatorische Struktur der Erfahrungen, Normen, Gewohnheiten, Empfindungen, Überzeugungen, Werte und Hoffnungen, die sich im nationalen Volkswillen der Moros kristallisieren und deren selbstbewußter Ausdruck die MNLF ist, durchdringen und erfassen. Noch kann sie wirklich die Möglichkeit einer revolutionären Abwandlung des Islam verstehen, etwas was auch eine empirische Beschreibung existierender islamischer Staaten nicht hervorbringen kann.

Zur Bedeutung des Islam für die MNLF

Hinsichtlich der revolutionären Tradition im Islam sind die meisten Kommentare naiv oder absichtlich vergeblich. Obwohl die MNLF eine politisch-weltliche Bewegung hinsichtlich ihrer philosophischen Grundlage und ihrer Organisation ist, wäre es kurzfristig und dogmatisch, das religiöse Moment als äußerlich, sekundär oder sogar als Propagandarüstung reaktionärer Ideologien zu vernachlässigen.

Vom marxistischen Standpunkt aus gesehen begreift sich der Islam als eine umfassende Weltanschauung (wie das Christentum, der Buddhismus etc.); "er ist ebenso der Seufzer der unterdrückten Kreatur, das Herz einer herzlosen Welt, wie der Mut in einer mutlosen Situation".⁶

Er ist eine dieser ideellen Strukturen, die die Menschheit aufgerichtet hat, um ihren Wunsch nach einer Welt, in der Ausbeutung, körperliches Leiden und Ungerechtigkeit abgeschafft sind, Ausdruck zu verleihen, wo jedermann sich an einem freien, glücklichen, blühenden und erfüllten Leben erfreuen kann. Wenn diese Weltansichten von den herrschenden Klassen übernommen werden, wandeln sie sich in Staatsreligionen um, in Opiate für das Volk, die dazu dienen,

konservative, hierarchische und autoritäre Regime zu rechtfertigen. Wenn sie von den subalternen Klassen abgewandelt werden, erzeugen diese Weltansichten eine demokratisch-radikale Befragung des Status quo und mobilisieren die Massen für eine revolutionäre Transformation. Besonders im Lichte des ökumenischen Dialoges der Befreiungstheologie mit den Marxismen der Dritten Welt heutzutage warnt uns die materialistische Kritik und Interpretation der Religion von Marx und Engels vor jeder vulgären instrumentalischen und mechanistischen Annäherung: "Die religiöse Widerspiegelung der realen Welt kann auf jeden Fall nur dann verschwinden, wenn die praktischen Beziehungen des täglichen Lebens des Menschen keine Beziehungen außer verständliche und vernünftige Beziehungen hinsichtlich seines Nächsten und der Natur anbieten." (Marx)

Aus der revolutionären Tradition des Islams zitiere ich folgendes:⁷

1. Das Prinzip der individuellen Verantwortlichkeit verbunden mit "Ijtihad" (freie und rationale Forschung), das Recht eines jeden Gläubigen, den Koran und die Sunna für sich selbst zu interpretieren. Dieses Prinzip lehnt blinde Unterordnung unter bürokratische Autorität (Ulama) oder unter irgendein zentralisiertes, nicht repräsentatives Machtorgan ab. Man nehme zur Kenntnis, daß der Islam keine Priesterkaste oder Klerus besitzt, obwohl "Ijima", die Gemeinschaft der Gläubigen, als Hauptkriterium für die Zustimmung zu jeder Interpretation des Islam dient. Folglich ist die Umma nicht gleichbedeutend mit den islamischen Staaten.

2. Die Vorstellung von Aktivimus: Die Menschen machen ihre eigene Geschichte. Es ist die Pflicht der Gläubigen, recht zu tun und danach zu streben, eine gerechte Gesellschaft zu schaffen und zu erhalten, entweder durch den "jihad" des Schwertes (revolutionärer Kampf) oder durch reformistische Methoden (jihad des Herzens), abhängig von den konkreten Bedingungen. Mit seiner ganzheitlichen Vision (Betrachtung) der Natur und der Geschichte bevorzugt der Islam die prophetischen Aufrufe, die das Individuum in einer spezifischen historischen Gemeinschaft in Richtung universale Gerechtigkeit mobilisieren. In seiner Betonung des niemals endenden persönlichen und gesellschaftlichen Kampfes konzentriert sich der Islam auf die gesamte politische Gesellschaft, auf die Solidarität der Gläubigen und ihre historische Kontinuität.

3. Die egalitär-demokratische Vorstellung (beständig unterstützt durch die "Khawarij"), die auf der

Gleichheit aller Gläubigen besteht, ohne Rücksicht auf ethnischen Ursprung, Abstammung, Status, Geschlecht etc. Das Recht auf größtmögliche Volksbeteiligung/-mitbestimmung bei Entscheidungsfindungen auf allen Ebenen. Im Gegensatz zum westlichen hierarchischen Denken verkörpert der Islam eine "beharrliche Tendenz in Richtung radikaler Egalität", die aus seinem Ziel "einer prophetisch einheitlichen Zivilordnung"⁸ herrührt. Über den rhythmischen nicht-technologischen Charakter des Koran spekulierend, kommt Norman Brown zu dem Schluß, daß "der Islam im Traumleben der Massen verbleibt, die eschatologische Vorstellung der Niederen und Unterdrückten (ausdrückt)."⁹

4. Genügsamkeit und Einfachheit des Lebens und die Weigerung zu korrumpieren oder sich korrumpieren zu lassen.

5. Die Vorstellung der Universalität. Die Wahrnehmung der Welt als gespalten zwischen "dar ul-islam" und "dar ul-haub", parallel zu der marxistischen Kategorisierung der Welt als geteilt in ein sozialistisches und ein kapitalistisch-imperialistisches Lager.

6. Die Vorstellung von Geschichte. Revolutionäre Moslems sehen erwartungsvoll der Verwirklichung einer gerechten Gesellschaft entgegen (geregelt durch die göttlich offenbarte Sharia) nicht im Himmel, sondern auf der Erde, in historisch absehbarer Zeit. In seiner mahdistischen Form teilt der Islam mit dem Marxismus ein Konzept von Geschichte, welches einen immerwährenden Kampf zwischen Unterdrücker und Unterdrückten beinhaltet, aus dem in einer Situation tiefer Krise eine revolutionäre Bewegung hervorgeht, und die vorherrschende korrupte und unterdrückerische Ordnung stürzt und, mit dem letztendlichen Sieg der Sklaven, eine gerechte und klassenlose Gesellschaft einführt.

Im Gegensatz zu den fundamentalistischen und obskurantistischen Aspekten eines verordneten Islam sollte die obige Fundgrube an Themen und Handlungsweisen ihr Dasein in der Geschichte eines authentischen, lebenden und lebensfähigen revolutionären Impulses des Islams entfalten, der einer gemeinsamen theoretischen Grundlage für den Dialog, das Bündnis und die Zusammenarbeit bedarf.

Während die MNLF meines Wissens nach ihre spezielle Lesart des Islams, wie er eigentlich praktiziert wird oder praktiziert werden könnte, nicht veröffentlicht hat, sollte es ersichtlich sein, daß die politische und ideologische Stoßkraft der MNLF durch die Tradition Be-

stand erhält und in der Tat auf einem Niveau antiimperialistischer Theorie und Praxis angelangt ist, das durch Gestalten wie dem iranischen Militanten Jamal al-din al-Afghani, den moslemischen Tataren-Kommunisten Sultan Galier und Manafi Muzzafar und dem indonesischen Moslem Tan Malaka geprägt wird. Während al-Afghani (der als Begründer des Pan-Islamismus angesehen wird) den säkularisierenden, antiimperialistischen Trend verkörpert, liefert uns Sultan Galier die stärkste Formulierung des sozialistischen Kerns aller Moslemkämpfe in der Dritten Welt: "Alle moslemischen Kolonialvölker sind proletarische Völker, und seitdem beinahe alle Klassen der moslemischen Gesellschaft früher von den Kolonialisten unterdrückt wurden, haben alle das Recht auf den Titel Proletarier. Von einem ökonomischen Standpunkt aus betrachtet, besteht ein enormer Unterschied zwischen, sagen wir, dem englischen oder französischen Proletariat und dem afghanischen oder marokkanischen. So kann man behaupten, daß die nationale Bewegung in moslemischen Ländern den Charakter einer sozialistischen Revolution hat."¹⁰

In ähnlicher Weise hat sein Landsmann Hanafi Muzzafar vorgeschlagen, daß es für islamische Nationen notwendig sei, sich mit Kommunisten zu verbünden, ohne daß die Moslems ihre Überzeugungen kompromittierten; denn, so behauptet Muzzafar, "unsere Religion, Islam, ist keine Klassenreligion, sie ist eine Religion, die Klassen überschreitet, sie ist universal. Es ist möglich, daß jede Klasse ihren religiösen Bereich auf ihre Weise versteht, und sie von ihrem Standpunkt aus betrachtet, aber dies begründet genau einen Klassenansatz und nicht einen islamischen Ansatz".¹¹

Muzzafars materialistischer Ansatz findet Bestätigung in der Resolution des Kongresses der Kommunistischen Internationale in Baku 1920, der das religiöse und kulturelle Erbe der östlichen Kolonialvölker mit dem Marxismus vereinigt und in der Verteidigung von Tan Malaka (anerkannt vom 4. Kongreß der KI 1922), daß die Komintern den Pan-Islamismus unterstützt, weil er in der globalen Gruppierung der Kräfte mit "dem nationalen Befreiungskampf" übereinstimmt:

"... da der Islam alles für den Moslem bedeutet. Er ist nicht nur seine Religion, er ist sein Staat, seine Wirtschaft, seine Nahrung und der ganze Rest. So bedeutet Pan-Islamismus jetzt die Brüderschaft aller moslemischen Völker, den Befreiungskampf nicht nur der arabischen Menschen, sondern auch der Hindu- und Java-Völker und aller anderen unterdrückten moslemischen Völker. Diese Brüderschaft

bedeutet jetzt einen Befreiungskampf, der nicht nur gegen den holländischen Kapitalismus geführt wird, sondern auch gegen den englischen, französischen und italienischen Kapitalismus, gegen den Kapitalismus der ganzen Welt. Das ist es, was Pan-Islamismus heutzutage (...) den unterdrückten Kolonialvölkern bedeutet".¹²

Indem sie der Kampf nicht nur mit der islamischen Welt verbindet, sondern auch mit "der Dritten Welt und ... der unterdrückten kolonialisierten Menschheit überall", führt die Gesamtvision und das Projekt der MNLF die kraftvolle, wenn auch lange unterdrückte Richtung des Islam, repräsentiert von al-Afghani, Muzzafar, Sultan Galier, Tan Malaka und den iranischen Mujahedin, fort. Solche Gesten des Selbstverständnisses, (...) der MNLF mögen den herrschenden Geist von 'Khidr' bezeugen (erwähnt in Sure XVIII des Koran), der, wenn ich eine Analogie bieten darf, mit dem 'modernen Fürsten' von Gramsci übereinstimmt, der revolutionären politischen Partei, die die Massen anspricht und antreibt, um das Kontinuum der Vorgeschichte zu sprengen und um sich dann selbst als ursprünglicher Gestalter und treibende Kraft ihres Schicksals auf der Erde niederzulassen.

Anmerkungen

¹Filipinengroep, Makibaka! (Utrecht, Holland 1980, S.162-163).

²Das Manifest ist abgedruckt in KSP, Appendix V, S.285-287.

³KSP, Ebenda, S.286.

⁴Vgl. MNLF will fight until self-rule demands are met, in: Philippine Times v. 15.10.1975.

⁵Stauffers Papier wurde publiziert vom Third World Studies Center, University of the Philippines, Dependency Series No.31.

⁶Zitiert nach: Contributions to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, in: Marx und Engels on Religion, New York 1964, S.42.

⁷In diesem Abschnitt stütze ich mich besonders auf den Essay von Thomas Hodgkin, The Revolutionary Tradition in Islam, in: Race and Class XXI (Winter 1980), S.221-237.

⁸Marshall G.S. Hogson, A Comparison of Islam and Christianity as Framework for Religious Life, in: Diogenes 32 (Winter 1960), S.49-74.

⁹The Apocalypse of Islam, in: Social Text (Winter 1983/84), S.169-170.

¹⁰Zitiert in: Helene Carrère d'Encausse/Stuart Schram, Marxism in Asia, London 1969, S.36.

¹¹Ebenda, S.37.

¹²Ebenda, S.189.