

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-26-1 € 15,-

28

# polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

## Der arabische Frühling

Mit Beiträgen von FETHI MESKINI, HASSAN HANAFI,  
SARI HANAFI, ADEL BEN ABDALLAH, AZELARABE  
LAHKIM BENNANI, GEORG MEGGLE, JUAN M.  
CONTRERAS COLÍN und anderen

SONDERDRUCK

# Der arabische Frühling



forum

99

JUAN M. CONTRERAS COLÍN

*Die Tlamatinime: Philosophen und Weise  
der Nahua*

111

REZENSIONEN & TIPPS

144

IMPRESSUM

145

POLYLOG BESTELLEN

5

FETHI MESKINI

*Zur Identität der Revolution*

26

HASSAN HANAFI

*Die arabische Revolution*

35

SARI HANAFI

*Der Einfluss der arabischen  
Jugendbewegungen: Die Entstehung  
eines »Reflexiven Individualismus«*

61

ADEL BEN ABDALLAH

*Konzeptuelle Transformationen  
der Citoyenität in Tunesien*

75

AZELARABE LAHKIM BENNANI

*Vom Rechtsstaat zum Sozialstaat  
Die Zukunft des arabischen Frühlings aus der  
Perspektive der sozialen Rechte*

88

*Georg Meggle im Gespräch  
mit Sarhan Dhouib*

ADEL BEN ABDALLAH

# Konzeptuelle Transformationen der Citoyenität<sup>1</sup> in Tunesien

*Aus dem Arabischen übersetzt und überarbeitet von Jameleddine Ben Abdeljelil*

---

## DIE FRAGE DER CITOYENITÄT IN TUNESIEN; FORMALE DEFINITIONEN UND MACHTPOLITISCHE REALITÄT:

---

### STREIT ÜBER DIE WERTE UND DIE EIN- SCHRÄNKUNG DER BÜRGERRECHTE

Die Formulierung bzw. das Schreiben der neuen Verfassung ist an die Frage geknüpft, auf welchen Standard der gemeinsamen Werte und

---

<sup>1</sup> Anm. der Redaktion: Der *Citoyen* (franz.) ist der stimm- und wahlberechtigte Bürger der Cité, seit der Französischen Revolution ist dies jeder französische Staatsbürger. Der Begriff Citoyenität betont die emphatische Verbindung des citoyen mit der Freiheit, welche dem deutschen Bürger fehlt. Citoyenität bedeutet ein *freiwilliges* Zusammenfinden von BürgerInnen, um gemeinsame Interessen zu verfolgen und wird aus diesem Grund in der Literatur auch oft mit dem Begriff »Zivilgesellschaft« übersetzt. Aus diesem Grund wird hier explizit von Citoyenität die Rede sein.

Referenzen sich die verschiedenen politischen und intellektuellen Kräfte und Parteien einigen können, um eine Grundlage für ein friedliches homogenes Zusammenleben in einer Gesellschaft wie der Tunesiens zu gewährleisten, welcher die symbolischen wie auch materiellen Interessen der verschiedenen Antagonisten sowie ihre Maximen zu bewahren vermag.

Im Grunde sind die politischen Thesen im tunesischen Kontext pragmatisch und funktionalistisch ausgerichtet. Sie streben mehr nach höchster Effizienz und rhetorischer Überzeugungskraft als etwa nach Selbstrealisierung durch evidente Diskursbedingungen wie Ehrlichkeit (Wahrhaftigkeit), Genauigkeit, Wahrheit und Verantwortung – all jene Bedingungen, die Habermas detailliert erläuterte, als er über die kommunikative Vernunft in struktureller Verbindung mit der deliberativen Demokratie als Überwindungsmodell der im Westen allge-

Adel BEN ABDALLAH, Islamwissenschaftler und Autor, Forschungsbereich: islamisches Denken und Kulturgeschichte, Universität Manouba, Tunis.



mein verbreiteten repräsentativen Demokratie sprach. Wir sind in Tunesien gezwungen bzw. aufgerufen diese leeren Diskursräume bei unseren politischen Parteien – seien es islamistische oder säkularistische – auszufüllen. Denn diese Leerstellen sind unter die Kategorie des »nicht gedachten« oder dessen, »was nicht gedacht werden darf«<sup>2</sup> einzuordnen; aufgrund der psychologischen, geistigen und elektoralen Anstrengung bzw. aufgrund des hohen Preises, den die jeweilige politische Partei zahlen muss, wenn diese die Auseinandersetzung mit vielen Fragen und den jeweiligen Antworten darauf unabhängig von der Logik des Gewinns und des Verlierens sucht. Die politischen Parteien als kollektive Organisationsform, die am effizientesten im Management und in der Verwaltung des politischen Bereiches der modernen Gesellschaften ist, und als eindeutiger struktureller Erbe der »assabiya«<sup>3</sup> sowie der hegemonialen Zugehörigkeitsgefühle in der hiesigen Gesellschaft in den traditionellen Räumen gilt, kann der bekannten Feststellung, dass eine Kultur sich keine Fragen stellen kann, auf die sie nicht kollektiv zu antworten vermag, nicht entgehen. Natürlich bedeutet das öffentliche Ausbleiben der Antworten nicht immer ihr faktisches Fehlen. Es hat höchstens zu bedeuten, dass diese nur in jenen engen Kreisen, die

2 Für eine detaillierte Darlegung dieser Begriffe siehe die Schriften von Mohamed Arkoun.

3 Der Begriff *assabiya* (العصبية) ist auf den Geschichtstheoretiker Ibn Khaldoun (gest. 1406) zurück zu führen und bedeutet die Stammbindung als Träger und Hauptfaktor der politischen Loyalitäten und Zugehörigkeiten.

genau wissen welche Verluste eine öffentliche Auseinandersetzung hiermit verursachen kann, »verdrängt« oder kontrolliert werden. Ich werde in diesem Aufsatz eine begriffliche Annäherung an dieses soziologische Phänomen anhand des Begriffes der Citoyenität anstreben, fern von den formalen oder literarischen Bestimmungen derartiger Diskurse über eine solche Citoyenität, die dafür oder dagegen auftreten und nur im Imaginären existieren.<sup>4</sup>

Nach der völkerrechtlich erklärten Unabhängigkeit Tunesiens von Frankreich<sup>5</sup> und mit der Gründung des Nationalstaates in Tunesien, galt dieser als der moderne Erbe des alten imperialen Staates in Form des Kalifates im arabisch-islamischen Kontext. Das Konzept des Nationalstaates ist mit diesem imaginären und zugleich realen Grundsatz verflochten und bewahrte auf rhetorischer Diskursebene eine hohe Zugehörigkeit zum arabischen oder islamischen Raum. Die damalige Regierungselite strebte die Gründung eines Nation-Staates<sup>6</sup> an, in dem die Angehörigkeit auf einer lokalen Landesebene auf die »tunesische Nation« verweist. Diese von Habib Bourguiba<sup>7</sup> geführte

4 Zum Begriff des Imaginären und seiner Rolle bei der Gründung einer Gesellschaft oder welches Bild von ihr die Gesellschaftsmitglieder haben sollen, s. Cornelius CASTORIADIS: *Gesellschaft als imaginäre Institution*. Frankfurt am Main; Suhrkamp 1984 (franz. 1975).

5 Die erste innenpolitische partielle Unabhängigkeitserklärung war am 3. Juni 1955; die komplette Unabhängigkeit war am 20. März 1956.

6 »Etat-nation«

7 Habib Bourguiba (1903–2000) war eine führende politische Persönlichkeit in der modernen Ge-

... dass eine jede Kultur sich keine Fragen stellen kann worauf sie nicht kollektiv zu antworten vermag ...



politische Tendenz in der Aufbauphase nach Erlangen der Unabhängigkeit blieb nicht ohne systematische, ideologisch aufgerüstete – insbesondere die panarabische<sup>8</sup> – Gegenreaktion. Die Durchsetzung des westlich orientierten Modernisierungsmodells durch Bourguiba prägte die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklungspolitik und wurde von Mohamed Arkoun in seiner detaillierten Analyse mit der Trias Heimat, Partei und Führer gekennzeichnet. Trotz vieler Nachteile wurde dieses Modell der französisch-jakobinischen Staatsphilosophie ein Erfolgsphänomen bei der Umsetzung in den ehemaligen Kolonien. Dennoch konnte sich die Opposition zum tunesischen Regimes gegen die kulturellen und wirtschaftlichen Entscheidungen, und gegen die reale Kluft zwischen dem einerseits aufklärerischen französischen Erbe als formellem Hintergrund und der andererseits realen »Citoyenität«, wie diese das Individuum bzw. der Bürger erfährt und erlebt nachdem er von den gesellschaftlichen traditionellen Rahmenbedingungen und Bindungen seiner Zugehörigkeit – wie z.B. den Stamm-, Klan- oder Sufiordenstrukturen etc. – getrennt wurde, stellen.<sup>9</sup>

schichte Tunesiens, in der Nationalen Bewegung, im Befreiungskampf gegen den französischen Kolonialismus und als erste Präsident 1957–1987 der Republik.

8 Diese wurde durch Salah Ben Youssef (1907–1961), der politische Antagonist von Habib Bourguiba, vertreten. Er war gegen dessen westlich orientierte Modernisierungspolitik und für eine arabisch islamische Verankerung der Identität.

9 Mohamed Najib BOUTALEB: *Die politische Dimensionen des Stammphänomens in den arabischen Gesellschaften*. Artikel im *Arabischen Centrum für politische For-*

Das Bourguiba-Modell strebte eine systematische Dekonstruktion bzw. Zerstörung der klassischen archaischen Bindungen zwischen dem Kollektiv und dem Individuum in der traditionellen Gesellschaft an. Das heißt, damit wurden die solidarischen Bindungen, die dem Individuum einen gewissen Schutz in Form der gemeinschaftlichen Gesellschaft bereit stellten, zerstört.<sup>10</sup> Dies wurde ohne die Entwicklung einer Zivilgesellschaft außerhalb der charismatischen Herrschaft und der organisatorischen Machtstruktur der Partei zugelassen. Der jakobinische Hintergrund als höchste Manifestierungsform einer absolutistischen Laizität<sup>11</sup>

*schungen und Studien*, Beirut 17.10.2011 (arab. Orig.: الأبعاد السياسية للظاهرة القبلية في المجتمعات العربية )

10 Als Übersetzung der arabischen Begriffsbildung »*al-mudschtama' al-ahli*« (المجتمع الأهلي), diese unterscheidet sich von der Zivilgesellschaft. Siehe dafür Wajih KAWTHARANI: *Die Zivilgesellschaft und die kommunitarische Gesellschaft in den beiden westlichen und islamischen Zivilisationen* (arab. Orig.: المجتمع المدني والمجتمع الإسلامي في الحضارتين الغربية والإسلامية) Zeitschrift Tasamuh. Nr. 8. Ministerium für Stiftungen und religiöse Angelegenheiten in Oman. Ahmed AL-MUSSELLI: *Die Zivilgesellschaft im islamischen Denken* (arab. Orig.: المجتمع المدني في الفكر الإسلامي) Nr. 8. Ministerium für Stiftungen und religiöse Angelegenheiten in Oman. Siehe auch dazu mehrere Artikel im Internet bzw. auf der Internet Zeitschrift *al-hiwar al-mutamaddin* (الحوار المتعددين), www.ahewar.org. Nikola ALZOHAR: *Gibt es ein Unterschied zwischen Kommunitarischer Gesellschaft und Zivilgesellschaft*, Nr. 3255 23.1.2011 (arab. Orig.: هل من فرق بين المجتمع الأهلي والمجتمع المدني) Imed MAJID MOHAMED: *Ein Vergleich zwischen Kommunitarischer Gesellschaft und Zivilgesellschaft* (arab. Orig.: مقارنة بين المجتمع المدني والأهلي والمجتمع المدني) Nr. 1476. 01.03.2006.

11 El-Messiri ABDEL WAHAB: *Der partikulare Säkularismus und der totale Säkularismus* (im arab. Orig.:

Das Bourguiba-Modell strebte eine systematische Dekonstruktion bzw. Zerstörung der klassischen archaischen Bindungen zwischen dem Kollektiv und dem Individuum in der traditionellen Gesellschaft an.



ermöglichte dem politischen Führer eine Herrschaft über den öffentlichen Raum mittels Intervention bzw. Manipulation auf begrifflicher Ebene, wie auch auf der Ebene der Semantik und der Maximen der Existenz.<sup>12</sup> Bourguiba war in diesem Fall nicht bloß ein politischer Führer, sondern eine Persönlichkeit, die in sich und ihren Funktionen, das Bild eines religiösen Juristen-Gelehrten, eines Geschichtsphilosophen, eines Sozialreformers, einer Definitionsautorität und eines Schiedsrichters einte. Tatsächlich war die Citoyenität in der Ära von Bourguiba nur ein Geschenk, das nicht garantiert wurde, sondern erst nach Anerkennung des Führers als die in der Geschichte sich manifestierte »absolute Vernunft«. D.h. jede politische Opposition galt aus der Perspektive des Machtzentrums als modernes Synonym der »Apostasie« in den traditionellen Gesellschaften. Das Regime verlangte kein Verstehen oder Einsicht, sondern vielmehr einen säkularisierten Glauben, der sich trotz des erhobenen und propagierten Überwindungsanspruches nicht von den hegemonialen religiösen Bewusstseinsstrukturen und Bestimmungen befreien konnte. Letztendlich war die Citoyenität in

(العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة) Bände. 2. Aufl. Dar Chrourouk. Kairo 2005. Es ist hier hinzuweisen dass Rached Gannouchi der Parteigründer bzw. Präsident der islamistischen »Nahdha«-Partei in Tunesien sich auf diese Differenzierung stützt um eventuell eine Islamisierung einer instrumentalen praktischen Säkularität zu entwickeln.

<sup>12</sup> Siehe die Analyse von Richard RORTY über begriffliche Maximen in jeder Kulturgemeinschaft: *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers IV*. Cambridge University Press. 2007.

ihren wirtschaftlichen, welches Marcel Gauchet als »l'endettement de sens« bezeichnete, was so viel wie »Verschuldung der Bedeutung und des Sinnes« bedeutet. In seinen ständig wiederholten Äußerungen betonte Bourguiba, dass es ihm zu verdanken sei, dass Tunesien aus dem totalen Chaos und »nihilistischen Zustand« zum Zustand eines modernen Nation-Staates gelangt sei. D.h. der Führer schuf einen neuen Sinn, mit dem der Zustand der Sinnlosigkeit und des Chaos in welchem sich die Tunesier selbst vorfanden, überwunden werden konnte. Angesichts dieser Situation schuldeten die Menschen es dem Führer »Bürger« zu werden und ihm lebenslange Loyalität entgegenzubringen.<sup>13</sup> Das Fehlen der erwarteten Loyalität dem Führer gegenüber wurde als Staatsbetrug und Mangel an Patriotismus gedeutet, was dem Regime jede Form der Repression und Verfolgung erlaubte. Die Citoyenität war bedingt durch die Voraussetzungen und Kriterien des Gehorsams und war ein Geschenk, sie war also eine bedingte Citoyenität. Diese bedingte Citoyenität wurde dann zur Strafe für jeden politischen Herausforderer, egal ob dieser der Linken, dem Panarabismus oder dem Islamismus zuzuschreiben war, aufgehoben. Dennoch verhinderte es ein gewisser politischer Pragmatismus des Führers, die politischen und ideologischen Antagonisten für immer und ewig zu verdammen oder sie und ihre Nachfolger zu dämonisieren.

<sup>13</sup> Am 27. Dezember 1974 wurde Bourguiba nach einer Volksabstimmung lebenslang in das Amt des Präsidenten gewählt.

Die Citoyenität war unter den Voraussetzungen und Kriterien des Gehorsams und der Geschenkgabe bedingt, sie war eine bedingte Citoyenität.



---

## DER PUTSCH UND DIE DEGRADIERTE CITOYENITÄT:

---

Durch die Unterstützung des mächtigen Innenministeriums kam Ben Ali 1987 an die Macht und setzte den alten Präsidenten Bourguiba ab. Er war Erbe eines hierarchischen Machtsystems, das die Funktionsfähigkeit seiner Führungsspitze einerseits auf die organisatorische und propagandistische Stärke der Partei, andererseits auf die schlagkräftige Effizienz der Sicherheitsapparate bei politischen Konflikten stützte. Kurz nach seiner Machtübernahme entflammte eine offene Konfrontation zwischen dem Regime und der islamistischen Partei »Nahdha«. Unabhängig von den wahren politischen Gründen, die zu dieser Konfrontation geführt haben, befand sich der tunesische Bürger hinsichtlich seiner Bürger- und Zivilrechte in einer neuen Situation. Zur oben dargelegten Definition der »bedingten Citoyenität« wurde eine »degradierte Form der Citoyenität« hinzugefügt. Im Zuge dieser offenen Konfrontation war das Verhältnis des Bürgers zum Staatsregime hinsichtlich seiner Rechte und Pflichten nicht mehr individuell sondern kollektiv prädefiniert. Hier bediente sich das Regime einerseits der Regierungspartei als Propagandainstrument, andererseits der Innen- und Justizministerien als Kontroll- und Strafinstrumente im Sinne von Michel Foucaults Schriften über die Machtstrukturen, ihre Manifestationen und ihre Funktionen in den modernen Gesellschaften. Das neue Regime folgte in gewisser Weise, ähnlich wie sein Vorgänger, einer Strategie des Schocks.

Das Regime Bourguiba versuchte in seinen Modernisierungsbestrebungen nach dem türkischen Vorbild Atatürks, strukturelle Brüche zu verursachen, ohne dass die objektiven und mentalen bzw. kulturellen und intellektuellen Strukturen dafür empfänglich oder bereit waren. Im Schockzustand ist der betroffene Bürger weder in der Lage zu begreifen, noch bewusst und selbstständig auf die Situation zu reagieren – er bleibt unfähig reale oder kollektive Alternativen gegen diesen Gewaltakt der Macht anzubieten. Jede Abweichung oder Identifikation mit der Macht bedeutete in diesem Kontext, dass die Grundrechte bzw. die Bürgerrechte dementsprechend beschnitten oder gewährleistet wurden. Die repressive Politik des Regimes Ben Alis begegnete jeder individuellen Ablehnung oder Opposition mit kollektiver Strafe auf dem Grundsatz der Schuldvermutung ohne Notwendigkeit von Beweisen. Die Oppositionellen und ihre Familien wurden kollektiv bestraft und ihrer Bürgerrechte beraubt. Es war ein Genozid der Grundrechte unter dem Vorwand der Modernisierung nach einem tunesischen Modell.

Jede politische Opposition zum Regime von Ben Ali wurde dämonisiert und als das »reine Böse« schlechthin dargestellt, während dagegen das Regime als Gegensatz zum Bösen als das »rein Gute« dargestellt wurde. In diesem Kontext waren die politischen Rechte jahrzehntelang ein Traumprivileg, für das zuerst der Zustand einer degradierten bzw. annullierten Citoyenität geändert und aufgehoben werden musste. Einige laizistisch gesinnte Eliten stellten sich auf die Seite des Regimes,

Im Zuge dieser offenen Konfrontation war das Verhältnis des Bürgers zum Staatsregime hinsichtlich seiner Rechte und Pflichten nicht mehr individuell sondern kollektiv prädefiniert.



z.B. im Sicherheitsapparat sowie in den Medien. Und auch parteipolitisch waren sie auf der Seite des Regimes in seiner Konfrontation zunächst mit den Islamisten und dann mit allen politischen und ideologischen Gesinnungen aus dem Lager der Opposition.

Die gesetzlich anerkannten domestizierten Oppositionsparteien fungierten für das Regime in seiner jakobinisch-zentralistischen expansiven Struktur, sei es personell oder intellektuell, nur als Lager für Ersatzteile und weitere Alternativen bei Bedarf, an dem es sich frei zu bedienen galt. Die Forderungen dieser legalen Oppositionsparteien waren auf politische Sparflamme gestellt. Sie waren vielmehr gesetzlich anerkannte Partner des Regimes mit entsprechender Rollenverteilung. Die bereits erwähnte Trias »Heimat, Partei und Führer« prägte seit der neuen Gründung des tunesischen Staates die realen kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Voraussetzungen der Bürgerrechte und damit der Citoyenität in der Realität. Die Citoyenität wurde vom Politischen vereinnahmt. Die Politik ist in diesem tunesischen postkolonialen Kontext nicht nur ein Bereich, der von anderen öffentlichen Bereichen getrennt und unabhängig ist, die Politik bildet hier den Gesellschaftskern und das Verteilungszentrum sowohl der Werte als auch der materiellen Güter entsprechend der Nähe oder der Ferne von eben diesem Zentrum. Das Modell des »idealen Bürgers« bzw. Citoyen ist dementsprechend das des Gefolgsmanes, der auf den wichtigsten Grundsatz der universellen Menschenrechte – nämlich auf die Gedanken- und Meinungsfreiheit außerhalb

der Machtperspektive und ihrer juristischen- und Sicherheitsbestimmungen – verzichten muss. In diesem totalitären System ist zuerst die schwache Form der Citoyenität bzw. die bedingte Citoyenität zu situieren. Der Citoyen war hier schutzlos dem Regime ausgeliefert nachdem die Legislative und Judikative von der Exekutive annektiert wurden und die Medien dem Staatsmonopol bzw. der kompletten Kontrolle des Regimes unterlagen. Nach 1987 wurde diese mangelhafte bedingte Citoyenität weiter degradiert und in ihren Grundrechten beschnitten. Zum bereits erwähnten Konflikt zwischen dem Regime und in erster Linie der islamistischen Bewegung sind zwei Positionen bzw. Ansichten festzustellen:

Die erste Position sieht im Leiden der betroffenen Mitbürger aufgrund der Beschneidung ihrer Bürgerrechte bzw. Degradierung ihrer Citoyenität einen vernünftigen ethischen und sozialen Preis für die bisher erreichten Errungenschaften und Gewinne der Gemeinschaft gegen die drohende Gefahr des politischen Islamismus. Diese islamistische Gefahr ist an sich ein Rückfall in die Situation der Prä-Citoyenität bzw. in die Herrschaft eines polarisierten religiösen Dualismus. Jaques Derrida hat das als Gewalthierarchie bezeichnet, als eine Struktur, die hauptsächlich den Dualismus von gläubig und ungläubig, eine »Glaubensgemeinschaft« und keinen Zivilstaat produziert. Ohne Zweifel wird diese Ansicht durch zahlreiche historische wie philosophische Argumente gestützt, die ihre Ängste legitim und begründet erscheinen lassen, besonders hinsichtlich des gegenseitigen Vorwurfs der Angstmache

Die erste Position sieht im Leiden der betroffenen Mitbürger aufgrund der Beschneidung ihrer Bürgerrechte einen vernünftigen ethischen und sozialen Preis für die bisher erreichten Errungenschaften und Gewinne der Gemeinschaft gegen die bedrohende Gefahr des politischen Islamismus.





durch islamistische Strömungen. Dieser Zustand nimmt stetig zu – besonders aufgrund der Unklarheit, aber auch Entschiedenheit der islamistischen Diskurse hinsichtlich vieler zentraler Fragen und Themen der Öffentlichkeit.

Die zweite Position sieht in der »politischen jakobinischen Vernunft« bloß ein Phänomen der Krise dieser Vernunft und ihrer Rückständigkeit im Vergleich zu anderen Errungenschaften in den übrigen Bereichen, selbst im westlichen Kontext. Bobby S. Sayyid hat es meines Erachtens in seinem hervorragenden Buch »*A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*«<sup>14</sup> geschafft im Rahmen seiner Kritik an den feministische Thesen aus säkularer Perspektive, diese Krise zum Ausdruck zu bringen. Er konnte deutlich die Inkohärenz der laizistischen Logik beweisen, in ihrem metaphysischen Verständnis der Relation zwischen »Wahrheit« und »Politik« als zwei verschiedene Bereiche auf gesellschaftlicher Ebene. Dieser These, die sich auf die Lektüre bzw. Deutung der westlichen Geschichte stützt, ist zu entnehmen, dass der politische Islam nur ein Ausdruck des Verflechtungs- bzw. Vermischungsfehlers des Politischen mit der Wahrheit ist. Dagegen betrachtet Michel Foucault in seinen archäologischen ideellen Ausgrabungen, die Wahrheit als »eine Form,

wie wir die Ausdrücke, die wir als nützlich betrachten, beschreiben. Entsprechend dieser praktischen Definition wird die Wahrheit konstruiert und ist nicht etwa gegeben (im Gegensatz zu den Behauptungen aller Dogmatiker und Salafisten - seien es Islamisten oder Modernisten). Sie ist also der Prozess, durch den die Gesellschaften zu einer neuen Sicht oder Anschauung der Wahrheit gelangen kann, d.h. eine neue (konsensuelle) Methode um das Gute und Nützliche zu beschreiben.«<sup>15</sup> Wenn wir diese philosophische Ansicht auf den tunesischen Kontext anwenden, wird deutlich, dass die vom Nationalstaat durchgesetzte Grenzziehung zwischen dem Religiösen und dem Politischen bzw. zwischen der Wahrheit und der Politik nicht so evident ist, wie unsere jakobinische laizistische Eliten uns glauben machen wollten.<sup>16</sup> Unter diesen diskursiven

Die zweite Position sieht in der »politischen jakobinischen Vernunft« bloß ein Phänomen der Krise dieser Vernunft und ihrer Rückständigkeit im Vergleich zu anderen Errungenschaften in den übrigen Bereichen, selbst im westlichen Kontext.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Für die Unterscheidung zwischen der lateinischen jakobinischen und der angelsächsischen Säkularisierungen und Kritik an die westliche Moderne in ihrer Beziehung zur Religion siehe: José CASANOVA: *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press. Chicago 1994.

Es wird vom Autor auf die arabische Übersetzung (1. Aufl. 2005) hingewiesen:

خوسيه كازانوف: *الديان العامة في العالم الحديث*. مركز خوسيه كازانوف. بيروت 2005. دراسات الوحدة العربية. ط.

Auf weitere bibliographische Angaben wird hingewiesen, diese sind ausschließlich in arabischer Sprache bzw. in arabischer Übersetzung wie z.B.: Henri PEÑA-RUIZ: *Qu'est-ce que la laïcité?*, Gallimard, collection Folio actuel, 2003.

بينارويث، هنري: *ماهي العلمانية؟* (ترجمة: د. ريم منصور الأطرش) المؤسسة العربية للتحديث الفكري والأهالي للطباعة والنشر 2005 والتوزيع - دمشق.

<sup>14</sup> Bobby S. SAYYID: *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. Hier wird aus der arabischen Übersetzung (1. Aufl. Beirut 2007) zitiert bzw. darauf hingewiesen: S. 137–140.

بوبي س. سيد: *الخوف الاصولي - المركزية الاوروبية وبروز* ص 2007. بيروت 2007 (ترجمة عبد الرحمان إياس) دارالفارابي. ط. 137–140 ص



polarisierten Voraussetzungen wird die Frage nach der Citoyenität nach dem Sturz des Diktators Ben Ali und seiner Flucht aus dem Land am 14. Januar 2011 nach einem Volksaufstand erneut gestellt. Die Herausforderung bleibt, ob wir prädestiniert dem logischen Satz vom ausgeschlossenen Dritten und dem polarisierten Dualismus der zwei erwähnten Modelle als einzige Möglichkeiten verhaftet bleiben wollen, oder ob die tunesische Gesellschaft es schafft, eine historische dritte Alternative dazu zu entwickeln, die eine Synthese bildet.

---

#### 14. JANUAR UND DER SCHOCK DES UNVORHERSEHBAREN EREIGNISSES:

---

Der 14. Januar 2011 war für Tunesien ein historisches Ereignis. Dennoch bleiben die Tunesier unschlüssig gegenüber der Natur dieses Ereignisses. Die Frage ist, ob wir vor einer wahren »Revolution« stehen, die das Regime des Diktators überraschte und die sodann durch eine Akkumulation der getroffenen Entscheidungen und der weiteren Ereignisse mit der Zeit zu einem realen strukturellen Bruch – sowohl mit dem Erbe des Despotismus, wie auch mit der bisherigen etablierten aber versagenden Wirtschaft- und Sozialpolitik seit dem Putsch vom 1987 – führen wird. Eine andere These oder Lesart dieses Ereignisses ist, dass es sich lediglich um einen Machtwechsel innerhalb der bisherigen etablierten Machtstruktur des Regimes handelte, indem lediglich die alte Führungsspitze abgesetzt wurde. Danach bleibt aber das primäre einfache Ziel jeder

Revolution, nämlich die neue Verteilung der Macht und des Reichtums, unerfüllt. Trotz dieser Differenz in der Haltung und Wahrnehmung, kann ich aus der Warte eines an dieser politischen und zivilgesellschaftlichen Dynamik mitbeteiligten Intellektuellen feststellen, dass wir in Tunesien derzeit eine entscheidende Phase durchmachen, die eine gewisse Form des Konsenses braucht um erfolgreich demokratische Veränderung zu schaffen.

Ein ganz neuer Aspekt und entscheidender Faktor, welcher mit dem 14. Januar als Novum seit der Gründung des Nationalstaates die neu entstandene Situation charakterisiert, ist das Fehlen jeder individuellen oder kollektiven Führung der »Revolution«. Darüber besteht ein Konsens seitens der aktiven Mitbeteiligten im politischen und zivilgesellschaftlichen Kontext. Dieser erste Faktor, nämlich die Abwesenheit einer Führung bzw. einer »Führerfigur«, schafft ein Spannungsfeld für die diversen politischen und zivilgesellschaftlichen Akteure und Antagonisten, indem jeder die revolutionäre Legitimität für sich beansprucht und an sich zu reißen versucht. Der zweite neue Faktor ist, dass die islamistische Präsenz im politischen Kontext diesmal nicht als Verhandlungs- bzw. Konfliktobjekt im innenpolitischen Machtkampf zwischen den diversen konkurrierenden Machtflügeln des Regimes bzw. mit den politischen Peripherien der von ihm anerkannten Parteien agiert. Die neue islamistische Präsenz ist dadurch gekennzeichnet, dass die Islamisten sich nun als kollektives Subjekt nicht mehr in die Rolle eines »sakralen Opfers« am Altar der Machtpolitik zwängen lassen.

Hier kennzeichnet sich die neue islamistische Präsenz dadurch, dass die Islamisten nun als kollektives Subjekt sich nicht mehr in die Rolle eines »sakralen Opfers« am Altar der Machtpolitik zwängen lassen.



Nach dem 14. Januar sind zwei postideologische Annäherungen bzw. politische Programme, die sowohl Gegenwarts- wie auch Zukunftsperspektiven strategisch mit einbeziehen, festzustellen. Das erste Programm bzw. Lager ist eine Fortsetzungssynthese alter politischer Machtstrukturen, die auf die jakobinische Grundlage zurückzuführen ist. Dadurch entsteht die Gefahr der Wiederherstellung alter Machtstrukturen mit den folgenden Hauptmerkmalen: einerseits der Faktor, dass der Sicherheitsapparat im Dienste des Regimes und nicht des Staates steht; andererseits die bisherige hegemoniale klientelistische Wirtschaftsstruktur.

Diesem ersten Lager gegenüber steht ein anderer politischer postideologischer Pol, der in seinen Bestandteilen hauptsächlich die »großen Erzählungen« bzw. *»les grands récits«*<sup>17</sup> reflektiert bzw. wiedergibt, welcher die moderne politische Vernunft in diesem tunesischen Kontext prägt und der die islamistische, die progressive nationalistische und die radikale Linke als politische Diskurse und Bewegungen umfasst. Aufgrund ihrer illegalen Aktivitäten im Widerstand gegen die Diktatur und der damit verbundenen Verfolgungen und Repressalien, sind diese Bewegungen in der Lage das »laizistische jakobinische Modell«, welches bisher

<sup>17</sup> Siehe dafür die These von Jean-François LYOTARD (1924–1998) über das Ende der großen Erzählungen in der postmodernen westlichen Kultur besonders in seinem Werk: *La condition post moderne*, die deutsche Übersetzung dafür ist: Jean-François LYOTARD: *Das postmoderne Wissen: ein Bericht*. Aus dem Franz. von Otto Pfersmann. Hrsg. von Peter Engelmann. 6. Aufl. Passagen Verlag, Wien 2009.

die philosophische und strukturelle Grundlage des Despotismus als Nebenwirkung einer Zwangsmodernisierungsdogmatik bildete, zu überwinden. Sie können einerseits die Krisenmomente dieses Modells aufzeigen, andererseits aber auch dessen Vorteile, insbesondere die Verwaltungsstruktur bzw. den gemeinsamen zivilen Bereich, welcher geistig und intellektuell plural und heterogen gestaltet werden kann.

Die Rede von diesen zwei polarisierten Positionen und Ansichten, die den tunesischen politischen Diskursraum bestreiten, ist keinesfalls eine utilitaristische Reduktion, die zur Verallgemeinerung und Ausblendung von nicht kategorisierbaren Nuancen führt. Um die Polarisierung innerhalb der tunesisch-politischen Diskurslandschaft weiter zu erläutern folgende Bemerkungen:

1. Im ersten Lager ist eine politisch-ideologische frankophone Ausprägung nicht zu übersehen. Diese weist eine Kontinuität zu jener Rechts- und Wertvorstellung bzw. Philosophie auf, auf der der Nationalstaat gegründet wurde, nämlich dem »laizistischen jakobinischen« Modell als endgültige Entscheidung und kollektive Errungenschaft, die über der Diskussion stehend nicht revidierbar ist. Es ist dabei nicht zu übersehen, dass diese dogmatische Haltung und Starrheit ausblendet, dass die französische Laizität nur eine Form von vielen historischen Manifestationsformen der Säkularität ist, die ihren Anfang im hegemonialen westlichen Kontext der modernen Gesellschaften hatten, durch die sie entstanden. In diesem Kontext wird deutlich, dass das französische Modell der Laizität eine extremistische Form dessen

... dass die französische Laizität nur eine Form von vielen historischen Manifestationsformen der Säkularität ist ...



darstellt, wie das Verhältnis zwischen dem Religiösen und dem Politischen zu verwalten ist – sie ist an sich eine »totale Laizität«.<sup>18</sup> Es scheint, dass die frühere (in den achtziger und neunziger Jahren) belastete und feindschaftlich geprägte Beziehung dieses Lagers zu den Islamisten nicht überwunden werden konnte. Auch die neue »revolutionäre« Entwicklung nach dem 14. Januar im tunesischen Kontext, die frei ist von Machtkontrolle und Manipulationsanspruch, konnte die misstrauische und ablehnende Haltung gegenüber dem Religiösen und seinem anthropologischen und spirituellen Stellenwert nicht durch eine verständnisvolle Haltung ersetzen. Die Krise dieser Vernunft wird bei folgender Problematik bzw. Fragestellung noch deutlicher: Akzeptiert es diese Vernunft darüber nachzudenken, ob und wie die Grenzziehung zwischen Religion und Politik abseits der »jakobinischen« Perspektive bzw. Denkstruktur neu zu gestalten ist? Inwiefern drückt diese intellektuelle Denkströmung ihre Modernität und Historizität aus, wenn aus dem Endergebnis bzw. aus dem Modell des »jakobinischen Laizismus« eine endgültige Entscheidung gemacht wird, die weder revidiert werden darf noch zur Revision stehen kann? Gleichzeitig treten die Vertreter dieses

<sup>18</sup> Siehe dafür die These von Abdel Wahab El-Messiri in der er diese besondere Ausprägung auf die kontextbedingten besonderen historische Verhältnisse und Prozesse, welche das Verhältnis zwischen Staat und Religion auf einen »ablehnenden« und nicht »konsensuellen« Aspekt reduziert wird. Abdel Wahab EL-MESSIRI: *Der partikulare Säkularismus und der totale Säkularismus* (im arab. Orig.: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة) Bände. 2. Aufl. Dar Chrourouk. Kairo 2005.

Lagers unermüdlich und zu jedem Anlass für Notwendigkeit der Erneuerung und eine kritische Revision, für den »Idschtihad« bzw. die religiöse Erneuerung, für die Toleranz, die Relativierung und das Vermeiden dogmatischer Haltungen – besonders die der islamistischen Antagonisten – ein. Wie würde es sich denn verhalten, wenn die Bevölkerung sich frei für ein kulturelles Modell entscheiden würde, welches sich vom jakobinischen geerbten Modell unterscheidet und diesem entgegengesetzt ist? Wird eine solche Entscheidung dann als eine Form des Populismus und eines Pseudobewusstseins abgestempelt – als weitere laizistische verbale Aufrüstung für einen Putsch gegen den Volksentscheid? Es ist weiter zu fragen, ob diese Denkströmung die alte Phase bereits überwunden hat, in der ihre Intellektuellen ihren absoluten Gegensatz in den islamistischen Diskursen und Bewegungen sahen und dazu bereit waren, sich mit regressiven und repressiven Regimen, die bloß formell säkular waren, zu verbünden – unabhängig davon, wie hoch der politische, kulturelle, wirtschaftliche oder menschliche Preis war.

2. Der zweite Pol umfasst das islamistische Lager, welches weder einen homogenen Diskurs noch eine einheitliche Position zu Fragestellungen wie der des modernen Staates, der universellen Menschenrechte, der Gleichberechtigung zwischen Frau und Mann und des zivilen modernen Rechtssystems vertritt. Die Islamisten sind zu einem neuen Faktor in der offiziellen politischen Landschaft Tunesiens geworden. Die islamistische Partei »Nahdha« hat akzeptiert, sich an die gesetzlichen und

Wie würde es sich denn verhalten, wenn die Bevölkerung sich frei für ein kulturelles Modell entscheiden würde, welches sich vom jakobinischen geerbten Modell unterscheidet und diesem entgegengesetzt ist?



politischen Spielregeln zu halten und diese zu respektieren. Hier ist ein radikaler Bruch mit dem bisher hegemonialen laizistischen (nationalistischen, liberalen, linken etc.) Monopolanspruch auf die Politik vor dem 14. Januar in Tunesien festzustellen. Der Grund für die unbehagliche Haltung eines außenstehenden säkularen Beobachters gegenüber der islamistischen »Nahdha«-Partei ist nicht etwa ihre islamische Grundlage bzw. Referenz, sondern sind vielmehr die politischen Konsequenzen die daraus resultieren können bzw. sich interpretieren lassen. Wir können diese »islamische Referenz« im ethischen Sinne verstehen. Damit kann die »islamische Referenz« eine Ethisierung des politischen Raumes anstreben um eine Reproduktion des machiavellischen oder opportunistischen Politikers, der als Synonym für Korruption in der kollektiven Vorstellung gilt, zu verhindern. Weiter können wir die »islamische Referenz« verstehen als an die Maqasid bzw. Maximen orientierte Denkmethode im Islam, welche den Glauben mit den ideellen, geistigen und rechtlichen Errungenschaften der modernen Vernunft durch die Hermeneutik zu vereinbaren sucht. Wir können die »islamische Referenz« auch als endgültige ferne Zielsetzung verstehen, die erreicht werden soll durch eine Instrumentalisierung der demokratischen Mechanismen zur »Re-islamisierung« der Gesellschaft nach den klassischen Konzepten und Auffassungen der traditionellen islamischen Jurisprudenz. Aufgrund all dessen gibt es ein ungelöstes Unbehagen innerhalb der islamistischen »Nahdha«-Partei, welches anhand der strukturellen Verflechtung zwischen

polarisierenden traditionalistischen und modernen Prägungen festzustellen ist.

Um diese Problematik zu veranschaulichen, wird folgende Frage gestellt, nämlich ob die Unterscheidung zwischen zwei politischen Vernunftkonzepten, einerseits das der »Nahdha« , andererseits das »salafistische«, eine qualitative kategorische oder nur eine praktische graduelle ist, eine Unterscheidung also die bloß auf der Ebene der Prioritäten, der Umsetzungsphasen und Methoden vorhanden ist, aber das gleiche Ziel hat, nämlich die Anwendung der islamischen Scharia als Herrschaftssystem im traditionellen Sinne.

Anders formuliert ist die Frage, ob der Unterschied zwischen »Nahdha« und den »Salafisten« in Bezug auf die Zielsetzungen oder auf die Mechanismen und Methoden besteht. D.h. bei den einen ist die Anwendung der Scharia als Resultat einer kollektiven demokratischen freien Entscheidung (Nahdha) zu sehen, anstatt diese als göttliches Gebot unabhängig davon, welche Meinung die breite Bevölkerung vertritt (Salafisten), umzusetzen. Zusätzlich zur dargelegten strukturellen Verflechtung bringt die »Nahdha« Partei eine weitere strukturelle Krise des modernen islamischen Denkens zum Ausdruck. Diese folgt aus der Verflechtung zweier Autoritäten bzw. Situationen in der Diskursproduktion, nämlich der des religiösen Gelehrten und der des politischen oder modernen Intellektuellen. Dieser epistemologische Zustand ist der Hauptgrund für den Vorwurf gegen die »Nahdha«, einen »Doppeldiskurs« zu praktizieren. In Wirklichkeit kann man jedoch feststellen, dass der Vorwurf eines Dop-

Damit kann die »islamische Referenz« eine Ethisierung des politischen Raumes anstreben um eine Reproduktion des machiavellischen oder opportunistischen Politikers, der als Synonym für Korruption in der kollektiven Vorstellung gilt, zu verhindern.



Das Religiöse ist demzufolge nicht bloß auf eine positivistisch begründete (das französische jakobinische Modell des Laizismus nachahmende) naive Antonymie zum Politischen zu reduzieren.

peldiskurses aufgrund der Verflechtung kultureller Zeiten bzw. Kontexte, diverser ideeller Referenzen und der Rezipienten bzw. Diskursempfänger alle politischen Diskurse betrifft. Denn genauso kann ein marxistischer Politiker oder ein positivistischer Intellektueller seine Thesen über den historischen Materialismus, seine Meinung über viele religiöse Glaubenswahrheiten oder die einfachen Wählerschichten nicht offen legen und verwendet ebenfalls einen »Doppeldiskurs«. Das bedeutet, dass diese diskursive »Dualität« aufgrund des Fehlens eines hegemonial gültigen Metadiskurses bzw. einer definitiven semantischen Referenz /Autorität, die für alle antagonistischen Anschauungen zur Verwaltung des öffentlichen Bereiches gültig ist, eine strukturell begleitende Nebenwirkung aller politischen Diskurse ist.

Der Doppeldiskurs der »Nahdha«-Partei ist letztlich auf ihre unschlüssige Haltung in Bezug auf die Erwartungen des »normalen« Durchschnittswählers zurückzuführen. Dieser Wähler ist im Allgemeinen religiös im Sinne einer Volksreligiosität oder einer Religiosität, die durch wahhabitisch-salafistische oder den Moslembrüdern nahe islamistische Medien geprägt ist. Es ist hier trotz scheinbarer begrifflicher Paradoxie (im Sinne der gewöhnlichen laizistischen Paradigmen) zu erkennen, dass die islamistische »Nahdha«-Partei ein Garant für die Säkularität in Tunesien ist. Das säkulare Denken bietet hier auch eine epistemologische Grundlage, um eine qualitative Wende bzw. Entwicklung im islamischen Denken zu erlangen. Die »Nahdha«-Partei ist gar in ge-

wisser Weise »eine säkulare Partei«, unabhängig davon, ob sie dies zugibt oder nicht, sich darüber bewusst ist oder nicht. Es ist klar, dass ein solches Geständnis für die »Nahdha«-Partei strukturell, elektoral etc. einen politischen Preis erfordert. Die Säkularität bedeutet hier einfach zu akzeptieren, sich an juristische Institutionen zu wenden und sich abseits jeder transzendentalen religiösen Referenz bzw. Autorität auf philosophische Wertvorstellungen zu beziehen im Sinne einer gemeinsamen Grundlage und Referenz für alle politischen Antagonisten<sup>19</sup>. Es ist eindeutig in diesem Zusammenhang, dass die Praktikabilität einer solchen Auffassung der Säkularität im tunesischen Kontext, von beiden oben skizzierter Lagern – Laizisten und Islamisten – eine gegenseitige Anerkennung, ohne einen exklusivistischen Monopolanspruch auf die politische Legitimität bzw. Wahrheit zu erheben, voraussetzt. Das Religiöse ist demzufolge nicht bloß auf eine positivistisch begründete (das französische jakobinische Modell des Laizismus nachahmende) naive Antonymie zum Politischen zu reduzieren. Die modernen Säkularen sind hier heraus- bzw. aufgefordert sich selbst kontextkohärent zu begreifen, ohne Ausschluss des religiösen Faktors als aktiv mitgestaltenden Moment in der Diskurslandschaft. Die islamische »Nahdha«-Partei ist stellvertretend für das islamistische Lager ihrerseits heraus- bzw. aufgefordert, ihre politischen Antagonisten nicht religiös z.B. als Häretiker oder religiös-entfremdete Muslime, die es zu missionieren bzw. zu re-islamisieren gilt, zu kategorisieren.

<sup>19</sup> Abdel Wahab EL-MESSIRI: Ebd.



Eine weitere konzeptuelle Herausforderung besteht für die Islamisten darin, die klassischen traditionellen diskursiven Autoritäten und Kategorien (Kalam, Jurisprudenz, konfessionelle Apologie, die gerettete Gruppe<sup>20</sup> etc.) als strukturelle Hürde zu überwinden bzw. sich davon auf politischer Diskursebene nicht verführen zu lassen.

Die Citoyenität ist meines Erachtens als ein begrifflicher institutioneller Horizont und eine historische Möglichkeit zu verstehen und keinesfalls soziologisch historisch betrachtet als eine unvermeidliche Notwendigkeit. Denn es ist nicht möglich, aus traditioneller prämoderner Perspektive über die Citoyenität zu sprechen. In diesem Kontext ist die kollektive Identität bzw. die islamische Gemeinschaft,

20 Anm. der Redaktion: Das Konzept der geretteten Gruppe (*al-Firqa an-Nadschia* – الفرقة الناجية) in der islamischen Tradition besonders in der religiösen Apologetik und Häresiographie ist auf den folgenden Hadith des Propheten Mohamed zurück zu führen: »Der Gesandte Allahs (*saws*) sagte: »Die Juden werden sich in 71 Gruppen spalten, eine davon ist im Paradies und die (anderen) 70 sind im Höllenfeuer. Die Christen werden sich in 72 Gruppen spalten, 71 davon werden im Höllenfeuer sein und (nur) eine im Paradies. Bei dem in dessen Hand die Seele Muhammads ist, meine Ummah wird sich in 73 Gruppen spalten, eine davon wird im Paradies sein und die (anderen) 72 im Höllenfeuer.« Er wurde gefragt: »Oh Gesandter Allahs, wer sind sie?« Er sagte: »die Gemeinschaft der Muslime.« (Sunnan IBN MADSCHA: »Die Hadithsammlung von Ibn Madscha«, Nr. 3982)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «افتترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة فواحدة في الجنة وسبعون في النار، وافتترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة فأحدى وسبعون في النار وواحدة في الجنة، والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة واحدة في الجنة واثنان وسبعون في النار، قيل يا رسول الله من هم؟ قال الجماعة». رواه ابن ماجه

sind Hirte oder Herde<sup>21</sup> allein auf feste religiöse und konfessionelle Grundsätze zurückzuführen. Es ist klar, dass wir in Tunesien bisher kein fertiges Modell für die Demokratie und die damit zusammenhängende Citoyenität besitzen, jedoch bin ich der Ansicht, dass wir eine seltene historische Möglichkeit haben, ein einzigartiges Modell zu entwickeln, indem die moderne Vernunft und die religiöse Vernunft, beide begrifflich koexistieren können ohne sich gegenseitig zu assimilieren bzw. zu negieren oder auszuschließen. Eine solche konsensuelle Vereinbarkeit zu erlangen schließt absolutistische bzw. extremistische Haltungen in beiden Lagern aus und schließt Heterogenität und Gegensätze in der Gesellschaft ein, ohne sie aufzulösen bzw. zu negieren. Die Citoyenität in diesem Sinne ist letztendlich als ein Resultat bzw. eine Folge kultureller, sozialer und wirtschaftlicher Prozesse, sowohl auf lokaler nationaler, wie auch auf globaler internationaler Ebene zu verstehen. Die konzeptuelle Erfassung dieser Citoyenität kann abseits der erwähnten Prozesse und aus einer bloß formellen verfassungsrechtlichen und gesetzlichen Festlegung heraus nicht ausreichend sein. Wir alle sollten uns den Rückfall in einen totalitären (laizistischen oder religiösen) Despotismus als eventuelle Konsequenz des Versagens beim Aufbau dieses Modells vor Augen halten.

Nach der These von Bobby S. Sayyid war der Prophet Mohamed für die muslimische Gemeinschaft zu seinen Lebzeiten ein vereinheitlichender integrativer Bindungsmoment. Nach

21 In der islamischen Terminologie steht das Wort *ra'iyya* (الرعية) dafür.

Die Citoyenität ist meines Erachtens als ein begrifflicher institutioneller Horizont und eine historische Möglichkeit zu verstehen und keinesfalls soziologisch historisch betrachtet als eine unvermeidliche Notwendigkeit.



seinem Ableben aber übernahm die Scharia in den islamischen traditionellen Gesellschaften diese Funktion. Dennoch brauchen wir meines Erachtens im islamischen Kontext im Allgemeinen einen »neuen Bindungsmoment«, der im Stande ist, die Autorität, die Werte und die Handlungsdifferenzen als spezifische Ausprägung moderner Gesellschaften friedlich zu moderieren und zu lösen. Damit soll das traditionalistische Verständnis der Prophetie und der Scharia in hermeneutischer Auseinandersetzung überwunden werden. Denn im Unterschied zu den traditionellen Gesellschaften in denen eine homogene Wertvorstellung und Weltanschauung (die religiöse Prägung) den Machtstrukturen im Allgemeinen und sowohl dem Herrscher als auch den Beherrschten gemein war, sind unsere modernen Gesellschaften strukturell heterogen. D.h. die klassischen juristischen Konzepte und Rechtsprechungen können die Probleme unseres Kontextes nicht mehr bewältigen oder lösen. Es ist nicht zu leugnen, dass ein strukturelles Unbehagen bzw. ein Bruch auf institutioneller, gesellschaftlicher und ethischer Ebene seit Mitte des 18. Jh., nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem Phänomen des Kolonialismus, in den arabisch-islamischen Gesellschaften, stattgefunden hat<sup>22</sup>.

22 Über den Einfluss des kolonialen Faktors siehe die These des marokkanischen Autors Ali Oumlil im ersten Kapitel seines Buches über den Reformismus im arabischen Kontext. Er unterscheidet zwischen der alten und der modernen Reform. In den traditionellen Gesellschaften, wo die Probleme als endogene bzw. intern bedingte vorgestellt wurden, wurde die Reform dementsprechend auch subjektiv autonom gedacht. Dagegen ist die moderne Reform auf zweier-

Die Verdrängung des Islam als anthropologischer und zivilisatorischer Faktor auf der kollektiven semiotischen und ethischen Ebene ist eine Art des Neo-Orientalismus, der nur eine ablehnende Haltung der politischen Moderne stärkt. Denn diese wird als Gegensatz bzw. Widerspruch zum religiösen Erbe dargestellt. Ich denke, dass der gesuchte »Bindungsmoment« in der zivilen Staatsform zu finden ist, die nicht bloß als konzeptuelles Antonym zum Religiösen steht, sondern als Alternative gegen alle totalitären Systeme und Diskurse. Die epistemologische Grundlage bzw. Begründung eines solchen Konzeptes ist meines Erachtens die dringliche Aufgabe und primäre Herausforderung der arabischen Intellektuellen. Eine dritte Alternative muss entwickelt werden um die dualistische Dialektik zwischen Islam und Säkularität zu entschärfen bzw. um der daraus erstarkten Phobisierung zu entgehen und um den suggerierten substanziellen Widerspruch zwischen den Bestimmungen der Religiosität und der Citoyenität aufzuheben.

lei Bewusstseinsmomente gestützt – sowohl endogene als auch exogene, die vom Kolonialismus seit dem 18. Jh. nicht zu trennen sind. Ali Oumlil: *Der arabische Reformismus und der Nationalstaat*. (arab. Orig.: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية) Beirut 1985.

Die Verdrängung des Islam als anthropologischer und zivilisatorischer Faktor auf der kollektiven semiotischen und ethischen Ebene ist eine Art des Neo-Orientalismus, der nur eine ablehnende Haltung der politischen Moderne stärkt.