

Westitis
FELLAHI Abdelkrim

Université Oran 2

Abstrakt

Es ist nun einmal so, dass wir Entwicklungsländer keine maschinen bauen, sondern wir sollen willige und gefügige Konsumenten der westlichen Industrieprodukte sein, damit das Zusammenspiel der ökonomischen und politischen Kräfte funktioniert. Bestenfalls können wir zufrieden gestellte und untergeordnete Reparateure werden, die sich mit Niedriglöhnen begnügen.

Schlüsselwörter

Westitis – Ursprung – Perspektiven

Abstract

It is simply the case that we developing countries do not build machines, but rather we should be willing and docile consumers of western industrial products so that the interplay of economic and political forces works. At best, we can become satisfied and subordinate repairmen who are content with low wages.

Keywords

Westitis - Origin - Perspectives

Einführung

Die einfache Tatsache, dass wir die Maschine reparieren, macht es erforderlich, dass wir ihr Bild übernehmen. Und unsere Regierungen, unsere Kulturen und unser tägliches Leben, alles muss sich nach ihr richten. Wenn der Mensch, der die Maschine entworfen hat, sich allmählich, im Lauf einer Entwicklung von zwei oder drei Jahrhunderten, an diesen neuen Gott gewöhnt hat, an sein Paradies und seine Hölle, was kaum der Kuwaiter verlangen, der sie erst gestern entdeckt hat, oder der Kongolese oder ich, der Iraner? Wie sollen wir diesen Graben von dreihundert Jahren überspringen?

Von den anderen gar nicht darin zu reden, besteht das Ziel dieser Ausführungen darin, zu zeigen, dass wir unsere historisch-kulturelle Persönlichkeit angesichts der Maschine und ihrer unabwendbaren Aggression nicht bewahren können und dass sie uns vernichtet. Tatsache ist, dass wir nicht im Stande sind, gegenüber diesem Ungeheuer der modernen Zeit eine durchdachte und überlegte Position einzunehmen. So lange wir das Wesen, das Fundament und die Philosophie der westlichen Zivilisation nicht begriffen haben und so lange wir ihre äußere Form nachäffen, indem wir ihre Maschinen gebrauchen, werden wir dem Esel gleichen, der in die Haut des Löwen schlüpft; und wir wissen, wie die Geschichte ausgeht ! Während diejenigen, welche die Maschinen herstellen, heute darüber klagen, dass diese sie ersticken, klagen wir, die wir ihre Sklaven sind, nicht

nur nicht, wir sind auch stolz darauf! Seit zweihundert Jahren sind wir arme Esel und halten uns für Pfauen; wir müssen zumindest versuchen, das eine und nicht das andere zu sein!

Kurz gesagt: Solange wir konsumieren, ohne selbst zu produzieren- das ist offensichtlich -, bleiben wir von der Westitis angesteckt. Und seltsamerweise wird die Maschine an dem Tag, da wir sie herstellen, auf uns fallen, auf jene Westler, die auf die Errungenschaften der Technik schimpfen!

Wir haben, geschlagen von einem Gefühl der Ohnmacht und der Knechtschaft, unseren Kampfgeist vergessen. Sie verlanden das Öl, weil das Recht auf ihrer Seite ist und weil wir unfähig sind; sie bestimmen unsere Politik, weil unsere Hände gebunden sind; sie nehmen uns die Freiheit, weil wir sie nicht verdienen; wir verteidigen nicht nur mehr unsere Rechte, sondern wir versuchen unsere Angelegenheiten auf Erden und im Himmel entsprechend ihrem Wertesystem zu regeln, gemäß den Befehlen ihrer militärischen Berater und ihrer Experten. Wie sie führen wir die Forschungen durch; wie sie stellen wir die Statistiken auf usw. Denn die wissenschaftliche Arbeit hat universale Methoden festgesetzt, und die Methodologie kennt diesbezüglich kein Vaterland. Aber eigenartigerweise heiraten wir in der Art des Westens, wie sie äffen wir die Freiheit nach, behaupten wie sie, was gut und was böse sei, tragen die gleiche Kleidung und schreiben wie sie- und sind sogar darauf angewiesen,

dass sie uns sagen, wann Tag und wann Nacht ist. Als wären unsere Werte so überflüssig wie ihr Blinddarm. Und wir sind noch stolz darauf. Schau jetzt auf die beiden Gegner. Am Ende wird der eine den anderen zurücklassen, weil er seine Nummer macht. Und welche Nummer ! Sex, Verrohung, Betrug, Idiotie. Und zur gleichen Zeit wird das Öl in die Jahrhunderte geschehen? Was ist mit uns geschehen, dass alles auf dem Kopf steht?

Der Bruch mit dem Westen, der Gedanke, dass er sein zerstörerisches Element der islamischen Identität darstellte, steht am Beginn einer umfassenden Strategie der Wiedergewinnung der Identität in der islamischen Welt, die im literarischen Schaffen und in der philosophischen und politischen Reflexion in diesem gesamten Kulturraum zum Leitmotiv wurde. Der Grund für den Rückstand besteht in der strukturellen Unfähigkeit der muslimischen Welt, eine Dialektik neu zu formulieren, die dazu befähigte, dem Westen auf gleiche Ebene zu begegnen. Für einen Teil der islamischen Welt geht es darum, den Westen begrifflich in zweifacher Hinsicht abzuwerten: erstens durch einen Angriff auf die verwestlichten Muslime und – in theologischen Begriffen ausgedrückt- durch scharfen Protest gegen *bida* (Neuerung) und *taqlid* (Nachahmung); zweitens dadurch, dass die Fundamente der westlichen Identität selbst abgewertet werden, durch die Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Individuum, islamischem Staat und westlicher

Demokratie, islamischem Recht (scharia) und Menschenrechten, islamischer Kultur und westlicher Kultur.

Die gesellschaftlichen Konflikte in Teilen der muslimischen Welt zeigen eine Gesellschaft in einer offensichtlichen Identitätskrise, in der sich eine konfliktträchtige Wahrnehmung der Beziehung zwischen dem Islam und dem Westen herausbildet. Das Beispiel der iranischen Revolution ist diesbezüglich recht aussagekräftig: Die revolutionäre khomeinistische Ideologie wollte, ausgehend von der Diagnose einer für schlimm erachteten Krankheit, eine „Kulturtherapie“ durchführen, wonach dem Einfluss des Westens in allen kulturellen Bereichen entgegenzutreten sei, um auf diese Weise, zumindest dem Anschein nach, kulturelle Praktiken, Gewohnheiten und Lebensstile aufzuheben, die als unangemessen galten, erfolgte die Reinigung in Form einer Re- Islamisierung der Gesellschaft. Eine gewisse Zeit lang erschien der antiwestliche Affekt als absoluter Wert, als das Paradigma, auf dem die Gesellschaft eine neue kulturelle Ordnung gründen wollte.

Diese Strategie der Ablehnung fügt sich in das Bild eines Antagonismus zwischen dem Islam und dem Westen: Es geht im Prinzip darum, die westlichen Werte, Praktiken und Symbole zu eliminieren, die die Stelle der islamischen Werte eingenommen haben und eine religiöse Kultur zu fördern, die, reformiert, sich mit der

westlichen messen kann. Nach Djalal Al-e Ahmad beginnt der Prozess der Verwestlichung zu der Zeit, als der Islam aufhört, sich mit dem westen zu messen. die Entwestlichung verläuft also parallel zur Re-Islamisierung. Im Fall der iranischen Gesellschaft erfolgt diese Re-Islamisierung von oben, das heißt vom Staat und seinen Strukturen her. Von dort strahlen die islamischen Prinzipien in die Gesellschaft aus.

Man kann dieses Phänomen als eine- nie ausgesprochene- „heimliche Verwestlichung“ ansehen, weil der Staat eine ideologische Funktion übernimmt, insofern er mittels der islamischen Ideologie den politischen Konsens herzustellen versucht, wie es in der Geschichte des Westens öfters geschah; es handelt es sich um staatliche Propaganda wie zur Zeit des Kolonialismus, des Faschismus usw. Die Kritik am Westen und an den von ihm entlehnten Praktiken benutzt einerseits die Tradition als Garant und Legitimation einer gereinigten und erneuerten Identität, andererseits bedient sich einer revolutionären Kontestation mit antiimperialistischer Dritte-Welt-Rhetorik. Daraus ergibt sich eine paradoxe Konvergenz von Neomarxismus und Re-Islamisierung der Gesellschaft. Der Gebrauch des Schleiers in der Anfangszeit der iranischen Revolution hatte diese doppelte Bedeutung: Neubetonung der muslimischen Identität und antiimperialistische Kritik. Eine eindrucksvolle Demonstration dieser Verbindung von Antiimperialismus und Re-Islamisierung ist das

Defilee iranischer Soldatinnen, die den *hidschab* tragen und die Kalaschnikow in Händen halten.

In offensichtlich widersprüchlicher Weise hat die mit der iranischen Revolution einhergehende Re-Islamisierung nicht zur völligen Ausgrenzung der Frau geführt; sie hat vielmehr diese Revolution gewissermaßen als symbolisches Kapital bereichert. Es handelt sich um einen wichtige Nuance, die den Prozess der Re-Islamisierung in der Perspektive der Globalisierung besser erklären kann, nämlich als einen Prozess, der sich entsprechend dem geopolitischen und soziokulturellen Kontext unterschiedlich gestaltet. Andere mehr oder weniger neue Beispiele der Re-Islamisierung weisen völlig unterschiedliche Szenarien auf: Afghanistan und Saudi-Arabien etwa sind Staaten, die die strengste Anwendung des islamischen Verhaltenscodex fordern. Während im Iran die Frauen im Parlament vertreten sind, Autobusse lenken und im Fernsehen auftreten, verhindert in Saudi-Arabien die rigide Trennung der Geschlechter, dass das weibliche Element in der Gesellschaft eine Rolle spielt.

Von Definition zur politischen Theorie

Waren die Bedingungen für Entstehung und Ausbreitung der Krankheit einmal festgestellt, ging es darum, die Ablehnung des Westens mit den Fundamenten des Islam zu verbinden. Da es bei ihnen weder einen Kant noch einen Marx gegeben hat, da sie die Entzauberung der Welt, die Marx Weber so trefflich beschrieben hat- eine

Entzauberung, die den „Tod Gottes“ in den westlichen Gesellschaften zum Ausdruck bringt-, nicht erlebt haben, vollzogen viele muslimische Denker die Lektüre des Koran nicht mehr aus der Perspektive einer Erneuerung oder des Reformismus, sondern in einer aporetischen Geschichtsbetrachtung, das heißt, es ging um ein rein ideologisches Verfahren mit dem Antiokzidentalismus und der koranischen Offenbarung als Fundamenten.

Der in Dekan (Südindien) geborene muslimische Denker Abu al-Maududi (1903-1979) arbeitete die Idee des Antiokzidentalismus in theologischen wie politischen Begriffen theoretisch aus und stellte sie als eine Konstante in der Geschichte des Islam dar. Maududi geht davon aus, dass der Empfang der koranischen Offenbarung und die Schaffung der ersten islamischen Gemeinde- jener von Medina, in der der Prophet Muhammad zwischen 622 und 632 den ersten islamischen Staat aufbaute- der Übergang von einer als negativ eingeschätzten Situation (der „Zeit der Unwissenheit“, wie der Koran es ausdrückt) zu einer positiven markiert. Das geschieht durch die Verwirklichung eines islamischen Staates, der in der Sicht Maududis nur zu Muhammads Lebzeiten in Medina existierte. Die als Zeit der Finsternis und der Unwissenheit betrachtete vorislamische Periode wird im Koran dschahiliya genannt; auch die polytheistischen Pharaonen werden der dschahiliya, das heißt der Unwahrheit und Unreinheit zugerechnet. Im Koran bezeichnet die dschahiliya in einer historischen Sicht

auch den Übergang von der vorislamischen zur islamischen Gesellschaft. In Beiträgen für Targuman al-Quran, einer von ihm herausgegebenen Monatszeitschrift in Urdu, gibt Madudi dem Begriff dschahiliya eine überhistorische Bedeutung, so dass er auf alle Gesellschaften anwendbar wird. Die dschahiliya kennzeichnet damit einen Zustand, gegen den alle Propheten gekämpft haben und gegen alle kämpfen müssen, die sich von ihrer Botschaft leiten lassen; und dieser Kampf heißt dschihad. Die dschahiliya bezieht sich nunmehr auf einen anderen historischen Kontext: Es handelt sich nicht mehr um die Zeit der Pharaonen oder der arabischen Polytheisten, sondern es geht um die Zeit der Herrschaft des Westens, deren Krankheit Westitis genannt wird; dschahiliya bezeichnet damit auch die verwestlichten Muslime.

Sobald die dschahiliya als maßgeblich moderne Situation definiert ist, geht es darum, eine politische Theorie zu entwickeln, die im Stande ist, den Übergang von der dschahiliya zur Errichtung einer islamischen Gesellschaft einzuleiten. Maududi, der erste wahre Ideologe des modernen Islamismus, setzt sich zum Ziel, das gesamte menschliche Leben neu zu begründen und eine neue Gesellschaft und einen neuen islamischen Staat aufzubauen. Sein Ausgangspunkt ist die Erfahrung der Krise der modernen westlichen Zivilisation und die Sklerose der Tradition in den muslimischen Ländern, die er als verknöchert empfindet. Die Westler und die

verweslichten muslimischen Eliten, die den Westen nachäffen, stellt er dabei auf die gleiche Ebene.

Das von Maududi entwickelte politische Modell baut im Wesentlichen auf dem Text des Koran und auf der prophetischen Überlieferungen (sunna) auf, wobei er den Koran in wesentlich politischer Lesart rezipiert. Die Begriffe der islamischen Dogmatik, wie tauhid (göttliche Einheit), werden für ihn zu politischen Begriffen: tauhid, ein zentraler Begriff der islamischen Theologie, verweist dann nicht nur auf die Vorstellung eines Gottes, der nicht geteilt oder personifiziert werden kann, sondern bezeichnet die globale Annäherung an einen Gott, der im Jenseits und Diesseits absoluter Herrscher ist. Der Islam wird so ein unteilbares Ganzes, den man als Ganzes annehmen oder ablehnen muss; er wird aber auch ein unveränderliches Ganzes, das keinerlei Änderungen oder Abwandlungen zulässt. Der Islam ist eine göttliche und ewige Setzung (dustur), die dem islamischen Staat als einziges Fundament dienen muss. Das Postulat ist relativ einfach: Ein von Gott gewolltes und geleitetes Leben ist einem von Menschen gewählten Leben überlegen. Maududi konstruiert eine Form des Universalismus, der ein authentisch islamisches Leben als überlegen definiert und damit alle sozialen Systeme, die von Menschen erfunden wurden- und folglich die moderne, das heißt die westliche Zivilisation-, für wertlos erklärt; letztere ist mit einem Fehler behaftet, der sie zur Selbstzerstörung führen wird, da sie in Unkenntnis der göttlichen Richtlinien lebt.

Diese absolutistische Vorstellung einer wahrhaft islamischen Politik veranlasst Maududi, sich 1947 der Trennung von Indien und Pakistan entgegenzustellen. Er ist der Meinung, die Gründung eines territorial begrenzten islamischen Staates stehe im Gegensatz zur Theorie einer übernationalen islamischen Gemeinschaft, der *umma*, da er ein Hindernis für die Verwirklichung des islamischen politischen Projektes auf weltweiter Ebene darstellt.

Das bedeutendste Werk Maududis, der ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller war, ist wahrscheinlich *Al-hukuma al-islamiya* (Die islamische Regierung), in dem er beschreibt, wie ein muslimischer Staat aussehen müsste. Der Autor verdient aber vor allem auf dem Gebiet der politisch-religiösen Propaganda großes Interesse. Er stammt aus Indien und ist daher von den Erfahrungen geprägt, die er zur Zeit der Veröffentlichung seines bekanntesten Buches in diesem Lande gemacht hat; es sind dies kommunitaristische Erfahrungen wie die von Aurobindo mit der indischen Stadt. Auch Maududi sucht einen Zufluchtsort, in dem sich ein authentisches islamisches Leben erproben lässt. 1937 geht er nach Lahore, wo er den Dichter und Philosophen Muhammad Iqbal trifft. Ich stellt er sein Projekt eines dar al-Islam (Haus des Islam) vor, Iqbal stirbt jedoch wenige Monate später, und Maududi zieht sich in den Punjab zurück, „einen freien Ort weitab von der Zivilisation“ zu finden, „einen freien Ort, wo wir unsere besondere Welt aufbauen können, denn wir wollen die Idee mit dem

Gewand der Aktion und der Praxis bekleiden.“ So gründet Maududi am 12. Oktober 1938 mit fünf Anhängern eine neue Gemeinschaft. Das Experiment ist von kurzer Dauer. Maududi muss bald danach seine Gründung verlassen. Obwohl dieses erste Experiment ein Misserfolg war, arbeitet er 1941 ein weiteres Projekt aus, das das Projekt der dschamaa islamiya. Diese Vereinigung, 1945 gegründet und von Maududi bis 1972 geführt, wird der Bezugspunkt für einen großen Teil der Bewegungen des politischen Islam, die sich im Laufe der Jahre radikalieren. Die ursprüngliche Idee Maududis war, dem nationalistischen Islam entgegenzuwirken, der sich damals mit der von Ali Jinnah gegründeten Muslim League verbreitete und die Idee eines von Indien getrennten pakistanischen Staates propagierte. Stattdessen vertrat er seinen übernationalen, sich bereits in einer weltweiten Dimension begreifenden Islam. Für Maududi hätte die Errichtung eines Nationalrates mit islamischer Legitimität den Weg zu einer universalen islamischen Revolution verschlossen.

Die militärischen Aktivitäten Maududis, die die pakistanischen Nationalisten für subversiv hielten, brachten ihn mehrmals ins Gefängnis. 1953, nach der Veröffentlichung eines Buches, in dem er sich gegen die Kadiniya, eine muslimische Sekte, gewandt hatte, wurde er sogar zum Tod verurteilt. Nachdem er seine Zeitlang im Kerker verbracht hatte, nahm er eine intensive Tätigkeit als Redner in der ganzen arabischen Welt auf. Er unterhielt enge Kontakte zum saudischen König Ibn

Saud, erstellte den Lehrplan der Islamischen Universität von Medina und ist einer der Gründer der Islamischen Weltliga (rabita al-alam al-islami), die die Aufgabe hat, „den Islam zu verbreiten und die islamische Welt gegen subversive Strömungen zu verteidigen“. 1964 wird Maududi wiederum wegen seiner Stellungnahmen eingekerkert, unterstützt 1965 im Krieg um Kaschmir jedoch die pakistanische Regierung. Während der Regierung der „Bewegung für Demokratie“ des Sozialisten Ali Bhutto, der 1971 an die Macht kam, erklärte Maududi feierlich:

„Solange wir leben, wird niemand es wagen, in diesem Land ein anderes System als das des Islam anzuwenden, denn dieses Land ist das Land der Gemeinde Muhammads, und nicht das Land von Marx oder Mao.“

Diese Aussage brachte ihm die Plünderung des Sitzes der dschamaa islamiya ein. Seine Organisation, von den Progressisten um Ali Bhutto zur extremen Rechten gezählt, sollte dann als erste den militärischen Staatsstreich von General Zia ul-Haq unterstützen, der „Retter des Islam“ genannt wurde. Das neue Regime verkündete die Anwendung der Scharia, und die dschamaa islamiya war in der Regierung mit vier Ministern vertreten. 1979, kurz vor seinem Tod, erklärte Maududi in einer Ansprache im pakistanischen Radio, das Regime des Generals stimme mit dem wahren Islam überein.

Maududi war wahrscheinlich der Erste, die die Idee eines homo islamicus aufbrachte, eines Wesens, das sich völlig mit den Prinzipien des Islam identifiziert, gewissermaßen ein „ganzer Mensch“, ein vollkommener Mensch (insan kamil); er ist das Ergebnis des Akkulturationsprozesses der muslimischen Gesellschaften und der Neuformulierung der islamischen Identität.

Später wird die Konstruktion einer islamischen Psychologie die Grundlage für eine subversive Ideologie bilden, die den Islam als Paradigma benutzt. Diese Psychologie schärft die eigene Identität, insofern sie sich als Differenz und sogar als gewaltsamer Gegensatz zum Anderen definiert. Diese Radikalisierung einer subversiven Persönlichkeit ist das Ergebnis kultureller Bewegungen, die auf dem indischen Subkontinent und allgemein in der muslimischen Welt wachsende Zustimmung fanden. Sie zeichneten sich durch eine zwanghafte Kritik der Neuerungen aus und gaben sich überzeugt, dass der Islam, der zu Beginn rein war, seine Identität durch die Berührung mit dem Westen verunreinigt hat.

Dass die Radikalisierung des Islam zu einer totalisierenden Weltanschauung gerade auf dem indischen Subkontinent erfolgt, liegt daran, dass dort zwei Entwicklungen konvergieren: die Verwestlichung der gesamten Gesellschaft durch die koloniale britische Präsenz und die Entfaltung eines indischen Islam.

Letzteren sehen die radikalen Islamisten durch Praktiken kontaminiert, die mit dem Islam nicht das Geringste zu tun haben (wie etwa das Phänomen der religiösen Hingabe [bakhti], die Muslime und Hindus in der Verehrung derselben Heiligen vereint). Sie lehnen die „hybriden“ Gestalten, die Bastarde aus der muslimischen Moguldynastie wie den mythischen muslimischen Herrscher al-Akkar ab. Dieser hatte enge Beziehungen mit der indischen Welt geknüpft, indem er ein Heer schuf aus Männern der indischen Kriegerkaste, der Rajputen, eine in der Geschichte einzigartige Entscheidung: Ein muslimischer Herrscher wird von einem Heer aus Nichtmuslimen beschützt.

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird dieses Erbe der Beziehungen zwischen Islam und indischer Welt von einem Teil der Muslime angefochten. Und in diesem Prozess entsteht eine bestimmte Art von Literatur: Zwei berühmte Bücher, von denen eines im 20. Jahrhundert ein Bestseller wird, illustrieren diese Bruchlinie zwischen dem Erbe der Vergangenheit und dem totalisierenden Denken: *Naschatu'l-Muslim* (Ermahnung der Muslime) von Ghurram Ali Bil Hauri und *Siratu'el-Mustaqim* (Der rechte Weg) von Schah Ismail Schahid. Vor allem Letzteres vertieft den Bruch zwischen Muslimen und Hindus. Der Autor äußert sich ironisch über die Inder [...]; alles, was die Inder für ihre Idole tun, tun diese falschen Muslime für die Heiligen, die Propheten, die Imame, die Märtyrer, die Engel und

die Feen, und sie bilden sich ein, immer noch Muslime zu sein.

Das obsessive Agitieren gegen die Neuerungen zielt darauf ab, die historischen und kulturellen Kategorien zu delegitimieren, die den Islam zu einem komplexen System der Kultur machen. Dabei wird der Islam aus dem historischen Zusammenhang gelöst und die Beziehung zwischen Kultur und islamischer Identität gesprengt; zur Festigung dieser Identität wird der Nachdruck auf eine legalistische, skripturale und juristische Leseart des Koran gelegt. Der islamische Fundamentalismus nutzt also den normativen Ansatz dazu, die historische und kulturelle Dimension des Islam anzufechten und schließlich zu verdrängen. So folgt auf eine apologetische und normative Literatur, die schon seit den 1930er Jahren im weltweiten Netz der Islamisten verbreitet wird, die Durchsetzung einer politischen Bildung, der Lebensstile (zum Beispiel der Gebrauch des Schleiers mit denselben Merkmalen von Jakarta bis Marseille) und einer Art von „erlaubt“ und „unerlaubt“ (halal/haram) ist, die der Resozialisierung ganzer Gemeinschaften und der neuen Militanz des zeitgenössischen Islam zu Grunde liegt. Und in der Beziehung erlaubt-unerlaubt ist immer das Problem des Westens enthalten: der Westen als Krankheit- Westitis- und als Subversion des Islam.

In dieser Literatur, die den Versuch einer Grundlegung einer politischen Theorie darstellt, gibt es zahlreiche

Anleihen nicht nur beim Denken der Rechten, sondern auch beim marxistischen Denken. Viele dieser Ideologen des gegenwärtigen Islam waren Mitglieder kommunistischer Parteien oder hatten direkte Kontakte mit dem Marxismus. In den 1950er und 60er Jahren waren hohe religiöse Würdenträger des schiitischen Islamismus im Norden des Irak wichtige Führer des irakischen Marxismus und religiöser Identität kann darauf zurückgeführt werden, dass die Schiiten in diesem Teil der Welt sich über Jahrhunderte mit einer misslichen gesellschaftlichen Situation und mit ihrer Marginalisierung abfinden mussten. Der Übergang zum Marxismus bedeutete oft eine historische Befreiung; es ist daher nicht verwunderlich, wenn wir uns fast eine Generation später mit einer marxistischen Interpretation des Islamismus konfrontiert sehen. Die ökonomischen Lehren des schiitischen Islamismus eines Ayatollah Muhammad Baq Sadr, der 1980 von Saddam Hussein zum Tode verurteilt wurde, sind das Produkt einer solchen ideologischen Berührung, wie sie in dem Buch *Iqtisaduna* (Unsere Wirtschaft) zum Ausdruck kommt.

Maxime Rodinsen und seine Theorie

Die Reflexion über den Marxismus als Instrument der historischen Transformation wurde jedoch anhand des maghrebischen Islam entfaltet. Maxime Rodinson hat die Elemente der Frage in ihrer Abhandlung *Marxisme et monde musulman* analysiert.

Die marxistisch inspiriert Kritik kam von einer bekannten Persönlichkeit, von Abdessalam Yassin, der im Marokko lehrt, mehrmals verurteilt wurde, jahrelang in Rabat-Salé unter Hausarrest stand und wegen seines fortgeschrittenen Alters nun vom jetzigen König Muhammad VI. freigelassen wurde. Er veröffentlichte 1973 eine Abhandlung mit dem Titel *Al-Islam wa-tahaddi al-marxiya al-lininiya* (Der Islam und die Herausforderungen des leninistischen Marxismus), worin er die Unvereinbarkeit zwischen dem Islam und dem Atheismus feststellt, aber alle gesellschaftlichen, politischen und revolutionären Elemente des Marxismus, auch in seiner chinesischen Form, akzeptiert:

Das chinesische Experiment ist das bedeutendsten Experiment der Menschheit unsere Epoche. Ich bestehe auf der Bedeutung dieses großen Experiments, es ist ein Zeichen Gottes. Sicher handelt es sich um ein Experiment der dschahiliya, aber es handelt es sich um ein menschheitliches Experiment, und ich gebe dem Leser zu bedenken, dass die Aufsicht über alles Sache Gottes ist und dass der Lauf der Ereignisse seinem Willen folgt. Die rote dschahiliya in China enthält eine Weisheit, die wir nötig haben und von der wir lernen müssen. Der Prophet Gottes, Heil und Segen seien über Ihm, hat uns aufgetragen, die Wissenschaft auch in China zu suchen, und in China gibt es keine nützlichere Wissenschaft für unsere Führung der revolutionären Wissenschaft, die einen neuen Menschen schaffen wird.

An anderer Stelle weist Yassine aber auch deutlich auf den Widerspruch zwischen Marxismus und Islam hin, wie aus einer seiner Vorlesungen zum Marxismus hervorgeht:

Zwischen dem Islam und dem Marxismus besteht Gegensätzlichkeit und Feindschaft, weil es im Marxismus den Atheismus gibt, den wir ablehnen; aber der Marxismus ist auch eine Revolution gegen die Ungerechtigkeit. Lehnen wir also den Marxismus wegen seines Atheismus ab oder wegen seines revolutionären Ideals?

Die Anwendung des Marxismus, seine Interpretation entsprechend den islamischen Kategorien, ist zugleich Mischung, Eklektizismus der Mittel, aber auch Deutung des gesellschaftlichen Bruchs. Der Marxismus kann eine Lücke füllen, die Lücke eines denkerischen Defizits im Islam, nämlich seine Schwierigkeit, die Wirklichkeit der Welt und die Zukunft der Geschichte zu denken.

Schlussfolgerung

Wenn man die Form einer Gesellschaft nachahmt, ohne auch den Geist sich anzueignen, der sie belebt, wenn man Unterricht in der Zivilisation nicht von den alten Lehrern des Menschengeschlechts, sondern von Fremden verlangt, die man um ihre Reichtümer beneidet, ohne ihren Charakter zu achten, wenn die Nachahmung feindselig ist und zugleich kindisch wird, wenn man einem Nachbarn, den man verachten will, abschaute, wie er sein

Haus eingerichtet hat, wie er sich kleidet, wie er spricht, so wird man ein Echo, ein Widerschein und existiert nicht mehr durch sich selbst.

Literaturverzeichnis

- Ernst-Otto Czempel, "Die Lehre von den internationalen Beziehungen", 1969
- Schulze, Reinhard, "Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert", 1994
- Armstrong, Karen; Islam: A Short History; 2002
- Beinin, Joel, "Islamic responses to the capitalist penetration of the Middle East" aus Stowasser 1987
- Alnasseri, Sabah, "Zur Krisensituation der arabischen Gesellschaften", 2001
- Ders. Stork, Joe (Hg.) 1997: "Political Islam", 1997

- | |
|---|
| <ul style="list-style-type: none">➤ FELLAHI Abdelkrim➤ Université Oran 2➤ Didactique➤ treuermann@live.fr |
|---|