



HAL
open science

Der Islamismus im Modernisierungsprozess.

Lahouari Addi

► **To cite this version:**

Lahouari Addi. Der Islamismus im Modernisierungsprozess.. Österreichische Zeitschrift für Soziologie, 2001, 4, pp.25-40. halshs-00398854

HAL Id: halshs-00398854

<https://shs.hal.science/halshs-00398854>

Submitted on 25 Jun 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Der Islamismus im Modernisierungsprozess

Lahouari ADDI

Professor in politischer Soziologie am IEP von Lyon

In Revue *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 2001

Sommaire

- [1. Zwei methodologische Bemerkungen](#)
- [2. Die historische Dimension](#)
- [3. Die ideologische Dimension](#)
- [4- Die politische Dimension](#)

Texte intégral

Zu den historischen, ideologischen und politischen Dimensionen des Islamismus im Maghreb
(Aus dem Französischen: Gerda Bohmann)

Wie in den anderen muslimischen Ländern auch, gibt es im Maghreb eine islamistische Bewegung, die ziemlich stark in der Gesellschaft verwurzelt ist und deren Besonderheiten man analysieren muß, um die Dynamiken zu verstehen, die sie freisetzt und die im Feld der Politik am Werk sind. Es ist indessen schwierig, einen derartigen Gegenstand unbeschwert zu reflektieren - angesichts einer von Gewalt geprägten Tagesaktualität, die ihn den öffentlichen Medien überantwortet und ihm damit einen Interpretationsraster auferlegt hat, die den Ethnozentrismus begünstigt und Vorurteile verstärkt, welche der Analyse gleichermaßen hinderlich sind. Der Beitrag wird deshalb mit zwei methodologischen Bemerkungen beginnen, um dann in drei Abschnitten die Zusammenhänge des Islamismus mit dem Nationalismus, mit der Säkularisierung und schließlich mit der politischen Opposition zu entwickeln.

1. Zwei methodologische Bemerkungen

Da die islamistische Bewegung ein mehrdimensionales ideologisches Phänomen ist, bedarf es zu ihrem Verständnis eines multidisziplinären Zugangs. Die Geschichtswissenschaften, die Soziologie, die Wirtschaftswissenschaften so wie die politischen Wissenschaften sind gefordert, um seine historischen Ursachen, seine soziale Verankerung und seine politischen Auswirkungen in jenen Gesellschaften zu untersuchen, die - erst im Werden begriffen - mit einer Vielzahl von Widersprüchen ringen. Der *totale* Charakter der Islamismus ist selbst Ausdruck der Undifferenziertheit einer Gesellschaft, die durch von einander nicht unabhängigen sozialen Handlungsfeldern gekennzeichnet ist, d. h., von der wechselseitigen Durchdringung von Religion, Politik, Moral, Ökonomie.

Darin ist auch begründet, dass die Bewegung des Islamismus ebenso religiös wie politisch ist und von Organisationen getragen wird, die zu ökonomischen Fragen, zur Moral, zur Stellung der Frau u. a. m. das Ihre zu sagen haben, Sie ist eine Bewegung, die sich der Differenzierung der sozialen Praktiken widersetzt, diese aber zugleich begleitet und zu prägen sucht. Sie setzt darauf, die Grenze zwischen dem Profanen und dem Sakralen neu zu verhandeln, obwohl die

Säkularisierung — Konsequenz der Differenzierung - in offensichtlich widersprüchlichen Formen sowohl im Bewusstsein der Einzelnen wie im Rahmen der sozio-politischen Strukturen im Gange ist.

Die zweite methodologische Bemerkung bezieht sich darauf, dass die Bewegung des Islamismus bereits älteren historischen Datums ist und zugleich die Widersprüche der maghrebischen Gesellschaften der gegenwärtigen Epoche zum Ausdruck bringt. Es empfiehlt sich, an die historische Natur der Konflikthaftigkeit zu erinnern, die den Islamismus hat entstehen lassen, um zu unterstreichen, dass dieser weder der Ausdruck einer Wiederkehr der Religiösen ist noch der eines Schismas. Er ist eine sozio-kulturelle und politisch-ideologische Bewegung, die auf die De-Strukturierung der maghrebischen Gesellschaften antwortet, welche ihrerseits eine Folge ihres Einbezugs in den Prozess der Modernisierung ist; sie sind ihr ausgesetzt und sie können deren Dynamiken nicht bewältigen. Den historischen Charakter des Islamismus hervorzukehren, erlaubt es, sich von substanzialistischen Perspektiven zu befreien und sich dessen zu vergewissern, dass er ein ideologisches, politisches und kulturelles Phänomen ist sowie gleichzeitig eine soziale Reaktion auf das Einrücken der muslimischen Gesellschaften in die Modernität - aber eben unter den Bedingungen politischer und kultureller Abhängigkeit.

Und weil der Islamismus ein historisches Phänomen ist — und nicht eine zeitlose kulturelle Wesenheit -, hat die islamistische Bewegung eine wichtige Rolle in der jüngeren Geschichte der muslimischen Gesellschaften gespielt. Sie hat während der kolonialen Beherrschung zur Formierung der nationalistischen Doktrin beigetragen, und sie ist heute eine der wichtigsten Kräfte in der Säkularisierung der sozialen Lebensformen. Sie behauptet sich als zentrale Gestalt der politischen Opposition gegenüber einem der neo-patrimonialen Logik unterworfenen Staat.

So stellt sich dies jedenfalls aus der Perspektive der Religionssoziologie dar, deren Gegenstand das historische Erleben von Bevölkerungsgruppen ist, die in einer Situation, in der konkurrierende Gruppen die Religion bemühen, um profane Ziele zu erreichen - eine Entsprechung von Profanem und Sakralem suchen. Es wären auch die heiligen Texte, ungeachtet des Nutzens, den sie für einen theologischen Zugang hätten, für die Dechiffrierung der ideologischen und politischen Widersprüche, die hier am Werk sind, von geringem Nutzen; insbesondere auch deshalb, weil die Bedeutung der jeweiligen anthropologischen Besonderheiten jene eines universellen religiösen Bewusstseins überwiegt. Aus diesem Blickwinkel ist auch die Frage, "Ist der Islam mit der Demokratie vereinbar?" gegenstandslos und nicht sachdienlich; umgekehrt ist die Frage „Kann diese oder jene muslimische Gesellschaft die Demokratie umsetzen?“ durchaus für eine Antwort offen. Sie setzt aber eine Analyse der politischen Situation der jeweils gegebenen Gesellschaft voraus, in der auf die jeweiligen politischen Ressourcen besonders Bedacht genommen wird, über die die eine oder die andere der je beteiligten Gruppen in der Verfolgung ihrer Ziele verfügt. Es ist dabei zu berücksichtigen, dass auch die Religion eine politische Ressource ist; deren Bedeutung ist eine Funktion des jeweiligen Grades der Säkularisierung.

2. Die historische Dimension

Wenn er die Presse verfolgt, die über politische und soziale Entwicklungen in den muslimischen Ländern berichtet, erhält der Leser den Eindruck, der Islamismus datiere erst aus den sechziger Jahren; er sei im Gefolge der Enttäuschungen des arabischen Nationalismus

entstanden, da dieser sich als unfähig erwiesen habe, die während des antikolonialistischen Kampfes versprochene Modernisierung erfolgreich zustande zu bringen.

Diese Sicht der Dinge halt der historischen Analyse nicht stand; der Islamismus hat nicht erst nach der Unabhängigkeit das Licht der Welt erblickt, er war vielmehr treibende Kraft der Entstehung eines Nationalbewusstseins - in, je nach Land, unterschiedlichen Formen. Die erste - "nationalitäre"^[1] Reaktion in der arabischen Welt war die ägyptisch-syrische *Nahda* (Renaissance), deren Galionsfiguren Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad 'Abduh und Rashid Rida waren. Entstanden in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, hatte diese religiös-politische Bewegung sich zum Ziel gesetzt, die Gesellschaft zu modernisieren, indem sie eine Rückkehr zu den Ursprüngen des Islam predigte; dessen praktische Ausübung sei durch mehrere Jahrhunderte unheilvoller Einflüsse besudelt worden. Das Credo der *Nahda* war, dass es für die muslimischen Ländern nicht, wie ihnen dies der europäische Unterricht suggerierte, notwendig wäre, laizistisch zu sein, um sich zu modernisieren, da - so proklamierten es die Denker der Bewegung - „im Gegensatz zum Christentum der Islam dem Fortschritt der Vernunft und der Wissenschaft gegenüber offen (ist)“^[2]

Was wie eine Apologie des Islam erscheint, ist in der Tat vielmehr Ausdruck eines nationalistischen Glaubens angesichts der europäischen Expansion. In dem Maße, in dem die Gesellschaft sich in den Islam projizierte, war dessen.

Verteidigung zugleich diejenige der Gesellschaft, Da das Osmanische Reich nicht die Kraft hatte, sich den Einflüssen des Okzidents zu widersetzen, mussten die lokalen Gesellschaften die einzig verbleibende kulturelle Ressource mobilisieren, die ihnen zur Verfügung stand, um ihre politische Identität zu behaupten - den Islam; und dies im Rahmen einer Ideologie, die ihrerseits Ausdruck des okzidental Einflusses war - dem Nationalismus,

In dieser Perspektive war die *Nahda*. der Vorläufer des arabischen Nationalismus, der sich - wie in Agypten - weiterentwickeln und in zwei Strömungen spalten sollte: die eine, indem sie einen säkularisierten Diskurs hervorbringt, der sich auf die Forderung nach einem souveränen Staat mit einer konstituierenden Nationalversammlung konzentriert hat; die andere, die sich vor allem auf die Erhaltung der islamischen Werte und des historischen Patrimoniums konzentriert hat, dessen konstitutives Element die arabische Sprache ist ^[3] Diese beiden Tendenzen sind repräsentiert durch die Partei *Wafd* (wörtl.: Ankunft) von Sa'd Zaghlul und durch die Organisation der Muslimbrüder, die von Hassan al-Banna' 1928 gegründet worden war.^[4] Es ist richtig, dass für die Muslimbrüder die Grenzen zwischen den muslimischen Ländern illegitim sind; die Ideologen mussten deshalb einige Anstrengungen unternehmen, um den entstehenden Nationalismus zu rechtfertigen. So auch Abdulhamid Ben Badis, Führer der *Ulema* (Religions- und Rechtsgelehrten) in Algerien während der dreißiger Jahre, für den die Algerier drei Kollektivitäten angehörten, die in drei konzentrischen Kreisen angeordnet sind: deren erster ist die Menschheit, deren zweiter die muslimische Umma (Gemeinschaft der Gläubigen) ^[5], und schließlich deren dritter die algerische Nation.^[6]

Nicht nur, dass der Islam sich der Bejahung der Nation nicht widersetzt hat, er war sogar treibende Kraft des nationalen Kampfes; er hat die Differenz zwischen Christen und Muslimen über die Maßen politisiert und der kolonialen Beherrschung eine religiöse Dimension verliehen.^[7] Es muss in diesem Zusammenhang angefügt werden, dass ein Größenunterschied zwischen dem Maghreb und dem Machrek besteht, wo arabische Christen beheimatet sind, die ihrerseits in den nationalistischen Kadern sehr aktiv gewesen sind, insbesondere in der *Bath* (wortl. : Wiederauferstehung), deren Devise ist; „Gott für jeden

Einzelnen und die Nation für Alle" [8]. Aber mit der Zeit waren die christlichen Araber in den Rängen der Partei, deren muslimischer Charakter sich verstärkte, immer weniger und weniger zahlreich. Dies erklärt etwa die Gerüchte um Michel Aflaks Konversion zum Islam kurz vor seinem Tod, oder auch die Inschrift „Allah ist der Größte“ auf der irakischen Flagge, die Saddam Hussein hat anbringen lassen.

Die übertriebene Ideologisierung des Islam und seine Mobilisierung als politische Ressource sind in diesem historischen Kontext entstanden - was auch durch seine Rolle in der Genese des Nationalismus in den drei Ländern des Maghreb bestätigt wird, wo er, gemäß der jeweiligen lokalen Situationen und je nach den verschiedenen Umständen, den nationalistischen Diskurs und den nationalistischen Kampf kennzeichnen sollte. Um mit Tunesien zu beginnen, einem Land, mit einer bedeutenden städtischen Mittelklasse - hier sollte, im politischen Kampf, den Habib Bourguiba für die Unabhängigkeit geführt hat, die Bezugnahme auf den Islam eher kulturell, denn politisch sein. Nachdem diese einmal erreicht war, hat Bourguiba seine Anstrengungen darauf gerichtet, soziale Reformen durchzuführen und seine Landsleute mit einer modernen Interpretation der Religion zu betrauen, um die Gesellschaft von als archaisch beurteilten Bräuchen zu befreien. Sein Denken und sein Handeln in Einklang bringend, war er der erste arabische Regent, der - bereits Ende der fünfziger Jahre - die Polygamie verboten hat, um die Emanzipation der Frau zu fordern [9]

In Algerien hat der Nationalismus der dreißiger Jahre zwei Persönlichkeiten hervorgebracht, die seine weitere Entwicklung geprägt haben: Messali Hadj, den Begründer der ersten nationalistischen Partei 1923, und Abdulhamid Ben Badis, den Führer der Organisation der *Ulema*. Der Erste wurde durch linke französische Organisationen unterstützt, von denen er auch seine marxistische Ausdrucksweise (die er später wieder fallen ließ) entlehnt hat; er hat die Unabhängigkeit gefordert und sich dabei auf die nach Frankreich emigrierten Arbeiter gestützt. Demgegenüber hat der Zweite die Ulema mobilisiert, um die (muslimische) Religion und die (arabische) Sprache zu verteidigen, jene zwei konstitutiven Elemente dessen, was er als „ethnische Nationalität“ bezeichnet hat; er stellte sie der anderen, der „politischen Nationalität“ gegenüber, welche ihm zufolge künstlich ist, da sie sich bloß in Bezugnahme auf ein „konjunkturbedingt“ gegebenes Kräfteverhältnis aufgedrängt habe. [10] Die subtile Unterscheidung der beiden Formen der Nationalität erlaubte es ihm, die französische Staatsbürgerschaft (politische Nationalität) zu fordern, um die zivilen Rechte in Anspruch zu nehmen, die es ihrerseits erlauben sollten, den Islam und die arabische Sprache zu unterrichten. Dies wiederum sollte dazu dienen, die kulturelle Differenz zwischen Frankreich und Algerien aufrechtzuerhalten und es Algerien erlauben, sich mit der Zeit von der kolonialen Vorherrschaft zu emanzipieren. Diese Strategie ist von der Partei des Messali Hadj zurückgewiesen worden, der davon ausging, dass nur die Unabhängigkeit die Beständigkeit des Islam und der arabischen Sprache sichern könne. Die Meinungsverschiedenheit dieser beiden Männer bezog sich also nicht auf die Religion, sehr wohl aber auf die politischen Mittel zur Erringung der Unabhängigkeit. Auch Messali Hadj nimmt auf die Religion Bezug und liebte es zu wiederholen: „*hob el watan min el imam*“ („die Liebe zum Vaterland geht aus dem Glauben hervor“).

In Marokko war die Situation, aufgrund des formellen Weiterbestands der Monarchie unter dem französischen Protektorat, eine deutlich andere. Der „Berber-Dahir“ (königliches Dekret) von 1930, d. h., die Entscheidung der französischen Autoritäten, „die berberische Bevölkerung aus den Pflichten des muslimischen Rechts zu befreien“, ist der Anlass für große Volkskundgebungen gewesen, die ihrerseits den marokkanischen Nationalismus radikalisiert haben - von dem Moment an also, da die Franzosen versucht haben, dem Ansehen des Islam

zu schaden. Dieses Gesetz hat eine tiefe Unzufriedenheit in den von Berbern dominierten Regionen hervorgerufen, die darin die Absicht gesehen haben, sie zu de-islamisieren,^[11] Die Historiker Marokkos datieren den marokkanischen Nationalismus mit dem „Berber-Dahir“, der insbesondere in den von Berbern dominierten Gebieten abgelehnt worden war, und von denen man vermutet hatte, sie seien weniger islamisiert als die arabisch dominierten Regionen. Die emblematische Figur des marokkanischen Nationalismus, Allal alFassi, Gründer der Istiqlal-Partei (Unabhängigkeitspartei), war ebenso sehr Politiker als auch ein Mann, dessen Kenntnis der arabischen Sprache und der Religion aus ihm einen 'alem (Gekhrten; pi.: Ulema) im muslimischen Sinne gemacht hat - in gewisser Weise so, als ob Marokko in Gestalt seiner Person eine Synthese der beiden Strömungen des arabischen Nationalismus herzustellen vermochte, ^[12]

Wir sehen an diesen der Geschichte entnommenen Beispielen, dass der Islam von Beginn an im Zentrum der nationalen Frage gestanden ist. Aber mit religiösen Reden gegen den Kolonialismus zu kämpfen war nicht sonderlich wirkungsvoll, was es der säkularisierten Strömung der Opposition erlaubte, die Bevölkerung für einen souveränen Staat im internationalen Kontext zu mobilisieren (die FLN in Algerien, die Istiqlal in Marokko, die Neo-Destour in Tunesien, die Ba'th in Syrien und im Irak, der Nasserismus in Ägypten usw.)

Der Kampf für diesen Staat ist von der Mehrheit der Bevölkerung unterstützt worden, ebenso von allen oppositionellen Strömungen - die reformistischen Milieus eingeschlossen -, da er gegen das Ausland geführt wurde, das sich diesem widersetzte. Der unabhängige Staat sollte dann allerdings gleichzeitig autoritär und schwach sein, weil er gerade nicht aus den internen Widersprüchen erwachsen ist; er ist vielmehr aus dem Widerstand der gesamten Bevölkerung gegen die koloniale Unterdrückung hervorgegangen. Die inneren Widersprüche, die bis dahin durch den Konsens des Kampfes gegen die Fremden verdeckt worden waren, sollten in den sechziger und siebziger Jahren zum Vorschein kommen und die Kämpfe der grundsätzlich widersprüchlichen ideologischen Interessen zum Ausdruck bringen.

Die islamistische Strömung, die niemals aufgehört hat zu bestehen, sollte dann von zwei zeitgeschichtlichen Ereignissen profitieren und damit an Popularität gewinnen: 1967 - die Niederlage gegenüber Israel, und 1979 - der Triumph Khomeinys über den Schah des Iran. In beiden Fällen haben die Islamisten sich als nationalistischer präsentiert als die jeweils an der Macht Befindlichen; diese wurden angeklagt, das Vaterland angesichts fremder Übermacht (Israelis und Amerikaner) zu schwächen. Die Niederlage gegenüber Israel wurde als ein göttliches Zeichen, ja sogar als Strafe Gottes dafür präsentiert, von den koranischen Vorschriften abgewichen zu sein. Ein Jahr zuvor hatte der ägyptische Oberst Nasser den damaligen Führer der Islamisten, Sayyid Qutb, der eines Komplotts gegen ihn angeklagt war, hinrichten lassen. Aus diesem Kontext stammt auch die Rede von der göttlichen Sanktion gegen den „neuen Pharao“, der sein Volk so weit geschwächt habe, dass einige Tausend Israelis einer Million Muslime eine schwere militärische Niederlage zufügen konnten, denen weder die finanziellen Mittel noch der Wille zu kämpfen fehlten.

Es war denn auch Ägypten wo die islamistische Bewegung in den 1970er Jahren am heftigsten agieren sollte; dies kulminierte in der Ermordung des Präsidenten Anwar Sadat im Jahr 1981. In der Zwischenzeit hatte die iranische Revolution des Ayatollah Khomeiny stattgefunden, die den Islamisten auch andernorts - insbesondere in Algerien und in Tunesien - Mut machen sollte, und wo sie Ende der 1980er Jahre bereit waren, die Macht zu ergreifen.

3. Die ideologische Dimension

Die eben aufgezeigte außerordentliche Besonderheit der Geburt des Nationalstaates auf der Basis eines externen Widerspruchs sollte auf seiner Entwicklung lasten, und insbesondere auf seinem Verhältnis zur Religion; denn diese steht der Anerkennung des Prinzips der humanen Souveränität, auf dem der Rechtsstaat gegründet ist, feindselig gegenüber. Diese Feindseligkeit konnte während der kolonialen Periode, also vor der Entstehung des unabhängigen Staates, nicht ausbrechen; der Nationalstaat sollte dann aber zwangsläufig mit dem Widerstand der Ulema konfrontiert sein, da diese gewisse dem Staat zufallende Vorrechte, bis hin zur Religion, streitig machten. Die nach-koloniale Periode ist dann notgedrungen durch den Konflikt Staat - Religion gekennzeichnet, und zwar in dem Maße, in dem die Konstruktion des Staates mit ihren ideologischen und politischen Voraussetzungen den Platz der Religion im sozialen Raum neu definiert hat - durch den Transfer der traditionellen lokalen Treuepflichten hin zur zentralen Macht: die Produktion juristischer Normen, die Ausübung der legislativen Prärogative etc. [13]

Die Konfrontation wird sich dann ganz entscheidend an der Frage des Rechts entzünden (an der *Mudawana* in Marokko und am *Code de la famille* in Algerien) [14] - mit der Entschlossenheit des Staates, seine Rechtssetzungsgewalt auszuüben auf der einen Seite, und jener der Islamisten auf der anderen, die gerne hätten, dass dieser sich darauf beschränke, das göttliche Recht auf dem Gebiet des Personenstatuts anzuwenden (in Bezug auf Heirat, Scheidung, Erbschaft, Adoption etc. also) [15]. Im Unterschied zu Tunesien, dessen Zivilrecht die Polygamie verboten hat, haben Algerien und Marokko die Prinzipien des muslimischen Rechts wieder eingeführt, weil bereits in ihren nationalistischen Doktrinen die Bezugnahme auf den Islam sehr ausgeprägt gewesen ist. Die marokkanische Monarchie beansprucht das Monopol der religiösen Legitimität, und Algerien hat den Islam als Staatsreligion in seine Verfassung (Artikel 2) aufgenommen. Die Ursachen des Unterschieds in der Stärke der islamistischen Bewegungen in Marokko und in Algerien sind hier zu suchen. Im ersten der beiden Länder bedeutet im Namen des Islam zu sprechen - aus politischer Perspektive -, in direkte Konkurrenz mit dem König zu treten, was ab Subversion erachtet wird [16]; im zweiten ist die religiöse Ressource nicht das Monopol des Staates, obwohl dieser - allerdings erfolglos - versucht hat, die Moscheen zu kontrollieren, indem er Imame ernannte, die, als Beamte, dem Ministerium für religiöse Angelegenheiten unterstanden. Daher rührt auch die Schärfe der Debatten zum Status der Frauen und ihrem Stellenwert in der sich formierenden Öffentlichkeit. Das muslimische Recht, gekennzeichnet durch die historische Periode, in der es entwickelt worden ist, legt eine Konzeption der dem Mann unterlegenen Frau nahe; diese verstößt gegen die Rechtsordnung des modernen Staates, der formal die Gleichheit aller Staatsbürger, gleich welchen Geschlechts, vor dem Recht proklamiert.

Da die Säkularisierung des Bewusstseins sich nicht durchgesetzt hat, wird die Zuständigkeit des Staates, über Personen auf dem Gebiet von Scheidung, Erbschaft, Adoption usw. Recht zu sprechen, nicht anerkannt. Dies zeugt davon, dass auch die Gemeinschaft kein Bewusstsein ihrer Autonomie gegenüber der göttlichen Ordnung entwickelt hat und nicht in der Lage ist, sich als Quelle des Rechts wahrzunehmen. Dies stellt das entscheidende ideologische Hindernis für die Demokratisierung der politischen Regime in den muslimischen Ländern dar - gemessen daran, dass die Demokratie auf dem Postulat der Souveränität des Volkes beruht und diese an Repräsentanten übertragen wird, die über die in Wahlen verliehene Legitimität verfügen, um Recht im Namen derer zu setzen, die sie gewählt haben. In diesem

Mechanismus ist die *menschliche* Souveränität das fundamentale Element, in dessen Namen die Gesetze geschaffen werden.[\[17\]](#)

Die Gesellschaften des Maghreb ringen mit diesen Widersprüchen des Prozesses der Staatsentwicklung, und daher rührt auch die Stärke des Islamismus. Dieser bringt in gewisser Weise die Reaktion der Religion zum Ausdruck, sich dem Verlust jener Vorrechte, die immer die ihren gewesen sind, zu widersetzen. Es ist dies zunächst ein politischer Konflikt es ist aber auch ein kultureller, da er eine Veränderung auf der Ebene des Bewusstseins der Individuen in Gang setzt: Sie müssen sich in zunehmendem Maße eingestehen, dass die Religion weder Quelle der Macht noch Quelle des Rechts ist. Es ist dies - mit einem Wort - ein wahrhaftiger Bruch, eine Revolution im „psycho-soziologischen Sinne, zu der die Bevölkerung des Maghreb aufgefordert ist, allerdings ohne darauf kulturell vorbereitet zu sein.

Was diesem tief greifenden Wandel - der im Gange ist - entgegensteht, ist die Tatsache, dass er durch Einflüsse von außen eingeleitet worden ist und dass die nunmehr universellen institutionellen Formen des Politischen importiert worden sind. Der Widerstand gegen diesen Wandel mobilisiert das Sakrale und ideologisiert die Religion, indem sie auch das Nationalgefühl ausbeutet, um zu unterstreichen, dass die fremden Herrschafemächte im Inneren der Gesellschaft ihre Verbindungen haben, um der Religion Schaden zuzufügen. Es ist *dieser* Kontext, in dem das Sakrale geltend gemacht und instrumentalisiert wird. Die Sakralisierung des sozialen Raums ist also der Versuch, zu den Ursprüngen zurückzukehren, welche zugleich idealisiert und mystifiziert werden; und dies indem die Gegenwart als abgewertetes, beflecktes Produkt einer Vergangenheit dargestellt wird, zu der es zurückzukehren gilt. Die religiöse Utopie entspricht einer Furcht vor der Zukunft, die ihrerseits einer Abwertung der Gegenwart entstammt. [\[18\]](#) Diese Spannung wird mittels einer Überbewertung der Vergangenheit bewältigt, von der man sich erhofft, dass sie als Modell für die Zukunft dienen möge. Die Utopie ist gleich bedeutend mit einer Ablehnung der Gegenwart, die mit dem Versuch einhergeht, den Richtungssinn der Zerlichkeit zu verändern; dieser solle nicht von der Vergangenheit zur Zukunft, sondern vielmehr von der Zukunft zur Vergangenheit gehen.

Die islamistische Utopie ist umso mehr verankert als die Idee des Fortschritts, da diese nicht von einer endogenen Bewegung getragen worden war, sondern von einer exogenen, genauer gesagt: einer des Okzidents. Aber diese Utopie hat nichts mit einem Fortbestand der traditionellen Gesellschaft zu tun; sie ist vielmehr das widersprüchliche Produkt der Modernisierung und eine Reaktion auf die kulturelle Vorherrschaft des Westens. Ihr widersprüchlicher Charakter ist darin begründet, dass sie einerseits auf eine Vergangenheit rekurriert, in der die Staatsangelegenheiten nur Sache der Regierenden waren (i. S. des Patrimonialismus, wie Max Weber ihn definiert hat), während ihr volkstümlicher Charakter andererseits der Politik eine Dimension von Öffentlichkeit verleiht, die nur in der Moderne existiert.[\[19\]](#)

Der Islamismus wird in diesem Widerspruch nicht überleben; er wird sich vielmehr in Richtung einer Partei entwickeln, die an die christ- oder sozialdemokratischen Strömungen in Europa erinnern wird. Als Ausdruck der Nicht-Autonomie des politischen Feldes, ist der Islamismus gleichzeitig ein Ausdruck des Willens der Volksmassen, sich in das Feld des Staates einzubringen. Wenn die Islamisten die Korruption der Regierenden anklagen, wenn sie die Gleichheit unter den Mitgliedern der Gemeinschaft einfordern, wenn sie in Erinnerung rufen, dass die Beamten denen, die sie verwalten, zu Diensten stehen sollten und nicht umgekehrt, dann schreiben sie sich in eine Logik der Konstruktion des Politischen ein, die

eminent modern ist. Dieser Diskurs ist jenem der Liberalen des neunzehnten Jahrhundert viel näher als etwa jenem Lenins oder jenem der mittelalterlichen muslimischen Rechtsgelehrten. Das Verlangen nach Modernität und Staat wird indessen mittels eines religiösen Diskurses transportiert, weil die Länder des Maghreb sich in einer kulturellen Situation befinden, in der das politische Feld eben nicht autonom und nicht von der Religion differenziert ist. Während es selbst dabei ist in die Autonomie aufzubrechen, wird das politische Feld vom „einfachen Mann auf der Straße“ so wahrgenommen, als müsse es in der Verlängerung des göttlichen Willens und der natürlichen Ordnung stehen. Die muslimische Welt ist nicht für das Kritische Bewusstsein gegenüber sozialen Gebräuchen und für die De-Sakralisierung der Herrschaft geschaffen. Die *Nahda* hatte eine Dynamik der Kritik der sozialen Praktiken und der traditionellen Autoritäten in die Wege leiten können, aber sie hat sich in Richtung einer Apologie entwickelt und zwei politisch-ideologische Strömungen hervorgebracht: den arabischen Nationalismus, der sein Scheitern schon „konsumiert“ hat, und den Islamismus, der sich als Alternative präsentiert, weil er zugleich Träger einer sozialen Protestbewegung ist, die ebenso stark ist, wie die jeweiligen Regierungen unpopulär sind.

4- Die politische Dimension

Es ist seine politische Dimension, die das Bild des Islamismus in den Medien und in den Meinungen geprägt hat. [20] Er hat den Protest und die politische Opposition zu kanalisieren vermocht und, indem er der Kritik an den Regierenden eine Tribune geboten hat, eine Art Schiedsrichterfunktion übernommen. Das Verbot der Opposition hat den Islam in gewisser Weise über die Maßen „politisiert“ und er hat zugleich die erforderlichen ethischen Referenzen zur Verurteilung der Korruption und der sozialen Ungleichheit mitgeliefert. Da die Kritik an den von den Herrschenden gesetzten politischen Maßnahmen keine institutionellen Organe hatte, um sich auszudrücken (Parlament, Parteien, Medien . . .), hat sie sich in jene Gefilde zurückgezogen, die, aus historischen und ideologischen Gründen, schwerlich zu unterdrücken sind.

Es ist in Algerien, weit mehr als in Marokko und Tunesien gewesen, wo der Islamismus am stärksten radikalisiert und zu Beginn der neunziger Jahre bereit war, die Herrschaft zu übernehmen. Nach der Annullierung der Wahlen vom Dezember 1991, die von der FIS eingebracht worden waren, ist das Land in eine blutige Krise geschlittert, die nunmehr bereits seit zehn Jahren andauert. Sie hat das Militär und die Islamisten in direkte Konfrontation zueinander gestellt - die einen, entschlossen den Islamisten den Weg zu versperren, die anderen, ebenso entschlossen, das Regime zu stürzen. [21] Der Konflikt hat Solange gedauert- und er dauert an-, da die Einen über die Mittel des Staates verfügen und die anderen sich von einer tief greifenden Unzufriedenheit der Bevölkerung nähren.

Um den populären Oppositionscharakter zu verstehen, den der Islamismus angenommen hat, ist ein Hinweis auf zwei Elemente des algerischen politischen Systems erforderlich, Das erste ist der Umstand, dass die Regierenden, seit der Unabhängigkeit Algeriens, sich eines populistischen Diskurses befleißigen und in den Medien ständig wiederholen, dass der Staat im Dienste des Volkes und der Ärmsten steht. Die Realität ist indessen eine völlig andere; dieser Staat ist ein neo-patrimonialer Staat (in der Bedeutung, die S. N. Eisenstadt diesem Begriff gegeben hat [22]), in dem die Abhängigkeit der Justiz von der Verwaltung die Korruption in großem Maßstab begünstigt. Die Islamisten haben den populistischen Diskurs aufgenommen, aber sie weisen die Korruption zurück; aber sie klagen nicht die Logik des Systems an, sondern nur die Personen, die im Amt sind. Das zweite Element ist, dass der

soziale Protest - aufgrund des Verbots jeglicher Opposition - Zuflucht in den Moscheen gefunden hat, wo es üblich geworden ist, die Willkür und die Korruption der Beamten zu verurteilen und die Verschlimmerung der Lebensbedingungen der Ärmsten anzuprangern. Die Gläubigen, gekommen um das Gebet zu verrichten, wurden immer zahlreicher, um nunmehr den Reden einer Opposition zu folgen, die ihre Enttäuschungen zum Ausdruck brachte.

Die Religion vermochte diese Enttäuschungen aber nur deshalb zu transportieren, weil sie auf ein Bedürfnis nach Gerechtigkeit antwortete - freigesetzt durch eine Botschaft von Brüderlichkeit und Gleichheit vor Gott. Der Islamismus ist kein Instrument zur Forderung nach individueller Freiheit, wie sie vom Liberalismus verstanden wird bzw. auf dem der okzidentale Rechtsstaat beruht; er ist vielmehr eine populistische Ideologie, die auf der Einheit der Mitglieder einer Gemeinschaft in ihrer Suche nach Gerechtigkeit besteht. Er richtet sich aus diesem Grund auch gegen das Mehrparteiensystem, von dem gegangewöhnt wird, dass es die Gemeinschaft schwächt und spaltet. So als ob die Lösung darin bestehe, eine einzige Partei aufzustellen, bestehend aus frommen und integren Aktivisten, die also mit jenen Qualitäten ausgestattet sind, die sie dazu befähigen, den Staat zu führen, ohne ihn in die Korruption abgleiten zu lassen. Dieses politische Modell ist das eines Staates, der die Reichtümer (des Landes) verteilt und die Willkür sowie den Missbrauch der Macht durch die Beamten bekämpft.

Was in den Augen des «einfachen Mannes von der Straße» zählt, ist nicht die Demokratie und noch weniger die liberale Ideologie, die ihre Voraussetzung ist; es ist vielmehr die Erfüllung der sozialen Bedürfnisse nach Beschäftigung, Unterkunft, Erziehung, Gesundheit, Verkehr usw. Folglich ist auch die islamistische Botschaft hinsichtlich ihrer Kommunizierbarkeit reichlich einfach: Die sozialen Bedürfnisse der Bevölkerung werden nicht erfüllt, weil die Staatsangestellten vom rechten Weg abgewichen sind und nicht mehr an Gott glauben.^[23] Es genüge also, sie durch rechtschaffene Männer zu ersetzen, die das Wort Gottes respektieren, damit die sozialen Reichtümer gerecht verteilt würden; letzteres vor allem deshalb, weil im vorherrschenden kulturellen Verständnis Reichtum nicht ein Produkt der Arbeit ist, sondern eine Gabe Gottes. Im Falle Algeriens ist dieser Ausgangspunkt immerhin nicht gänzlich falsch, da der Großteil des Staatsbudgets sozusagen einem geologischen Unfall entstammt: dem Öl und dem Gas, die sich in den Untergrund der Sahara gegraben haben.

Die Natur dieser Forderungen. verweist darauf, dass die Protestbewegung keine religiöse Zielsetzung hat, wie ihr Diskurs glauben ließe. Der Protest ist nicht religiös, er ist vielmehr sozial und politisch, aber er nimmt Anleihe an den religiösen Bezügen, um die Regierenden zu de-legitimieren und insbesondere um die größtmögliche Anzahl derer zu mobilisieren, die für gemeinschaftliche Gerechtigkeitsvorstellungen empfänglich ist sowie für das Bild des gerechten Prinzen, dessen Glaube der Garant einer sorgsamten Verwaltung der öffentlichen Güter ist.

Jenseits dieser diskursiven Formen erscheint der Prozess der Säkularisierung in den Gesellschaften des Maghreb allerdings ziemlich weit fortgeschritten zu sein, da der „einfache Mann von der Straße“, der sich die Slogans der Islamisten zu Eigen macht, immerhin den Regierenden die Schuld an der Misere der deprivierten. sozialen Schichten zur Last legt. Diese Haltung ist bereits ein Resultat der Modernisierung, da ja das Elend vom Mann der Straße mit menschlichen Ursachen erklärt wird, was im traditionellen Modell gerade nicht der Fall ist. Gemäß Hanna Arendt ist es dieser Wandel im Glauben an die Ursachen der Not gewesen, der in Europa die Ära der Revolutionen und sozialen Protestbewegungen eingeleitet und die bestehenden Herrschaftssysteme erschüttert hat. In der Vergangenheit wurde in der

Tat Armut als ein von Gott gewolltes Schicksal akzeptiert; heutzutage wird sie als Resultat der Bösartigkeit der Regierenden verurteilt, Diese werden angeklagt, den göttlichen Willen zu verletzen, der - den Islamisten zufolge - verlangt, dass die sozialen Forderungen durch den Staat erfüllt werden. Im Verständnis ihrer Aktivisten gehorchen die Regierenden dem göttlichen Willen nicht; sie gehen sogar so weit, Gesetze zu erlassen, die an die Stelle derer gesetzt werden, die von Gott stammen.

Es mag so scheinen, als ob diese Zurückweisung der humanen Souveränität dem Prozess der Säkularisierung, von dem hier die Rede ist entgegenstünde. Aber auch hier erschließt sich, wenn man genauer hinsieht, die Realität nicht nur auf einer Ebene der Interpretation. Weil die Herrschaft durch die seit dem Beginn der Unabhängigkeit immer gleiche regierende Kaste ohne dass diese jemals gewählt worden wäre, «privatisiert» wurde, ist die Forderung nach der nur Gott *zukommenden Souveränität* so populär geworden. Diese Forderung verfolgt zwei Ziele: einerseits den Regierenden, die als illegitim erachtet werden, die Macht zu nehmen, und sie andererseits in die Hand Gottes zurückzugeben-jener öffentlichen Gestalt, in der jedermann sich wiedererkennt. Käme die Herrschaft Gott zu, wären die Interessen des Volkes, und insbesondere jene der Armen, besser geschützt, da Gott ja die Idee der Gerechtigkeit selbst ist. [24] Diese summarische Darstellung des Politischen wird von den Islamisten aufrechterhalten werden, solange sie in der Opposition verbleiben; sie werden weiterhin zu Vereinfachungen tendieren, um so Viele wie möglich mobilisieren zu können. Das Beispiel Irans zeigt mittlerweile, dass sie - sobald sie den Zugang zur Macht haben-verpflichtet sind,einer sozialen, kulturellen und ökonomischen Realität Rechnung zu tragen, deren Komplexität sie sich scheinbar nicht vorzustellen vermögen.

Die Gesellschaften des Maghreb sind in die Konstruktion der politischen Moderne in all ihren widersprüchlichen Formen eingelassen, und dies mit Akteuren, die Dynamiken gehorchen, deren Sinn ihnen zu entgehen scheint. Die islamistische Bewegung ist einer dieser Akteure, die indem sie die Religion für politische Zielsetzungen mobilisiert - indirekt zu ihrer Säkularisierung beitragen und das Bedürfnis nach einer „privatisierten“ Religion zum Ausdruck bringen. Wann immer eine politische Strömung auf die Religion rekurriert, um ihre Ziele zu erreichen, so ist es jene, die ihren Einfluss auf die Öffentliche Sphäre einbüßt; daher auch ihr Rückzug ins Private. Olivier Roy hat dies als das „Scheitern des politischen Islam“ [25] bezeichnet, in einer Situation, die andere Autoren bereits als „post-islamistisch“ [26] charakterisiert haben. Es zeugt in der Tat von einer Entwicklung des Islamismus, dem es nicht gelungen ist, die Herrschaft mittels Waffengewalt zu übernehmen - zum einen aufgrund der Ängste, die er bei den mittleren Klassen hervorgerufen hat, zum anderen und insbesondere auch deshalb, weil der Westen die Regime unterstützt, die an der Macht sind, um eine brutale Infragestellung der regionalen geopolitischen Gleichgewichte zu verhindern.

Wenn es in politischem Sinne auch möglich sein mag, vom momentanen Scheitern des Islamismus zu sprechen, so bleibt er auf ideologischer Ebene ein unumgänglicher Akteur, mit dem die vorhandenen sozialen Kräfte sich arrangieren müssen - und dies im Rahmen unterschiedlicher Kräfteverhältnisse in Marokko, in Tunesien und in Algerien. Seine Bedeutung erwächst aus der Natur dessen, was auf dem Spiel steht: Die Säkularisierung, im Bewusstsein bereits ziemlich weit fortgeschritten, wird sich auf der Ebene der Institutionen mit ihm verwirklichen, oder aber sie wird nicht stattfinden.

Literatur

Addi, L., *L'Algérie et la démocratie, La découverte*, Paris 1995

Addi, L., "Political Islam and Democracy" in A. Hadenius, *Democracy's Victory and Crisis*, Cambridge University Press 1997

Burgat, F., *L'islamisme au Maghreb*, Karthala, Paris 1988

Burgat, H., *L'islamisme en face*. La découverte, Paris 1995

Carre, O., *L'utopie islamiste en Orient arabe*, Presses de la FNSP Paris 1991

Carre, O./Michaud, G., *Les frères Musulmans (1928-1982)*, Gallimard, 1983

Cohen, B., *Bourguiba, le pouvoir d'un seul*, Flammarion. Paris 1977

Eisenstadt, S. N., *Traditional patrimonialism and modern neo-patrimonialism*, Sage publications 1973

Halstead, J. B., *Rebirth of Moroccan Nationalism. The Origins and Rise of Moroccan Nationalism, 1912-1944*, Cambridge. Mass., 1967

Julien, C. A., *Le Maroc face aux impérialismes*. Jeune Afrique, 1978

Keppel, G., *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris 2000

Laoust, H., *Le réformisme orthodoxe de la 'Salafiya' et les caractères généraux de son orientation actuelle*", *Revue des Etudes Islamiques*, Band VI, Paris 1932

Le Tourneau, R., *Le Maroc moderne*. PUF- 1952

Moulay Rachid, A., *La condition de la femme au Maroc*, ed. de la FSJES, Rabat 1985

Quandt, W., *Between ballots and bullets. Algeria's Transition from Authoritarianism* Brookings Institution, Washington DC 1998

Roy, O., *The Failure of political Islam*, Harvard University Press 1994

Saadi, N., *La femme et la loi en Algérie*, Bouchene, Alger 1991

Tibi, R., *Arab Nationalism. between Islam and the Nation-State*, St Martin's Press, New York 1997

Merad. A., *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, La Haye, Paris 1967

Tozy. M., *Monarchie et légitimation religieuse au Maroc*, Presses de la FNSP Paris 1999

Vatikiotis, P. J., *L'islam et l'Etat*, Gallimard, 1989

Watt, W. M., *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, 1988

Notes

[1] Die Unterscheidung nationalitär - nationalistisch (nationalitaire - nationaliste) stammt vom ägyptischen Soziologen Anouar Abdelmalek. Mit dem Adjektiv „nationalitär“ soll ein erst in Werden begriffener Nationalismus bezeichnet werden bzw., sollen damit auch Vorläufer nationalistischer Bewegungen erfasst werden können

[2] Ein gutes Verständnis des ideologischen Charakters der *Nabda* und ihrer Grenzen vermittelt H. Laouit, *Le réformisme orthodoxe de la 'Salafiva' et les caracteres generaux de son orientation actuelle*", Revue des *Etudes Islamiques*, tome VI, Paris, 1932

[3] Der Diskurs der *Nabda* bestand darin, zu erklären, dass die muslimischen Gesellschaften deshalb dekadent und von anderen beherrscht seien, weil die Ausübung des Islam von der Tradition der Vorfahren abgewichen sei (salaf, wörter der Name der Bewegung, saJaftya, stammt). Die *Saiafya* stand in Ägypten zwei nationalistischen Strömungen Pate, deren eine säkularisiert ist (die *Wafd*) und die andere religiös (die Organisation der Muslimbrüder, gegründet durch Hassan al Banna 1928), Letztere der beiden Strömungen hatte sich zum Ziel gesetzt, die englische Herrschaft zu bekämpfen und die religiösen Praktiken zu reinigen, die gemäß ihrer Proponenten durch Ignoranz sowie durch westlichen Einfluss bedroht gewesen seien

[4] Zu den Muslimbrüdern\ vgl. O. Carre und G. Michaud, *Les Freres Musulmans (1928-1982)*. Gallimard, Paris 1983,

[5] Der Begriff der *Umma* bezieht sich auf die Gemeinschaft der Gläubigen, die über Grenzen hinausgeht; er verweist auf das, was die Christen des Mittelalters - analog - die „res publica christiana“ genannt haben

[6] Zum Denken des A. Ben Badis und zu seiner Bewegung vgl- Ali Merad, *Le reformisme musulman en Algerie de 1925 à 1940*, La Haye, Paris 1967

[7] Es ist nicht unnützlich zu unterstreichen, dass die Kämpfer der ALN, des bewaffneten Arms der algerischen FLN - unter Bejugnahme auf den jifiaad zur Verteidigung des Islam - *Mujaheddin* genannt worden sind.

[8] In den vierziger Jahren haben Michel Aflak, syrischer Intellektueller christlicher Herkunft, und Salah Bitar, sein Landsmann muslimischen Bekenntnisses, die Partei Ba'th gegründet, die insbesondere im mittleren Osten angesiedelt und heute noch in Syrien und im Irak an der Macht ist. Zielselzung war es, einen von Marokko bis zum Irak reichenden Staat mit einer einzigen Hauptstadt und einer einzigen Flagge zu gründen, mit dem die Einheit der arabischen Länder verwirklicht werden sollte, um die Herausforderung der europäischen Vorherrschaft annehmen zu können, Die Juden der arabise tien Länder waren proportional stärker in den kommimdschen Parteien vertieten als in anderen politischen Formierungen. Zur Rolle der nicht-muslimischen Araber in der Entstehungsphase des Nationalismes vgl. B. Tibi, *Arab Nationalism between Islam and the Nation-State*, St Martin's Press, New York, 1997.

[9] Vgl. B. Cohen, *bourguiba, le pouvoir d'un seul*, Flammarion, Paris 1977

[10] Zu diesen beiden Strömungen des algerischen Nationalismus vgl. L. Addi, *L'Algérie et la démocratie* Kapitel I_{r1}, *L'islamisme au cœur du nationalisme* ", pp. 15-34, La découverte, Paris 1995,

[11] Vgl. J. E Halstead, *Rebirth of moroccan Nationalism. The Origins and Rise of Moroccan Nationalism, 1912-1944*, Cambridge. Mass., 1967; C. A. Julien, *Le Maroc face aux imperialismes*, Jeune Afrique, 1978.

[12] Vgl. R. Le Tourneau, *Le Maroc moderne*, PUF, 1982

[13] Vgl. W M. Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, 1983, und R J. Vatikiotis, *L'islam et l'Etat*, Gallimard, Paris 1989

[14] *Mudawsna* ist jener Bereich des marokkanischen Zivilrechts, der den Personenstratus *im* Hinblick auf Heirat, Scheidung, Erbschaft usw. regelt; in Algerien wird dieser, 1984 erlassene, Rechtsbereich *Code de la famille* genannt

[15] Zum rechtlichen Status der Frauen in Algerien und in Marokko vgl. N- Saadi, *La femme et la loi en Algerie*, Bouchene. Alger, 1991, und A. Moulay Rachid, *La condition de la femme au Maroc*, ed. de la FSJES, Rabat 1985.

[16] Vgl. M. Tcsy, *Monarchie et légitimation religieuse au Maroc*, Presses de la FNSP, Paris 1999

[17] Um es jenem Mechanismus zu erlauben seine Funktion auszuüben, hat die Moderne die Religion de'politisiert", d. h. ihr das Privileg genommen, darüber zu befinden was gerecht ist und was nicht, was legitim ist und was nicht. Der Rechtsstaat besitzt das Gewaltmonopol, et hat aber auch das Monopol Recht zu setzen, welches vom der Moral unterschieden ist bsw. auch vom Gerechtigkeitsverständnis, wie es häufig durch die religiöse Ethik bestimmt wird. Die islamisten sind in dieser historischen Problematik des Aufeinanderprallens befangen; der Rechtsetzung durch den Staat bei gleichzeitigem Fortbestehen einer religiösen Moral, die ihrerseits das Recht zu sakralisieren sucht, um die soziale Ordnung sicherzustellen. Dies lässt die Grenze zwischen dem Sakralen und dem Profanen verschwimmen. Wenn der profane Raum sich universalisiert -dies ist das okzidentale Modell - wird das Sakrale sich auf das individuelle Bewusstsein beschränken, und die Religion wird jegliche politische Autorität verlieren

[18] Vgl. O- Carre, *L'utopie islamiste en Orient arabe*, Presses de la FNSP , Paris 1991

[19] Diese Widersprüche sind herausgearbeitet worden in: L. Addi, „Political Islam and Democracy ", in: A. Hadenius, *Democracy's Victory and Crisis*, Cambridge University Press, 1997.

[20] Vgl. F. Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, Karthala, Paris 1988

[21] Vgl. W Quandt, *Between Ballots and bullets, Algeria's Transition from Authoritarianism*, Brookings Institution, Washington DC. 1998

[22] S. N. Eisenstadt, *Traditional patrimonialism and modern neo-patrimonialism*. Sage publications. 1973.

[23] Das Memorandum, das im November 1999 von Abdessalam Yassine, der führenden Gestalt des Islamismus in Marokko, an den König Mohammed VI adressiert worden ist, bedient sich genau jener Argumentation, Er empfiehlt, das Vermögen, das undredlicherweise von seinem Vater, Hassan II, angesammelt worden war, an die Armen zu verteilen, um deren Not zu lindern.

[24] Die Herrschaft in die Hände Gottes zurückzulegen, bleibt freilich eine Illusion, da andere Menschen sie gemäß ihrer Vorstellung, die sie sich von Gott machen, ausüben würden, Aber der Islamismus wird sich durch diese Art von Widersprüchen hindurch weiterentwickeln. Vgl. F Burgat, *L'islamisme en face*, La découverte, Paris 1995.

[25] O. Roy. *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press, 1994

[26] G. Keppel, *Jihad, expansion et declin de l'islamisme*, Gallimard, Paris 2000.