

Hanspeter Mattes
Hamburg 2002

„Modernisierung des Islam“ oder „Islamisierung der Moderne“? Zwei nordafrikanische Vertreter der innerislamischen Debatte

Die zeitgenössische innerislamische Debatte zwischen Reformisten und Islamisten

Der Erfolg der iranischen Revolution von 1979, vor allem aber die sich in den 1990er Jahren verschärfenden Auseinandersetzungen mit den legalen und illegalen islamistischen Gruppen, haben im gesamten arabischen Raum zu einer innerislamischen Debatte über Stärkung des Säkularismus oder die Durchsetzung des „islamischen Gesellschaftsprojektes“ geführt. Diese Debatte fand auch in den nordafrikanischen Gesellschaften statt, wobei sich schnell zwei große antagonistische Blöcke gegenüberstanden: Auf der einen Seite die mehr oder weniger militanten islamistischen Gruppen/Parteien wie z.B. die (seit 1992 verbotene) *Islamische Heilsfront* in Algerien, die in Tunesien nie legalisierte, von Rachid Ghannouchi aus dem Londoner Exil geführte *Ennahda*, die „geduldete“ marokkanische Vereinigung *al-Adl wal-ihsan* von Abdessalam Yassine, die illegale libysche *Islamische Märtyrerbewegung*, die ebenfalls nicht offiziell zugelassenen Organisation der *Muslimbruderschaft* sowie die *Jihad-* und *Jama'at al-islamiya-Gruppen* in Ägypten. Ihr Ziel war und ist es, die bestehenden Staatsstrukturen durch die Wiedereinführung des religiösen Rechts, der Scharia, zu islamisieren und abzulösen.

Im antiislamistischen Gegenlager finden sich in erster Linie die Säkularisten, aber auch die der Religion verbundenen Muslime, die einen neuen Stellenwert für die Religion in Staat und Gesellschaft suchen und eine liberale, tolerante, modernisierungsfreundliche Islamkonzeption vertreten. Diese Debatte war nicht auf ein Land in Nordafrika beschränkt; sie wurde vielmehr zeitgleich in allen Staaten der Region geführt. In *Marokko* ist es der im gesamten arabischen Raum gelesene Philosoph Muhammad Abid al-Jabiri, der vor allem in seinen Schriften *Die Kritik des arabischen Denkens* (3 Bände; 1984-1990) oder *Das kulturelle Erbe und die Moderne* eine Synthese aus Erbe/Tradition und Moderne anstrebt, wobei er die neuzukonstruierende Rationalität als Aufdeckung des im Laufe der Geschichte verschütteten Offenbarungszweckes begreift. In *Algerien* bestimmt der Islamwissenschaftler und Religionsphilosoph Mohamed Arkoun die Debatte, der u.a. in seinem 1999 auch ins Deutsche übersetzten Werk *L'Islam: approche critique* (Der Islam: Versuch einer Annäherung) „ungewöhnliche Antworten

auf gewöhnliche Fragen“ gibt. Die „gewöhnlichen Fragen“ drehen sich um Themen wie Kirche und Staat im Islam, wie hält es der Islam mit dem Säkularismus, mit dem Nationalismus; welche Bedeutung hat der Koran; wer ist Mohammed, was sind Hadithe, was ist die Rolle der Frau im Islam, was ist griechisches Erbe, was ist Sufismus usw. Die Antworten sind deshalb „ungewöhnlich“, weil Arkoun orthodoxe Auffassungen kritisch hinterfragt. Er problematisiert sämtliche Argumentationen des islamischen Denkens, die sich in Jahrhunderten zum Schutz gegen alle theologische, philosophische, historische oder ganz einfach methodologische Kritik herausgebildet haben. Arkoun plädiert für eine zeitgenössische wissenschaftliche und intellektuelle Neubewertung der Ausdrucksformen und Erkenntnismethoden durch sämtliche Personen in der Gesellschaft, die sich mit dem Islam befassen oder im Namen des Islam sprechen und handeln. Er stellt damit überlieferte Antworten, „dogmatische Positionen und heiligste Betrachtungen der islamisch-orthodoxen Lehre“ radikal in Frage. In *Tunesien* waren neben Mohamed Talbi u.a. der Geschichtsprofessor und Philosoph Hicham Djait mit seiner Schrift *Krise der islamischen Kultur* und auf politischer Ebene der ehemalige Bildungsminister Mohamed Charfi, der Verantwortliche für die Modernisierung der Schulcurricula, wichtige Vertreter des Reformislam. Am weitgehendsten ist der Bruch mit orthodoxen Auffassungen in *Libyen* fortgeschritten. Revolutionsführer Qaddafi propagiert seit 1978 eine neue Religionspolitik, die ausschließlich den Koran, nicht jedoch die Scharia, die Hadith(sprüche) und Sunna(praktiken) des Propheten Mohamed zur Grundlage von Entscheidungsprozessen macht. Damit bahnte Qaddafi dem Ijtihad, der zeitgenössischen Interpretation des Koran, in einem Umfang den Weg, was ihm von den islamistischen Gruppen, aber auch von saudischen Religionsgelehrten den Vorwurf einbrachte, ein Ketzer (zandiq) zu sein. In *Ägypten* schließlich sind als wichtigste Vertreter des modernistischen Reformislam der Professor für rhetorische und islamische Studien an der Universität Kairo, Nasr Hamid Abu Zaid, und der ehemalige Richter Mohamed Said al-Ashmawy, zu nennen. Insbesondere Abu Zaid versucht in seiner aufsehenerregenden Habilitationsschrift, in Deutschland 1996 unter dem Titel *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses* veröffentlicht, eine historisch-kritische Annäherung an den Koran. Er kritisiert die einseitige Interpretation der religiösen Überlieferung, deren Ziel es ist, die Pluralität der Sichtweisen zu unterbinden. Sein Bemühen richtet sich auf eine historische Aufarbeitung des Religiösen, das er als einen sich in Raum und Zeit wandelnden Bestandteil der Zivilisation ansieht. Zugleich lehnt er den von Islamisten praktizierten Missbrauch der Religion für die Durchsetzung

politischer Ziele ab. Dieser Aspekt ist auch Inhalt der mit religiösen Argumenten vorgetragenen Streitschrift Ashmawys *Against Islamic extremism* (1998), die zugleich ein Plädoyer für religiöse Toleranz und interreligiösen Dialog ist.

Mohamed Talbi und Abdessalame Yassine, die im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen stehen, sind Protagonisten ihres jeweiligen Lagers und verdeutlichen sowohl den religiös-politischen Kontext, aus dem heraus sie agieren, als auch die Strömung, für die sie sich engagieren.

Mohamed Talbi: Die Modernisierung des Islam

Mohamed Talbis theologische (und politische) Grundpositionen erschließen sich bereits über seine Biographie. Talbi, ältestes von zehn Kindern, wurde in Tunis am 16.9.1921 in einer Familie geboren, in der die Religion eine zentrale Rolle spielte. Der aus Algerien stammende Großvater Abderrahmane Talbi, diplomierter Rechtsgelehrter (°alim) der islamischen Universität Constantine, war indes offen genug, seinem Enkel den Besuch der französischen (Kolonial-)Schule zu erlauben, aus der sich die zukünftigen Verwaltungskader Tunesiens rekrutieren würden. Auch wenn der junge Talbi am Nachmittag und am Abend noch - so der Kompromiß - die klassische Koranschule zu besuchen hatte, so wurde doch für ihn in der französischen Schule der Grundstein für seine spätere wissenschaftliche Karriere gelegt, weil ihm „die moderne (französische) Schule intellektuelle Perspektiven eröffnete, die ihm der traditionelle theologische Unterricht niemals geboten hätte“ (Talbi). Nach einer kurzen Tätigkeit als Lehrer in Bizerte 1945/46 führte der Wissensdurst Talbi 1947-52 und erneut 1956-58 nach Paris, wo er an der Sorbonne die Lehrbefugnis für Arabisch, arabische Literatur und Zivilisation erwarb. 1966 promovierte er überdies an der Sorbonne im Fach Geschichte mit einer Arbeit über das Emirat der Aghlabiden in Tunesien (800-909 n.Chr.). Während seiner Parisaufenthalte nahm er die intensiven intellektuellen Diskussionen jener Zeit auf, die maßgeblich von Jean-Paul Sartre beeinflusst waren (Talbi: „Wir saugten seine Worte auf.“)

Geprägt von dieser Mischung aus arabisch-islamischem und europäischen Denken sowie den Kontakten zu christlichen Diskussionszirkeln wie dem „Zentrum Richelieu“ in Paris kehrte Talbi zusammen mit seiner deutschen Frau Irmgard, die er während des Studiums kennenlernte, nach Tunis zurück, um an der Universität Tunis bis Ende der 1980er Jahre eine lange und fruchtbare professorale Lehrtätigkeit wahrzunehmen. Zu seinen zusätzlichen administrativen Funktionen zählten jene als Dekan der

philosophischen Fakultät (1966-70), als Direktor des einflussreichen sozialwissenschaftlichen Forschungsinstituts CERES (1973-77) und als Präsident des Nationalen Kulturkomitees (1983-93). Talbi machte sich einen Namen als Historiker für die klassische arabische Zeit mit Werken über den Richter Iyad ibn Musa (1083-1149), das in Tunis 1968 erschien, über den 1332 in Tunis geborenen „ersten arabischen Soziologen“ Ibn Khaldun (Tunis 1973) und mit seinen Studien zur Geschichte Nordafrikas (*Etudes d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*; Tunis 1982), die ihm einen Platz im Direktionskomitee der berühmten, in Leiden verlegten *Enzyklopädie des Islams* einbrachte. Mohamed Talbi wurde jedoch seit den 1980er Jahren vor allem auch wegen seinem Eintreten für religiöse Toleranz und seine zeitgenössische Islaminterpretation international bekannt. Talbi verteidigt einen modernen und offenen Islam, der Freiheit und Pluralismus erlaubt. Damit steht er im Gegensatz zu islamistischen Predigern und Verfechtern einer unreflektierten Wiedereinführung des religiösen Rechts, der Scharia, die nach der erfolgreichen iranischen Revolution von 1979 an Einfluß gewannen. Talbi ist zwar unnachgiebig hinsichtlich der koranischen Pflichten, weil sie „jeden Muslim auf dem Weg zu Gott führen“. So verlangt er vom Gläubigen z.B. das fünffache tägliche Gebet, das Fasten während des Ramadan, das Almosengeben und die Pilgerfahrt nach Mekka. Aber er ist offen was die Regelung aller anderen Aspekte gesellschaftlicher Selbstorganisation anbelangt: Die gesellschaftliche Organisation ist für Talbi Gegenstand des Ijtihad, der in jeder Epoche (und Generation) jeweils neu zu leistenden Geistesanstrengung zur Lösung auftretender Probleme. Auf diese Weise wird die religiöse Lehre weiterentwickelt und an die jeweiligen aktuellen Gegebenheiten angepaßt. Eine „dynamische Lektüre“ des Heiligen Buches soll koranische Vorschriften mit der Modernität (Anforderungen der Gegenwart) versöhnen. Talbi insistiert vor allem auf der Umsetzung des Koranverses: „Und es sei kein Zwang im Glauben“, der seiner Ansicht nach Pluralität und Demokratie, aber auch unbefangenen Dialog mit anderen Religionen zulasse. Sein erstmals 1992 auf Arabisch erschienenenes und mit großem Erfolg in Tunesien verbreitetes Buch *‘Iyad allah* (Die Kinder Gottes) – eine Präsentation seiner Auffassungen und theologischen Interpretationen in Interviewform – veranschaulicht anhand zahlreicher Einzelbeispiele den von ihm propagierten modernen Islam: Ob seine Stellung zu gesellschaftlichen Fragen wie Adoption, Abtreibung, Polygamie, Erbrecht, seine Positionen zu den Interpretationen des Islam oder zum Verhältnis Islam-Politik, stets sind Talbis Antworten religiös fundiert und zugleich gegenwartsbezogen. Eines

seiner oft zitierten Beispiele bezieht sich dabei auf die Sklaverei, die im Koran nicht verboten und folglich in arabisch-islamischen Gesellschaften ausgiebig praktiziert wurde, heute aber inakzeptabel ist. „Wer würde es heute wagen, die im Koran nicht verbotene Sklaverei zu verteidigen?“ Dies, so Talbi, sei doch ein Beweis dafür, dass bestimmte Entwicklungen, die unter spezifischen Umständen möglich waren, unter veränderten Bedingungen überholt seien. In diesem Sinne seien etliche Regelungen von früher neu zu überdenken, müsse der Glaubensgemeinde Raum zur Anpassung von Vorschriften an gegenwärtige Bedürfnisse zugestanden werden. In diesem Zusammenhang kritisiert Talbi den Islamismus mit seinen retrograden, modernisierungsfeindlichen Konzepten als „politisches Instrument eines theologischen Totalitarismus“ und erinnert die Islamisten daran, dass der Koran keine politische Verfassung, sondern lediglich eine „spirituelle Wegweisung“ ist.

Ein großer Teil seiner Ausführungen von 1992 ist in dem 1998 ins Französische übersetzten und zeitgleich in Frankreich, Tunesien und Marokko veröffentlichten Buch mit dem Titel *Plädoyer für einen modernen Islam* (Plaidoyer pour un islam moderne) zusammengefasst. Dieses Buch ist eine Auseinandersetzung mit den Islamisten, es ist aber auch dem Dialog der Religionen gewidmet. Ein Plädoyer für Toleranz ist auch eine weitere Streitschrift Talbis, die 1995 in Tunis veröffentlichten *Studien zur Toleranz* (Etudes sur la tolérance). Talbi, der sich nicht nur für Toleranz gegenüber Atheisten stark macht, die er statt mit dem klassischen, pejorativen Begriff „mulhid“ (Abtrünniger) mit dem neutralen Begriff „nufati“ (von arabisch yanfi/negieren) bezeichnet, plädiert für den interreligiösen Gedankenaustausch u.a. nach dem Vorbild der theologischen Foren im Bagdad des 10. Jahrhunderts. Talbi selbst geht mit gutem Beispiel voran, unterhält er doch seit den 1950er Jahren gute Kontakte zu christlichen Priestern in Paris, Rom und später auch in Tunis. Er ist nicht nur seit vielen Jahren Autor von Beiträgen in der in Rom herausgegebenen Zeitschrift *Islamo-christiana*, sondern auch Gründungsmitglied (zusammen mit Abdelmajid Charfi und Pater Michael Lelong) der islamisch-christlichen Forschervereinigung (GRIC) in Tunis. Dieses Engagement hat Talbi 1997 den mit 200.000 DM dotierten „Agnelli-Preis für den Dialog zwischen den universellen Kulturen“ eingetragen.

In den letzten Jahren ist Talbi, der 50 Jahre als „Verfechter des tunesischen Staates“ agierte, zunehmend zum Regimekritiker geworden. Menschenrechtsaktivisten und die ausländische Presse bezeichnen ihn seither als „Sacharow Tunesiens“. Talbi kritisiert von seiner Position aus, dass der Islam Demokratie und Pluralismus erlaube, die

repressiven Zustände in Tunesien. Die tunesische Staatsführung schikaniert ihrerseits Talbi und diffamiert ihn, weil er Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechte für *alle*, d.h. auch für Islamisten und sonstige Regimekritiker, fordert, als „verkleideten Islamisten“. Von vielen aufgeklärten Muslimen wird Talbi auf eine Stufe gestellt mit den großen muslimischen Reformern wie Ali Abd al-Razziq aus Ägypten oder dem 1985 vom sudanesischen Präsidenten Numairi wegen Apostasie hingerichteten Mahmud Muhammad Taha. Die Zeitschrift *Jeune Afrique* (Oktober 2000) bezeichnete ihn deswegen als einen der wichtigsten reformistischen Denker unserer Zeit.

Abdessalam Yassine: Die Islamisierung der Moderne

Abdessalam Yassine, 1927 oder 1928 in der südmarokkanischen Sous-Region in dem kleinen Weiler Haha als Sohn eines Bauern geboren, ist berberischer Abstammung und nach eigenen Angaben in Armut aufgewachsen. Dennoch erhielt er eine für damalige Verhältnisse überdurchschnittliche Ausbildung. Yassine besuchte nicht nur die Koranschule, sondern auch eine der sogenannten freien Schulen, die marokkanische Nationalisten als Reaktion auf das französisierte Schulwesen im französischen Protektorat Marokko in den 1930er Jahren aufbauten. 1943 wurde Yassine schließlich in die Medersa Ben Youssef, eine Sekundarschule in Marrakesch, aufgenommen. Erst mit 19 Jahren, kurz vor Beginn seiner Ausbildung als Arabischlehrer, die er 1947 an der Lehrerbildungsstätte in Rabat antrat, lernte er die französische Sprache. 1948 begann seine berufliche Laufbahn. Zunächst wurde er Arabischlehrer in El-Jadida, von 1951-1954 unterrichtete Yassine am Gymnasium Mohamed V. in Marrakesch. 1955 wurde er amtlicher Kontrolleur für Arabischunterricht, eine Funktion, die er nach der Unabhängigkeit Marokkos 1956-1967 auf verschiedenen Funktionsniveaus (Inspektor, Generalinspektor) und in verschiedenen Städten, zuletzt in Rabat, für das marokkanische Bildungsministerium ausübte. Mit diesen Tätigkeiten erwirkte er das Anrecht auf eine staatliche Pension. Yassine war somit lange Jahre ein relativ privilegierter Staatsbeamter ohne religiöse Berufung. Das Schlüsselerlebnis, das seinem Leben eine andere Richtung gab, fand 1965 statt. Yassine kam in Kontakt mit dem Führer der Sufi-Bruderschaft der Bouchichiya, Scheich Moulay al-Abbas. Er trat in dessen Bruderschaft ein, um diesem „ihm von Gott gesandten mystischen Scheich“ (Yassine) zu folgen, und den Koran neu zu studieren. Der „Weg der Wahrheit“, so Yassine, war ihm nun offenbart worden, den er fortan gegen die „Ignoranz“ der orthodoxen Lektüre des Koran verteidigen wollte. Mit dem Tode von Scheich Moulay

al-Abbas 1971 kam eine ganz neue Ambition bei Yassine zutage: Yassine hatte gehofft, Nachfolger des Scheich zu werden. Auseinandersetzungen mit den anderen Mitgliedern vereitelten dies, Führer der Bruderschaft wurde der Sohn des verstorbenen Scheich, woraufhin Yassine aus der Bruderschaft austrat.

Mit dem Austritt aus der Bruderschaft begann eine zweite Etappe in Yassines der Religion gewidmetem Leben. Zunächst begann er einen individuellen Kampf für eine Stärkung des Islams in Staat und Gesellschaft und die Umsetzung des islamischen Gerechtigkeits- und Solidaritätsideals. In den Jahren 1971 bis 1979/1980 wollte er das politische System bzw. den politischen und religiösen Führer Marokkos, König Hassan II., zu „islamischen Reformen“ bewegen. 1973 kam es zum ersten öffentlichen Auftritt Yassines, der sich als [°]alim, Rechtsgelehrter, bezeichnet, obwohl er nicht die traditionellen Ausbildungsstätten der marokkanischen Rechtsgelehrten durchlief. Yassine richtete im November 1973 einen „offenen Brief“ an den König, der Kraft seiner auf den Propheten zurückgeführten Abstammung gleichzeitig auch „Führer der Gläubigen“ ist. In diesem Brief gab Yassine vor, ebenfalls vom Propheten Mohamed abzustammen, also „scherifischer Abstammung“ zu sein, um damit das traditionelle Recht der Rechtsgelehrten in Anspruch nehmen zu können, Kritik am Verhalten des Herrschers zu üben. Dieser „offene Brief“ war betitelt: *Der Islam oder die Sintflut*. Der Brief ist im übrigen wie andere kürzere Schriften auf der „hauseigenen“ Webseite Yassines (www.yassine.net) in französischer Sprache zu lesen. Für Yassine, das wird anhand dieses Briefes deutlich, befolgte der König nicht die Regeln des Islam; deswegen fordert ihn Yassine auf, zu „bereuen“, dass er vom rechten Weg abgekommen ist, und ein islamisches politisches System zu etablieren, in dem die Rechtsgelehrten und die Moscheen eine herausragende Rolle spielen. König Hassan wählte indes nicht den Weg des Islams, wie ihn sich Abdessalam Yassine vorstellte, sondern verfügte Yassines Verhaftung und seine anschließende dreijährige Verwahrung in einer psychiatrischen Anstalt. Erst 1978 trat Yassine, der 1972 und 1973 bereits zwei Bücher (*Der Islam zwischen Mission und Staat*; *Der Islam - morgen*) veröffentlichte, mit der Zeitschrift *al-Jama[°]a* wieder schriftlich an die Öffentlichkeit. In dieser Zeitschrift, die 1983 verboten wurde, übte er heftige Kritik an laizistischen Tendenzen in Marokko und hielt Plädoyers für die Aufwertung der Religion in Wirtschaft und Gesellschaft.

Die dritte Etappe seines religiösen Lebensweges wurde durch einen Wechsel vom individuellen Kampf für einen „islamischen Staat“ zum kollektiven Kampf für religiös-politischen Einfluß und einen Systemwechsel 1979/80 eingeleitet. Nach dem Erfolg der

iranischen Revolution nahm die kollektive Aktion der Islamisten zunehmend Form an; Yassine begann Anhänger um sich zu scharen und gleichzeitig durch weitere Publikationen an die Öffentlichkeit zu treten, wobei er auch in französischer Sprache veröffentlichte, um die französisierte marokkanische Elite zu erreichen. Es entstanden die französischen Studien *Die Revolution im Zeichen des Islam* (1980), *Für einen islamischen Dialog mit der verwestlichten Elite* (1980) und schließlich *Islamisierung der Moderne* (1998). Zahlreicher sind allerdings seine arabischen Publikationen. Zu ihnen zählen *Das prophetische Programm* (1982), *Einführung in das (islamische) Programm* (1989), *Betrachtungen zum (islamischen) Recht und zum (islamischen) Weg* (1990), *Beratung und Demokratie* (1996) und der 2001 verlegte Band *Gerechtigkeit. Die Islamisten und die Herrschaft*.

Nachdem Yassine 1965-1971 Mitglied in einer Sufi-Bruderschaft war, versuchte er selbst erstmals Ende der 1970er Jahre, eine Organisation aufzubauen, um den laizistischen Tendenzen in Marokko und den sehr aktiven linken Gruppen an den Universitäten mehr als Worte entgegensetzen zu können. Ein erster Versuch, eine Vereinigung des Namens *al-Jama'ca* (Gemeinschaft) legalisieren zu lassen, schlug fehl. 1983 stellte Yassine einen Antrag auf Zulassung einer politischen Partei des Namens *Jama'at al-jama'ca al-khairiya* (Die auserwählte Gemeinschaft); auch dieser Antrag wurde negativ beschieden. Die daraufhin 1984 gegründeten Zeitschriften *al-Subh* (Tagesanbruch) und *al-Kitab* (Das Buch; gemeint ist der Koran) wurden umgehend verboten und Yassine 1985 im Rahmen des allgemeinen Vorgehens gegen Islamisten inhaftiert. Nach seiner Freilassung 1986 gründete er umgehend die *Vereinigung Gerechtigkeit und Wohlfahrt* (*Jama'ca al-adl wal-ihsan*). Die Namensgebung erfolgte in Anlehnung an Koransure 16: „Gott befiehlt, Gerechtigkeit zu üben, Gutes zu tun“. Von einem Antrag auf Legalisierung sah die Vereinigung ab. Die Organisationsmitglieder nahmen ihre Graswurzelarbeit in den städtischen sozialen Brennpunkten und an den Universitäten auf. Yassine kommunizierte mit seinen Anhängern zunehmend über Tonaufzeichnungen (Kassetten) und Videoaufnahmen.

Obwohl die *Vereinigung al-Adl wal-ihsan* nie offiziell zugelassen war, wurde sie 1990 offiziell verboten, nachdem im Nachbarland Algerien seit 1989 die Islamisten zunehmend an politischem Einfluß gewonnen hatten. Yassine war bereits am 30.12.1989 in seiner Wohnung in Rabat-Salé unter Hausarrest gestellt worden. Da er sich nicht bereit erklärte, die marokkanische Monarchie bzw. die Verfassung und damit auch den König als obersten religiösen Führer anzuerkennen, wurde der Hausarrest bis

Mai 2000 aufrechterhalten. Er durfte allerdings während des Hausarrests meistens Besucher empfangen. Die *Vereinigung al-Adl wal-ihsan* wird seither lediglich „geduldet“; wenn Mitglieder – vor allem an den Universitäten – in Gewaltakte verwickelt waren, kam es immer wieder einmal zu Verhaftungen und Verurteilungen. Die Vereinigung hatte zwar 1996 offiziell verlauten lassen, Gewalt als politisches Mittel abzulehnen, die politische Praxis sah jedoch im universitären Milieu anders aus.

Als König Hassan II. im Sommer 1999 starb, war Abdessalam Yassine seinem Ziel, einen politischen Kurswechsel zur Islamisierung des Staates und der Gesellschaft zu erreichen oder den Einfluß seiner Vereinigung auf nationaler Ebene massiv zu stärken, nicht sehr viel näher gekommen. Er griff jedoch nochmals zu seiner Strategie von 1973 und sandte im November 1999 ein 17seitiges, in französischer Sprache verfasstes *Memorandum* an den neuen König Mohamed VI., das im Januar 2000 öffentlich kursierte. In diesem Memorandum beschwor Yassine zunächst die miserable sozioökonomische Lage der Bevölkerungsmehrheit in Marokko und legte dem jungen König nahe, die Politik radikal zu ändern und das Vermögen seines Vaters zu nutzen, um die sozialen Probleme Marokkos zu lösen. Yassine, der sich zum Anwalt der Marginalisierten und Armen machte, forderte als wichtigsten Schritt zur Lösung der Probleme die Moralisierung des Herrschers, der Politik als solches, der Verwaltung und der Gesellschaft, wobei Moralisierung bedeutet, das Verhalten an den Gesetzen des Islam, „unserer Existenzberechtigung“, auszurichten. Zu diesem Memorandum gab es keinen offiziellen Kommentar. Trotz dieses Memorandums wurde Yassine Ende Mai aus dem Hausarrest entlassen.

Yassine entwickelte als „geistiger Führer“ (murshid) der *Vereinigung al-Adl wal-ihsan* kein politisches Programm und keine politische Strategie, obwohl er einen politischen Anspruch erhebt. Das macht auch seine Schwäche auf politischer Ebene aus. Sein weltfremder, weltliche Ambitionen ablehnender Mystizismus stand Yassine für eine tatsächliche Politisierung seiner Organisation wohl immer im Weg. Sein autoritärer Kontrollanspruch über die *Vereinigung al-Adl wal-ihsan* ließ es auch nicht zu, dass sich ein praxisorientierter politischer Arm mit einer entsprechenden Führungspersönlichkeit an der Spitze entwickelte. Yassine ist der verbale Einzelkämpfer für eine „Islamisierung der Moderne“ geblieben, die er in seinem gleichnamigen Buch von 1998 propagiert. Auf der Basis des Koran und der Aussprüche des Propheten Mohamed, der Hauptquellen von Yassines Denken, wollte er eine allgemeine Doktrin entwickeln, die alle Lebensbereiche der Gläubigen umfasst und konkret das Verhalten der Gläubigen

leiten kann. Er bleibt dabei stets in den engen Grenzen der islamistischen Interpretationen des „rechten Weges“ gefangen, so dass seine Hauptaussagen immer wieder um die zentrale, mehrfach wiederholte Behauptung kreist, das muslimische Volk müsse vom Gesetz Gottes regiert werden, das heißt in der Praxis von einer „islamischen Führung“, die den Religionsgelehrten und Moscheen eine zentrale Rolle im Staat einräumt. Für Yassine kann es nicht Ziel sein, die „Werte des Westens“ oder dessen Verständnis von Moderne und Modernisierung zu übernehmen, denn das Denken des Westens sei laizistisch und damit unvereinbar mit dem Islam. Ziel muß es vielmehr sein, sich die wissenschaftlichen Mittel und Techniken anzueignen, um sie „unseren sozialen und persönlichen Zielen“, d.h. „islamische Gerechtigkeit und Spiritualität“, anzupassen. Gottes Gesetz, so Yassine, muß im Mittelpunkt allen Schaffens stehen; Problemlösungen erfolgen für ihn ausschließlich über und durch den Islam.

Perspektiven der Debatte

Die innerislamische Debatte über den „rechten Weg“, die seit den Anschlägen islamistischer Extremisten vom 11.9.2001 in den USA an Intensität gewonnen hat und von Marokko bis Südostasien, von muslimischen Gemeinden in Europa bis nach Südafrika reicht, konzentriert sich im Prinzip auf einen Hauptaspekt: Wie gehen muslimische Gesellschaften mit den gegenwärtigen Problemen um. Dabei stehen jene, die in tradierten (fundamentalistischen) Konzepten denken und handeln und damit automatisch ihren Handlungsspielraum einengen, denjenigen gegenüber, die zur Umsetzung von Reformen und Anpassungen, die teilweise Tabubrüche beinhalten, bereit sind. Der algerische Mufti von Marseille, Soheib Bencheikh, macht sich seit dem 11.9.2001 vehement für die zweite Variante stark. In einem vielbeachteten Interview in der französischen Tageszeitung *Le Monde* (20.11.2001) rief er nicht nur zum Widerstand gegen Islamisten und solche Kräfte auf, die Islamisten ermutigen, sondern äußerte auch klar: „Entweder geht der Islam mit seinem Jahrhundert oder er bleibt am Rande der modernen Gesellschaft“. Bencheikh kritisiert die Monopolisierung des Islam durch Gruppen oder Staaten und plädiert für theologische Reformen, die möglich seien, wenn die Bereitschaft vorhanden ist, die Entsakralisierung des Heiligen Textes und des von patriarchalischen Gesellschaften formulierten islamischen Rechts voranzutreiben. Die Ausführungen Bencheikhs widersprechen Postulaten u.a. in der amerikanischen Presse, die wie der Präsident des *Open Society Institute*, Aryeh Neier, den „real clash“ zwischen Fundamentalisten/Islamisten und Modernität sehen. Solche Analysen

vergessen, dass Vertreter eines fundamentalistischen, politischen Islam nicht prinzipiell gegen Modernität im Sinne ihrer technisch-industriellen Ausprägung sind; sie zählten in ihren Herkunftsstaaten sogar vielfach zu den ersten, die Fax, Handys, Internet und Laserstrahler für ihre Netzwerkarbeit und Mobilisierungsaktivitäten einsetzten. Allerdings ist dies nur Ausdruck einer „instrumentellen Vernunft“, wie es Farida Faouzia Charfi (Universität Tunis) in ihrem Essay in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 17.11.2001 charakterisiert, insofern Islamisten Naturwissenschaften und Technik anwenden, ohne „deren zugrundeliegende Kultur zu akzeptieren“. Islamisten wollen – so Charfi – die Gesellschaft mit Ideen der Vergangenheit, aber unter Einsatz moderner Technik regieren. Herrschaft der Islamisten (mit Technik oder ohne) ist für den marokkanischen Schriftsteller Tahar Ben Jelloun die Abkoppelung von Erneuerung, eine „verlorene Moderne“. Für Ben Jelloun wie für die reformistischen Muslime und die Säkularisten insgesamt geht es darum, den Islam als Religion von der politischen Sphäre zu trennen. Zu diesem Bruch fehlt aber den meisten Staatsführungen entweder der Wille oder der Mut angesichts der aktiven islamistischen Bewegungen. Die Förderung der „neuen Beziehung zwischen Bürger und Staat, öffentlicher und privater Sphäre, zwischen Begriff und faktischem Sein der Gesellschaft“, die Ben Jelloun beredt fordert, um das verschüttete Selbstbewusstsein zu heben und den Anschluß an die Moderne zu finden, wäre Aufgabe der staatlichen Religionspolitik. Ihre Ausgestaltung u.a. mit den entsprechenden Auswirkungen auf Bildungsinhalte, Frauenförderung und Familienpolitik ist der zentrale Aspekt gesellschaftlicher Modernisierung. Die Perspektiven hierfür sind gegenwärtig in Tunesien und Libyen positiv, in Marokko, Algerien und Ägypten trotz Mobilisierungsansätzen arabischer Intellektueller wie jüngst auf einem Kolloquium im November 2001 in Kairo allerdings eher negativ zu bewerten.

Hanspeter Mattes