

Khadija Katja Wöhler-Khalfallah

Demokratiekonzepte der fundamentalistischen Parteien Algeriens und Tunesiens – Anspruch und Wirklichkeit

1. Einleitung

Buchtitel wie „Die gewaltige zunichtemachende Offensive, um die Religion Demokratie zu zerstören“ (Ben Hadj 1990) oder „Warnung der Unaufmerksamen und Benachrichtigung der Unentschlossenen, daß die Wiedereinführung des Kalifats¹ zu den größten Aufgaben dieser Religion zählt“ (Ben Hadj, undatiert) und dann auf der anderen Seite Äußerungen wie „Der Islam ist die wahre Demokratie“ (El-Difraoui 1994, S. 121), „der Islam steht für eine gerechte Gesellschaftsordnung“ (vgl. u. a. Qutb 1993 und Carré/Michaud 1983, S. 105), „der Islam steht für eine Demokratie, die nicht nur der Menschenwürde der eigenen Bevölkerung gerecht wird, sondern die allen Menschen auch grenzübergreifend dieses Recht zugesteht“ (vgl. Ghannouchi 1993, S. 87) zeigen zum einen die Bezugnahme auf ein religiöses System, auf der anderen Seite jedoch einen ambivalenten Bezug zur Demokratie.

Dabei werden von den Fundamentalisten Konzepte einander gegenübergestellt, die eigentlich nicht miteinander vergleichbar sein sollten. Der Islam ist ohne Zweifel eine Religion, die Demokratie ist dies jedoch nicht. Letztere vermag zwar in ihrer liberalen Ausprägung Religionen in die Privatsphäre zu verdrängen, in erster Linie jedoch ist sie ein Konstrukt, das Machtmissbrauch jedweder Art unterbinden soll, um Willkür zu verhindern. So werden von den Fundamentalisten Begriffe benutzt, die zwar viel suggerieren und Erwartungen wecken können, aber alles andere als eindeutig sind und somit einer Definition bedürfen.

In diesem Beitrag wird gezeigt, dass wenn von Seiten der Fundamentalisten von „Demokratie“ gesprochen wird bestenfalls nur von

¹ Im Kalifat begreift sich das Oberhaupt der muslimischen Gemeinschaft, der Kalif, als Nachfolger des Propheten. Er ist jedoch lediglich berechtigt, weltliche Gewalt über seine Untertanen auszuüben. Er hat darauf zu achten, dass die Gemeinschaft im Sinne der Religion lebt. Seine religiöse Rolle ist allerdings nicht mit der des Papstes im Christentum vergleichbar. Theoretisch ist der Kalif dem islamischen Recht ebenso unterstellt wie die von ihm geführte Gemeinschaft.

einer eingeschränkten Demokratie die Rede ist, die ausschließlich der Meinungsfindung innerhalb einer Gruppe dient, die derselben Grundidee anhängt und dabei anderen Gruppen die Existenzberechtigung abspricht. In der Regel wird sie jedoch auf einen schlichten Wahlmechanismus reduziert bei seiner eigentlichen Aufgabe, Machtmissbrauch einzuschränken. Auch ist für andere, nicht-religiöse Parteien und auch für potentielle Wähler nicht zwangsläufig klar, dass dann, wenn die Fundamentalisten von Demokratie im Allgemeinen sprechen, sie nicht unbedingt eine liberale Demokratie im Sinne von Religionsfreiheit und politischem Pluralismus, Rechtsgleichheit, Rechtssicherheit und Gewaltenteilung meinen. Herauszufinden, um welche Art von Demokratie es sich handelt, ist deswegen so wichtig, weil, anders als im Westen oft angenommen wird, Gesellschaften von Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung sehr heterogen sind, sei es in ihren politischen Ausrichtungen oder ihren religiösen Zugehörigkeiten. Daher wäre ein sozialer Frieden in diesen Ländern nur gewährleistet, wenn tatsächlich allen Menschen die gleichen Grundrechte zugesichert wären und ihnen auch eine gleichberechtigte politische Partizipation zustünde. Wenn ein fundamentalistischer Führer wie der im Westen als liberal gefeierte Tunesier Rached al-Ghannouchi medienwirksame Verlautbarungen von sich gibt, die eine Befürwortung des Laizismus suggerieren, dann nährt dies Erwartungen und generiert bei politischen Gegnern Vertrauen. So äußerte er einst: „Wir betreten die politische Arena in Tunesien, um für Freiheiten zu kämpfen, und nicht, um einen islamischen Staat zu errichten. (...) Wir müssen den Willen der Massen respektieren, wenn sie sich entscheiden, einen anderen Weg zu wählen als den unseren. Wir sind keine Wächter über den Menschen. Wenn sich folglich unsere Gesellschaft eines Tages dafür entscheidet, atheistisch zu werden oder gar kommunistisch, was könnten wir da tun?“ (el-Affendy 1987). Damit legt er die liberale Demokratie als Maßlatte für das von ihm vorgeschlagene politische System fest und muß an ihr gemessen werden.

Ebenso ist es nicht eindeutig, wenn einfach nur vom „Islam“ gesprochen wird. Ein Blick auf die Geschichte der islamischen Welt zeigt, dass sie unterschiedliche Epochen der religiösen Interpretation durchlaufen hat, von ausgesprochen liberal, tolerant und weltläufig (z. B. während der Abbassiden-Dynastie im Osten oder unter den Mauren in Andalusien) bis hin zu puritanisch, rückwärtsgewandt, entwicklungsfeindlich und intolerant (z. B. im Wahhabismus Saudi-Arabiens). Die Behauptung der heutigen Fundamentalisten, gemäß der „islamischen Lehre“, wie auch immer deren Interpretation durch sie aussehen mag, handeln zu wollen, wird oftmals für

bare Münze genommen, ohne dass sie kritisch hinterfragt wird. Sollen die fundamentalistischen Parteien auf ihre politischen Ziele hin untersucht werden, darf nicht ausschließlich auf die Quelltexte der islamischen Religion geblickt werden, sondern es müssen das politische Programm oder die Publikationen herangezogen werden, die die betrachteten Gruppen veröffentlicht haben. Auch Max Weber hat seine Behauptung, dass die spezielle Auslegung mancher besonders asketischer Ausprägungen des Protestantismus wie des Calvinismus, des Pietismus und des Methodismus förderlich für das Entstehen eines speziellen Kapitalismus war (Weber 1993, S. 53), erst getroffen, nachdem er die jeweiligen Auslegungen der betrachteten Gruppen herangezogen hatte, um darin die Werte auszumachen, die zu einem bestimmten Verhalten führten, und hat sich nicht allein auf die Bibel gestützt, die die Grundlage der protestantischen wie auch der katholischen und der orthodoxen christlichen Auslegungen darstellt.

In diesem Beitrag wird das vorgestellte politische System der algerischen Heilsfront *Front Islamique du Salut* (FIS) und der tunesischen ANNAHDA (Erweckung) im Hinblick auf ihren eigenen Anspruch, für ein demokratisches System einzustehen, untersucht. Diese Analyse erfolgt aufgrund der Annahme vieler ihrer Anhänger und auch vieler traditioneller Muslime, dass der Islam für die Erfüllung der wahren Demokratie stehe, und folglich davon ausgegangen werden muss, dass diese Behauptung bei den Anhängern entsprechende Erwartungen geweckt hat. Darüber hinaus ist es von Bedeutung, die Bereitschaft der Fundamentalisten, sich im Zusammenspiel mit den anderen politischen und geistigen Strömungen ihrer jeweiligen Gesellschaften im fairen Wettbewerb zu messen, zu ergründen, da dies die Grundvoraussetzung ist, die den sozialen Frieden erst gewährleistet.

2. Demokratische Elemente im Islam und seiner frühen Geschichte

Die Verwirrung, der speziell im Fall der FIS westliche Wissenschaftler erlegen sind, erklärt sich durch eine widersprüchlich betriebene Propaganda. Auf der einen Seite schrieb der populistischere der beiden Anführer der FIS, Ali Ben Hadj, Bücher und Zeitungsartikel mit Titeln wie „Die gewaltige zunichtemachende Offensive, um die Religion Demokratie zu zerstören“ oder „Warnung der Unaufmerksamen und Benachrichtigung der Unentschlossenen, daß die Wiedereinführung des Kalifates zu den größten Aufgaben dieser Religion zählt“, auf der anderen Seite forderte die FIS den demokratischen

Wettbewerb, um an die Macht zu gelangen, ja gestand den Muslimen sogar für die Zukunft die Wahl ihrer Führungsriege ein.

Dass die FIS dabei bewusst auf die Unwissenheit ihrer Anhänger und deren unklare Vorstellungen setzt, zeigen Interviews, die Abdelasim El-Difraoui für seine Dokumentation über die FIS und ihre kritische Haltung zur Demokratie (El-Difraoui 1994) geführt hat. Er befragte etwa 30 Anhänger der FIS und stellte bei ihnen fast ausnahmslos eine große Konfusion bezüglich der politischen Begrifflichkeiten fest, ja sogar eine weitgehende Unfähigkeit, zwischen einem islamischen und einem demokratischen Ordnungssystem unterscheiden zu können. Die Mehrheit habe die beiden Systeme sogar miteinander gleichgesetzt. So bestätigte auf diese Weise ein neunzehnjähriger Arbeitsloser aus der Kasbah² von Algier: „Also ich bin gegen die Demokratie, weil sie eine westliche Erfindung ist. Sie ist nicht islamisch. Ich bin für die FIS, also bin ich für die *Schura*.³“ Aber auf die Frage, was denn die *Schura* sei, habe derselbe Befragte geantwortet: „Die *Schura* ist islamisch, sie bedeutet, daß das Volk über sein eigenes Schicksal bestimmen darf“ (El-Difraoui 1994, S. 121). Ali Ben Hadj, der zweite Kopf der FIS, vertritt in diesem Punkt jedenfalls eine ganz andere Meinung als dieser junge Mann. Seiner Ansicht nach sei das Volk zu ignorant, die angemessenen Vertreter, die die Qualität und das langfristige Wohl im Auge haben, zu erkennen (El-Difraoui 1994, S. 114). Ein anderer interviewter Sympathisant verkündet gleich, dass „eine FIS-Regierung erst die wahre Demokratie etablieren wird, weil der Islam die wahre Demokratie ist“ (El-Difraoui 1994, S. 121). Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Aussage eines 25jährigen Buchhalters, der die FIS weniger aus Überzeugung wählt, sondern dies als mehr als Akt des Protestes begreift, um die bestehende diktatorische postkoloniale und vom Militär durchsetzte Einheitspartei FLN (*Front de Libération National*) Algeriens loszuwerden: „Ich bin für die FIS, weil ich die Nase gestrichen voll habe von 30 Jahren FLN und nicht in der Lage bin, meinen Lebensunterhalt zu verdienen. Also bin ich hundertprozentig für die FIS. Aber die *Scharia*⁴ ist alles, was daraus folgt. Dies wird sicherlich etwas zu hart für uns, die Jünglichen“ (El-Difraoui 1994, S. 121).

Dass allerdings das Beschwören eines Kalifats von vielen Muslimen nicht als theokratische Diktatur erkannt wird, liegt an einigen verwendeten

² Altstadt

³ Beratung des Oberhauptes der muslimischen Gemeinschaft. Traditionell erlangte sie jedoch nie bindenden Charakter.

⁴ Das islamische Recht

Begrifflichkeiten, die tatsächlich demokratische Züge aufweisen. Zu beachten ist, dass von den Fundamentalisten speziell das verklärte Kalifat der ersten vier Nachfolger des Propheten Muhammad beschworen wird. Diese Zeit steht bei den meisten politisch und historisch ungebildeten Muslimen für die Geburtsstunde der wahren Demokratie. All diese vier Kalifen wurden durch die einhellige Zustimmung der Stammesoberhäupter zum Anführer der Muslime gewählt. Der große sunnitische Theologe al-Imam Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) merkte schon im 11. Jahrhundert an, dass die Besetzung der Spitze der staatlichen Gewalt nur durch die Wahl der *Umma* Rechtsgültigkeit erhalten könne (Meier 1994, S. 507). Omar selbst, der zweite *Kalif* der Muslime, äußerte sich in dieser Sache mit folgenden Worten: „Wer einem Mann ohne Beratung (*maswara*) der Muslime die Huldigung (*bai`a*) erweist, der hat keine Huldigung geleistet, noch hat derjenige, dem er sie erwiesen hat, die Huldigung empfangen“ (Meier 1994, S. 507). Und vom großen Imam Ahmad ibn Hanbal, dem Begründer der hanbalitischen Rechtsschule, gest. 855, kann folgende rhetorische Frage angeführt werden: „Weißt du, wer der *Imam* ist? Der *Imam* ist derjenige, über den alle Muslime Übereinstimmung gefunden haben. Dieser ist der *Imam*“ (Meier 1994, S. 507).

Ein weiterer Aspekt, der demokratische Züge trägt, ist das Schura-Prinzip (Beratungsprinzip). Gemäß Hamid Sulaiman entspricht dies dem Grundsatz, dass bei einer Anordnung oder einem Gesetz von öffentlichem Interesse der Kreis derjenigen, mit denen dieses Gesetz erarbeitet wird, möglichst weit gezogen werden sollte (Meier 1994, S. 511).

Aber auch in rein dogmatischen Fragen können in den Quellen der islamischen Religion (Koran und Aussprüche und Taten des Propheten) Argumente für die freie Gesinnungs- und Meinungsbildung und Entfaltung gefunden werden. So wird von dem Begründer der malikitischen Rechtsschule überliefert, dass er ablehnte, seine Rechtsschule vom Kalifen zum allein gültigen Rechtsmaßstab erheben zu lassen mit der Begründung, dass das Vorhandensein verschiedener Lehrmeinungen eine Gnade für das muslimische Volk sei (Said Ramadan 1980, S. 81).

Entgegen der in Europa weit verbreiteten Meinung ist auch die Scharia kein starrer Gesetzeskanon, der über die Jahrhunderte hinweg unverändert zu bleiben hätte. Die Quellen der islamischen Rechtsprechung sind mehr als moralisch-ethische Leitlinie zu begreifen, die mit der Entwicklung der Umstände an die Gegebenheiten der Zeit anzupassen sind; allein schon aus der islamischen Philosophie geht hervor, dass manche Interpretation einer früheren Zeit deswegen falsch war, weil Gott zwar vorausschauend, aber die

Entwicklung des Menschen doch noch zu rückständig ist. Iqbal stellt in seinem Werk „Reconstruction of Religious Thought in Islam“ fest, dass die Grundsätze des Korans keineswegs menschliches Denken und gesetzgeberische Tätigkeit unterbinden, sondern dass ihr Geist den Menschen geradezu zum Denken anregt. Die Rechtsgelehrten der islamischen Frühzeit entnahmen die Ansatzpunkte zur Entwicklung einer Reihe von Rechtssystemen hauptsächlich diesem Fundament. Doch obwohl diese Rechtssysteme sehr umfassend sind, sind sie nichts weiter als individuelle Interpretationen und können daher für sich keine Endgültigkeit in Anspruch nehmen. Dies folgt aus der Lehre des Korans vom Leben als fortwährendem Schöpfungsprozess (Said Ramadan 1980, S. 57).

Ali Abdarrazziq (1888-1966), an einem *Scharia*-Gericht in Ägypten tätig, kam schon vor einigen Jahrzehnten zu dem Schluss, dass niemandem das Recht zusteht, den Menschen in seiner Wahlfreiheit zu beschneiden. Seine Argumentation geht dahin, dass das Kalifat nicht nur nicht notwendig ist, sondern sogar dem Wesen der islamischen Botschaft entgegensteht, nachdem er beweisen kann, dass nicht einmal dem Propheten irgendwelche politische Macht über die Muslime zugestanden war noch dieser sie für sich beansprucht hätte. Hierzu führt er fünf Koranverse an, die er damit kommentiert, dass der Koran in klarer Weise zum Ausdruck bringt, dass Muhammad über seine Verkündigung hinaus keinerlei Recht über seine Gemeinde innehatte (Meier 1994, S. 112). Die ausschließliche Vollmacht, die der Prophet über sein Volk hatte, war eine spirituelle, deren Ursprung der Glaube des Herzens ist. Folglich beruht der Gehorsam ihm gegenüber auf einem rein geistigen Ursprung, aus welchem der physische Gehorsam folgt. Hingegen ist die Vollmacht des weltlichen Herrschers eine materielle Vollmacht: „Jene gehört zur Religion, diese gehört zur Welt. Jene ist Gottes Sache, diese ist Sache der Menschen. Jene beruht auf religiösem Führungsprinzip, diese auf politischem Führertum“ (Meier 1994, S. 109).

Wenn Ali Abdarrazziq schon dem Propheten die politische Macht über den Menschen abspricht, dann dem Kalifen erst recht. Das Kalifat war seiner Meinung nach nicht durch die Religion vorgesehen, weiterhin weder die Rechtsprechung noch andere Staats- oder Regierungsämter. Diese sind ausschließlich dem Urteil der Vernunft und der Erfahrung unterworfen; nichts hindert demgemäß eine islamische Gesellschaft daran, ihr Gemeinwesen auf neuen Staatsformen aufzubauen (Meier 1994, S. 114). Diese Aussage kann durchaus so verstanden werden, dass der Mensch in letzter Instanz ausschließlich Gott verpflichtet ist und niemand sich das Recht nehmen darf, seine Entscheidung

anzuprangern oder mit irdischer Strafe zu belegen; also dass allein dem Menschen die Verantwortung obliegt, sich für oder gegen Gott zu entscheiden, ohne irdische Verfolgung befürchten zu müssen. Aus dieser Aussage könnte möglicherweise abgeleitet werden, dass der Islam als Religion sogar eine liberale Demokratie zu tolerieren imstande wäre.

Nur soviel an Beispielen, um anzudeuten, welche Erwartungen bei den Anhängern fundamentalistischer Parteien geweckt werden, wenn von einem islamischen Kalifat als Staatssystem die Rede ist. Hinzu kommt das hohe Maß an sozialer Gerechtigkeit, die der islamischen Religion zugestanden wird, so z. B. die Ächtung der Korruption, des Wuchers, der Bereicherung einiger weniger auf Kosten anderer, der Ausbeutung von Arbeitskräften; sämtlich Erscheinungen, unter denen die Menschen in den meisten muslimischen Ländern aufgrund ihrer Diktaturen zu leiden haben.

Bevor nun in diesem Beitrag der Frage nachgegangen wird, inwieweit die FIS und die ANNAHDA demokratiefähig sind oder die liberalstmögliche Auslegung des Islams ausschöpfen, soll noch darauf hingewiesen werden, dass eine Unterscheidung zwischen Demokratie und liberaler Demokratie getroffen werden soll. Erstere kommt dem Anspruch nach, einen fairen Entscheidungsprozess innerhalb einer Gruppe einzuführen, die ein- und dasselbe Ziel mittels unterschiedlicher Mittel anstrebt, das zweite billigt allen Lebenskonzepten einer Gesellschaft politische Mitgestaltung zu, sofern keine Gruppe darunter ist, deren Ziel es wäre, die mehrheitlich vereinbarte freiheitlich-demokratische Verfassungsgrundlage gegen eine Diktatur auszutauschen. In diesem Kontext ist die liberale Demokratie ein durchaus relevanter Vergleichsmaßstab hinsichtlich der Staatsvorstellungen fundamentalistischer Parteien, da eine staatlich garantierte Gleichwertigkeit unterschiedlicher Lebenskonzepte aufgrund der Heterogenität der Gesellschaften vieler Länder mit islamischer Bevölkerungsmehrheit eine unabdingbare Voraussetzung für sozialen Frieden ist – auch in diesen Gesellschaften sind neben den religiösen Muslimen große Gruppen vertreten wie z. B. Christen, Juden, Laizisten, Sozialisten und Atheisten.

3. Die Staatsvorstellungen der FIS

Weit entfernt davon, eine klare Ausrichtung zu vertreten, ist die FIS eine Dachorganisation, in der sich die unterschiedlichen Strömungen eingefunden haben, die sich alle in irgendeiner Form auf den Islam zu beziehen behaupten.

Dennoch lassen sich drei hervorhebbare Grundausrichtungen ausmachen, die Algerianisten, die gemäßigten Salafiten und die radikalen Salafiten. Es handelt sich dabei um eine Zusammensetzung, die in sich schon hochexplosiv ist, da Algerianisten und Salafiten eine diametral unterschiedliche Religionsauslegung praktizieren.

Die Führung der Algerianisten besteht fast ausschließlich aus Akademikern naturwissenschaftlicher und ingenieurwissenschaftlicher Ausrichtung, die ihre Diplome an frankophilen Universitäten erworben haben (Tawil 1998, S. 14). Einer ihrer wichtigsten Leitfiguren war u. a. Malek Bennabi. Dieser befürwortete eine Demokratie, die den islamischen Werten Rechnung zu tragen hat. Seine oberste Devise war, dass Gott nicht den Zustand eines Volkes ändert, bis dieses selbst gegen diesen Zustand etwas zu tun bereit ist. Auch war er bekannt dafür, die Schuld an den Missständen in der eigenen Gesellschaft zu suchen. Besonders war seine Kritik gegen die algerische Elite gerichtet, die sich der einfachen Algerier nicht annehme. Aber auch die Fundamentalisten im Nahen Osten erfuhren seine Kritik. Ihnen hielt er vor, dass das Übel nicht nur dem materialistischen und kolonisierenden Okzident zuzuschreiben sei, sondern auch dem Orient, der sich sehr folgsam und ohne allzu großen Widerstand habe kolonisieren lassen. Im Jahre 1945 ließ er seinen Worten Taten folgen und trennte sich von den Muslimbrüdern, denen er vorhielt, die Religion zu missbrauchen, um unmittelbare politische Ziele zu verfolgen, was sie zu einem politischen Instrument habe degenerieren lassen, bar jeglichen zivilisatorischen Charakters (Labat 1995, S. 76ff.).

Fast alle Führer der gemäßigten Salafiten haben ihre Ausbildung am Institut Ben Badis abgeschlossen und sind überwiegend in den 40er Jahren geboren. Sie besitzen fast ausschließlich eine religiöse Ausbildung und lehnen es kategorisch ab, französisch zu sprechen, weil sie als die Sprache des Feindes gilt. Anders als es ihr Name annehmen lässt, hat ihre Lehre nichts mehr mit der Lehre der Gründer der Salafiyya zu tun, die bestrebt waren, die Islaminterpretation der Moderne anzupassen. Dieses neue Ideologiemisch verbindet Elemente aus den Schriften von Ibn Taimiyya (geprägt von den christlichen Kreuzzügen und dem Einfall der Mongolen, entwickelte er seine theologische Ausrichtung und maß dem Dihad⁵ eine besondere Bedeutung

⁵ Der Heilige Krieg

zu), des Hanbalismus⁶ und Wahhabismus⁷ sowie Sayyid Qutb (Labat 1994, S. 44). Dieser letztere war der Meinung, der Mensch dürfe nur Gott dienen, und die Menschen dürften einander nicht zu Herren nehmen anstelle von Gott (Qutb 1994, S. 199). Auf diesen Muslimbruder schlechthin geht auch die Vorderung zurück einer muslimischen Gesellschaft, die nicht unter einem Kalifat lebt, den Glauben abzuspochen (Qutb 1995), wodurch es für militante Kräfte ein leichtes wurde, sie dem Terror des Fanatismus preiszugeben. Für diese neuen Salafiten ist der Westen ausschließlich als eine ablehnenswerte Bedrohung zu betrachten. Das Ideal ist nicht mehr die Blütezeit der islamischen Zivilisation im Hochmittelalter, sondern die muslimische Urgemeinde Muhammads und der vier „Rechtgeleiteten Kalifen“. Die philosophische und wissenschaftliche Tradition im Islam wird als heidnisch abgelehnt. Ihr Islam ist ein Islam, dem die zivilisatorische Komponente kurzerhand entwendet wird. Ihr Streben dient ausschließlich der Errichtung einer Ideologie des Kampfes. Die Gemäßigten ebenso wie die Extremisten unter ihnen lehnen die Demokratie ab, weil sie der Meinung sind, dass Gott allein die Macht innehaben könne und nicht das Volk (Tawil 1998, S. 15).

Schon an dieser Stelle lässt sich erahnen, welch ein explosives Gebilde die FIS darstellte, denn die Gruppen, die sich bei ihr einreihen, haben größte Probleme, einander anzuerkennen. Viele hätten den Staat am liebsten mit Gewalt gestürzt, versprachen sich jedoch durch den Erfolg der FIS einen bequemen Weg an die Macht.

⁶ Die jüngste und kleinste der vier offiziell anerkannten Rechtsschulen der islamischen Rechtswissenschaft. Ihr Begründer war den Abbasiden und ihren „Konservativen“ zugeneigt. Seine Schule gilt als die strengste und schränkte den Gebrauch rationaler Methoden zur Rechtsfindung sehr stark ein. Seine Rechtsschule versuchte, sich so nah wie möglich am Text der Quellen zu orientieren. Der Wahhabismus baut auf seiner Lehre auf.

⁷ Im 18. Jahrhundert entstandene Sekte, die den Islam auf eine idealisierte, primitive, „ursprüngliche“ Form zurückführt, alle postmohammedanischen Auslegungen der Quellentexte für nichtig erklärt, jede Form von Genußmittel ächtet und auf den altarabischen Strafmethoden wie dem Steinigen der Ehebrecher und dem Abhacken der Hand des Diebes beharrt.

3.1 Reiner Personenwahlprozess

Die scheinbare Verwirrung, die die FIS selbst in ihrem Programm bezüglich ihrer Haltung zur Demokratie verbreitet, ist nach genauem Hinsehen eindeutig zu interpretieren (vgl. al-Munquid⁸ Nr. 2 vom 19.10.1989).

Was die FIS den Algeriern zugesteht, ist eine einmalige Wahl, und zwar zwischen einem Gottesstaat und einem laizistischen Staat. Wurde ein Gottesstaat einmal gewählt, kann es kein Zurück auf legalem Wege mehr geben. Sicherlich räumt sie im ersten Fall dann noch Personenwahlen ein. Bestenfalls dürfen die Algerier zwischen unterschiedlichen Parteien wählen, die sich auf den Islam beziehen, jedoch wäre z. B. eine sozialistisch-laizistische oder liberale Partei nicht mehr zulässig. Die Argumente, die in der Regel gegen ein Mehrparteiensystem vorgebracht werden, sind z. B. die Angst, daß Parteien die Einheit der Umma spalten werden. Hierzu ist anzumerken, daß der Islam in einem Land entstand, in dem Stämme lebten, die oft in jahrhundertealte Fehden verstrickt waren. Diese nicht enden wollenden Kriege, die oft ganze Familien entzweit hatten, vermochte Muhammad zumindest eine Zeitlang im Namen der Einheit der Umma zu überwinden (vgl. Faath/Mattes 1992, S.19). Mit dieser Angst vor Spaltung, Zwist und Bruderkrieg gelingt es den Fundamentalisten, das Parteiensystem als etwas Trennendes und nicht als etwas Friedenstiftendes darzustellen, als ein System, in dem persönliche Eitelkeiten gepflegt, aber die höher stehenden nationalen Ziele aus dem Auge verloren werden (al-Munquid vom 22.02.1990, S. 11-12).

Ali Ben Hadj, der Zweite im Bund der doppelten FIS-Führung, bringt gar vor, dass die Demokratie auf der Meinung der Mehrheit basiere, ohne die Qualität dieser Mehrheit zu berücksichtigen. Er fährt fort zu bemängeln, dass dadurch, dass die Wahrheit gemäß der Meinung der Mehrheit ermittelt werde, die Führer der demokratischen Parteien nur noch bestrebt seien, ein Programm aufzubauen, das eine größtmögliche Anzahl an Wählern zufrieden stelle und dabei der Glaube, die Ehre, die Religion etc. auf der Strecke blieben. Für die Anhänger der *Sunna* und der Gemeinschaft, so seine Meinung, werde die Wahrheit allerdings nur durch rechtmäßige Beweisführung ermittelt und nicht durch die Summe der Wirkungskraft oder die Summe der abgegebenen Stimmen (al-Munquid Nr. 24).

⁸ Parteiorgan der FIS

3.2 Wer interpretiert den Islam?

In den Verlautbarungen der FIS bleibt ungeklärt, wer denn den Islam zu interpretieren haben wird bzw. welchem Gremium die Macht zugestanden werden wird, zu definieren, was islamkonform ist, und ob dieses Gremium der Kontrolle des Volkes unterstellt wäre oder nicht. Im politischen Programm der FIS ist hierzu nichts zu finden. Zu denken geben allerdings die Äußerungen von Ali Ben Hadj, dass dem Volk die politische Reife, die Weisheit und der Weitblick fehle, hierüber entscheiden zu dürfen, weswegen er sich einen Rat von Theologen vorstellen konnte, die hierüber zu befinden hätten. Dabei versäumt er allerdings zu erwähnen, wer diesen wiederum wählen dürfe bzw. ob er irgendeiner Kontrolle des Volkes zu unterstehen hätte (vgl. Ben Hadj alias Abu Abd al-Fattah in al-Munquid vom 09.08.1990, S. 3-4).

3.3 Wer kontrolliert den Kontrolleur?

Der einzige Kontrollmechanismus, von dem im Programm der FIS die Rede ist, ist die so genannte „Hisba“-Marktpolizei, die zur Moralpolizei aufgewertet werden soll. Diese Polizei soll die Aufgabe verfolgen, Beamte auf ihre Integrität hin zu überprüfen. Auch sollen allein stehende Mütter, deren Ehemänner gestorben sind oder sie verlassen haben, auf ihre moralische Lebensführung hin überprüft werden, bevor sie Anspruch auf soziale Leistungen haben. Was mit „Hisba“ gemeint ist, setzt Bassam Tibi in den richtigen Kontext: „Hisba bedeutet im klassischen Islam, daß der *Kalif* seine *Ra'yya* (Untertanen) auf die Einhaltung der Vorschriften des Islam, vor allem daraufhin, daß sie nicht betrügen, beobachten und zur Rechenschaft ziehen kann. In Ägypten bedeutet *Hisbah* heute jedoch, daß jeder Muslim im Leben eines anderen Muslim ‚schnüffeln‘ und ihn wegen Verletzung der *Schari'a* anklagen darf.“ Dies bedeutet, so Tibi, eine Förderung von Denunziantentum, was im islamischen Recht als strafbare Handlung gilt (vgl. Tibi 2000, S. 103 und 106).

Das Problematische an dieser Art der Kontrolle ist, dass jeder, der nicht mit der Staatsdoktrin konform läuft, als vom Glauben Abgefallener aus dem Weg geräumt werden kann, auch wenn dieser ein noch so guter Muslim wäre. Außer in einem einzigen Artikel in all den Ausgaben des Munquid wird niemals auf die Vorzüge der Gewaltenteilung, der Rechtsstaatlichkeit, der Rechtsgleichheit und der politischen Gleichheit differenziert eingegangen, auch nicht im Parteiprogramm der FIS. Dabei kann nicht einmal aus Sicht des Islam etwas gegen diese Kontrollmechanismen eingewandt werden, da sie

doch für eine gerechte Behandlung der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft eintreten und die Abwendung von Willkür gewährleisten (ausführlich behandelt in Wöhler-Khalifallah 2004).

3.4 Die Scharia als Verfassung

Solange die Frage nach echten Kontrollmechanismen ausgeklammert wird, nützt die beste Gesetzgebung nichts, solange nicht gesichert wäre, dass sie für alle gültig und gleich umgesetzt würde.

Diese Erkenntnis lässt schon erahnen, wo der Denkfehler vieler Fundamentalisten liegt, wenn sie verlangen, dass allein ein höheres göttliches Gesetz, das erhaben über die menschlichen Schwächen (wie Bestechlichkeit, Willkür, etc.) ist, in der Lage sein wird, Gerechtigkeit über die Muslime zu bringen. Sie übersehen, ob bewusst oder unbewusst, dass auch dieses Gesetz von Menschen interpretiert werden muss und dabei wieder dem Missbrauch zum Opfer fallen kann, und sie im Namen eines höheren Wesens anderen ihre ganz eigene Meinung aufzwingen können. Ohne ganz irdische Kontrollmechanismen dürfte einem derartigen Missbrauch wohl kaum Einhalt geboten werden können.

Wie leicht die Scharia missbraucht werden kann, zeigt sich am Beispiel des Sudan. Traditionell und vor der Berührung mit europäischen Einflüssen kam in der Scharia-Anwendung stets das Reue-Prinzip zum Tragen. Selbst in Fällen von Ehebruch wurde kaum auf die Steinigung zurückgegriffen, da dem Täter immer die Möglichkeit der Reue eingestanden wurde. Gemäß der Scharia-Interpretation Numeiris, der übrigens auch der im Westen vielfach als modern und liberal angesehene Hassan al-Turabi trotz anfänglicher Vorbehalte zugestimmt hat, als er in die Regierungsgeschäfte mit einbezogen wurde, werden selbst kleinen Dieben für Mundraub die Gliedmaßen (mit jeder Tat ein weiteres) abgehackt. Gleichzeitig profitierten die Muslimbrüder durch neue Vorschriften zur Gründung von Banken und die daraus resultierende wirtschaftliche Macht durch gezielte Kreditvergabe an Muslimbrüder und Spekulationen auf dem Getreidemarkt von der neuen Gesetzgebung (Köndgen 1992, S. 46).

Im Iran liegt das Missbrauchspotential der islamischen Regierung primär in dem Umstand begründet, dass das Herzstück der iranischen Verfassung, die *wilayat faqih*, die „Herrschaft des Rechtsgelehrten“, einen einzelnen Theologen mit absoluten Machtbefugnissen ausstattet. Staatsbegründer Ajatollah Ruhollah Chomeini hat zwar der Form nach die Institutionen einer parlamentarischen Demokratie akzeptiert, aber für sich ein Amt geschaffen,

das über allen gewählten Organen steht und damit das republikanische Element der Verfassung neutralisiert (Kermani 2001, S. 46). Nur so konnte sich die ungewöhnliche Situation ergeben, daß „Anhänger der Partei Gottes“ (Ansar-e Hezbollah), der radikalen unter den islamistischen Gruppierungen Irans, heute theologische Einrichtungen gewaltsam erstürmen, weil diese immer vernehmbarer nach einer Trennung von Religion und Staat rufen. (Kermani 2001, S. 32). Die Argumente, die diese neuen Theologen vorbringen, sind nach Kermani der seit der Islamischen Revolution wahrgenommene Niedergang der Religiosität. Werde der Islam mit dem Staat identifiziert, „so werde jener für jedes Unrecht verantwortlich gemacht, das der Staat zu verantworten habe. In der Folge breite sich der Atheismus aus, verliere die Gesellschaft ihre moralischen Werte und seien religiöse Heuchelei und offene Bigotterie allgegenwärtig. Die Ideologisierung des Islams, an der sie selbst mitgewirkt haben, analysieren sie als ein Mißverständnis, das im Zuge der erzwungenen und oberflächlichen Modernisierung der Pahlawi-Dynastie aufgekommen sei. Das hat etwas von dem Marsch durch die Hölle, der notwendig ist, um durch die Hintertür wieder ins Paradies zu gelangen: Indem sie sich vom Islamismus ihrer eigenen geistigen Väter abwenden, kehren die religiösen Aufklärer, wie sie sich nennen, unter völlig veränderten Vorzeichen zurück zur apolitischen Religiosität ihrer Großeltern“ (Kermani 2001, S. 51).

An dieser Stelle ist festzuhalten, dass die angestrebte „Demokratie“, von der die FIS bis 1992 gesprochen hat, nicht einmal mit viel gutem Willen als eine solche bezeichnet werden kann. Sie verzichtet auf jede Form von Gegenkontrolle, was Tür und Tor für Willkür und Gesinnungsdespotie eröffnet hätte. In Algerien jedenfalls gelangte 1995 das, was nach drei Jahren Bürgerkrieg von der FIS übrig geblieben war, die sich geweigert hatte, den Terrorismus der GIA zu verurteilen, zu dem Schluss, dass nur eine liberale Demokratie mit all ihren Kontrollmechanismen zu einer Befriedung des Landes führen konnte. Selbst Ali Ben Hadj, der erbitterte Gegner der Demokratie, gestand bei den Verhandlungen von Rom ein, dass der Koran und die Sunna nicht als Verfassung dienen könnten und nur noch als Inspiration herangezogen werden sollten, um einen Verfassungstext aufzusetzen, mit dem alle algerischen Gruppierungen einverstanden sein könnten. Ebenso erkannte die FIS die Erklärung der internationalen Menschenrechte an (Impligazio/Giro 1998, S. 121, 136).

Ob sie diese Zugeständnisse aus tatsächlich gewonnener Einsicht und Überzeugung gemacht hat und nicht nur aus politischem Pragmatismus, kann

an dieser Stelle jedoch nicht geklärt werden, da sie seit 1992 verboten ist und ihr die politische Beteiligung untersagt wurde. Ihre beiden Führer Abassi Madani und Ali Ben Hadj wurden erst am 02. Juli 2003 aus einer zwölfjährigen Haft entlassen mit der Auflage, jedwede politische Betätigung in der Zukunft zu unterlassen.

4. Die Staatsvorstellungen Rached Ghannouchis und seiner ANNAHDA

Anders als die FIS, die eine Dachorganisation war, die die unterschiedlichsten Ausrichtungen unter sich vereinte, war der tunesische MTI (Mouvement de la Tendence Islamique), heute ANNAHDA-Partei, geradezu in sich konsistent. Der MTI wurde nicht direkt begründet, er entstand durch den Zusammenschluss dreier Sympathisanten der pakistanischen Tabligh-Gruppe⁹, die um 1966-1967 begann, in Tunesien zu missionieren. Diese drei waren Schaikh bin Milad, Rached Ghannouchi, ihr späterer Präsident und wichtigster Ideengeber, sowie Ahmida Enneifar.

Das Interesse an Ghannouchi wurde speziell dadurch geweckt, dass er sich anders als die Anführer anderer fundamentalistischer Bewegungen auf spektakuläre und medienwirksame Weise für die liberale Demokratie aussprach. Überhaupt gibt er sich sehr pragmatisch und lebensbejahend. Er besteht auf der Notwendigkeit, die Künste nicht zu vernachlässigen, und kritisiert diejenigen, die Religionswissenschaften in einer verstaubten Art betreiben, so dass den Jugendlichen der Sinn an der Religion entgehe. Sein Beharren auf sozialer Gerechtigkeit machte die Bewegung für Jugendliche attraktiv und handelte ihm von seinen Kritikern den Ruf ein, er sei ein verkappter Marxist. Ein Vorwurf, mit dem er gerne kokettiert, um seine gegenwartsbezogene Politik zu unterstreichen.

Er warnt vor der oft wiederholten Behauptung, der Westen sei in seinem Abstieg begriffen; dieser Vorwurf diene nur als ein Sedativum für die Muslime. Obwohl auch er glaubt, dass der Zerfall im Westen eine Tatsache sei, mindestens auf der moralischen Stufe, sieht er darin wenig Trost für diejenigen, deren Abstieg noch weiter reicht. Anders als seine Kollegen warnt

⁹ Diese Wanderprediger, die in den 60er Jahren in die Welt ausgezogen waren, um ihre Islaminterpretation zu missionieren, wurden lange als die „Zeugen Jehovas des Islam“ durchaus wohlwollend betrachtet (vgl. „Der Spiegel“ vom 10.01.2005). Die Geschichte ihrer Entstehung und der Werdegang ihrer geistigen Führung zeigen jedoch eine auffällige Verknüpfung mit den Deoband-Schulen, an denen auch die Taliban ihre Ausbildung erfuhren (vgl. <http://islamonline.net/fatwa/arabic/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=11300>).

er davor, alle Ideen, die aus dem Westen kommen, speziell die Demokratie, pauschal zu verwerfen, allenfalls müsse man sie differenziert betrachten. So ergründet er erst einmal, welcher Leitgedanke im Westen den Motor bildet. Die zentrale Idee im Westen sei der Glaube an den Menschen, dass der Mensch in sich selbst für sich selbst existiere und der Maßstab aller Dinge sei. Der Mensch könne seine Welt und sein Schicksal kontrollieren, seine Welt verstehen und sie komplett beherrschen.

Die positiven Früchte eines derartigen Glaubens seien die Befreiung des Menschen von dem Gefühl der Ohnmacht und der Ausrichtung seiner Gedanken in praktische und sachliche Bahnen, der Glaube an Fortschritt und Unerschütterlichkeit in der Bewältigung des Unbekannten, ein Sinn für die Werte der Zeit und die Aufwertung der menschlichen Würde und Freiheit, was sich in Gestalt der Demokratie und des Respekts für die Menschenrechte auf der politischen Ebene widerspiegele. Allerdings, so wird von Ghannouchi eingeschränkt, berge dieser Glaube auch seine negativen Aspekte, wie dies gesehen werden könne in der Interesselosigkeit an all den Dingen, die über das Materielle hinausgehen. Die Konsequenz daraus sei, dass das intellektuelle und spirituelle Leben des Westens bemerkenswert hinter dessen materiellem Fortschritt zurückbleibe, weswegen das Leben in einem dekadenten Hedonismus dahingleite, bar jeglicher überzeugenden Vision von der wahren Bedeutung des Lebens. Hier deutet sich schon an, dass Ghannouchi die demokratischen Mechanismen für seine Konzeption eines auf islamischen Werten basierenden Staatswesens entdeckt, er allerdings ihren säkularen Seitenaspekt ablehnt, da dieser dem Menschen eine Freizügigkeit einräumt, die er für zivilisationshemmend, wenn nicht gar zivilisationszerstörend befindet.

Allerdings kritisiert er, dass die liberale Demokratie nur Anwendung innerhalb der nationalen Grenzen finde, international jedoch nach dem Gesetz des Naturzustandes handle (Ghannouchi 1993, S. 85f.), womit Ghannouchi auf die Mechanismen der Globalisierung und der westlichen Interventionspolitik anspielt. Er sieht das Problem nicht in den Idealen oder den Mechanismen der Demokratie, sondern in einigen Aspekten der Philosophie, der diese Ideale entstammen. Seiner Meinung nach ist die liberale Demokratie von westlichen Philosophien wie denjenigen von Darwin, Hegel und Nietzsche beeinflusst, die eine entsprechende Haltung des Stärkeren gegenüber dem Schwächeren rechtfertigen und legitimieren. Demokratische Regierungen in aller Welt seien in Unterdrückung und sogar Genozide verwickelt, was die inhumanen Seiten der westlichen Demokratien offenbare (Tamimi 2001, S. 87). Ghannouchi

beklagt, daß es der Demokratie immer noch nicht gelungen sei, die Angriffe von Völkern gegeneinander sowie Betrug und wirtschaftlich motivierte Übergriffe und Übervorteilung zu verhindern. Für Ghannouchi ist es unerlässlich, dass die Völker ihre Egoismen überwinden und einer einzigen gültigen Menschlichkeit nachstreben – mit anderen Worten, dass allen Menschen überall auf der Welt unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer Nation nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch die gleichen Rechte zukommen. Denn seiner Meinung nach ist es die materialistische Philosophie, die als einzige Wertegrundlage des liberalen demokratischen Systems angesehen wird und dafür verantwortlich ist, dass sich der Westen außerhalb seiner Grenzen oppressiv gibt. Er vertritt daher als islamische Alternative eine auf ethischen bzw. religiösen Werten aufbauende Demokratie.

Er fordert, dass ein Angriff auf eine einzige Person gewertet werden müsse wie ein Angriff auf die gesamte Menschheit. Für Ghannouchi ist klar, dass die Demokratie zur Entfaltung eines der besten politischen Systeme beitragen könne, ja geradezu elementar sei, solange sie nur begleitet werde von einer universellen, den Menschen achtenden Philosophie. Sie sei immer noch das beste politische System, das dem menschlichen Geist je entsprungen sei, auch ohne seine Realisierung in einer islamischen Demokratie. Es sei unverzeihlich, dass die Fundamentalisten sie pauschal ablehnten mit der Begründung, sie sei ja dem westlichen Geist entsprungen. Ganz im Gegenteil müsse überlegt werden, wie sie dem islamischen Geist zunutze gemacht werden könne, um seine Werte bestmöglich entfalten zu können (Ghannouchi 1993, S. 87).

4.1 Diskrepanz zwischen Ghannouchis öffentlichen Äußerungen und seinen Schriften

Als Ghannouchi einmal während einer Lesung gefragt wurde, ob er einer kommunistischen Partei erlauben würde, politisch tätig zu bleiben, wenn er an die Macht gelänge, rügte er den Fragenden heftig und bemerkte, dass dessen Frage nur einem Patronatsdenken entsprungen sein könne. Er beabsichtige keineswegs, dem Volk eine Vormundschaft aufzuerlegen, und es sei an der Zeit, dass sich Fundamentalisten von dieser Patronatshaltung befreien und begännen, darauf zu vertrauen, dass die Menschen in der Lage seien, die richtige Wahl zu treffen (el-Affendy 1987). In einem Interview mit einem Kuwaiter Magazin sagte er: „Wir betraten die politische Arena in Tunesien, um für Freiheiten zu kämpfen, und nicht, um einen islamischen Staat zu errichten.“ Er fügte zum Entsetzen seines Interviewers, der ein traditionalistischer Fundamentalist war, hinzu:

„Wir müssen den Willen der Massen respektieren, wenn sie sich entscheiden, einen anderen Weg zu wählen als den unseren. Wir sind keine Wächter über den Menschen. Wenn sich folglich unsere Gesellschaft eines Tages dafür entscheidet, atheistisch zu werden oder gar kommunistisch, was könnten wir da tun?“ (el-Affendy 1987)

All diese Äußerungen haben sicherlich dazu beigetragen, seinen Ruf als Verfechter liberaler Werte zu bekräftigen. Ein etwas kritischer Blick in sein berühmtes Buch „Al-Hurriyat al-`amma fi d-daula al-islamiya“ (Dt.: „Die allgemeinen Freiheiten im islamischen Staat“) lässt allerdings eher Restriktiveres erahnen.

Aufschlussreich ist Ghannouchis ausdrückliche Haltung zum Apostaten: Er betrachtet die freiwillige und bewusste Abkehr vom Islam und die Hinwendung zum Unglauben, aufgrund derer grundsätzliche Leitlinien des Islam hinsichtlich Glaube, Gesetz oder Ritus negiert werden, als ein politisches Vergehen. Das islamische Recht auf Freiheit und Sicherheit schließt diese Abkehr vom Glauben nicht mit ein. Das Vergehen besteht in der Abspaltung, einem Akt von „Meuterei“ und „Verrat“, das im Rahmen der Verantwortung des Staates für die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft sowie von Recht und Ordnung zu bestrafen ist (Tamimi 2001, S. 78). Durch diese Stellungnahme wird folglich widerlegt, dass er gewillt ist, der Gesellschaft wirklich bis in die letzte Konsequenz die Wahlfreiheit zwischen entgegengesetzten Lebenskonzepten einzuräumen.

4.2 Islamische Demokratie in den Grenzen des im Rahmen der Scharia Zulässigen

Ghannouchis Aussage zur Rolle der durch die Scharia vorgegebenen Grenzen in seiner „islamischen Demokratie“ ist unmissverständlich, da seiner Ansicht nach kein politisches Konzept als islamisch betrachtet werden kann, wenn es sich außerhalb der Scharia bewegt. Aus islamischer Sicht sei ein solches Konzept schlicht illegitim (Tamimi 2001, S. 90). Nach Ghannouchi steht die Autorität der *Scharia* über jeder anderen Autorität der muslimischen Gesellschaft. Diese Aussage ist unmissverständlich.

4.3 Ein Mehrparteiensystem, das nur Parteien zulässt, die die islamische Ordnung annehmen und in ihrem Sinne handeln

Ghannouchi drückt sich bezüglich des Mehrparteiensystems sehr vorsichtig aus, indem er ähnliche Bedenken wie viele andere Fundamentalisten äußert,

die *Umma* könne sich an der Richtungsvielfalt spalten. Er sieht darin jedoch einen positiven Aspekt des Wettbewerbs, der sich allerdings an die Grundregeln der konstruktiven Zusammenarbeit halten müsse. Unmissverständlich ist dort allerdings die Einschränkung zu vernehmen, dass er nicht beabsichtigt, Parteien, die die religiöse Ordnung des Islam als oberstes Regulativ einer Gesellschaft ablehnen, irgendeine Beteiligung an der Gestaltung des politischen Lebens einzuräumen. Seiner Meinung nach bleibt demjenigen, der am politischen Geschehen beteiligt werden will, nur die Option, zum Islam überzutreten; andererseits gesteht er Nichtmuslimen zu, in muslimischen Parteien mitwirken zu dürfen, vorausgesetzt, sie respektieren die Wertvorstellungen der islamischen Gesellschaft. Der Zugang zu Führungsämtern innerhalb der Regierung soll ihnen jedoch nicht erlaubt werden (vgl. Ghannouchi 1993, S. 292f.).

4.4 Ghannouchis Entwurf einer islamischen Gewaltenteilung

In den vorangegangenen Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, dass Ghannouchi keine liberale Demokratie im westlichen Sinne zu etablieren beabsichtigt. Dennoch hat er sich durchaus beachtenswerte Gedanken darüber gemacht, wie Rechtsstaatlichkeit in einem religiösen System zumindest theoretisch gewährleistet werden kann, das als besonders anfällig für Machtmissbrauch bewertet wurde. Ghannouchi erkennt die Gefahr, die aus dem Umstand resultiert, dass die *Scharia* interpretiert werden muss und damit die Gefahr des Machtmissbrauchs durch interessengesteuerte Interpretation gegeben ist. Sein Lösungsvorschlag, diese Monopolisierung zu unterbinden, besteht darin, dass Parteien mit unterschiedlichem *Ijtihad* (Interpretations-Anstrengung) in Wettbewerb zueinander treten sollen, um dem Volk die Wahl zu lassen, sich für die ihm genehme Version zu entscheiden (Tamimi 2001, S. 83 und S. 99f.). Für den Fall allerdings, dass nur Interpretationsvorschläge gemacht werden, die das Volk um keinen Preis annehmen will, soll diesem ein Mittel in die Hand gegeben werden, diese Vorschläge abzulehnen.

Was Ghannouchi nach kritischer Betrachtung folglich beabsichtigt, ist ein Staatsregulativ mit macheinschränkenden Mechanismen zur Gewährung von Rechtssicherheit im Rahmen religiöser Gesetze. Die einzige logische Erklärung für seine Äußerungen bezüglich seiner Bereitschaft, den Tunesiern immer das volle Recht einzuräumen, sich notfalls für den Atheismus oder Kommunismus zu entscheiden, ist die, dass diese Entscheidungsfreiheit nur für die erste Wahl eingeräumt werden soll, der sich die Tunesier stellen müssten, und zwar für die Wahl für oder gegen ein religiös motiviertes

Staatswesen. Entschieden sie sich bei dieser Wahl für ein laizistisches Modell, so respektiere er ihre Wahl, entschieden sie sich allerdings für ein islamisches Modell, würden dessen Gesetze in nicht revidierbarer Weise in Kraft treten. Dass er diese Meinung vertritt, ist ihm im Prinzip aus seiner religiös geprägten Ausgangsposition nicht vorzuhalten. Vorzuwerfen ist ihm nur, dass er seine Anhänger darüber im Unklaren lässt und sie durch spektakuläre, medienwirksame Äußerungen irreführt, indem er ihnen suggeriert, ein liberaler Denker zu sein. Vor allem wäre ein sich durch eine bestimmte Religion definierender Staat nur der Staat seiner sich zu der Staatsreligion bekennenden Bürger, woraus sich ein ständiges Potential für Willkür gegen Minderheiten in der eigenen Volksgruppe ergeben würde. Seine Demokratie wäre zwar eine islamische Demokratie, aber auf keinen Fall eine liberale Demokratie.

Dass hinsichtlich Ghannouchis Einstellung zur Demokratie bzw. seiner Forderung nach einer allgemeingültigen Menschlichkeit Vorsicht geboten ist, zeigen seine weniger zur Schau gestellten Aktivitäten im Hintergrund. Seit Anfang der 90er Jahre im Londoner Exil lebend, ist er heute Mitglied im European Council for Fatwa and Research, der der Führung von Yussuf al-Qaradawi untersteht und den ägyptischen Muslimbrüdern nahe steht. Wichtigstes Ziel dieses Rates ist es, das Leben der Muslime in Europa entsprechend den Bestimmungen der Scharia zu regeln (European Council for Fatwa and Research 2005). Wie das Middle East Media Research Institute (MEMRI 2004) berichtet, hat Qaradawi selbst noch im Jahr 2004 eine Fatwa erlassen, die in der Al-Ahram Al-Arabi vom 03. Juli desselben Jahres erschienen ist und die das Töten muslimischer Intellektueller als Apostaten erlaubt. Ghannouchi selbst erließ, so berichten einige sich als liberal bezeichnende arabische Denker, noch vor kurzem eine Fatwa, die es erlaube, alle israelischen Zivilisten zu töten, weil es, so seine Rechtfertigung, in Israel keine Zivilisten gebe, denn die Bevölkerung – Männer, Frauen und Kinder – seien die Reservesoldaten der Armee und seien als solche zu töten (MEMRI 2004).

Es kann davon ausgegangen werden, dass heute an die 30% der Tunesier mit Ghannouchis ANNAHDA-Bewegung sympathisieren. In den Gefängnissen Tunesiens ist Folter an der Tagesordnung, und sie richtet sich gegen jede Form von Opposition, die liberale wie die religiöse. Gerade unter Studenten und im Mittelstand wird der palästinensisch-israelische Konflikt mit großer Anteilnahme verfolgt, was diese Gruppen anfällig für radikales Gedankengut macht (Die Zeit, 18/2002). Hinzu kommt die desolante

wirtschaftliche Lage. Bereits ein Blick auf die Homepage der ANNAHDA lässt eine starke Radikalisierung entdecken. Hier ist ein Traktat von Hassan al-Banna, dem Begründer der ägyptischen Muslimbrüder, wiedergegeben mit dem Titel „Sind wir ein handlungsfähiges Volk?“, das nicht nur den Dihad als Verteidigungskrieg legitimiert, sondern ebenso die Eroberungszüge wieder salonfähig macht (Al-Banna 2006). Schon im Jahre 2002 sah der französische Ermittlungsrichter Jean-Francois Ricard voraus, dass tunesische Terroristen in naher Zukunft die kommende Generation der al-Qaida stellen würden (Die Zeit 18/2002).

5. Fazit und Ausblick

Dieser Beitrag hat demokratische Elemente in frühen islamischen Quellen und in den Programmen der FIS und der ANNAHDA erörtert. Historischen Schriften zufolge gehören zum Islam das Urwahlprinzip auf der Grundlage von Einstimmigkeit, das Prinzip der Beratung, die freie Meinungsbildung und -entfaltung, die Einsicht in die Interpretationsfähigkeit der Quellen der islamischen Rechtsprechung und die Veränderbarkeit der Scharia sowie die eingeschränkte Weisungsbefugnis geistlicher Autoritäten in weltlichen Fragen. Fundamentalistische Parteien wecken entsprechende Erwartungen, wenn sie von einem islamischen Kalifat als Staatssystem sprechen. Die praktische Ausgestaltung der Demokratie in den Vorstellungen der FIS sieht jedoch nur eine einmalige Wahl zwischen einem Gottesstaat und einem laizistischen Staat vor. Aus einem Gottesstaat führt kein Weg mehr zurück, und in ihm ist nur noch eine Wahl unterschiedlicher Personen und Parteien aus einem islamischen Spektrum möglich. Die Interpretation des Islams soll einem sich an der Macht befindlichen Klerus vorbehalten bleiben. Mechanismen zur Kontrolle der Staatsorgane und zur Vermeidung der Willkür sind nicht vorgesehen. Dennoch waren sie angesichts der Eskalation der Gewalt in Algerien bereit, sich dem Vermittlungsangebot der italienischen christlichen St.-Egidio-Glaubensgemeinschaft anzuvertrauen. Dabei gelang es ihnen, zusammen mit den repräsentativen säkularen Parteien ihres Landes einen nationalen Vertrag auszuhandeln, der auf liberaler Demokratie aufbaut. Der geistige Führer der ANNAHDA, Ghannouchi, erkannte schon viel früher die Bedeutung der Institutionen der Demokratie sowie speziell die Notwendigkeit der Gewaltenteilung als einziges wirksames Mittel, um Willkürherrschaft zu verhindern. Die Trennung von Religion und Staat lehnt er jedoch vehement ab, auch wenn er sich oft medienwirksam als Befürworter liberaler Züge der

Demokratie darstellt. Denn Apostasie betrachtet er als Vergehen, das er bestraft sehen möchte. Demokratische Spielräume einschließlich einer Parteienkonkurrenz sieht er nur im Rahmen der Scharia als zulässig. Zu denken gibt eine wahrnehmbare Tendenz zur Verhärtung der Positionen, die speziell durch eine Identifikation mit dem Palästinakonflikt Ausdruck erfährt und Ghannouchi dort eine unversöhnliche Haltung einnehmen lässt.

Diese vorangegangene Betrachtung der beiden fundamentalistischen Parteien Algeriens und Tunesiens lässt erahnen, in welchem Selbstfindungsprozess die islamische Welt sich heute befindet. Dabei darf nicht vergessen werden, dass die sich auf den politischen Islam beziehenden Gruppierungen nur einen Teil der Bevölkerung der muslimischen Welt repräsentieren, auch wenn sie zurzeit von immer größerer Bedeutung zu sein scheinen.

Um auf lange Sicht einen sozialen Frieden zu erreichen, wird kein Weg daran vorbeiführen, dass sie sich mit den anderen politischen Gruppierungen arrangieren. Ebenso wird auf lange Sicht der Weg zur liberalen Demokratie unvermeidbar sein; dies heißt allerdings nicht, dass die Werte, auf die sich die unterschiedlichen orientalischen Gesellschaften ausrichten werden, den westlichen Ansätzen in allem entsprechen müssen. Nicht einmal im Westen ist eine Demokratie wie die andere, jedes Land hat sich auf die Maßstäbe geeinigt, die seiner Natur, seiner Kultur, seiner Geschichte, seinem Volkscharakter und seiner ethnischen Zusammensetzung am besten entsprechen. In derselben Weise werden auch die muslimischen Gesellschaften ihren Weg finden, ihn sich unter Umständen erkämpfen müssen. Allerdings sollte bei diesem Prozess keine interessengesteuerte Einflussnahme aus dem Westen erschwerend hinzukommen, die fragilen Fortschritte zurückwerfen und den Fanatikern die Argumente zuspielen.

Literatur

- Algeria-Watch, Juli 2003: Entlassung von Abbassi Madani und Ali Benhadj vor dem Hintergrund der Machtkämpfe innerhalb des Apparates.
http://www.algeria-watch.de/de/artikel/aw_freilassungen.htm (24.02.2006)
- Banna, Hassan al-: Hal nahnu qaumun `amaliyyun. (Dt.: sind wir ein handlungsfähiges Volk?).
<http://www.nahdha.net/library/albanna1.htm> (24.02.2006)
- Ben Hadj, Ali, alias Abu Abd al-Fattah (1990): Ad-damga al-qawiyya li nasf `Aqidat ad-dimuqratiyya. (Dt.: Die gewaltige zunichtemachende Offensive, um die Religion Demokratie zu zerstören). In: Al-Munquid, 09.08.1990.

- Ben Hadj, Ali (undatiert): *Tanbih al-ghafilin wa i` lam al-ha`irin bi`anna i`adat al-khilafat min a`tham wajibat hatha ad-din*. (Dt.: Warnung der Unaufmerksamen und Benachrichtigung der Unentschlossenen, daß die Wiedereinführung des Kalifats zu den größten Aufgaben dieser Religion zählt). Libanon: Dar al-Aqab.
- Carré, Olivier; Gérard Michaud (1983): *Les Frères Musulmans (1928-1982)*. Paris: Editions Gallimard/Juillard.
- Die Zeit 18/2002: „Der Kessel steht unter Druck“
- Difraoui, Abdelasiem el- (1994): *La critique du système démocratique par le Front islamique du Salut. Exils et royaumes*. Hrsg. Gilles Kepel. Paris: Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, S. 105-124
- Djait, Hichem (2001): *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*. France: Éditions Gallimard.
- el-Affendy, Adelwaheb (1987): „The long March forward.“ In: *The Inquiry*, October 1987.
- El-Watan, 23. Juli 2005: „La révolution de la Constitution n'est pas une priorité“.
- European Council for Fatwa and Research (2006): <http://www.e-cfr.org/article.php?sid=106> (25.02.2006)
- Faath, Sigrid; Mattes, Hanspeter (Hrsg.) (1992): *Demokratie und Menschenrechte in Nordafrika*. Hamburg: Ed. Wuquf
- Foda, Farag (1998): „Die vergessene Tatsache“. *Islam Demokratie Moderne: Aktuelle Antworten arabischer Denker*. Hrsg. Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi. München: C.H. Beck.
- Ghannouchi, Rached al- (1993): *Al-Hurriyat al-amma fi d-daula al-islamiya* (Dt.: Die allgemeinen Freiheiten im islamischen Staat). Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-islamiya.
- Heller, Erdmute/Mosbahi, Hassouna (Hrsg.) (1998). *Islam Demokratie Moderne: Aktuelle Antworten arabischer Denker*. München: C. H. Beck.
- Ibn Warraq (2004): *Warum ich kein Muslim bin*. Berlin: Matthes & Seitz
- Impligazio, Marco/Giro, Mario (1998): *Algerien als Geisel: zwischen Militär und Fundamentalismus. Ein schwieriger Weg zum Frieden*. Münster: LIT.
- Kermani, Navid (2001): *Iran: Die Revolution der Kinder*. München: Beck'sche Reihe
- Köndgen, Olaf (1992): *Das islamische Strafrecht des Sudan. Von seiner Einführung 1983 bis Juli 1992*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.
- Labat, Séverine (1994). „Islamismes et islamistes en Algérie: un nouveau militantisme“. *Exils et royaumes*. Hrsg. Gilles Kepel. Paris: Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, S. 41-67.
- Labat, Séverine (1995). *Les islamistes algériens: Entre les urnes et les maquis*. Paris: Edition du Seuil.
- Meier, Andreas (1994): *Der politische Auftrag des Islam: Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt*. Wuppertal: Peter Hammer.
- MEMRI (2004): *The Middle East Media Research Institute. Special Dispatch vom 09.11.2004 mit dem Titel „Arabische Liberale rufen UN zu einem Tribunal zur Verfolgung von Terroristen und ihren religiösen Vordenkern auf“*. http://www.memri.de/uebersetzungen_analysen/2004_04_OND/ges_resolution_09_11_04.html (24.02.2005)
- Qutb, Sayyid (1993): *Al-`adalat al-ijtima`iyya fi al-islam* (Dt.: Die soziale Gerechtigkeit im Islam). Kairo: Dar asch-schuruq.
- Qutb, Sayyid (1994): „Manifest einer islamischen Befreiungstheologie“. *Der Politische Auftrag des Islam*. Hrsg. Andreas Meier. Wuppertal: Peter Hammer.

- Qutb, Sayyid (1995): Ma`alim fi t-tariq (Dt.: Wegzeichen). Kairo.
- Ramadan, Said (1980): Das islamische Recht: Theorie und Praxis.
Wiesbaden: Otto Harrasowitz
- Tamimi, Azzam S. (2001): Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism. New York: Oxford University Press.
- Tawil, Kamil (1998): Al-Harakat al-islamiyya al-musallaha fi al-jazair: minal-inqad ila al-gama`a. (Dt.: Die bewaffnete islamische Bewegung in Algerien: vom Heil – beziehend auf die Heilsfront – zur Gemeinschaft – beziehend auf die GIA, die bewaffnete islamische Gemeinschaft). Beirut: Dar an-Nahar li al-nasr.
- Tibi, Bassam (2000): Fundamentalismus im Islam: Eine Gefahr für den Weltfrieden?
Darmsadt: Primus.
- Weber, Max (1993): Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Bodenheim: Athenäum Hain Hanstein.
- Wöhler-Khalfallah, Khadija Katja (2004): Der islamische Fundamentalismus, der Islam und die Demokratie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.