

Anita Glatt

DEMOKRATISIERUNG IN ALGERIEN?

*Eine soziologische Analyse der islamistischen
und demokratischen Bewegungen in Algerien
bis in die 1990er Jahre*

Lizentiatsarbeit der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel,
eingereicht am 30. Dezember 1997

Inhaltsverzeichnis

I.	EINFÜHRUNG	3
A.	AUSGANGSLAGE UND FRAGESTELLUNG	3
B.	METHODE	8
C.	FORSCHUNGS-LAGE UND LITERATURÜBERSICHT	10
II.	ZUR SOZIOLOGISCHEN THEORIE	13
A.	SOZIOLOGISCHE KATEGORIEN	14
1.	<i>Die soziale Bewegung</i>	14
a)	Die klassische Tradition	16
b)	Die Ressourcenmobilisierungstheorie	18
2.	<i>Das soziale Netzwerk</i>	26
III.	KULTURELLE, WIRTSCHAFTLICHE UND POLITISCHE HINTERGRÜNDE DER AKTUELLEN SITUATION IN ALGERIEN	28
A.	DIE VERANKERUNG DES ISLAM IN GESELLSCHAFT UND STAAT.....	28
1.	<i>Islam und antikolonialer Widerstand</i>	28
2.	<i>Islam und Nationalismus</i>	33
3.	<i>Islam und Staat</i>	39
B.	DAS SCHEITERN EINES ENTWICKLUNGSWEGES: URSACHEN DER AKTUELLEN WIRTSCHAFTS- UND SOZIALKRISE	43
C.	DIE OKTOBERUNRUHEN 1988 UND IHRE FOLGEN	49
IV.	ISLAMISTISCHE BEWEGUNGEN IN ALGERIEN	54
A.	ISLAMISMUS ODER FUNDAMENTALISMUS? BEGRIFFSABGRENZUNG UND DEFINITION	54
B.	URSPRÜNGE UND ENTWICKLUNG DER ISLAMISTISCHEN BEWEGUNGEN.....	60
1.	<i>Historische Vordenker und Wegbereiter des Islamismus</i>	60
2.	<i>Ideologie und Argumentationslinien der Islamisten</i>	63
3.	<i>Islamistische Strömungen in Algerien bis 1989</i>	65
C.	ZUR GESELLSCHAFTLICHEN EINBETTUNG DES ISLAMISMUS	69
1.	<i>Die soziale Basis</i>	69
2.	<i>Strukturen der Rekrutierung</i>	75
D.	DIE ISLAMISCHE HEILSFRONT (FIS)	78
1.	<i>Der Aufstieg einer Bewegungspartei</i>	78
2.	<i>Die innerparteiliche Struktur</i>	84
3.	<i>Gründe für den Erfolg der FIS</i>	85
4.	<i>Repression und Radikalisierung</i>	90
E.	DER „MYTHOS VOM ISLAMISTISCHEN TERROR“	96
V.	„DEMOKRATISIERUNG“ IN ALGERIEN	100
A.	DIE DEMOKRATISCHE BEWEGUNG ALS VORKÄMPFERIN EINER POLITISCHEN ÖFFNUNG	100
a)	Die Berberbewegung	102
b)	„Frauen als Hebammen der Demokratie“	106
B.	DER „DEMOKRATISCHE PROZESS“ NACH 1988.....	108
1.	<i>Die Systemmodifikationen von 1989 und ihre Nutzniesser</i>	108
2.	<i>Die Mobilisierung der Zivilgesellschaft</i>	111
3.	<i>Die politischen Akteure: Nationalisten, Islamisten und Demokraten</i>	113
C.	DIE MILITÄRS ALS „RETTER DER DEMOKRATIE“	118
D.	„DEMOKRATISIERUNGSSCHRITTE“ NACH 1995	121
1.	<i>Die Präsidentschaftswahlen</i>	121
2.	<i>Das Verfassungsreferendum</i>	122
3.	<i>Die Parlamentswahlen</i>	125
4.	<i>Die Kommunalwahlen</i>	127
5.	<i>Die Senatswahlen 1997: Abschluss der „demokratischen Prozedur“?</i>	128
VI.	AUSBLICK	129
VII.	BIBLIOGRAPHIE	134

I. Einführung

A. Ausgangslage und Fragestellung

In Europa hat sich während der letzten Jahre ein Krisenbewusstsein bezüglich der Lage am Mittelmeer, besonders mit Blick auf dessen Südufer herausgebildet. Die Ereignisse an der Südgrenze Europas werden mit zunehmender Aufmerksamkeit und Besorgnis sowohl in der Öffentlichkeit als auch in der Regierungspolitik gewisser stärker betroffener Länder wahrgenommen. In sicherheitspolitischen Diskussionen ist gar vom „Krisenbogen“¹ die Rede. Es ist noch nicht lange her, da sprach Gregor Manousakis von Algerien als dem „ersten Dominostein“², dessen Umwandlung in einen islamischen Staat alle Staaten Nordafrikas, vielleicht mit Ausnahme Libyens, bis zur Türkei zum Einsturz bringen könnte.

Jüngste Entwicklungen in den südlichen Ländern des Mittelmeeres wie das anhaltend hohe Bevölkerungswachstum, Massenarbeitslosigkeit, politischer Terror und Missachtung der Menschenrechte geben besonders im Hinblick auf zu erwartende Migrationsströme und das Übergreifen islamistischen Terrors auf Europa Grund zur Besorgnis. Die Aufstellung der sogenannten Eurofor, einer 10'000 bis 15'000 Mann starken Eingreiftruppe erfolgte z.B. als Sicherheitsmassnahme für das Mittelmeer in einer Zeit „wachsender Besorgnis wegen der Verbreitung des extremen islamischen Fundamentalismus.“³

Die Abschlussdeklaration der Europa-Mittelmeer-Konferenz 1995 in Barcelona verrät zuallererst die Absicht des Nordens, die südlichen Mittelmeerländer ins Weltwirtschaftssystem einzubinden: gefordert wurden Strukturreformen in Richtung einer Liberalisierung bei gleichzeitigen Kompensationsmassnahmen mittels Ergänzungsprogrammen.⁴ Das im Mittelmeerdokument deklarierte ehrgeizige Ziel „eine Zone des miteinander geteilten Wohlstandes zu erreichen“⁵, ist beim derzeitigen Bevölkerungswachstum (1995: 2,5 Prozent) auf der Grundlage einer nachhaltigen Entwicklung kaum zu erreichen.⁶ Aus-

¹ Winter, 1996: 10.

² Manousakis, 1994: 337.

³ The Times, 16.5.1995. Zit. nach: Winter, 1996: 11.

⁴ Paul Trappe (1995) hat darauf hingewiesen, dass sich nach langjähriger Erfahrung mit Strukturanpassungsprogrammen die Einsicht durchgesetzt hat, die Social Dimensions of Adjustment zu berücksichtigen; dass die Notwendigkeit von Poverty Alleviation Programmes, Social Action Programmes und Social Safety Nets erkannt worden ist. Trappe, 1995: 5.

⁵ Tagung des Europäischen Rates vom 26./27. Juni 1995 in Cannes. In: EU-Nachrichten, Nr. 6, Juli. Zit. nach: Winter, 1996: 12.

⁶ Algeriens Umweltprobleme liegen vorwiegend in der Bodenerosion durch Übernutzung; in der Verwüstung; in der Verschmutzung von Flüssen, Küstenwasser und dem Mittelmeer durch Abwasser, Raffinerieabfälle, andere Industrieabfälle, Ölabbfallprodukte, Bodenerosion, Kunstdünger; in mangelnder Trinkwasserversorgung. Quelle: The World Factbook, Internet.

serdem ist gerade in Algerien deutlich geworden, dass eine vorübergehende Verschlechterung der sozioökonomischen Situation der Bevölkerung im Zuge der Liberalisierung Phänomenen wie dem Islamismus starken Auftrieb verschafft. Im Wissen um die destabilisierenden Folgen einer Öffnung der Märkte, wurde in Barcelona Fragen der Bekämpfung des Terrorismus, der organisierten Kriminalität, des Drogenhandels und der Begrenzung der Einwanderung ein wichtiger Platz eingeräumt. Die Verhandlungen zwecks einer neuen Partnerschaft zwischen Europa und dem Süden zielen aber eher auf einen leichteren Zugang zu südlichen Märkten und Rohstoffen und auf eine Unterstützung der südlichen Regierungen im Kampf gegen den gegenwärtigen „Terrorismus“ ab, als auf einen Beitrag zur Lösung der aktuellen politischen und sozialen Probleme - als den Ursachen des sich radikalierenden Islamismus im arabisch-islamischen Raum.

Der bewaffnete Konflikt in Algerien zwischen den radikalen Islamisten und dem Regime wird noch immer - von der „westlich-arabischen Allianz der Jünger Samuel Huntingtons“⁷ unterstützt - im Lichte eines scheinbaren Kampfes zwischen Islam und Laizismus, Gottesstaat und Demokratie, Finsternis und Aufklärung⁸ wahrgenommen. Auf den ersten Blick scheint sowohl im islamistischen wie im laizistischen Diskurs vieles die einfache These vom „Clash of Civilizations“⁹ zu bestätigen. Die „bösen“ Islamisten wollen eine totalitäre Theokratie errichten, währenddem sich das „demokratische“ Regime mit Hilfe der Militärs für die „Rettung der Demokratie“ engagiert. Dieses bipolare Bild von gut und böse entspricht exakt der Argumentationsweise Huntingtons wie auch der in Algerien an der Macht befindlichen Militäreliten, ihrer Marionetten und gewisser Vorzeige-Intellektueller.¹⁰ Immer mehr Hinweise deuten jedoch darauf hin, dass zahlreiche medienwirksame Morde von Prominenten und spektakuläre Massaker an der Bevölkerung, nicht - wie dies die offizielle Berichterstattung verlautbart - allein auf das Konto „feige mordender“ Extremisten¹¹ gehen, sondern dem algerischen Regime zugeschrieben wer-

⁷ Ruf, 1997a: 132. Als Huntingtons „Jünger“ gelten u.a. Bassam Tibi und Peter Scholl-Latour.

⁸ Begriffspaare nach Tibi, 1995.

⁹ Huntington, Samuel P. (1993). *The Clash of Civilizations?* In: *Foreign Affairs*, Sommer. Inzwischen als Buch erschienen und auf deutsch übersetzt: *Kampf der Kulturen*, 1996.

¹⁰ Z.B. der im Westen sehr prominente Rachid Boudjedra, der eine sehr einseitige Parteinahme resp. Verunglimpfung praktiziert, wenn er schreibt: „Diese Verrückten Gottes. Diese patentierten Killer, diese zurückgebliebenen Geisteskranken. Diese todbringenden Wesen. Eine faschistische Minderheit, eine stinkende Partei des politischen Abfalls, ein Haufen tollwütiger und pestkranker Ratten.“ Aus: Prinzip Hass, 1993. Der Originaltitel lautet: *FIS de la haine*, Paris, 1992. Aber auch die Feministin Khellida Messaoudi prangert in ihren zahlreichen Fernsehauftritten in Frankreich immer nur die islamistische Seite an. Jedesmal betont sie ausdrücklich, die FIS habe sie zum Tode verurteilt.

¹¹ In den offiziellen Darstellungen wird oft die Umschreibung „feige Morde“ durch „bewaffnete Gruppen“ benutzt.

den können, deren Sicherheitskräfte die bewaffneten islamischen Gruppen längst unterwandert haben.¹² Diese Anschuldigungen entlarven einerseits das von der Informationspolitik nachdrücklich aufrechterhaltene dichotomisierende Klischee zweier sich bekämpfender ideologischer Fronten. Andererseits weisen sie auf die Nutzniesser des „politisch nützlichen Weltbildes“.¹³ Das algerische Regime hat ein Interesse an der Aufrechterhaltung dieser falschen Antagonismen, um die Repression oppositioneller Gruppen - Islamisten wie Demokraten - zu legitimieren; und, um ihre wirtschaftlichen Interessen gegen den Willen der Bevölkerung durchzusetzen.¹⁴ „Keine Demokratie für die Feinde der Demokratie?“¹⁵, lautet auch die Rechtfertigung aus dem Westen für den Abbruch der Demokratisierung im Januar 1992.¹⁶

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen macht es sich die vorliegende Arbeit zur Aufgabe, eine soziologische Analyse der islamistischen und demokratischen Bewegungen in Algerien zu erarbeiten, die dem polarisierenden Klischee von Islamisten versus „Demokraten“ nicht anheimfällt. Die islamistische Bewegung wie auch die Demokratiebewegung werden nicht in erster Linie als Kontrahenten, sondern als politische Opposition gegenüber dem seit der Unabhängigkeit (1962) an der Macht befindlichen Militärregime verstanden. Wohl unterscheiden sie sich in ihren Gesellschaftsentwürfen und Politikkonzeptionen, weshalb auch auf Ideologie und Argumentationslinien der Islamisten eingegangen wird; beide Bewegungen waren jedoch nie wirklich frei in ihrer Entwicklung - wobei es die Demokratiebewegung noch wesentlich schwerer hat(te) - und sind bis heute von staatlicher Repression und Verfolgung nicht sicher. Im Anschluss an die Oktoberunruhen standen Fraktionen der Islamischen Heilsfront Seite an Seite mit laizistischen und demokratischen Kräften im Kampf für Bürgerrechte und Demokratie.¹⁷ Der im Schulterschluss erwirkte öffentliche Druck führte schliesslich zur Liberalisierung des politischen Systems, zur Etablierung von Parteienpluralismus und zu den ersten freien Wahlen in der jungen Geschichte des Landes. Dass das Wahlergebnis vom Dezember 1991 nicht nach

¹² Vgl. Burgat, 1996; Reporters sans frontières, 1996; AI, 1997 u.a..

¹³ Bourdieu, Pierre (1995). Editorial zu: La parole du Cheminot. In: Alternatives Algériennes, Nr. 1, November. Zit. nach: Ruf, 1997a: 136.

¹⁴ So die These der Oppositionspolitikerin und Präsidentin der Arbeiterpartei, Louisa Hanoune. Hanoune, 1997.

¹⁵ Faath; Mattes, 1992.

¹⁶ Die französische Regierung kritisierte als einzige westliche Regierung den Abbruch des demokratischen Prozesses.

¹⁷ Völlig ausgeblendet bleibt indessen die Möglichkeit der Entwicklung einer islamischen Demokratie, die elementare Werte wie Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit etc. durchaus zu verwirklichen willens ist. Vgl. Sanson, Henri (1997). Islam politique en débat. Elaboration en Algérie d'une démocratie islamique, Paris, im Druck.

den Vorstellungen des Regimes ausging, führte zu einem abrupten Abbruch der eingeleiteten Demokratisierungsphase. 1992 wurde der Ausnahmezustand verhängt und der sich ausbreitende Zustand von Anomie und Rechtslosigkeit zur Verfolgung von Oppositionellen benutzt. Dahinter stand die Absicht, die oppositionellen Bewegungen vor dem nächsten Demokratisierungsschritt stark zu schwächen, was auch zugunsten einer Verselbstständigung radikaler Teilgruppen gelang. Die Zerschlagung der Strukturen der Islamischen Heilsfront führten zu einer Eskalation der terroristischen Gewalt. Oppositionelle wie Hocine Aït-Ahmed gehen davon aus, dass die Institutionalisierung des Krieges einen Zweck verfolgt: die Zerschlagung der rechtsstaatlichen Strukturen und die Stabilisierung der Herrschaft der bereits an der Macht befindlichen Eliten.

Teil I der Arbeit gibt einen Überblick über die Forschungslage zum aktuellen Konflikt in Algerien sowie über die hier verwendete Literatur. Im Teil II werden theoretische Grundlagen zu den für die vorzunehmende Analyse relevanten soziologischen Kategorien aufgearbeitet. Dabei werden zwei Forschungstraditionen nachgezeichnet, die für die Erklärung sozialer Bewegungen von Nutzen sind. Auch dem theoretischen Konzept des sozialen Netzwerkes kommt gerade für die Erklärung von Mobilisierungen Bedeutung zu, weshalb kurz darauf eingegangen werden soll.

Teil III arbeitet die kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Hintergründe zum Verständnis der sozialen Bewegungen in Algerien auf. Dabei wird gezeigt, dass dem Islam bereits in den Widerstandsbewegungen des 19. Jahrhunderts, in der Nationalbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowie im Befreiungskrieg eine Schlüsselrolle zukam. Er diene sowohl der Stärkung des kulturellen Selbstwertgefühls als auch der Einigung sozialstrukturell und kulturell heterogener Gruppen und hatte somit identitätsstiftende und stark mobilisierende Wirkung. Die durch den Siedlungskolonialismus verursachte Entwurzelung und die durch den *statut musulman* institutionalisierte Diskriminierung der Algerier führte zu einer Rückbesinnung auf vorkoloniale, traditionelle Werte bei gleichzeitiger Verwerfung der oktroyierten Normen. Die Suche nach Identität und das Streben nach Eigenständigkeit haben bis in die jüngste Zeit zu einer starken Orientierung an religiösen Werten geführt, was sich einerseits im Auftrieb des Islamismus, und andererseits in der Verankerung des Islam in staatlichen Grundlagentexten manifestiert hat. Verschiedene, eng miteinander verwobene Entwicklungsstränge - darunter der folgenschwere Parallelismus eines ehrgeizigen Modernisierungsprojekts mit einer auf arabisch-islamische Identität abzielenden Bildungspolitik - haben in eine sich seit Mitte der 1980er

Jahre ständig verschärfende Wirtschafts- und Soziakrise geführt, die den islamistischen Bewegungen starken Zulauf verschafft haben. In den Oktoberunruhen - dem Höhepunkt einer Reihe von sozialen Konflikten seit dem „Berberfrühling“ 1980 - entluden sich die unter der Einparteienherrschaft angestauten Spannungen in einer Kettenreaktion. Ursprünglich ein harmloser Schülerstreik mobilisierten jugendliche Demonstrierende von Tag zu Tag mehr Menschen, was schliesslich zu einer Massendemonstration gegen die Regierung führte. Die Islamisten wussten die Stunde der Gunst geschickt zu nutzen und setzten sich an die Spitze der Demonstranten. Bezeichnenderweise waren sie es - und nicht die Demokraten -, die endlich als Vertreter der Masse und im „Namen des Volkes“ als Delegation vom Staatspräsidenten Chadli Benjedid empfangen wurden und ihre Forderungen nach Demokratisierung des politischen Systems vorbringen konnten.

Teil IV widmet sich der Analyse des islamistischen Phänomens und der islamistischen Bewegung in Algerien im speziellen. Zunächst wird eine Begriffsbestimmung von *Islamismus* vorgenommen, um anschliessend allgemeine Hintergründe zu Ursprung und Entwicklung der islamistischen Bewegungen darzulegen. Schliesslich wird den Anfängen der islamistischen Strömungen in Algerien und ihren Trägergruppen nachgespürt. Manche der islamistischen Gruppen, die lange vor den Oktoberunruhen gegründet worden waren, lösten sich nach der Zulassung politischer Parteien 1989 in der Islamischen Heilsfront (FIS) auf. Ein Blick ins Innenleben der FIS zeigt auf, dass es sich bei dieser Bewegungsorganisation keineswegs um eine monolithische Einheit handelt. Trennlinien ideologischer Art spalteten die „Front“ in verschiedene Lager, von denen das eine eine legalistische, das andere eine revolutionär-aktivistische Position vertrat. Die vorgenommenen Analysen der islamistischen Gruppen vor 1989 und der FIS machen deutlich, dass nicht von *der* islamistischen Bewegung in Algerien gesprochen werden kann; und, dass sich je nach den politischen Voraussetzungen eine eher gemässigte bzw. extremistische Richtung durchsetzen sollte. Die algerischen Generäle haben sich 1992 für einen konsequenten Abbruch des Demokratisierungsprozesses entschieden und somit der Radikalisierung jenes Flügels Vorschub geleistet, der sich schon früh für einen bewaffneten Konflikt ausgesprochen hatte. Sie sind somit dafür verantwortlich, dass der lange Zeit dominierende legalistische Strang innerhalb der FIS geschwächt, ja zerschlagen wurde. Das Kapitel zum Mythos vom „islamischen Terror“ zeigt auf, dass dem algerischen Regime eine grosse Verantwortung für die Eskalation der extremistischen Gewalt zukommt, die sich erst nach Verhängung des Ausnahmezustandes entwickelte.

Teil V wendet sich dem Thema der Demokratisierung zu. Dabei wird unterschieden zwischen einer Demokratiebewegung, die von einer Opposition getragen wird, und der Einleitung einer „Demokratisierung“ durch den algerischen Staat. Zunächst werden die Vorleistungen der Berberbewegung und der Frauenbewegung als zwei Beispiele für demokratische Bewegungen dargestellt. Ihr Überdauern bis 1989 weist darauf hin, dass die zivilgesellschaftlichen Strukturen¹⁸, wie sie noch vor dem Algerienkrieg bestanden hatten, trotz der staatlichen Repression nicht vollständig zerschlagen worden waren. Nach der politischen Öffnung haben ebendiese zivilgesellschaftlichen Netze und die zahlreichen bis dato illegalen Assoziationen zu einer raschen Reaktivierung der Zivilgesellschaft beigetragen.

Schliesslich wird aufgedeckt, dass es sich bei der Annullierung der Wahlergebnisse nach dem Wahlsieg der FIS keineswegs um einen Akt zur „Rettung der Demokratie“ gehandelt hat, sondern vielmehr um einen Putsch.¹⁹ Die Demokratisierungsschritte nach 1995 entsprechen demnach eher einem Versuch der Legitimierung der politischen Herrschaft, als dem Willen, die Volkssouveränität zu respektieren. Da die algerische Bevölkerung, die mehr denn je einer unglaublichen Repression von verschiedenen Seiten ausgeliefert ist, das Spiel der Militärführung durchschaut hat, - und die Protestmärsche im November von tausenden von Menschen in den Strassen von Algier haben dies eindrücklich unterstrichen - sind auch die jüngsten Versuche des Regimes, eine demokratische Legitimation zu erhalten, fehlgeschlagen. Eine Analyse der Präsidentschaftswahlen 1995, des Verfassungsreferendums 1996 und der Wahlen dieses Jahres sollen diese These bestätigen.

B. Methode

Nebst theoretischen Werken zu den Kategorien „soziale Bewegung“, „soziales Netzwerk“ und „Zivilgesellschaft“ greift die Arbeit auf verschiedene, in der Regel deskriptive Literatur zur Erklärung der politischen und sozialen Entwicklung der algerischen Gesellschaft zurück. Der Ansatz der meisten dieser Publikationen ist ein historischer. Nur wenige Autoren legen ihrer Arbeit empirische Forschung zugrunde (z.B. Rouadjia, Labat). Der uns am meisten interessierende Zeitabschnitt seit dem offenen Ausbruch sozialen Protests in den Oktoberunruhen 1988 lässt sich ohne Rückblick auf die Kolonialzeit und

¹⁸ „la société civile existe pourtant bien en terre algérienne. Elle y est même plus développée, plus active et plus autonome à l'égard de l'Etat qu'on le pense généralement.“ Burgat, 1996: 164.

¹⁹ Ruf, 1997a: 114.

ohne Analyse der Genese gesellschaftlicher, politischer und sozioökonomischer Strukturen kaum adäquat untersuchen.

Als Quellen wurden einige in der Literatur abgedruckte oder auf Internet zugängliche Dokumente (Parteiprogramme, Verfassungen, Familienrecht etc.) und als weitere Informationsquellen in- und ausländische Tages- und Wochenzeitungen²⁰ sowie Meldungen von Nachrichtenagenturen (Reuters, dpa etc.) auf dem Internet beigezogen. Vermittels dieser „unabhängigen“ Pressemeldungen wurde versucht, die Diskurse der politischen Akteure nachzuzeichnen und das Kräfteverhältnis zwischen staatlichen Autoritäten, Militär und oppositionellen Gruppen zu erfassen.

In der Arbeit wurde wegen dem Nebeneinander der verschiedenen theoretischen Schulen, besonders aber wegen der parallelen Verwendung unterschiedlichster Begriffe in Orientalistik, Soziologie, Politologie und Presse für oft gleiche Inhalte ein starkes Gewicht auf Definitionen und Begriffsbestimmungen gelegt. Eine Definition als eine Aussage sagt nichts aus über ein soziales Phänomen, sondern über den Inhalt eines Begriffs, den wir von einem sozialen Phänomen bilden wollen. In der überlieferten „Definition der Definition“ heisst es: *definito fit per genus proximum et differentias specificas*²¹. Die Begriffsbestimmung eines Terminus erfolgt demnach durch Subsumtion unter einen benannten Oberbegriff und die Abgrenzung von Begriffen auf der gleichen Ebene im Klassifikationssystem. Definitionen, verstanden als „Institutionalisierungen von Wortbedeutungen“²² und Definitionsabgrenzungen von zu verwendenden Begriffen sind wichtig, um Mißverständnissen vorzubeugen. Diese Definitionsarbeit soll es dem Leser erleichtern zu differenzieren und falsche Begriffsanwendungen (etwa in Zeitungsartikeln) zu erkennen.

²⁰ Zu Schlagzeilen in algerischen Zeitungen hatte ich nur über Internet Zugang. Ausserdem ist bekannt, dass alle Informationen von einer Kommunikationszelle im algerischen Innenministerium gesteuert und zensiert werden, was die Aussagekraft aller Meldungen stark relativiert und oft in ihr Gegenteil verkehrt. Gemäss einem Erlass (der nicht veröffentlicht werden darf) wird z.B. der Umgang mit Informationen erläutert: „Eine geeignete Terminologie wird den Medien von der Kommunikationszelle zur Verfügung gestellt“, die Berichterstattung hat „die psychologische Wirkung der terroristischen Aktion zu banalisieren und zu minimieren und die Moral der Nation zu erhalten.“ Es ist zu betonen, „dass kein Verbrechen ungestraft bleibt und dass an seinem Ende das Gefängnis oder der Tod stehen; hinzuweisen ist vor allem auf die Effizienz der Sicherheitskräfte, die, selbst wenn sie nicht alle Verbrechen verhindern können, immer Schuldige finden werden.“ Erlass abgedruckt in: *Alternatives Algériennes*, Nr. 1, 7.-12.11.1995: 26-28. Zit. nach: Ruf, 1997a: 120.

²¹ Bahrtdt, 1994: 16.

²² Bahrtdt, 1994: 12.

C. Forschungslage und Literaturübersicht

In Europa haben nordafrikanische Konflikte der 1980er Jahre allgemein und algerische im besonderen (Berberunruhen 1980/81; Auseinandersetzungen mit der bewaffneten islamistischen Gruppe Bouyali 1982-1987) weder in den Medien noch bei Politikern oder Wissenschaftlern überdurchschnittliche Aufmerksamkeit ausgelöst²³. Ein ausgeprägtes Interesse ist in Medien und Politik jedoch seit Beginn der neunziger Jahre zu erkennen. In zahlreichen Konferenzen und Seminaren über Europa und die südlichen Mittelmeer-Anrainerstaaten (z.B. Mittelmeer Konferenz in Barcelona 1995) wurden Ängste vor künftigen politischen Entwicklungen in Nordafrika und deren Auswirkungen auf Europa ausgedrückt. So fragte jüngst ein französischer Historiker und Politologe: „Was ist, wenn chinesische Atomraketen in einem islamistischen Algerien auf Europa gerichtet werden?“²⁴

Das Thema Algerien hat auch in der wissenschaftlichen Produktion seit den frühen neunziger Jahren Hochkonjunktur. Ein Grossteil der ForscherInnen aus Politikwissenschaft, Soziologie und Geschichte sind Exilalgerier, haben oftmals eine akademische Laufbahn im Maghreb durchlaufen und/oder sind heute für wissenschaftliche Institutionen in Frankreich tätig (Lamchichi, 1988; Rouadjia, 1990; Al-Ahnaf, 1991; Addi, 1995; Labat, 1995). Es gibt aber auch französische Spezialisten (Etienne, 1987; Burgat, 1988/1996; Kepel, 1996), die ihren algerischen KollegInnen bezüglich fachlicher Kompetenz in nichts nachstehen. Ihre Beiträge zeichnen sich durch die nötige Distanz zum Untersuchungsgegenstand durch eine bemerkenswert kritische Sicht aus.

Erst in jüngerer Zeit interessiert die hier behandelte Thematik - wohl auch im Kontext von europäischer Sicherheitspolitik (Problematik der Kriminalität, Drogen, Migration etc.) und der Diskussion um den Entwurf eines gemeinsamen 'Kulturraumes Mittelmeer'²⁵ - auch im deutschen Sprachraum. Hier haben Studien aus dem Bereich der Orientalistik wertvolle Arbeiten geliefert (Faath, 1990; Ende; Steinbach, 1996; Hartmann, 1997). Gerade aus den Bereichen Journalistik (Herzog, 1992) und Politikwissenschaften

²³ Faath, Sigrid. Stabilität und Autoritarismus in Nordafrika. In: Internationale Politik (1996) 2, S. 21.

²⁴ Rovin, Joseph. Zit. nach: Faath, 1996.

²⁵ Die deutsche UNESCO Kommission hat im Anschluss an die Mittelmeerkonferenz 1995 in Barcelona im Jahre 1996 ein 'Forum Mittelmeerraum' initiiert, das als Plattform für Ideen bezüglich eines Entwurfes eines gemeinsamen Kulturraumes für alle Anrainerstaaten des Mittelmeeres dienen und deutsche Bildungs- und Forschungsinstitutionen ansprechen soll. Vgl. Bericht des Initiativworkshops 'Kulturraum Mittelmeer: Zum Dialog verurteilt - Engagement für einen Zukunftsentwurf', Hude 1996.

(Ruf, 1997) liegen kritische wissenschaftliche und populärwissenschaftliche (Kebir, 1993) Arbeiten vor.

Seit den Vermittlungsversuchen der „free lance diplomacy“²⁶ in Sant'Egidio in Rom sind jüngst auch in Italien einige Publikationen zum Thema erschienen (Guazzone, 1994; Giro, 1997).

In der Schweiz ist zur Situation in Algerien noch wenig verfasst worden (Gschwind, 1977; Hottinger 1993). Von der Universität Genf liegen aber interessante Beiträge zum Thema der Demokratisierungsperspektiven im Maghreb und dem Vorderen Orient vor. Dieses Jahr wurde an der Universität Genf ein Projekt mit dem Titel 'Emergence et développement des mouvements sociaux et politiques en Algérie de 1988 à 1998' eingereicht. In dieser Arbeit soll der in der bisherigen Literatur fehlende Bezug zwischen soziologischen Theorien zur sozialen Bewegung und den verschiedenen Spielarten kollektiver Aktionen hergestellt werden. Neuartig zum Thema Algerien ist nicht nur der theoretische Ansatz, sondern auch die Absicht, alle sozialen Bewegungen, d.h. besonders auch die nicht-religiösen (Frauen-, Gewerkschafts-, Friedens-, Menschenrechtsbewegungen etc.) Bewegungen einzubeziehen.

Bei vielen Werken, die sich eine Analyse der heutigen politischen und sozialen Verhältnisse in Algerien vornehmen, ist generell ein mangelhafter Bezug auf soziologische Theorien oder das Fehlen eigener Theoriebildung auffällig. Dies ist sicher auch auf den Forschungsstand der westlichen Soziologie einerseits zurückzuführen, die ihre Analyse sozialer Bewegungen historisch ausschliesslich auf die europäische Entwicklung seit den Arbeitskämpfen im frühen 19. Jahrhundert konzentriert hat. Bei der Untersuchung der „neuen“²⁷ sozialen Bewegungen (Umwelt-, Friedens-, Antiatomkraft-, Studentenbewegung etc.) wurde wiederum nur in wenigen Fällen über den westlichen Kulturkreis hinaus geforscht. Eine Ausnahme bilden neuere Studien zum Phänomen der Iranischen Revolution (Moaddel, 1995; Kurzman, 1996) oder zu Bewegungen in Japan. Eine Verknüpfung des Konzepts der sozialen Bewegung mit der Praxis der islamistischen Bewegungen ist meines Wissens bisher ebenfalls nur in wenigen Fällen erfolgt (Burke, 1988). Andererseits ist die Vernachlässigung der soziologischen Theorie unter arabischen AutorInnen sicher auch auf den Forschungsstand der arabischen Soziologie zurückzuführen, der in seiner Fortentwicklung bis heute zu wenig gefördert wird. Der syrische Soziologieprofessor

²⁶ Giro, 1997: 65.

²⁷ Die Unterscheidung in 'alte' und in 'neue' soziale Bewegungen ist innerhalb der soziologischen Diskussion umstritten.

Abdulkader Irabi drückt den momentanen Zustand der arabischen Soziologie treffend aus: „Das Manko der gegenwärtigen Soziologie liegt in der Adaption der westlichen soziologischen Theorien und ihrem Versäumnis, eigene Begriffe und Kategorien zu entwickeln; als wirklichkeitsfremde und gegenwartsaffirmative Disziplin spiegelt sie die Identitätskrise und Orientierungslosigkeit der arabischen Gesellschaft wider. Ansätze einer unabhängigen Soziologie entwickelten sich nur im Bereich der empirischen Richtung.“²⁸ Damit ist implizit auch angedeutet, dass sich die westlichen soziologischen Begriffe und Kategorien nicht vorbehaltlos zur Beschreibung der orientalischen Gesellschaft und ihrer Phänomene eignen. Es bleibt also zu untersuchen, ob eine Anwendung der (westlichen) soziologischen Kategorien auf islamistische Bewegungen Früchte trägt.

²⁸ Irabi, 1988: IX.

II. Zur soziologischen Theorie

Soziologische Theorie macht es sich zum Ziel, möglichst generelle Aussagen zum Zustand und zur Entwicklung von Gesellschaften zu machen. Sie ist grundlagenorientiert, jedoch immer auch an den historischen Zeitpunkt und den nationalen Kontext gebunden, in dem sie entsteht. Deshalb erfordern die Probleme gegenwärtiger Gesellschaften, und besonders aus-sereuropäischer Gesellschaften neue Begriffe, Instrumente und Theorien. Für die vorliegende Aufgabe einer Analyse sozialer Bewegungen in Algerien stellt sich sogleich die Frage nach soziologischen Theorien, die sich auf eine orientalische Gesellschaft anwenden lassen. Der wissenschaftliche Stand der arabischen Soziologie wurde eben angesprochen. Sind aber westliche Kategorien überhaupt dazu geeignet soziale Realitäten des islamisch-arabischen Kulturkreises richtig abzubilden?

Meines Wissens wird diese Problematik der Übertragbarkeit soziologischer Theorie auf andere Kulturkreise in der Forschung kaum diskutiert. Bei der Analyse von gesellschaftlichen Prozessen im Maghreb wird soziologische Theorie nur in Ausnahmefällen beigezogen. Dieser fehlende Bezug zur Theorie könnte sich aus der aktuellen Krise der arabischen Soziologie erklären. De facto existiert keine kritische arabische Soziologie. Das hat mitunter auch damit zu tun, dass sich das arabische Denken nicht etwa im Widerspruch zur Religion entwickelt hat, sondern von ihr bestimmt wurde. Auch ist die arabische Soziologie wenn nicht vom Staat abhängig, dann dennoch durch das geistige Umfeld in den arabischen Gesellschaften blockiert. Der syrische Soziologieprofessor Abdulkader Irabi (1989) schreibt: „kritische Wissenschaftler haben es schwer, sich durchzusetzen, zumal dem universitären Betrieb die Freiheit von Forschung und Lehre fehlt. Die Verschulung der Universitäten, die institutionellen Zwänge, welche die Forschung behindern, und das Fehlen einer kritisch-wissenschaftlichen Öffentlichkeit, dies sind einige Gründe, die der Entwicklung einer kritischen Soziologie im Wege stehen.“²⁹ Trotz angetönter Vorbehalte einer Übertragbarkeit westlicher soziologischer Theorien muss hier aufgrund der aktuellen Forschungslage auf westliche soziologische Kategorien zurückgegriffen werden.

²⁹ Irabi, 1989: 92.

A. **Soziologische Kategorien**

1. **Die soziale Bewegung**

In einer durch Komplexität, Nichtlinearität und Interferenz gekennzeichneten Welt gilt es, jene gesellschaftlichen Bereiche noch eingehender zu untersuchen und besser zu verstehen, die nicht institutionell bestimmt sind, gehen von ihnen doch in Zeiten tiefgreifender Veränderungen auf der Makroebene oft entscheidende und langfristige Wirkungen aus. Eben das trägt mit zu einer gestiegenen Relevanz sozialer Bewegungen bei.

Heinrich W. Ahlemeyer

Soziale Bewegungen gehören inzwischen zum etablierten Themenkatalog der Soziologie. Renate Mayntz hat jüngst auf die kritische Rolle sozialer Bewegungen im Kontext tiefgreifender gesellschaftlicher Umbrüche verwiesen, als sie die nichtlineare Dynamik solcher Phasensprünge betonte, die ihre Entstehung oft wiederum nichtlinearen Prozessen verdanken.³⁰

Der Soziologe Alain Touraine (1984) ging soweit zu fragen, ob man soziale Bewegungen nicht zum alleinigen Zentrum der Soziologie machen müsste. Beklagte er noch zu Beginn der 1980er Jahre die Vernachlässigung sozialer Bewegungen in der soziologischen Forschung - „Tout se passe même, à l’heure actuelle, comme si la sociologie des mouvements sociaux était un des domaines les plus faibles, les moins élaborés, de l’analyse sociologique“³¹ - so kann davon heute keine Rede mehr sein.³² Doch stellt sich ein anderes Problem: trotz einem beeindruckenden Umfang an Publikationen zum Thema, sind die grundständigen Fragen wie: was ist eine soziale Bewegung und wie grenzt sie sich ab?; wie erreicht und sichert sie ihre Einheit? und was sind ihre Komponenten? in diesen oftmals empirisch-deskriptiven oder auf Einzelstudien reduzierten Abhandlungen theoretisch unbefriedigend beantwortet worden.³³ Cohen beschreibt die Forschungslage 1985

³⁰ Mayntz, 1995.142ff..

³¹ Touraine, 1984: 158.

Die Unzufriedenheit über eine unzureichende theoretische Reflexion sozialer Bewegungen zieht sich seit den 1960er Jahren wie einer roter Faden durch die einschlägige sozialwissenschaftliche Literatur.

³² Ahlemeyer, 1995: 23.

³³ Ahlemeyer 1995.

folgendermassen: „Indeed, there is little agreement among theorists in the field as to just what a movement is, what would qualify as a new type of movement, and what the meaning of a social movement as distinct from a political party or interest group might be.“³⁴ Und Kai-Uwe Hellmann (1997) kommt zum Befund: „Die sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit sozialen Bewegungen präsentiert sich so bunt wie ihr Gegenstand. Mit grossem theoretischen und methodischem Aufwand - und das auf allen Ebenen, der Mikro-, Meso- und Makroebene - wird versucht, das flüchtige, kaum zu lokalisierende Phänomen sozialer Bewegungen zu erhaschen und einzuordnen. (...) die Folge, wenn man mit einer ganzen Palette von Teiltheorien arbeitet [ist], dass das Bild, das dergestalt von sozialen Bewegungen entsteht, eben so bunt gerät, dass darüber die Einheit von Fach und Gegenstand kaum klare Konturen gewinnt.“³⁵

Bei Karl-Heinz Hillmann (1994) stossen wir auf eine Definition für soziale Bewegung, welche die angetönte Definitionsvielfalt verdeutlicht. So werden nach Hillmann als soziale Bewegungen sowohl epochale *Weltanschauungen* (Sozialismus, Faschismus, Liberalismus etc.) und die mit ihnen verbundenen sozialen und politischen Aktivitäten als auch *prophetische, messianistische, nativistische oder eschatologische Bestrebungen* (Négritude, Mau-Mau etc.) oder aber *Gesellschafts- und Geschichtsinterpretationen* verstanden. Bewegungen unterscheiden sich durch gesamtgesellschafts- oder gruppenrelevante Zielsetzungen (Jugend-, Frauenbewegung etc.) und setzen sich unter Umständen nur aus einzelnen Personenkreisen zusammen oder beschränken sich auf partielle Forderungen (Wahlrecht, Gleichstellung etc.). Hillmann versteht soziale Bewegung als Prozess, als soziale Gruppe oder als Institution:

„(1) längerfristig andauernder *sozialer Prozess*, in dessen Verlauf die Anhänger einer gesellschaftlich-politisch-weltanschaulichen Idee immer wieder bestrebt sind, die sie umgebende gesellschaftliche Realität im Sinne ihrer Idee zu beeinflussen oder sogar zu verändern;

(2) als besondere *soziale Gruppe* von Personen, die zum Zwecke der Einflussnahme auf die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung oder Wertorientierungen kontinuierlich und im Bewusstsein der Zusammengehörigkeit politisch tätig sind, oder

³⁴ Cohen, 1985: 663. Zit. nach: Ahlemeyer, 1995: 25.

³⁵ Hellmann, 1997: 98.

(3) als *Institution* im Sinne einer formal organisierten Einheit von Personen (Partei, Gewerkschaft u.a.) zum Zwecke der Umwandlung bzw. bedeutsamen Strukturveränderung der Gesellschaft (insbesondere ihrer Herrschaftsverhältnisse).³⁶

In der soziologischen Forschung wird heute zwischen drei Forschungstraditionen zur Erklärung von sozialen Bewegungen unterschieden: es gibt die klassische Tradition der collective behavior-Forschungen (Parsons, Merton, Smelser) eingeschlossen den sozialpsychologischen Ansatz der Chicago School (Blumer, Turner/Kilian) und Kornhausers Theorem der Massengesellschaft; die Ressourcenmobilisierungstheorie (Oberschall, Zald/McCarthy, Gamson, Tilly, die postmarxistischen Ansätze auf handlungstheoretischer Grundlage (Touraine, Melucci) und einen jüngeren, systemtheoretischen Ansatz (Ahlemeyer). Im folgenden sollen die klassischen Positionen sowie die Ressourcenmobilisierungstheorien genauer betrachtet und ihre Eignung zur Analyse der islamistischen und demokratischen Bewegungen in Algerien geprüft werden.

a) *Die klassische Tradition*

McAdam (1982) entwickelt ein einfaches Modell zur Erklärung der sozialen Bewegungen in den klassischen Theorien. Zu diesen zählt er u.a. die Theorie der Statusinkonsistenz, die Theorie der Massengesellschaft und die Theorie des kollektiven Verhaltens. Er zeigt, dass die klassischen Theorien kollektives Verhalten oder soziale Bewegungen anhand eines ähnlichen Schemas erklären: sie gehen grundsätzlich davon aus, dass eine strukturelle Spannung oder Störung in der Gesellschaft (*structural strain*) einen psychologischen Effekt oder Seelenzustand (*disruptive psychological effect*) erzeugt, welcher schliesslich an einem gewissen Punkt seiner Zuspitzung zu einem kollektivem Ausbruch oder einer sozialen Bewegung führt:

Structural strain —————> *Disruptive psychological state* —————> *Social movement*³⁷

Emile Durkheim erkennt bereits den Unterschied von sozialer Bewegung und Organisation wenn er von „sogenannten sozialen Strömungen“³⁸ im Gegensatz zu „kristallisierten

³⁶ Hillmann, 1994: 98.

³⁷ McAdam, 1982: 7.

³⁸ Durckheim (1976). Zit. nach: Ahlemeyer, 1995: 28.

Erscheinungen“ spricht. Er gründet diese Differenz sozialer Formen auf verschiedene Verfestigungsgrade; die Einheit der Differenz macht er darin fest, dass sie als soziale Tatsachen „ausserhalb des Einzelnen stehen und mit zwingender Gewalt ausgestattet sind, kraft deren sie sich aufdrängen.“

Bei **Talcott Parsons** werden kollektives Handeln und soziale Bewegungen unter der Differenz von Konformität und Devianz thematisiert. Im Bezugssystem des individuellen Akteurs bedeutet individuelle Devianz, sich im Widerspruch zu institutionalisierten normativen Mustern zu verhalten. Auf der Bezugsebene des Interaktionssystems führt Devianz einer oder mehrerer Akteure (Subkollektivität) zu einer Störung des Gleichgewichtes des interaktiven Prozesses. Einen besonderen Fall sieht Parsons, wenn ein solches kollektiv deviantes Verhalten Anspruch auf Legitimität erhebt und diesen Anspruch auf die ganze Gesellschaft auszuweiten trachtet. Parsons fasst Devianz also als Störung eines Gleichgewichtes, als ein Ungleichgewicht in den integrativen Prozessen eines Systems auf. Sein Modell beschreibt das Bild eines gleichgewichtigen sozialen Systems, das eine Störung oder strukturelle Spannung erfährt und als Reaktion darauf eine soziale Bewegung generiert. Erst Massnahmen sozialer Kontrolle können den Gleichgewichtszustand wieder herstellen. Das zentrale Charakteristikum von Bewegungen mache es aus, dass sie nicht neue Wertorientierungen schüfen, sondern sich zur eigenen Legitimation die Allgemeinheit und Ambivalenz geltender Wertorientierungen zunutze machten. Soziale Bewegungen werden also als Devianzphänomen aufgefasst, das sich Ambivalenzen der Werteordnung zunutze macht.

Wie an McAdam's Modell verdeutlicht geht auch die Theorie des kollektiven Verhaltens nach **Neil J. Smelser** von einer strukturellen Spannung in der Gesellschaft aus. Dabei soll „Spannung definiert werden als eine Störung der Beziehungen der Komponenten des Handelns (Werte, Normen, Mobilisierung von Motivation zu organisiertem Handeln, verfügbare Mittel) untereinander und als daraus folgendes mangelhaftes Funktionieren der Komponenten.“³⁹ Smelser vermutet demnach hinter jeder „Episode kollektiven Verhaltens“ in irgendeiner Art strukturelle Spannung. Diese Störung des gesellschaftlichen Organismus wird durch Prozesse wie Industrialisierung, Urbanisierung oder starken Anstieg der Arbeitslosigkeit bedingt. Nach Smelser's Definition muss jeder Fall von „kollektivem Verhalten“ folgendes enthalten: „a) nichtinstitutionalisiertes b) kollektives Handeln, c)

³⁹ Smelser, 1972: 65.

um eine Spannung zu modifizieren, und zwar d) aufgrund der generalisierten Neufassung einer Komponente des Handelns.⁴⁰ Smelser unterscheidet neben kollektiven Ausbruchformen wie Panik, Manie und feindseligem Ausbruch die normorientierte Bewegung und die wertorientierte Bewegung. Sie alle werden dem Begriff des kollektiven Verhaltens subsumiert.

Die „Massengesellschaft“ nach **Kornhauser** (1952) zeichnet sich durch Struktureigenschaften wie Nivellierung und Unverbundenheit der Individuen untereinander als auch durch das Fehlen intermediärer Gruppen aus, welche die Aufgabe haben, die Individuen ins gesellschaftliche und politische Leben einzubinden. Somit kommt es in der Massengesellschaft zur sozialen Isolation und Vereinzelung, und in der Folge dessen zu Entfremdung und Angst als struktureller Voraussetzung für sozialen Protest. Kornhauser schreibt: „Social atomization engenders strong feelings of alienation and anxiety, and therefore the disposition to engage in extreme behavior to escape from these tensions.“⁴¹

b) Die Ressourcenmobilisierungstheorie

Die Bewegungen im Europa der 1960er Jahre stellen die Annahmen des traditionellen collective behavior-Ansatzes grundlegend in Frage, weshalb sich eine neue Sichtweise sozialer Bewegungen entwickelt, die mit dem Etikett des Ressourcenmobilisierungsansatzes beschrieben wird.⁴² Diese Arbeiten betonen die Kontinuität von sozialer Bewegung und institutionalisierten Handlungen. Bewegungen werden als wichtige Agenten für sozialen Wandel erkannt. „Die Vertreter dieser Theorie sehen (a) die grundlegenden Ziele von sozialen Bewegungen von Interessenkonflikten definiert, die in den Machtbeziehungen institutionalisiert seien. (b) Die von solchen Konflikten ausgehenden Beschwerden seien so ubiquitär, dass die Formation von sozialen Bewegungen nur in Veränderungen der Ressourcenlage, der Organisation und der Opportunitätslage festgemacht werden könne. Sie betonen die Bedeutung von zentralen, formal strukturierten Bewegungsorganisationen, die für soziale Bewegungen kennzeichnend seien.“⁴³

In einer Fülle von Studien versuchen die Vertreter der Ressourcenmobilisierungstheorie, die klassische Position, wonach atomisierte, durch *strain* motivierte Individuen die Hauptakteure in sozialen Bewegungen seien. Sie legen stattdessen Wert auf Variablen

⁴⁰ Smelser, 1972: 88.

⁴¹ Kornhauser, 1959: 32. Zit. nach: McAdam, 1982: 7.

⁴² Ahlemeyer, 1995: 39.

⁴³ Ahlemeyer, 1995: 39.

wie Interessen, Organisation, Ressourcen, Strategien etc., um Mobilisierungsprozesse zu erklären. Der „kollektive Akteur“ ersetzt die „Masse“ als Zentraleinheit der Analyse. Die Ansätze der verschiedenen Autoren sind sehr unterschiedlich.

In Deutschland nehmen Karl-Werner Brand et. al. (1983) und Joachim Raschke (1985) den Ansatz auf. Joachim Raschke hebt im Gegensatz zu Mayer Zald/Roberta Ash (1966)⁴⁴ und R.L. Curtis/L.A. Zurcher (1974)⁴⁵, welche soziale Bewegungen als Organisationen begreifen⁴⁶, die Differenz von sozialer Bewegung und Organisation hervor: „In jedem Fall ist Bewegung umfassender als die in ihr agierenden Organisationen“.⁴⁷ Soziale Bewegungen zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie keine Organisationen sind, auch wenn sie einzelne ihrer Aufgaben und Funktionen qua Organisation resp. Bewegungsorganisationen zu sichern suchen. Erst durch die Differenz von Organisation und Bewegung wird das Besondere sozialer Bewegungen deutlich. Ihre Grundlage ist gerade deshalb prekär, weil nicht durch Institutionalisierung gesichert.

Auch **Rudolf Heberle** (1967) macht einen Unterschied zwischen Bewegung und Bewegungsorganisation: soziale Bewegungen werden als unorganisierte Gruppen begriffen, für die Ferdinand Tönnies den Terminus „soziale Samtschaften“ (*social collectives*) geprägt hat. „Es gibt zwar in jeder wichtigeren, entfalteteten sozialen Bewegung organisierte Gruppen, aber die Bewegung als Ganzes ist typischerweise nicht organisiert.“ Er schreibt sein erstes Buch *Social Movements* im Jahre 1951.⁴⁸ Dank seiner bewussten soziologischen Vorgehensweise ist diese sehr frühe Arbeit dennoch als Einführung in die Analyse von sozialen Bewegungen durch soziologische Kategorien geeignet. Ausgehend vom unbefriedigenden Forschungsstand⁴⁹ anfangs der fünfziger Jahre hinsichtlich systematischer

⁴⁴ Zald, Mayer; Ash, Roberta (1966). *Social Movements Organizations: Growth, Decay and Change*. In: *Social Forces* 44, März 1966. Zit. nach: Ahlemeyer 1995: 40.

⁴⁵ Curtis, R.L.; Zurcher, L.A. (1974). *Social Movements: An Analytical Exploration of Organizational Forms*. In: *Social Problems* 21 (1974). Zit. nach: Ahlemeyer, 1995: 40.

⁴⁶ Die Ineinsetzung von Bewegung und Organisation, von institutionalisiertem und nicht-institutionalisiertem kollektivem sozialen Handeln, verhindert gerade die Erfassung der Spezifität sozialer Bewegungen.

⁴⁷ Raschke, 1985: 78.

⁴⁸ In seinem ersten Buch untersucht er zunächst die den grossen historischen Bewegungen zugrundeliegenden *Ideen* und wirft die Frage auf, wie Ideologien von einer Masse akzeptiert und in konstitutive Werte umgewandelt werden. Indem sie eine erstrebenswerte, ideale, auf jeden Fall aber bessere soziale Ordnung im Gegensatz zur bestehenden projizieren. Diese Idealordnung kann sowohl in der Zukunft als auch in der Vergangenheit liegen. Entweder wird eine neue soziale Ordnung als Endziel angestrebt, oder aber die Wiederherstellung eines früheren Zustandes.

⁴⁹ Zwar lässt sich bereits auf eine grosse Fülle von Literatur zum Thema zurückblicken, erwähnt seien u.a. Lorenz von Stein's *Geschichte der Socialen Bewegung Frankreichs* (1850), Werner Sombart's *Sozialismus und Soziale Bewegung* (1919), Jerome Davis of Yale's *Contemporary*

Arbeiten zu sozialen Bewegungen, macht Heberle es sich zur Aufgabe, ein Konzept der sozialen Bewegung zu entwickeln. Heberle's Absicht ist es, die wesentlichen Charakteristika von sozialen Bewegungen herauszuarbeiten, um *Prototypen* zu definieren: „our concern is to develop, rather than define, a type concept.“⁵⁰ Es geht ihm darum, zwecks einer vergleichenden Betrachtung einen Begriff zu bilden, der die wesentlichen Merkmale der zu untersuchenden Erscheinungen enthält. In diesem Zusammenhang verweist er auf den Ausdruck „Normalbegriff“ (Tönnies) oder „Idealtypus“ (Max Weber). 1967 schreibt Heberle sein Buch *Social Movements* für ein deutsches Publikum um. Es trägt den Titel *Hauptprobleme der politischen Soziologie*.

Jede grosse soziale Gruppe kann zum Träger (*carrier*) einer Bewegung werden: „Any large unorganized social group can become aroused to concerted action aiming at social change and thus become the support or carrier of a social movement or the basis for a political party.“⁵¹ Soziale Bewegungen werden demnach als soziale Gruppen, genauer gesagt als Aktionsgruppen begriffen: „Die Tatsache, dass viele Personen gleiche Ziele verfolgen, konstituiert an sich noch keine soziale Gruppe. Es ist erforderlich, dass die Personen miteinander in Verbindung stehen, dass sie voneinander wissen, miteinander verkehren, und dass sich ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, ein „Wir-Gefühl“ entwickelt. Dieses Bewusstsein entsteht durch aktive Teilnahme an den Bestrebungen der Gruppe, durch gemeinsames Handeln (...), durch gemeinsames Ertragen und Bekämpfen von Widerständen und Verfolgungen.“⁵² Heberle unterscheidet (1951) folgende wichtige Trägertypen von sozialen Bewegungen: die religiöse Gruppe, die Statusgruppe, die ethnische Gruppe und die soziale Klasse. In seinem deutschen Buch (1967) lässt er die Trägerschaft „religiöse Gruppe“ fallen und nimmt stattdessen „Generationen“ neu auf.

Mit Hilfe Max Webers Typologie der „Orientierung sozialen Handelns“ führt Heberle die Motivierungen der Individuen, einer sozialen Handlung beizutreten oder sie zu unterstützen auf vier Idealtypen zurück; er unterscheidet die *wertrationale Motivation*: das Ziel der Bewegung wird als rational überprüft und als gut befunden, die *affektiv-emotionale Motivation*: gefühlsmässige Abneigung gegen Zustände oder Verbundenheit mit Führern

Social Movements oder Herbert Blumer's *Social Movements* (1939). Schliesslich begründete die Erforschung sozialer Bewegungen u.a. den Anfang der Soziologie. Doch fehlt diesen Analysen allesamt der systematisierende theoretische Rahmen. Heberle, 1951: 2ff.

⁵⁰ Heberle, 1951: 6.

⁵¹ Heberle, 1951: 143.

⁵² Heberle, 1967: 10.

oder Anhängern der Bewegung sind dominanter⁵³ als klares Verstehen und Abwägen der Endziele der Bewegung und ihres Effekts auf die Gesellschaft, die *traditionale Motivation*: innerhalb gewisser sozialer Kreise (Simmel) findet sich die Neigung, gewisse Reformbewegungen zu unterstützen und andere abzulehnen, die *zweckrationale Motivation*: Furcht vor sozialer Isolierung oder vor Vergeltung seitens einer siegreichen Bewegung kann Menschen in die Bewegung bringen, die nicht an ihre Ideale glauben. Diese Art der Motivierung wird gefördert, indem in der Propaganda weniger an Überzeugungen als an individuelle Interessen und Wünsche der zu gewinnenden Anhänger appelliert wird. „In jeder sozialen Bewegung finden wir Individuen, die durch einen hinreissenden Führer angezogen wurden, die einem grossen Demagogen verfielen; andere, die beitraten, nachdem sie irgendeine persönliche Ungerechtigkeit erfahren hatten, die Bitterkeit gegen die gegenwärtige soziale Ordnung erregte oder die empört wurden durch Leiden oder Ungerechtigkeiten, die anderen zugefügt wurden; wieder andere, die nach gründlicher Überzeugung dazu gelangt waren.“⁵⁴ Durch die den sozialen Bewegungen inhärente Dynamik kann sich der sozio-psychologische Charakter einer Bewegung im Laufe der Zeit auch verändern, etwa durch die Ablösung eines Führers, und den Antrieb der Bewegung schwächen oder verstärken.

Die *Ziele* betreffend schreibt Heberle: „Für den hier zu verwendenden idealtypischen Begriff halten wir also daran fest, dass eine soziale Bewegung auf die Errichtung einer gänzlich neuen sozialen Ordnung abzielt, insbesondere auf wirtschaftlichem und politischem Gebiet, aber auch darüber hinausgreifend eine neue Kultur schaffen will. Jede ‘echte’ soziale Bewegung im strengen Sinne des Begriffs ist also auf ‘radikale’ Erneuerung der Gesellschaft gerichtete Bestrebung. (...) Je mehr eine Bewegung dem Idealtypus nahekommt, um so mehr wird sie zur Rechtfertigung ihrer Ziele eine Ideologie entwickeln, d.h. ein Gebäude von mehr oder weniger ‘wahren’ Ideen über die menschliche Gesellschaft, die in mehr oder weniger logischem Zusammenhang stehen, und deren Funktionen derjenigen eines Glaubensbekenntnisses in religiösen Gruppen ähnlich ist. Denn für die Teilnehmer an einer sozialen Bewegung sind diese Ideen nicht bloss Meinungen, son-

⁵³ „Was einmal in die Region des Gefühls eingedrungen ist, kann nicht mehr durch Diskussion erreicht werden.“ Le Bon zit. nach: Heberle, 1967: 81.

⁵⁴ Heberle, 1967: 84. Heberle fügt das Beispiel Lenins, der erst durch die Hinrichtung seines Bruders zu politischer Tätigkeit angeregt wurde, und jenes von Ignazio Silone, der ein typisches Selbstzeugnis politischer Bekehrung gibt, an.

dem Wahrheiten, die man anerkennen muss, wenn man nicht als Ketzer angesehen werden will“⁵⁵

Mit dieser Definition rückt Heberle den Begriff der sozialen Bewegung in unmittelbare Nähe zu dem der sozialen Revolution. Der Unterschied besteht im Einsatz von Gewalt. Erst die gewaltsame Umwälzung der sozialen Ordnung macht die Bewegung zur sozialen Revolution. Ausserdem erkennt er, dass es einer eigenen Ideologie bedarf, die als Handlungsanleitung dient und die Aktionen auf individueller wie auf kollektiver Ebene steuert. Das jede soziale Bewegung nach einer radikalen Erneuerung der Gesellschaft strebt, resp. auf die Errichtung einer gänzlich neuen Ordnung zielt, bleibt noch zu überprüfen.

Ein wichtiges Kriterium sozialer Bewegungen betrifft ihr *Aktionsfeld*. Heberle hält fest, dass soziale Bewegungen weder an politische noch nationale Grenzen gebunden sind, sondern die Tendenz haben, sich über die ganze Welt und besonders innerhalb von Kulturkreisen zu verbreiten, das heisst dort, wo sie die sozialen Institutionen beeinflussen können. Dieser Befund deckt sich mit der Erfahrung des globalen Anspruchs der islamistischen Ideologie: *L’islamisme symbolise la volonté de réaliser, au niveau planetaire, l’unité politique de tous les musulmans, sous une même autorité régie par les règles du droit islamique. Il s’inscrit donc dans une dimension mondiale et traduit une nostalgie du califat.*“⁵⁶

Durch das Fehlen einer stringenten Organisationsstruktur, durch ihre Orientierung an einer gemeinsamen Ideologie und durch den übernationalen Charakter lässt sich nach Heberle die soziale Bewegung begrifflich von der politischen Partei abgrenzen. Parteien sind im Gegensatz zu sozialen Bewegungen „Gruppen, die durch gemeinsames Handeln in Konkurrenz mit anderen Gruppen politische Macht zu erlangen bestrebt sind (Schumpeter)“⁵⁷. Sie sind allein in einem nationalen Kontext existenzberechtigt, innerhalb ihrer Organisation herrscht strikte Kompetenz- und Aufgabenverteilung, ihre Organe sind durchstrukturiert, ihr Parteiprogramm ausformuliert und ihre Legalisierung offiziell.

Otthein Rammstedt (1992) versteht soziale Bewegung als „de(n) Prozess des Protestes gegen bestehende soziale Verhältnisse, der bewusst getragen wird von einer an Mitgliedern wachsenden Gruppierung“⁵⁸. Dabei kann der Protest als normverletzend oder als

⁵⁵ Heberle, 1967: 11f.

⁵⁶ Bacchetta, Clara. Islamisme. In: Boniface, 1995: 135.

⁵⁷ Heberle, 1967: 12.

⁵⁸ Rammstedt, 1992: 38.

normkonstituierend aufgefasst werden und auf Individuen oder auf „in der Gesellschaft konfligierende Kräfte“ zurückgeführt werden kann. Der Prozess der sozialen Bewegung wird durch eine verursachende Krisensituation vorangetrieben und läuft phasenartig ab. Sobald auf eine Phase eine Reaktion resp. eine Abschwächung der Krise erfolgt, kann dies das mögliche Ende einer sozialen Bewegung bedeuten. Rammstedt macht den Prozesscharakter und die Kontinuität von sozialen Bewegungen durch eine Unterscheidung von unterschiedlichen Phasen, die durchlaufen werden müssen, deutlich:

- (1) „Propagierung der Krisenfolgen: Die von der Krise Betroffenen verweisen auf ihre Situation in der Erwartung, dass seitens des für intakt gehaltenen sozialen Systems die Krisenfolgen behoben werden;“
- (2) „Artikulation des Protestes: Die Betroffenen protestieren in eskalierender Form gegen das politisch-administrative System, das nichts Adäquates zur Behebung der Krisenfolgen unternähme;“
- (3) „Intensivierung des Protestes: Der Protest der sozialen Bewegung gewinnt in der Beurteilung durch die Öffentlichkeit an solcher Identität, dass jeder glaubt, Stellung beziehen zu müssen;“
- (4) „Artikulation der Ideologie: Der Protest weitet sich zur Ablehnung der herrschenden sozialen Strukturen, die für die Krise verantwortlich gemacht werden. Mit dieser Polarisierung entwickelt sich in der sozialen Bewegung eine zur herrschenden konträre Sinngebung (Ideologie), die auf eine grundlegend gewandelte Gesellschaft zielt;“
- (5) „Ausbreitung: Die soziale Bewegung versucht, mittels der Ideologie in der Peripherie Massen zu gewinnen und zu mobilisieren;“
- (6) „Organisierung: Mit der Ausbreitung kommt es zur Quasi-Professionalisierung der Mitglieder im Zentrum der Bewegung. Damit setzt die formale Organisierung der sozialen Bewegung ein;“
- (7) „Institutionalisierung: Mit formalen Organisationen gibt die soziale Bewegung auf, eine Alternative zu den bestehenden Systemkulturen zu erwirken.“

Rammstedt versteht soziale Bewegung als eine loose organisierte Gruppierung, die verschiedene Phasen bis zu ihrer Institutionalisierung in formalen Organisationen durchläuft. Dieser Definition liegt ein lineares Verständnis von Bewegung zugrunde: eine soziale Bewegung läuft innerhalb eines Pfades ab, löst sich im Zuge ihrer Institutionalisierung auf und wird zu einer formalen Organisation.

Joachim Raschkes (1985) Definition ist im Rahmen dieser Arbeit am besten für die Analyse sozialer Bewegungen geeignet:

„Soziale Bewegung ist ein mobilisierender kollektiver Akteur, der mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher symbolischer Integration und geringer Rollenspezifikation mittels variabler Organisations- und Aktionsformen das Ziel verfolgt, grundlegenderen sozialen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen.“⁵⁹

Mobilisierung: da die Machtgrundlage jeder sozialen Bewegung nicht institutionalisiert ist, bleibt sie prekär. Aus diesem Grund wird Mobilisierung von (materieller oder moralischer) Unterstützung zur Existenzbedingung. Ein Merkmal sozialer Bewegung ist deshalb die aktive, ununterbrochene Suche nach Unterstützung. Mobilisierung ist ein Grundelement sozialer Bewegung: „Mobilisierung ist der gezielte Versuch, Menschen zu einer gewünschten Einstellung oder zu einem bestimmten Verhalten zu bringen.“ und „Mobilisierung ist der Prozess, durch den eine Einheit beträchtliche Zugewinne in der Kontrolle von Ressourcen [z.B. Menschen, Werthaltungen, Geldmittel, Waffen u.a. Anm. d.V.] erzielt.“⁶⁰ Geld ist etwa notwendig zur Finanzierung von Propaganda, interner Kommunikation, Wohltätigkeit etc.. In der Regel wird es durch Beiträge und Spenden, selten durch Raub begetrieben. Für die meisten sozialen Bewegungen ist externe finanzielle Hilfe wichtig. Am wichtigsten sind jedoch die Menschen, die eine Bewegung aktiv unterstützen bzw. tragen. Ihre psychischen Dispositionen, Einstellungen, Motive, Emotionen, Interesse und Werthaltungen sind als Ressourcen zu betrachten, deren Mobilisierung Engagement und Aktivität erhöhen. Soziale Bewegungen unternehmen Mobilisierung zum Zweck des Wandels, durch den Systemstrukturen oder -grenzen beibehalten oder modifiziert werden sollen (Vgl. *Ziele*). Organisationen sind ihnen wichtige Werkzeuge in diesem Prozess.

Kontinuität: Die soziale Bewegung grenzt sich durch eine gewisse Kontinuität von kurzfristigen „kollektiven Episoden“ (Smelser 1972) ab. Die Reichweite der Ziele korreliert dabei mit der Dauerhaftigkeit der Bewegung.

Symbolische Integration: Die Gruppe, die sich als soziale Bewegung konstituiert, ist durch ein ausgeprägtes „Wir-Gefühl“ (Heberle 1967) charakterisiert. Dieses Gefühl der Zusammengehörigkeit leitet sich ab vom Einsatz für eine gemeinsame Idee und entwi-

⁵⁹ Raschke, 1985: 76.

⁶⁰ Raschke, 1985: 189ff.

ckelt sich auf der Grundlage einer Unterscheidung zwischen denen, die für die Sache und denen, die dagegen oder neutral sind. Es manifestiert sich in Symbolen: Kleidung, Hidjab, Haartracht, Bartwuchs, Sprache etc..

Geringe Rollenspezifikation: Die soziale Bewegung weist eine geringe Ausdifferenzierung und Festschreibung von sozialen Rollen auf. Die Organisationsform der formellen Mitgliedschaft ist nicht zwingend, daneben sind vielfältige, wechselnde, aktive und passive Partizipationsformen möglich.

Variable Organisations- und Aktionsformen: Die Bewegung ist in jedem Fall umfassender als die in ihr agierenden Organisationen (Vereine, Verbände, Parteien, Komitees etc.). Sie ist auch nicht auf eine bestimmte Aktionsform (direkt, institutionalisiert) festgelegt.

Raschkes Befund, dass soziale Bewegungen in jedem Fall umfassender sind als die in ihr agierenden Organisationen (*social movements organizations*⁶¹) ist zentral. Er bedeutet nämlich, dass eine soziale Bewegung nach der Institutionalisierung einer ihrer Bewegungsorganisationen keineswegs aufhört zu existieren. Die Bewegung kann sich sehr wohl unabhängig von der Partei weiter ausbreiten und bei Bedarf neue Organisationen hervorbringen. Raschkes integrative Definition widerspricht einer Teildefinition Hillmanns, welcher auch eine „*Institution* im Sinne einer formal organisierten Einheit von Personen (Partei, Gewerkschaft u.a.) zum Zwecke der Umwandlung bzw. bedeutsamen Strukturveränderung der Gesellschaft“ als soziale Bewegung versteht. Ich schliesse mich hier den Ansätzen von Heberle und Raschke an, die eine klare Trennlinie zwischen sozialer Bewegung und Bewegungsorganisationen ziehen. Folglich teile ich auch nicht die lineare Auffassung einer sich schrittweise institutionalisierenden Bewegung nach Rammstedt.

Ziel: Das Ziel sozialer Bewegungen ist immer ein grundlegender macht- oder kulturorientierter sozialer Wandel, d.h. strukturelle Veränderungen von Staat und/oder Gesellschaft, zumindest in Teilbereichen. „Machtorientierte Bewegung (...) bewirkt primär Wandel im politischen und/oder sozioökonomischen System, kulturorientierte Bewegung führt primär z Wandel im soziokulturellen Bereich“⁶², d.h. im Bereich der Werte und der soziokulturellen Praxis, d.h. Einstellungen und Verhalten. Die grössere Reichweite der Ziele führt im Laufe der Zeit zu einer Systematisierung der Ziele resp. zur Ausbildung einer Ideologie.

⁶¹ *Movement organizations* werden als Organisationen verstanden, die ihre Ziele mit den Präferenzen einer Bewegung identifizieren. Klandermans (1989). Zit. nach: Ahlemeyer, 1995: 16.

⁶² Raschke, 1985: 396.

2. Das soziale Netzwerk

Der Netzwerkbegriff geht auf den Sozialanthropologen Alfred R. Radcliffe-Brown (1881 - 1955) zurück und wurde seit den 1940er Jahren von britischen Anthropologen (J.C. Mitchel, V. Turner, A.L. Epstein) weiterentwickelt.

Das Konzept des sozialen Netzwerkes ist für das vorliegende Thema relevant, weil es eines seiner Anwendungsfelder in der Analyse von sozialen Bewegungen findet. Jutta Wegmann (1992) schreibt: „Das Netzwerk-Konzept ist in der Sozialforschung überall da fruchtbar, wo gängige Kategorisierungen wie z.B. Position, Gruppe oder Organisation die Wirkungsweise sozialer Beziehungen und Beziehungsgeflechte nicht hinreichend beschreiben können: bei der Analyse (...) der Rolle persönlicher Beziehungen bei Rekrutierungsmechanismen von politischen, religiösen oder sozialen Bewegungen...“⁶³

Die Netzwerktheorie eignet sich, um den Erfolg islamistischer Bewegungen bei der Mobilisierung und Organisation einer Massenanhängerschaft zu erklären. Ich folge hier dem Ansatz von Michael Schenk (1985) sowie einer Definition von B. Streck (1985).

Nach Schenk werden besonders „prä-existierende“ soziale Netzwerke als vorzüglicher Rekrutierungsmechanismus angesehen. Über diese gelingt es den Bewegungsaktivisten, ihr Mitgliederreservoir zu erweitern und damit eine stabile personelle Basis zur Unterstützung gewisser Bewegungsziele zu finden. Neben Deprivationen und ideologischen Prinzipien müsse stets auch eine Situation gegeben sein, in der potentiell zu rekrutierende Personen soziale Verbindungen („bonds“) mit bereits vorhandenen Mitgliedern oder Anhängern einer Bewegung entwickeln können (Schenk 1984). Dies ist besonders dort von Vorteil, wo sich soziale Bewegungen z.B. aus Gründen der politischen Repression nicht auf Mittel der Massenkommunikation stützen können, oder bei religiösen Gruppierungen, die wegen fehlender identischer Motivlage nicht mit einer breiten Unterstützung ihrer Ziele rechnen können.

Interpersonale Beziehungen zwischen Aktivisten und Rekruten spielen gerade auch bei Bewegungen mit einer Heilsverkündung eine erhebliche Rolle. Gelingt es dem Aktivist (z.B. Imam), eine einzelne Person von seinen Ideen zu überzeugen, wirbt er zugleich um alle weiteren Mitglieder aus dem unmittelbaren sozialen Netzwerk der rekrutierten Person (Verwandtschaften, Bekanntschaften). Gerade in religiösen Bewegungen ist die Bedeutung sozialer Netzwerke unbestritten. Nach Michael Schenk (1985) sind auch politische Protestbewegungen, terroristische Gruppen usw. durch einen derartigen interperso-

⁶³ Wegmann, 1992: 216.

nenalen Rekrutierungsprozess gekennzeichnet. Dieser Befund bestätige sich sowohl in einer (quantitativen) Netzwerkanalyse verschiedener Bewegungen des linken Terrorismus⁶⁴ als auch bei „konventionelleren Protestbewegungen“ wie z.B. Frauen- oder Studentenbewegungen. Neben der Rekrutierung durch präexistierende soziale Netzwerke spielen in der islamistischen Bewegung wohl auch direkte Anwerbungen in „freien“ Moscheen oder über Lautsprecher eine Rolle.

B. Streck (1985) beschreibt den Begriff des Netzwerkes wie folgt:

„Netzwerke durchschneiden Institutionen, Gruppen, Schichten und Klassen. Sie setzen sich zusammen aus Transaktionen und Interaktionen, Handlungen, die entweder dem (...) Prinzip der Verlustmeidung oder dem Prinzip der Reziprozität folgen. Ihr Inhalt kann freundschaftlicher Charakter im Sinne von Diensten und Gegendiensten oder feindlicher Charakter im Sinne von Schaden und Geschadetwerden sein. Endzweck des Entwurfs, der Aktivierung, der Erinnerung oder Erneuerung eines Netzwerkes, bzw. einer Teilverbindung kann sehr Verschiedenes sein: Fortkommen, Aufstieg, Machterweiterung, Lustgewinn, Zeitvertreib oder ähnliches.“⁶⁵

Netzwerke verstanden als Geflechte sozialer Beziehungen, Kontakte und Verbindungen, sind die Grundvoraussetzung für eine effiziente Mobilisierung. Da Netzwerke die Grenzen von Familien, Gruppen, Organisationen oder Institutionen überschreiten, haben sie auf ein beinahe unbegrenztes Feld von Personen Zugriff; das Netzwerk ist im Gegensatz zur Gruppe nicht durch Merkmale der Zugehörigkeit begrenzt. Verbindungen zwischen unterschiedlichen Netzwerken können einander unähnliche Personengruppen miteinander verknüpfen. Der Vorteil des Netzwerkes liegt gerade auch in seiner Fähigkeit, Informationen weiterzutragen oder Unterstützung für die Erreichung bestimmter Ziele zu sichern und damit soziales Geschehen beeinflussen zu können.

⁶⁴ Feger, H.; Groebel, J. (1982). Analyse von Strukturen terroristischer Gruppierungen. Zit. nach: Schenk, 1985: 213.

⁶⁵ Streck, 1985. Zit. nach: Loimeier, 1993: 12.

III. Kulturelle, wirtschaftliche und politische Hintergründe der aktuellen Situation in Algerien

A. Die Verankerung des Islam in Gesellschaft und Staat

1. Islam und antikolonialer Widerstand

Wie in kaum einem anderen Land hat der französische Siedlungskolonialismus (gewalttätige Landnahme) in Algerien die vormals vorhandenen sozialen und ökonomischen Strukturen tangiert. Der zivilisatorische Anspruch und die damit verbundene Verachtung gegenüber der muslimischen Kultur, die sich in der Verweigerung gleicher Rechte - Bildungsrechte und Lebenschancen - ausdrückte, hat sozio-kulturelle Identitäten zerstört, die traditionale algerische Gesellschaft aus ihrem Gleichgewicht gebracht und tief gespalten. Die Menschen wurden von ihrem Boden zwangsenteignet und zu besitzlosen Lohnarbeitern gemacht. Alexis de Tocqueville führt uns in seinem Bericht an die französische Abgeordnetenkammer 1847 das Ausmass der physischen und strukturellen Gewalt vor Augen: „Die Städte der Eingeborenen wurden besetzt, überrannt, geplündert, noch mehr von unserer Verwaltung als durch die Waffen. Eine grosse Zahl von individuellen Besitztümern wurden, mitten im Frieden, verwüstet, unkenntlich gemacht, zerstört. Eine Vielzahl von Eigentumstiteln, die wir uns hatten aushändigen lassen, um sie zu überprüfen wurden niemals zurückgegeben. Selbst in der unmittelbaren Umgebung von Algier wurden sehr fruchtbare Ländereien den Händen der Araber entrissen und Europäern gegeben, die, sei es, dass sie diese nicht selbst bewirtschaften konnten oder dies nicht wollten, sie verpachtet haben an dieselben Eingeborenen, die so einfache Tagelöhner auf dem Besitz wurden, der ihren Vätern gehört hatte.“⁶⁶

Larbi Talha (1989) spricht im Zusammenhang mit der Akkumulation von „der Trennung der ländlichen Produzenten von ihrem Land, von ihren Arbeits- und Subsistenzmitteln, (...) auch im Sinne der Enteignung des Menschen von seinem sozialen und kommunitären Sein, von seiner überkommenen Bäuerlichkeit. Es handelt sich, in diesem Sinne, um einen ganz umfassenden Deklassierungsprozess, eine Pauperisierung in allen Wortsinnen, um Dekomposition und Rekombination von (sozialem) Status und traditionellem Wissen, um die Zertrümmerung der sozialen Hierarchien und Ordnungen, kurz um die Auflösung eines ganzen sozialen Universums“⁶⁷.

⁶⁶ Tocqueville, Alexis de (1988). *De la colonie en Algérie*, Hg. Tzvetan Todorov, Paris. Zit. nach: Ruf, 1997a: 16.

⁶⁷ Talha, Larbi (1989). *Le salariat immigré dans la crise*, Paris. Zit. nach: Ruf, 1997a: 14f.

Die Algerier wurden durch die territoriale Angliederung Algeriens an Frankreich zunächst zu französischen Untertanen (*sujets français*⁶⁸). Der *senatus consultus* von 1865 Art. 1 legt fest: „Der eingeborene Muslim ist Franzose, untersteht jedoch weiterhin dem muslimischen Recht.“⁶⁹ Wollte er von den Rechten des *citoyen français* profitieren, musste er verbindlich auf das muslimische Personenstandsrecht verzichten und sich der französischen Rechtsprechung unterwerfen. „Für die Muslime kam dies dem Austritt aus ihrer Rechts- und Glaubensgemeinschaft gleich, erfüllte also gewissermassen den Tatbestand der Apostasie und war daher sozial äusserst scharf sanktioniert.“⁷⁰ 1919 wurde die Möglichkeit der Naturalisation weiter formalisiert; unter strengen und diskriminierenden Bedingungen⁷¹ konnte die französische Staatsbürgerschaft gegen den *statut musulman* eingetauscht werden.

Die französische Kultur- und Sprachpolitik sah die Einführung des Französischen bei gleichzeitigem Verbot des Arabischunterrichts in den Schulen vor. Die Koranschulen wurden weitestgehend geschlossen. Doch die bezweckte Assimilation sollte scheitern, was zu einem weitverbreiteten Analphabetismus und zu einer Sprachentwicklung führte, die die algerischen Sprachen und Dialekte vom Schriftarabischen entfernten. Werner Ruf (1997) bezeichnet die Zielsetzungen des französischen Bildungswesens als ambivalent. Einerseits ging es um Assimilation, andererseits fürchtete man eine unterschiedslose Öffnung des französischen Bildungssystems für die Einheimischen, welche die privilegierte Stellung der Siedler mittelfristig gefährdet und das koloniale Projekt in Frage gestellt hätte. Das französische Bildungswesen war also nur wenigen Algeriern zugänglich, die auf diesem Wege in die Verwaltung einsteigen und vom französischen Personenstandsrecht profitieren konnten. Dadurch entstand eine kleine französisierte algerische Bildungselite,

⁶⁸ Nicht zu verwechseln mit dem Rechtsstand des französischen Staatsbürgers (*citoyens français*).

⁶⁹ Piquet, Viktor (1930). *L'Algérie Française - Un siècle de colonisation 1830-1930*, Paris. Zit. nach: Ruf, 1997a: 20.

⁷⁰ Ruf, 1997a: 21.

⁷¹ Formalisiert wurde die Möglichkeit der Naturalisation weiter durch ein Gesetz aus dem Jahre 1919. Die diskriminierenden Voraussetzungen für den Erhalt der französischen Staatsbürgerschaft lauteten: „ein Mindestalter von 25 Jahren, das Leben in monogamer Gemeinschaft oder als Unverheirateter, bis zum Zeitpunkt der Antragstellung nicht verurteilt gewesen zu sein, mindestens zwei Jahre am gleichen Ort gewohnt zu haben. Hinzu kam eine der folgenden Voraussetzungen: in der französischen Armee gedient und dabei ein gutes Zeugnis erhalten zu haben, Französisch lesen und schreiben zu können, Besitzer eines landwirtschaftlichen Betriebes oder einer städtischen Immobilie oder Steuerzahler zu sein, Öffentlicher Verwaltungsangestellter oder Pensionär der Öffentlichen Verwaltung zu sein, ein Mandat zum aktiven Wahlrecht erhalten zu haben, eine französische Auszeichnung zu tragen, von einem Einheimischen abzustammen, der bereits französischer Staatsbürger war, und selbst ein Mindestalter von 26 Jahren zu haben.“ Piquet, 1930: 286ff.. Zit. nach: Ruf, 1997a: 21. Dass nur wenige Algerier diese Voraussetzungen erfüllen konnten, ist offensichtlich.

die dem Volk der Analphabeten in Denken und Fühlen entgegengesetzt gegenüberstand. Sie profitierten von denselben Privilegien wie die *pieds noirs* (Bez. f. Europäer), im Gegenzug aber entfremdeten sie sich ihrer kulturellen Kultur und der traditionellen Gemeinschaft. Nach Niklas Luhmann erfüllt Religion „eine Funktion in jeder Gesellschaft“, indem sie über Traditionsbildung und Wertetransfer die Permanenz der Identität des Individuums wie auch der Gesellschaft garantiert⁷². Die Algerienfranzosen fühlten sich nicht mehr nur der einen Kultur zugehörig; sie befanden sich in einem Zustand der „Identitätsambivalenz“ (Nohlen 1996). Die folgenreiche *Spaltung der algerischen Gesellschaft*, die sich bis in die Gegenwart erhalten hat, geht also bis auf die Kolonialzeit und den kolonialen Dualismus zwischen französischem und muslimischem Status bzw. Recht zurück.

Die Laizität als Errungenschaft der französischen Revolution, welche Ende des 18. Jahrhunderts die ‘Herrschaft des Religiösen’ beendete und dem französischen Bürger neue Rechte und Freiheiten brachte, konnte von den Menschen in den kolonialisierten Ländern nicht als Fortschritt zu einem emanzipierten und selbstbestimmten Leben erfahren werden. Die Algerier waren ja grösstenteils lediglich französische Untertanen und somit von allen staatsbürgerlichen Rechten ausgeschlossen. Diese bewusst gesteuerte, *kollektive Diskriminierung* der Muslime, welche primär den Erhalt ihres niedrigen Sozialstatus und somit den Ausschluss von Konkurrenz bezweckte, hatte ungeahnte Auswirkungen. Über sozialstrukturelle und kulturelle Unterschiede hinweg - ob Berberophone oder Araber, Nomaden oder Sesshafte, Gebildete oder Analphabeten - fühlten sich die muslimischen Algerier qua ihrer gemeinsamen Religion als eine Einheit von Differenz. Die ungleiche Stellung von Siedlern (*colons*) einerseits und Eingeborenen (*indigènes*) andererseits vor dem französischen Recht hatte somit eine stark identitätsstiftende Wirkung. Werner Ruf (1997) bemerkt: „Die Politisierung des Islam hat ihre Ursache also keineswegs nur in der Religion selbst, sondern ganz wesentlich auch in der durch die Kolonialmacht vollzogenen Instrumentalisierung der Glaubenszugehörigkeit für den Ausschluss der algerischen Bevölkerung von den politischen Rechten als französische Staatsbürger.“⁷³

Das Prinzip der Laizität verschaffte unter diesen ungleichen rechtlichen Voraussetzungen in den Augen der Algerier nur den Fremden mehr Rechte und war ausserdem ein Angriff auf das traditionelle, islamisch geprägte normative System, das grundsätzlich keine Trennung von Religion und Politik vorsieht. Laizität wurde somit als Bedrohung für das traditionelle Gesellschaftssystem und als „ideologische Waffe“ (Burgat 1996) der Kolonial-

⁷² Luhmann, 1977: 30. Zit. nach: Kappel/Kuske, 1994: 73.

⁷³ Ruf, 1997a: 23.

macht zur Unterdrückung verstanden. Dass das muslimische Recht nur noch für den religiösen und familiären Bereich (Heirats- und Erbrecht) offiziell Gültigkeit behielt, währenddem ihm alle anderen gesellschaftlichen Bereiche entzogen wurden, stellte den Universalitätsanspruch der muslimischen Kultur grundsätzlich in Frage. Durch die Verdrängung und Entwertung des muslimischen Rechtes (*Scharia*), das als ein religiöses Gesetz alle gesellschaftlichen Bereiche regelt, musste zwangsläufig eine identitäre Unsicherheit unter den Muslimen entstehen. Die Suche nach den kulturellen Wurzeln und der eigenen Identität wird als ein wichtiger Faktor für spätere Re-Islamisierungsbestrebungen und das Aufleben des Islamismus angesehen. „Insgesamt ist die Suche der EL nach eigener Identität als Bemühen um die Schaffung ‘alternativer Äquivalenzen’ zur Erlangung bzw. Wiederherstellung eigener kultureller Unabhängigkeit zu sehen, die sich immer stärker als notwendige Voraussetzung bzw. Ergänzung für die angestrebte politische und ökonomische Unabhängigkeit (autozentrierte Entwicklung) erwiesen hat.“⁷⁴ Die Zerstörung des spezifischen Charakters der algerischen Gesellschaft, ihre bewusste Spaltung in Systemintegrierte und Systemausgeschlossene, die verhinderte Ausbildung einer sozialen Mittelschicht als Trägerin von Prozessen der Konfliktlösung und der gesellschaftlichen Entwicklung musste zwangsläufig zur Entstehung eines Widerstandes gegen die kulturelle, wirtschaftliche und politische Hegemonie führen.

Eine weitere Schilderung von Alexis von Toqueville (1841) vermag schliesslich einen Eindruck über die Art der französischen „Kriegführung“ gegen das algerische Volk zu vermitteln, die deutlich macht, mit welcher Härte das „zivilisatorische Projekt“ angegangen wurde: „Ich, für meinen Teil, habe aus Afrika die bedauerliche Vorstellung mitgebracht, dass wir in diesem Augenblick eine viel barbarischere Kriegführung betreiben als die Araber. Derzeit findet man die Zivilisation auf ihrer Seite... Gibt es etwas Schändlicheres als die Ernten zu verbrennen und die Frauen und Kinder gefangenzunehmen, die friedliche Bevölkerung eines belagerten Dorfes zu bombardieren...? (...) Wenn man in Europa die Ernten nicht verbrennt, dann weil man im allgemeinen Krieg gegen Regierungen führt und nicht gegen Völker.“⁷⁵ Repression und Gewalt von seiten Frankreichs konnte mittelfristig nur Rebellion und Gegengewalt hervorrufen und so begann die Geschichte des algerischen Widerstandes auch am Tag der Besetzung durch die französische Kolonialmacht. Abdelkader war Haupt der westalgerischen Bruderschaft Qadiriya und lenkte als „Emir der Gläubigen“ (*Amir al-Mu'minin*) den „protonationalen Widerstand“⁷⁶

⁷⁴ Nohlen, 1996: 358.

⁷⁵ Toqueville, Alexis de (1988). Zit. nach: Ruf, 1997a: 17.

⁷⁶ Leggewie, 1992: 1081.

als Heiligen Krieg (*Djihad*) gegen die französischen Invasoren. 1834 musste der französische Oberbefehlshaber der westalgerischen Stadt Oran die Souveränität Abdelkaders über Westalgerien (exklusive der grossen Küstenstädte) anerkennen. Erst 1847 kapitulierte der Stammesführer gegenüber der ihm militärisch überlegenen Kolonialmacht. Neben der Qadiriya richteten sich bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts weitere Bruderschaften im Süden, in der Kabylei, im Aurès und in Westalgerien im Kampf gegen die Kolonisation und deren Eingriffe in die halbnomadische Gesellschaft. Im Zuge von Enteignungen und Entfremdung war „die Beziehung zu den Vätern und Vorvätern (...) zerrissen, und der Islam wurde zur Zuflucht der Entwurzelten und ‘Enterbten’.“⁷⁷ Wenn Claus Leggewie (1992) schreibt: „Heiliger Krieg und nationale Befreiung begannen gleichzeitig am 5. Juli 1830, dem Tag der französischen Okkupation des damals osmanischen Reichsteils, als die religiösen Bruderschaften zum Jihad aufriefen.“⁷⁸, dann verweist er einerseits auf eine lange Tradition des algerischen Widerstandes und andererseits auf die frühe Verknüpfung von *Religion* als einem Mittel der Mobilisation und einer „Frühform des Nationalismus“. Als Reaktion auf die allgemeine „Kultur-Anomie“ (Bassam Tibi) fand eine Rückbesinnung auf vorkoloniale traditionelle Werte bei gleichzeitiger Verwerfung der oktroyierten Normen statt. Anomie bezeichnet nach Robert K. Merton „die Auflösung der sozialen Kultur, zu der es besonders bei einem extremen Auseinanderklaffen der Normen und Ziele einer Kultur und der sozial bedingten Fähigkeiten der Gruppenmitglieder, nach diesen Normen zu handeln, kommt (...). Wenn die kulturelle und die soziale Struktur nicht aufeinander abgestimmt sind und die erstere Handlung und Verhaltensweisen anordnet, welche die zweite ausschliesst, so entsteht eine *Spannung*, die zur Auflösung der Normen, zu einem Mangel an Normen führt“⁷⁹. „Da die Internalisierung der Normen der überlegenen (kolonialen) Kultur durch die Angehörigen der unterlegenen Kultur (EL; Kolonien) mit Verlockungen und Versprechungen verbunden war, wird dort, wo diese in der Realität nicht erfüllt werden, eine Abstossung dieser Normen stattfinden; sie wird umso heftiger sein, je weniger es den tragenden Eliten in schwach institutionalisierten politischen Systemen der Entwicklungsgesellschaften, die selbst zwar säkularisiert sind und die neuen Lebensformen annehmen, gelungen ist, die Massen in diesen Prozess einzubinden. Die

⁷⁷ Leggewie, 1992: 1081.

⁷⁸ Leggewie, Claus. Algerien: Zwischen den Fronten. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, 9 (1992), S. 1078-1089.

⁷⁹ Merton, Robert K. (1957). Zit. nach: Nohlen, 1996:358. Vergleiche *Klassische Positionen* im Teil *Soziologische Kategorien*..

Revitalisierung des Islam ist die islamische Variante dieses Abstossungs- und Rückbesinnungsprozesses.⁸⁰

2. Islam und Nationalismus

Wie mit Claus Leggewie (1992) bereits angetönt, nahm der algerische Widerstand bereits ab 1830 unter Führung von Abdelkader organisierte Form an. Aber der Kampf gegen die Kolonisation erschöpfte sich nicht in der Forderung nach einem islamischen Staat durch Stammesführer. Der Prozess der Destrukturierung des traditionellen Algerien einerseits und der ökonomische, politische und administrative Aufbau des Kolonialsystems bis 1900 andererseits hatten zu einer starken Proletarisierung der Landbevölkerung und zu allgemeiner Landflucht und Verstädterung geführt. In den Städten und im Kontakt mit Emigranten war es wahrscheinlich, von den sozialen Unruhen und den „classes dangereuses“ in Europa zu hören und politische und gewerkschaftliche Organisationsformen des Mutterlandes kennenzulernen. Somit wurde es politisch interessierten Algeriern möglich, mit dem traditionellen Milieu zu brechen und eigene nationale Befreiungsideologien zu entwickeln, die sich wesentlich durch die Integration westlicher Kategorien politischen Denkens auszeichneten und mit Hilfe modernistischer Strukturen organisierten. Peter Pawelka (1993) schreibt: „Ihre Impulse bezog die nationale Bewegung Algeriens von assimilierten Bildungseliten, radikalen Nationalisten, Repräsentanten der islamischen Erneuerung und marxistischen Arbeiterführern. Diskussion und Organisation fanden überwiegend in Frankreich statt. Die politische Elite des modernen Algerien war ein Produkt der Emigration und Akkulturation.“⁸¹ Prioritäres Ziel des algerischen Nationalismus wurde es bald, eine Befreiung des Landes von der französischen Vorherrschaft und die rechtliche Souveränität der Nation innerhalb der internationalen Staatengemeinschaft zu erlangen: „...die Idee der Nation wurde zugänglich. Das Volk ersetzte den Stamm, die Partei, die religiöse Bruderschaft.“⁸² Mohammed Harbi (1993) macht auf die Vielfalt nationalistischer Strömungen und Parteien am Vortag des Unabhängigkeitskrieges 1954 aufmerksam, die im Zuge einer Verfälschung nationaler Geschichte (Stora 1995) und zum Zwecke einer Legitimierung des Einparteiensystems vergessen gegangen sind. „Les actions,

⁸⁰ Nohlen, 1996: 358.

⁸¹ Pawelka, 1993: 118.

⁸² Harbi, 1980: 14.

les visées idéologiques des ‘pères fondateurs’ du nationalisme contemporain ne sont pas reconnues.“⁸³

Die ausgesprochen gewaltsame und lange Besetzung Algeriens durch Frankreich führte zu einer besonderen historischen Entwicklung: die akkulturierten algerischen Eliten fühlten sich über sozialstrukturelle Grenzen hinweg mit dem gemeinen Volk als Opfer der kulturellen Entfremdung. Aufgrund ihrer Übernahme des fremden Wertesystems sahen sie sich im Moment der Befreiung mit dem Dilemma konfrontiert, nicht nur die politische Hegemonie, sondern auch die kolonialen Normen zu verwerfen, gleichzeitig aber modernistische Strukturen zu bejahen. Lahouari Addi (1995) schreibt: „Le nationalisme, dans les pays musulmans, sera marqué par cette tension structurelle entre deux pôles, l’un se focalisant sur l’authenticité (*asala*), l’autre sur la modernisation.“⁸⁴ Dies war nur durch eine politisch-religiöse Ideologie möglich. Ein Identitätsproblem führte also zur Synthese von zwei entgegengesetzten Polen. Selbst Ferhat Abbas glaubte damals (1963) an die Vereinbarkeit von säkularem Staat und muslimischer Tradition: „Les commandements de l’islam, en matière d’éducation religieuse, de droit de propriété, de droit à l’héritage, d’assistance sociale, etc., ne sont pas incompatibles avec une société socialiste. Bien au contraire. Sans déroger aux préceptes de l’islam, sans heurter les mœurs et traditions de notre pays dans une révolution...“⁸⁵ Nirgendwo sonst in der sich befreienden Welt hatte der Rückgriff auf ein religiöses Bezugssystem einen derart starken identitätsstiftenden Charakter wie im algerischen Befreiungskampf: „Des discours de l’émir Abdelkader⁸⁶ jusqu’à l’appellation des moudjahidine du FLN en passant par le rôle des oulémas dans le mouvement national, l’histoire algérienne souligne néanmoins à elle seule la permanence et la centralité de la référence islamique dans la résistance à la colonisation.“⁸⁷

Lahouari Addi (1995) sieht in der strukturellen Spannung zwischen dem Pol der islamischen Authentizität und dem Pol der Modernität die zwei Gesichter des algerischen Nationalismus. Er unterscheidet einen „kulturellen Nationalismus“ und einen „politischen Nationalismus“. „La première posera l’Islam comme moyen et comme fin, donnant naissance à l’islam politique tel qu’il s’exprime (...) chez les ulémas en Algérie dans les an-

⁸³ Stora, 1995: 16.

⁸⁴ Addi, 1995: 17.

⁸⁵ Abbas, Ferhat. Verfielfältigtes Dokument vom 12.08.1963. Zit. nach: Harbi, 1992: 176.

⁸⁶ 1832 begann der algerische Widerstand unter Führung von Abdelkader von der Bruderschaft *Qadiriya*. Er rief zum Heiligen Krieg (*Djihad*) gegen die französischen Invasoren auf und gab sich selbst den Titel *Amir al-Mu’minin* (Befehlshaber der Gläubigen). Frankreich musste 100’000 Mann aufbieten, um den Widerstand der unter Abdelkader zusammengeschlossenen Stämme zu brechen. 1847 kapitulierte Abdelkader. Ruf, 1997a: 17.

⁸⁷ Burgat, 1996: 72.

nées vingt et trente. (...) La seconde (...) empruntera ses formes et son discours à l'Occident, exprimant ainsi un nationalisme local se donnant comme objectif de créer un Etat moderne, respecté sur le plan international.“⁸⁸ Dieter Nohlen (1996) erklärt die Entstehung eines Gegenpoles zur Modernität mit dem für gewisse Gruppen wenig identitätsstiftenden Konzept der Nation: „das Anwachsen einer konservativ-traditionalistischen bzw. klerikal-konservativen Gruppe innerhalb dieser Bewegung, kann mit der oft sehr geringen identitätsstiftenden Kraft des Begriffs ‘Nation’ für die überwiegenden Teile der Bevölkerung in diesen Ländern erklärt werden: der Islam stellt die ‘Primäridentität’ dar.“⁸⁹

Nach dem ersten Weltkrieg formierten sich erste nationalistische Gruppierungen zunächst in Frankreich, dann in Algerien. Die unterschiedlichen Formen der Diskriminierung und ihrer Überwindung finden sich regelmässig in den nationalistischen Forderungen bis zum Ausbruch des Unabhängigkeitskrieges: „Das Kondensat dieser Forderungen schlug sich nieder in der Erklärung, die die schliesslich zu einer Nationalen Befreiungsfront zusammengeschlossenen nationalistischen Kräfte am 1. November 1954 zeitgleich mit den ersten terroristischen Anschlägen veröffentlichten.“⁹⁰ Der Rekurs auf Islam und Arabität stand im Zentrum der Forderungen und ist also zugleich ein Reflex auf die koloniale Diskriminierung und nationalistisches Programm (Ruf 1997). Nicht nur die Entwurzelung⁹¹ der grossen Masse der Bevölkerung, sondern auch die starke regionale und ethnische Diversität verlangte nach einem identitätsstiftenden und einigenden nationalen Projekt. Schon in der *ersten* politischen Formation um Messali Hadj, die „als eine Seite der Geschichte der kommunistischen Bewegung begann“⁹², dem Nordafrikanischen Stern (*Etoile Nordafricaine*), wurden arabische Sprache und islamische Religionszugehörigkeit zur Grundlage der algerischen Persönlichkeit und zum Faktor der Integration und Einheit der Algerier. Gemeinsam wurden sie zu einer Art Substitut für die Staatsangehörigkeit (Harbi 1980). Der Nordafrikanische Stern war die militanteste und mitgliedstärkste nationalistische Organisation. Sie wurde 1937 aufgelöst. Nachfolgeorganisationen waren die Partei des algerischen Volkes (PPA, 1937-39), die Bewegung für den Triumph der Demokratischen Freiheiten (MTLD, 1946-1954) und die Geheimorganisation Organisation secrète (O.S., 1947) aus der 1954 das revolutionäre Komitee für Einheit und Aktion (CRUA,

⁸⁸ Addi, 1995: 16.

⁸⁹ Nohlen, 1996: 358.

⁹⁰ Le Tourneau, Roger (1962). Evolution politique de l'Afrique du Nord musulmane 1920-1961, Paris. Zit. nach: Ruf, 1997a: 48.

⁹¹ „*Le déracinement*“, Bourdieu/Sayad (1964). Zit. nach: Ruf, 1997a.

⁹² Unter Einfluss der Kommunistischen Partei Frankreichs (PCF). Harbi, 1980: 14ff..

1954) hervorging, aus dem sich schliesslich die Nationale Befreiungsfront (FLN) bildete, die den bewaffneten Aufstand am 1. November 1954 begann.

Die *zweite* tragende Kraft des algerischen Nationalismus war die reformistische Bewegung der Schriftgelehrten (*Ulama*) unter Ibn Ben Bâdîs (Constantine), Tayyib al Uqbi (Algier), Bachir al Ibrahimî (Tlemcen) u.a., die von den Thesen der Salafîyya-Reformer im Mittleren Orient (Djemal Ed-Din el-Afghani; Mohamed ‘Abduh) beeinflusst waren und sowohl mit Bezug auf die frommen Vorfahren (*as-Salaf as-Salih*) als auch durch eine grundlegende Reform des traditionellen Islam den Kampf gegen die Hegemonie des Westens aufnahmen. In der reformistischen Bewegung ging es also auch um eine Reinigung der Religion: die Befreiung des Islam vom Obskurantismus, des vor allem auf dem Land ungebrochenen Heiligenkultes und des Einflusses der mystischen Bruderschaften und Schulen (*Zawîiyas*). Diese reformistische Bewegung war insofern modernistisch, als dass sie vorallem im Bereich des Rechtes Anpassungen an die neuen Lebensumstände vorsah. Ben Bâdîs (1889 - 1940), „der Imam des Jahrhunderts“⁹³, welcher 1931 die *Association des Ulamâ Musulmans Algériens* (AUMA) gründete legte grossen Wert auf die moralische Erneuerung der Gesellschaft. Die Niederlage der Muslime konnte in seinen Augen nur damit erklärt werden, dass die islamische Gesellschaft (*‘umma*) vom rechten Weg des Glaubens abgekommen war. Die Wiederbelebung authentischer Werte und die Rückbesinnung auf den Koran war, so glaubte er, die Voraussetzung für die Rückkehr zu nationaler Grösse (Merad 1990). Im Gründungsakt der Vereinigung der reformistischen Ulamas unter Ben Bâdîs, die sich nie als eine Partei verstand, sieht Abderrahim Lamchichi (1988) den *Ursprung des aktuellen algerischen Islamismus*: „Et l’on peut dire qu’à l’origine (...) de l’islamisme actuel se trouve l’acte de fondation, le 5 mars 1931, par Ibn Bâdîs.“⁹⁴ Pierre Robert Baduel (1997) bestätigt, dass sich die algerischen Islamisten auf diese von Ben Bâdîs eingeleitete Bewegung berufen, welche als Gegenbewegung zum Nordafrikanischen Stern entstand und sich mit ihrer religiösen Bildungsarbeit für die Wahrung der authentischen algerischen Identität einsetzte.⁹⁵

Die *dritte* Kraft des algerischen Nationalismus war eine kleine bürgerlich-intellektuelle Gruppierung um den ersten Staatspräsidenten der provisorischen Regierung von 1958 (GPRA), Ferhat Abbas. Nach der Eroberung Nordafrikas durch die Alliierten gründete er

⁹³ Merad, Ali (1990). Ben Badis. Der Imam des Jahrhunderts. In: Eurabia-France-Pays Arabes, 9 (1990) 165. ⁹³ Ruf, 1997a: 55.

⁹⁴ Lamchichi, 1988: 146.

⁹⁵ Baduel (1997) bezieht sich auf Omar Calier (1993). De l’islamisme à l’islamisme: la thérapie politico-religieuse du FIS. In: Cahiers d’études africaines, vol. XXXII (2), Nr. 26, Paris, S. 185-219.

die Bewegung *Amis du manifeste et de la liberté* (AML), welche einen eindeutig nationalistischen Ton anschlug. Gefordert wurde das Selbstbestimmungsrecht des algerischen Volkes in einem parlamentarischen politischen System und eine algerische Verfassung, die die Gleichheit und Freiheit aller ohne Unterschied der Rasse, Religion oder Sprache anerkannte. Diese assimilationsbereite Vereinigung von Ferhat Abbas blieb relativ isoliert, währenddem sich zwischen der Bewegung der reformistischen Schriftgelehrten und dem aus der Arbeiterbewegung hervorgegangenen Strang des algerischen Nationalismus schon sehr früh enge Verbindungen und Gemeinsamkeiten ergaben. „Le message de réforme spirituelle fit place, non sans discussions au sein du mouvement, à un combat qui, visant à défendre la personnalité islamique et la langue arabe de la population algérienne face à l’occupant et aussi face à une jeunesse musulmane de plus en plus tentée par la culture européenne, s’ajouta à celui des nationalistes séculiers.“⁹⁶ Im späteren Befreiungskampf ging die Vereinigung der Ulama unter dem Motto „Der Islam ist unsere Religion, Algerien ist unser Vaterland, Arabisch unsere Sprache“ in der Nationalen Befreiungsfront (FLN) auf und verschaffte damit der national-populistischen Synthese eine breite ländliche Massenbasis. „Die Gelehrten opponierten gegen alle weitreichenden laizistischen Bestrebungen und Tendenzen; in sämtlichen FLN-Programmen, von Soummam 1956 über Tripolis und Algier (1962/64) bis zur Nationalcharta von 1976, war der überragende Anteil des Islam an der ‘algerischen Persönlichkeit’ herausgestrichen.“⁹⁷

Das von Addi (1995) angesprochene Doppelgesicht des algerischen Nationalismus enthüllt ein Paradox: Der nationalistisch artikulierte politische Widerstand in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts organisierte sich zwar in modernistischen Strukturen (politische Parteien, Gewerkschaften, Verbände), gleichzeitig aber integrierte er den Islam als verbindendes Element des Nationalbewusstseins: „Der Islam kann als der gemeinsame Nenner aller Ausdrucksformen des algerischen Nationalismus betrachtet werden. (...) [Er] blieb wichtige Referenz und Anziehungspunkt für die politischen Einstellungen sowohl der traditionalistisch wie auch der modernistisch orientierten Kräfte.“⁹⁸ Auch im algerischen Befreiungskampf (1954-1962) spielte er eine wichtige Rolle. Der Islam, „(...) als ideologisches Element, durch das die Nation sich ihrer selbst bewusst wurde, (...) gab dem Aufbau einer Gesellschaft und eines Staates Sinn, die befreit sind von den Begleiterscheinungen des Kolonialismus (Korruption, Verkommenheit der Sitten), von den Übeln,

⁹⁶ Baduel, 1997: 49.

⁹⁷ Leggewie, 1992: 1081.

⁹⁸ Al-Chalabi, 1995: 39ff..

die mit der Algerianität/Islamität unvereinbar sind.⁹⁹ Der antikoloniale Widerstand im Innern des Landes wurde von den religiösen Bruderschaften (*zaouïates*) getragen. Nach Ausbruch des Unabhängigkeitskrieges wurden sie zu Orten der Zuflucht und der Versorgung für die algerischen Widerstandskämpfer (*maquisards*). Die Kämpfer der Armée de Libération Nationale (ALN) erhielten von den Bruderschaften Nahrung, Waffen, Informationen, Geld und junge Männer. So ist es auch nicht verwunderlich, dass eine religiöse Ideologie, die nativistische und zugleich messianistische Züge trug, für die grösstenteils vom Lande stammenden Widerstandskämpfer der Nationalen Befreiungsarmee eine wichtige Rolle spielte. Sie verstanden sich als heilige Krieger (*Moudjahidine*) und den Kampf um politische und kulturelle Unabhängigkeit als Krieg (*Djihad*) gegen die Ungläubigen. Ihre Allah-ist-gross-Rufe unterstützten sie in ihrem Mut und Durchhaltevermögen.

Lahouari Addi (1995) weist auf die gemeinsamen Wurzeln des arabischen Nationalismus und des Politischen Islam in den späten 1920er Jahren hin. Ihmzufolge ist der Islamismus bereits in den nationalistischen Bewegungen angelegt: „Souvent, l’islamisme est présenté comme un courant idéologique né dans le monde arabe *après* le nationalisme, lequel nationalisme serait apparu, lui, sous l’influence directe ou indirecte de l’Europe des Lumières. Mais un regard attentif à l’histoire montre que cette vision ne correspond pas à la réalité, et que *l’islamisme est, en fait, au coeur du nationalisme*, dont il a accompagné la naissance et le développement. L’islam politique - comme le nationalisme séculier, du reste - prend, en effet, sa source dans l’histoire contemporaine, dans la ‘Nahda’ (terme arabe qui signifie renaissance), dont le dernier représentant, Rachid Réda, a eu comme disciple Hassan el Banna, fondateur en 1928 de l’organisation égyptienne des Frères musulmans.

La Nahda n’est pas, comme on a parfois voulu le faire croire, un mouvement de critique sociale et de réforme religieuse. (...) Il s’agit d’un mouvement politique, voire politico-religieux, exprimant une réaction nationaliste à l’échelle du monde musulman face à la domination européenne. Mobilisant l’islam comme facteur identitaire pour s’opposer à cette domination européenne, la Nahda peut être considérée comme l’acte de naissance du nationalisme dans les pays musulmans.¹⁰⁰ Auch Rémy Leveaus (1994) Definition für algerischen Islamismus betont dessen ideologische Nähe zum Nationalismus:

⁹⁹ Gadant, M. (1994). Islam, nation, société. In: La Pensée, Nr. 299, S. 23. Zit. nach: Al-Chalabi, 1995: 41.

¹⁰⁰ Addi, 1995: 15ff.

L'islamisme est „un mouvement de protestation mobilisant les exclus et une part importante de la classe moyenne dans une tentative de délégitimation des élites en place. Somme toute un nouveau mouvement de protestation, autoritaire et populiste, dont les points de ressemblance avec la tradition du nationalisme algérien dans sa longue durée sont sans doute plus marquants que son discours proprement islamiste au contenu religieux manquant de références solides.“¹⁰¹ Benjamin Stora (1995) bezeichnet den algerischen Islamismus gar als „néonationalisme populiste“.

Wenn man also davon ausgeht, dass sich der Islamismus als eine konservative Teilströmung des Nationalismus herausbildete, wird auch verständlich, weshalb er sich nach 1967, als das Versagen des arabischen Nationalismus offensichtlich wurde, schrittweise als plausible *politische Alternative zum Nationalismus* präsentieren konnte.

3. Islam und Staat

Bereits in der ersten Verfassung Algeriens von 1963 und schliesslich in der Nationalen Charta von 1976 wurde der Islam zur Staatsreligion erklärt und seine Aufgabe im Namen der nationalen Entwicklung definiert: „Der Islam herrscht, der Staat regiert und organisiert unter anderem, die Art und Weise, wie der Islam praktiziert wird.“¹⁰² Bruno Etienne (1987) hat gezeigt, dass der algerische Islam einer monistischen Auffassung von Religion entspringt. Abderrahim Lamchichi (1988) spricht in diesem Zusammenhang von einem „monolithischen Konzept“ des Islam und der algerischen Kultur. Der Staat definiert die gültige Form des Islam, indem er als deviant bezeichnete Formen der Glaubenspraxis - synkretistische Formen des Islams wie Heiligenverehrung und Maraboutismus - unterdrückt. Trotz allem scheint er eine „islamische Laizität“, wie Henri Sanson (1983) es nennt - zu tolerieren, eine „pluriconfessionnalité du dedans“¹⁰³. Praktiken des Volksislam existierten parallel zum Staatsislam, der durch die staatlich kontrollierten Imame - „einer Art staatsnahe Klerus“¹⁰⁴ - vermittelt wurde, weiter.

Lamchichi (1988) zitiert eine Erklärung des Rates für religiöse Angelegenheiten von 1979, die die Funktion des Islam für Algerien deutlich macht: „C'est la religion de la liberté - on ne doit obéissance qu'à Dieu - et de la démocratie; pas de pouvoir (hukm) sans consultation (shûrâ). L'islam fait de nous, en Algérie, une seule nation (umma), un peuple

¹⁰¹ Leveau, im Vorwort von Rouadjia, 1994.

¹⁰² Leggewie, 1992: 1080.

¹⁰³ Damit meint Sanson die Zulassung verschiedener Riten des sunnitischen Islam: der malekitische, hanafitische und der ibaditische.

¹⁰⁴ Leggewie, 1992: 1082.

homogène, un corps étanche à tous les courants destructeurs que nos ennemis internes et externes nous envoient. (...) L'arabe est notre langue nationale (qawmiyya), la langue officielle de l'Etat. (...) Elle doit être le véhicule de la culture, de la littérature, de la science et de l'art comme de la technologie, du travail, de la vie quotidienne et de la conversation courante. Nous n'avons pas fait de l'Islam la religion de l'Etat dans la Charte nationale et dans la constitution, pour la forme. Ceci signifie que l'Islam doit être ancré en nous (...) les instituts islamiques ont mené à bien leur tâche dans les heures les plus sombres, même pendant la révolution, protégés par l'armée de libération, soutenus et aidés par le FLN.¹⁰⁵ Hier wird nochmals die Intention der nationalen Einigung durch Religion und Sprache offensichtlich. Der Islam und mit ihm die Arabität wurden von der politischen Macht instrumentalisiert. Sigrid Faath (1994) weist darauf hin, dass soziopolitische und sozioökonomische Massnahmen (wie z.B. Agrarreform, Arabisierung, Re-Islamisierung) ab 1970 soziale Konflikte begünstigt haben, die, sofern sie die Einheitsideologie zur Zielscheibe hatten - z.B. die Konflikte mit Berberophonen, repressiv, sofern sie die Intensivierung der Arabisierung, die Stärkung des Religiösen im Alltag zum Gegenstand hatten, mit Zugeständnissen beantwortet wurden. Die staatlicherseits vorangetriebene Re-Islamisierung verfolgte einerseits das Ziel, der islamistischen Opposition zuvorzukommen, ihr quasi den Wind aus den Segeln zu nehmen. Andererseits sollte sie eine Erstarkung laizistischer und demokratischer Kräfte behindern: „(...) la religion est utilisée comme instrument pour contenir une possible progression des courants laïques et démocratiques“¹⁰⁶. Die islamistische Opposition wurde als Gegengewicht zur demokratischen Opposition gestärkt. Ausdruck dafür ist z.B. das unter Chadli Benjedid 1984 neu verabschiedete Familienrecht¹⁰⁷. Durch seine Nähe zur Scharia widerspricht es dem Gleichheitsgrundsatz in der Verfassung von 1976¹⁰⁸: Die Polygamie wird institutionalisiert¹⁰⁹ (obwohl im Maghreb kaum gebräuchlich), die algerische Frau darf keinen Nicht-Muslim heiraten, sie braucht auch als volljährige Frau immer einen männlichen Vormund, sie verliert bei Scheidung die eheliche Wohnung etc.. Durch Konzessionen Benjedids an den islamistischen Flügel innerhalb der politischen Macht hat er die islamistische Opposition in ihren Überzeugungen und Forderungen nach der Anwendung der Scharia auf alle gesellschaftlichen Bereiche nur bestärkt. Es kann denn auch nicht als Zufall angesehen werden,

¹⁰⁵ Deheuvels, L.W. (1987). Islam officiel et Islam de contestation au Maghreb. L'Algérie et la révolution iranienne. Zit. nach: Lamchichi, 1988: 148.

¹⁰⁶ Stora, 1994: 55.

¹⁰⁷ Vgl. Kuske, Silvia (1996). Reislamisierung und Familienrecht in Algerien, Berlin.

¹⁰⁹ Sie wurde 1959 zusammen mit der Verstossung verboten. Kebir, 1993: 203.

dass der Aufschwung der islamistischen Bewegung mit seinem Amtsantritt zusammenfällt.

Wie es zu diesem „Staatsfundamentalismus“ kam und mit welchen Konsequenzen erklärt und Addi Lahouari (1995): Noch während des Unabhängigkeitskampfes lösten sich die vormals existierenden politischen Strömungen¹¹⁰ in der *Front de Libération Nationale* (FLN) auf; auch die bürgerlichen Nationalisten von Ferhat Abbas und die Ulama schlossen sich der Befreiungsbewegung zwischen 1954 und 1962 an. Doch nach der Unabhängigkeit 1962 hielten sich die Ulamas - und Anhänger wie Abassi - gegenüber der FLN zurück; der Diskurs war ihnen zu materialistisch, individualistisch, laizistisch, marxistisch und zu wenig für kulturelle - sprachliche und religiöse - Belange sensibilisiert. Erst nach dem Staatsstreich 1965 durch Houari Boumediène, welcher Rückhalt bei den Ulamas suchte, erschienen sie wieder auf der politischen Bühne. Boumediène verfolgte mit der Einbindung der Ulamas in staatliche Ämter (Erziehung und Justiz) das Ziel einer Harmonisierung der sozialen Kräfte, besonders aber die religiöse Legitimation seiner Macht. In den Jahren nach der Unabhängigkeit versuchte er die ideologischen Positionen der Ulamas mit jenen des neuen Regimes in Einklang zu bringen. Die Folge davon war, dass sich die politische Ideologie der FLN mehr und mehr der religiösen Ideologie der Ulamas anpasste: „le FLN faisait sienne l'interprétation mythique de l'histoire de l'Algérie lue par les ulémas¹¹¹, concevait l'arabisation comme une opération technique ignorant la promotion des parlers populaires et la modernisation de la langue arabe, refusait de séculariser la religion et de définir ses rapports avec l'Etat dans une perspective moderniste.“¹¹² In Ermangelung einer eigenen politischen Ideologie wurde mit den Prinzipien der politischen Modernität - z.B. Autonomie des Individuums als Rechtsperson - gebrochen. Lahouari Addi (1995) kommt zur Einschätzung, dass der modernistische Diskurs nur an der Oberfläche geführt wurde resp. politischen Zwecken diente. In Tat und Wahrheit reproduzierte der algerische Nationalismus die prämodernen Kategorien der traditionellen Gesellschaft. Die politische Macht wurde „privatisiert“ und als Patrimoine betrachtet, öffentliche Ämter zur privaten Bereicherung missbraucht, Klientelismus institutionalisiert. Die Funktion des Staates war seine eigene Machterhaltung: „le pouvoir politique comme

¹¹⁰ Vgl. Harbi, 1993; Quandt, W.B. (1969). *Revolution and Political Leadership. Algeria 1954-1968*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

¹¹¹ L'interprétation mythique enseigne l'histoire comme une épopée, comme une continuité de succès jusqu'au jour de la colonisation. L'histoire n'est pas enseignée avec un esprit critique. Chez les ulémas, il n'y a pas une science historique, mais un discours apologétique sur le passé. Si ce discours apologétique sur le passé était historiquement justifié sous la colonisation, ce n'était plus le cas après l'indépendance.

¹¹² Addi, 1995: 28.

fin en soi“ (Addi 1995). Der radikale Nationalismus im Dienste eines neo-patrimonialen Regimes musste sich zwangsläufig in Richtung eines religiösen Nationalismus entwickeln - als Reaktion auf die Verschlechterung der allgemeinen Lebensbedingungen der Bevölkerung: „Le discours moderniste des années cinquante et soixante n’a été qu’un voile destiné à contracter des alliances sur le plan international et à rallier les groupes sociaux instruits à l’intérieur du pays. La farouche volonté de l’Etat indépendant de se réclamer de Abdelhamid ben Badis, leader du mouvement des ulémas, la décision de nommer, en 1965, à la tête du ministère de l’Education nationale un représentant des ulémas atteste que le pouvoir dans l’Algérie indépendante n’est pas en rupture avec les prémices de l’islam politique. (...) le FLN est islamiste dans ses fondements idéologiques.“¹¹³

Der progressistische Diskurs innerhalb der FLN verlor schrittweise an Terrain gegenüber dem kulturalistischen. Mit der Abschwächung der historischen Legitimität des Regimes Ende der 1960er Jahre verwandelte sich der „kulturelle Nationalismus“ - so die These Addis - in einen staatlichen Fundamentalismus: „Ce fondamentalisme d’Etat s’était fixé comme objectif de ‘réislamiser’ la société à partir de l’Etat.“¹¹⁴ Doch parallel zu fundamentalistischen Strömungen *innerhalb* des Staates bildete sich seit den 1960er Jahren ein „Protest-Fundamentalismus“ durch dissidente Imame *gegen* den Staat heraus. Sie lehnten das staatliche Monopol auf den Islam, den „Staatsislam“¹¹⁵, ab und strebten neben einer Re-Islamisierung der Gesellschaft¹¹⁶ auch nach einer Islamisierung des Staates. Bruno Etienne (1987) sieht in dem in Bezug auf religiöse Symbole monopolistischen Staat den Grund für die Entstehung einer religiösen Opposition: „L’hégémonie en matière de légitimité religieuse est la clé de la plus ou moins grande clandestinité des mouvements.“¹¹⁷ Benjamin Stora (1995) bezeichnet den Islamismus als das direkte Resultat der Nationalisierung des Islam: „Le mouvement islamiste (...) cantonné dans la clandestinité et l’exclusion, fonctionne de manière souterraine en développant un langage de refus du monopole de la religion par l’Etat.“¹¹⁸. Die Islamisten sind mit ihren Forderungen nach Anwendung der Scharia nicht bereit, den Islam dem Staat und seiner Kontrolle unterzu-

¹¹³ Addi, 1995: 29.

¹¹⁴ Addi, 1995: 31.

¹¹⁵ Smail Amin aus Zürich sieht die Problematik des Staatsislam im mangelnden sozialen Engagement und im Vertrauensverlust: „es gibt kein Engagement für Gerechtigkeit. (...) Das Volk hat nicht mehr genügend Vertrauen in die Rechtsgutachten der staatlichen Imame.“ Zit. nach einer Sendung des Schweizer Fernsehens, Zischtigs-Club, 18.11.1997.

¹¹⁶ 1964 protestierte Cheikh Bachir Al-Ibrahimi gegen die leichte Bekleidung der Parademädchen.

¹¹⁷ Etienne, 1987: 218.

¹¹⁸ Stora, 1994: 56.

ordnen, deshalb bekämpfen sie den Staat. Im Zuge der Verschärfung wirtschaftlicher und sozialer Probleme gelang es ihnen, den staatlichen Fundamentalismus zu delegitimieren.

B. Das Scheitern eines Entwicklungsweges: Ursachen der aktuellen Wirtschafts- und Sozialkrise

Nach dem Befreiungskrieg bot Algerien einen traurigen Anblick: Frankreich hinterliess „ein verwüstetes Land, das bis dahin keine Gelegenheit gehabt hatte, eigene Wirtschafts-, Bildungs- und Verwaltungskapazitäten zu entwickeln und das deshalb ökonomisch völlig zusammenbrach (Arbeitslosigkeit 70%).“¹¹⁹ Der unabhängige Staat Algerien stand vor der schwierigen Aufgabe, die wirtschaftliche Hinterlassenschaft zu organisieren und wieder in Gang zu setzen. Dem Staat blieb angesichts fehlender Wirtschaftsakteure gar nichts anderes übrig, als radikale linke Organisationsmodelle nach dem Prinzip der Autogestion (Selbstverwaltung der Produzenten, Staatsinterventionismus) einzuführen. Doch der politische Einfluss der bürgerlichen Gruppen und des Grossgrundbesitzes blockierte jede sozioökonomische Transformation, weshalb diese Stagnation durch eine „Revolution von oben“ (Pawelka 1993) aufgelöst wurde. Die Militärbürokraten der algerischen Grenzarmee übernahmen 1965 die Macht.

„Der Staatsstreich der Militärs unter Houari Boumediène schaltete ein breites Spektrum politischer und gesellschaftlicher Kräfte aus (Parlament, FLN-Führungsgremien, Gewerkschaften, Guerillaführer, städtisches Bürgertum, Grossgrundbesitzer u.a.) und konzentrierte die politische Macht in zwei Organen (Revolutionsrat und Regierung) und einer kleinen, eng kooperierenden Kernelite von rund 50 Personen.“¹²⁰ Somit etablierte sich eine bürokratische Schicht von Organisationsspezialisten im Staatsapparat und eine von der Ölrente abgesicherte Staatsklasse. „Der Kern der Staatsklasse bestand aus einer tripolaren Allianz professioneller Militärs, technokratischer Administratoren und Parteibürokraten.“¹²¹ Parallel zur Machtkonsolidierung formulierte das Revolutionsregime ein radikales Entwicklungskonzept zur Überwindung der Unterentwicklung.

Die Entwicklungsstrategie, der Algerien unter Boumediène folgte, war die einer autozentrierten Entwicklung gemäss der französischen Theorie der *industries industrialisantes* und unter dem Einfluss kritischer Sozialwissenschaftler (Samir Amin) und Ökonomen (François Perroux und G. Destanne de Bernis). Der Energiesektor sollte der Finanzierung

¹¹⁹ Pawelka, 1993: 119.

¹²⁰ Entelis, J.P. (1982). In: Zartman, I.W. et. al. Political Elites in Arab North Africa, New York, London. Zit. nach: Pawelka, 1993: 119.

¹²¹ Pawelka, 1993: 120.

einer autonomen, komplexen und binnenmarktorientierten Wirtschaftsstruktur dienen. Investiert wurde vor allem in Schwer- und Zwischenproduktindustrien, Massen- und Investitionsgüterindustrien, deren Bedürfnisse und Produkte vor- und nachgelagerten Wirtschaftszweigen Anstöße erteilen sollten. Die Industrialisierung war mit einer nachgeordneten Agrarreform (Bodenumverteilung, Genossenschaften) verknüpft, die in Zusammenhang mit der Wohlfahrtspolitik die Binnennachfrage nach Industriewaren ankurbeln sollte. Träger dieser Entwicklung war exklusiv der Staat: Geplant und organisiert wurde die forcierte Industrialisierung durch die staatliche Bürokratie. „Nur eine unabhängige Staatsklasse konnte diese radikale Reorganisation der Ökonomie über kapitalistische Rationalitäten und soziale Barrieren hinweg durchsetzen. Insofern stand am Beginn der neuen Wirtschaftspolitik die sukzessive Verstaatlichung der meisten Branchen (Erdölfirmen 1971) bzw. die staatliche Regulierung der restlichen privaten Wirtschaftsaktivitäten (Agrarsektor u.a.).“¹²²

Finanziert wurde die Entwicklungsstrategie vor der Erdölpreiseskalation 1973/74 zu einem Viertel aus dem Steuereinkommen des Landes, zu 44% aus Renten-Äquivalenten (ausländische Hilfe, Gastarbeiterüberweisungen) und nur zu 31% aus der Ölrente¹²³. Dementsprechend besass auch die Agrarreform noch hohe Priorität. Nach 1974 stieg der Anteil des Öleinkommens am Staatshaushalt auf über 60%. „Durch die hohen Ölpreiserhöhungen infolge der Ölkrise 1973/74 und 1979 gelang es Algerien, die Einnahmen aus den Erdölexporten zwischen 1970 und 1980 von 666 Millionen US-Dollar jährlich auf über 12 Milliarden Dollar zu steigern.“¹²⁴ Diese Deviseneinnahmen ermöglichten eine Hebung des Lebensstandards der Bevölkerung und ihre soziale Absicherung. Das hohe Renteneinkommen verführte Algerien auf der anderen Seite zur Illusion, Technologietransfers könnten die Entwicklung des Landes beschleunigen. Die folgenden Technologie-, Vorprodukt- und Anlagentransfers führten jedoch in neue Abhängigkeiten, ohne interne Wachstums- oder Verflechtungsimpulse zu veranlassen. Im Gegenteil, mangelnde Produktivität musste nun durch das Renteneinkommen ausgeglichen werden. Auch die Agrarreform wurde nicht bis zu ihrem Ende durchgeführt. Da der Staat im Zuge des Rentensegens nicht mehr auf die Landwirtschaft angewiesen war, verzichtete er auf politische Eingriffe in die ländliche Sozialstruktur. Grossgrundbesitzer und Mittelbauern stellten sich mit Hilfe der Ulama den Reformen erfolgreich entgegen. Eine fehlende bürokratische Hilfestellung für die Kleinbauern und Landarbeiter und die gleichzeitige Bevorzu-

¹²² Pawelka, 1993: 120.

¹²³ Pawelka, 1993: 120f.

¹²⁴ UNCTAD: Commodity Yearbook 1988/90/94. Zit. nach: Schänzler, 1997: 58.

gung der industriellen Entwicklung in den Städten führten zu einer starken Landflucht. Der Ausbau der städtischen Infrastrukturen (Verkehr, Kanalisation, Wohnen) konnte nicht mit den Urbanisierungsschüben Schritt halten. Auf dem Lande stagnierte die Einkommensentwicklung infolge fehlender Investitionen. Der Agrarsektor erreichte nurmehr geringe Produktionszuwächse und Nahrungsmittelimporte¹²⁵ wurden in immer höheren Mengen erforderlich. Die jährliche Einkommenssteigerung von 4,3%¹²⁶ verursachte eine Inflation, die den Lebensstandard abzusenken drohte. Die ersten Massenproteste und Streiks als Reaktion auf sich verschlechternde Lebensbedingungen setzten in den 1970er Jahren ein. Der offene Ausbruch der sozialen Krise konnte damals dank der Erdölrendite noch verzögert, der soziale Friede weiterhin erkaufte werden. Der Staat reagierte auf die Proteste mit dem Ausbau eines Parteiapparates und Massenorganisationen (Gewerkschafts-, Jugend-, Frauen-, Bauern-, Veteranenorganisationen), die die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen wieder unter Kontrolle bringen sollten. Aktivisten des Widerstandes wurden entweder kooptiert oder in die Illegalität abgedrängt (z.B. Studentenbewegung). „In einem sehr einseitigen ‘Dialog’ von oben nach unten zwischen dem Präsidenten und den so ins Regime eingebundenen Teilen der Gesellschaft erfolgte dann die gruppenspezifische Zuweisung materieller Vorteile“.¹²⁷

Mitte der 1970er Jahre entsprach die sozioökonomische Entwicklung endgültig nicht mehr der ursprünglichen Konzeption. Ende der 1970er Jahre bildeten sich innerhalb der Staatsklasse zwei alternative Strategien zur Behebung der Krise: einerseits eine Radikalisierung des bisherigen sozialistischen Kurses, andererseits eine Liberalisierungspolitik, die Markteinflüsse stärken und dem Privatsektor und Auslandskapital mehr Autonomie einräumen sollte. Im Machtkampf um die Nachfolge Boumediènes setzten sich die Technokraten des Militärs und der Verwaltung - Vertreter einer neureichen Schicht - gegen die sozialistischen Kräfte durch. Sie wählten Chadli Benjedid 1979 als Repräsentanten des neuen Kurses.

Das Reformprogramm Benjedids strebte eine Rationalisierung und Dezentralisierung des öffentlichen Sektors an, die Verselbstständigung staatlicher Betriebe, die Förderung eines kontrollierten Privatsektors (Korporierung) und die Einbindung des Auslandskapitals in die gesellschaftliche Entwicklung. Auch die Landwirtschaft sollte gestärkt werden. Das

¹²⁵ Anfang der 1980er Jahre musste Algerien seinen Nahrungsmittelbedarf zu 60% durch Einfuhren decken, 1990 war dieser Anteil auf 80% gestiegen und kostet heute jährlich rund 2 Milliarden US-Dollar. Folgeschwere Abwertung in Algerien. In: NZZ, 13.4.1994. Zit. nach: Schänzler, 1997: 59.

¹²⁶ Pawelka, 1993: 122.

¹²⁷ Pawelka, 1993: 122.

Ausmass des Staatsinterventionismus wurde zurückgenommen. Zur Abfederung der sozialen Kosten sollten beachtliche Mittel in den Bildungs- und Gesundheitssektor, in die Stadtsanierung und den Wohnungsbau fliessen. Diese Programme wurden in den 1980er Jahren umgesetzt, doch der erwünschte wirtschaftliche Aufschwung blieb aus. Die Einkommensverluste im Erdölgeschäft seit 1983 und die Budgetkrise 1986¹²⁸ führten zu einer Vernachlässigung der kompensatorischen Sozialpolitik. Der soziale Konflikt überlagerte sehr bald die Probleme der ökonomischen Stagnation. Auf den Absturz der Rente reagierte der Staat mit einschneidenden Sparmassnahmen, u.a. im Bereich der sozialen Infrastruktur (Ausstattung der Schulen)¹²⁹, der Importe und des Staatshaushaltes.¹³⁰ Der Staat war nicht mehr fähig, jene Sozialleistungen aufzubringen, deren das System bedurfte, um seine politische Stabilität zu erhalten. „Die finanzielle Basis der wirtschaftlichen Kapitalbildung war ernsthaft angeschlagen. Subventionsabbau, unzureichende Güterversorgung, Kaufkraftschwund, wachsende soziale Verwahrlosung der städtischen Unterschichten (Gesundheit, Wohnverhältnisse: 8 Personen pro Raum, 40%ige Arbeitslosigkeit, geballt unter Jugendlichen) und gesellschaftliche Polarisierung (ungebremste Privilegierung des Privatsektors) resultierten daraus.“¹³¹

Die gesellschaftliche Polarisierung verlief jedoch nicht allein entlang Wirtschaftssektoren, sondern entsprang dem konzeptionellen Gegensatz zwischen Wirtschaftsentwicklung und Bildungspolitik seit der Unabhängigkeit (Kebir 1994). Damit wurde der zur Kolonialzeit initiierte Spaltungsprozess der algerischen Gesellschaft fortgeführt. Um der kulturellen Entfremdung ein Ende zu setzen, wurde in der „Kulturrevolution“ der 1970er und 1980er Jahre das Hocharabische als Unterrichtssprache eingeführt.¹³² In Ermangelung eines eigenen Dispositivs an Lehrkräften für Hocharabisch - gesprochen wurde diese klassische Schriftsprache nur noch von ganz wenigen, etwa von den Ulama - wurden ägyptische Arabischlehrer angestellt. Diese brachten aber keine von orientalischem Gedanken- gut losgelöste Hochsprache mit sich, sondern verbreiteten gleichzeitig auch die islamisti-

¹²⁸ 1986: Absturz der Rente von 12,6 Mrd. auf 8,5 Mrd. \$. Zit. nach: Pawelka, 1993: 124.

¹²⁹ Die schlechte Ausstattung der Schulen wird als einer der Gründe für die sinkende Zahl der erfolgreichen Schulabschlüsse angesehen. Die Erfolgsquote liegt bei 25% für die mittleren Schulabschlüsse und weniger als ein Fünftel beim Abitur. Stora, Benjamin (1995). *Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance*; Elsenhans, Hartmut (1993). In: Nohlen, Dieter; Nuscheler, Franz. *Handbuch der Dritten Welt, Bd. 6, Nordafrika und Naher Osten*. Zit. nach: Schänzler, 1997: 60.

¹³⁰ Stora, 1994: 79.

¹³¹ Faath, 1990.

¹³² Die Forderung nach Arabisierung taucht bereits in den nationalistischen Programmen seit der Gründung des Nordafrikanischen Sterns auf, schliesslich im Programm von Tripolis (1962): „Der arabischen Sprache, die der ureigenste Ausdruck der kulturellen Werte unseres Landes ist, ihre Würde und ihre Wirksamkeit als Zivilisationssprache zurückzugeben.“ Durand, Jean-Pierre; Tengour, Habib (1982). *L'Algérie et ses populations*, Brüssel. Zit. nach: Ruf, 1997a: 71.

schen Wertvorstellungen der Muslimbrüder. Parallel zur Arabisierung wurde auch eine Re-Islamisierung der algerischen Gesellschaft angestrebt: religiöse Lehrinhalte erhielten in der Schulausbildung ein verstärktes Gewicht. Doch die guten Arbeitsplätze in der Industrie oder in der Verwaltung verlangten Französischkenntnisse - die nun freilich nur noch jene erwerben konnten, die in einer frankophonen Familie aufwuchsen. Dem Großteil der jungen Algerier aus den unteren Mittelschichten und Unterschichten blieben die attraktiven Stellen von vornherein wegen ihrem Sprachhandicap versperrt. „Durch diesen flagranten Widerspruch zwischen Industrialisierungsprogramm und Bildungswesen entstanden zwei sich immer feindlicher gegenüberstehende gesellschaftliche Lager - die Frankophonen, die die Schalthebel der Industrie und der Macht bedienten - und die Arabophonen, deren Bildungsprofil zwar der offiziellen Staatsdoktrin entsprach, die aber dadurch keineswegs ihre soziale Lage verbessern konnten.“¹³³ Der konzeptionelle Widerspruch - Technisierung und Rationalisierung einerseits, Arabisierung und Re-Islamisierung andererseits entsprach nichts anderem als einem Austarieren der Machtverhältnisse zwischen den antagonistischen Segmenten der Gesellschaft¹³⁴. Doch dieses Projekt führte zu einer Verfestigung des Bruchs quer durch die Gesellschaft: das eine Segment, ausgestattet mit den Privilegien der Moderne, französisch-westlich-laizistisch orientiert, stand dem anderen, sozial abgekoppelten, oberflächlich arabisch-islamisch sozialisierten und von den Zugängen zu sozialen Privilegien ausgeschlossen, diametral gegenüber: „hier die Modernisten, die okzidentalisierten Bürokraten, die Profiteure des Systems, dort die Masse der Bevölkerung, die in die Großstädte zugewanderte und entwurzelte Landbevölkerung, die Masse derer, deren Väter die ‘Revolution’ gemacht hatten und die nun nur noch Objekte technokratischer Willkürentscheidung waren.“¹³⁵

Bis heute konnte die soziale Krise nicht entschärft werden. Das Bevölkerungswachstum ist ungebrochen hoch - Werner Ruf spricht von 3,3 Prozent¹³⁶ - was sich besonders auf die Stadtentwicklung auswirkt. Seit der Unabhängigkeit unterlag Algerien einer demographischen Explosion: Die algerische Bevölkerung wuchs von 10,2 Mio. Einwohnern im Jahre 1962 auf 29,2 Mio. im Jahre 1996. Die jährliche Wachstumsrate zwischen 1970 und 1980 betrug 3,1 Prozent und 1991 noch immer 3 Prozent. 1985 brachte jede Frau

¹³³ Kebir, 1994: 38.

¹³⁴ Ruf, 1997a: 67.

¹³⁵ Ruf, 1997a: 69.

¹³⁶ Ruf, 1997a: 70.

noch durchschnittlich 7,2 Kinder zu Welt.¹³⁷ Die aktive Bevölkerung hat sich innerhalb von 30 Jahren verdreifacht. 1993 zählt sie 6,5 Mio. Menschen. Jeder Arbeitende ernährt im Schnitt 6 Personen.¹³⁸ Die ausschlaggebendsten Charakteristiken der Bevölkerungsentwicklung sind die junge Bevölkerungsstruktur - fast die Hälfte der AlgerierInnen sind unter 15 Jahre alt¹³⁹ - und die fortschreitende Urbanisierung. 1991 lebten 52 Prozent der Bevölkerung in Städten (gegenüber 30% im Jahre 1960).

Neben der demographischen Entwicklung, der wilden Urbanisierung, der damit einhergehenden Entwurzelung und der sozialen Misere trägt auch die hohe Auslandsverschuldung (1988: 26 Mrd. \$¹⁴⁰, 1994: 29 Mrd. \$; 1997: 32 Mrd. \$¹⁴¹) zur Krisensituation bei. Von Seiten des Staates besteht keinerlei finanzieller Spielraum für Investitionen, Importe oder Sozialleistungen. Bis 1994 lehnten die Regierungen in Algier Umschuldungsverhandlungen mit dem Internationalen Währungsfond (IWF) als „Diktat des Auslandes“ kategorisch ab. Erst als die Zahlungsunfähigkeit 1994 eintrat, stimmte Algerien einem Strukturanpassungsprogramm zu¹⁴², das dazu beitragen soll, Algerien von der Rentenökonomie zur Marktwirtschaft zu überführen. Für die breite Bevölkerung - auch für gewisse Berufsgruppen der Mittelschichten - bedeuten die Liberalisierungsmassnahmen des Strukturanpassungsprogrammes eine Infragestellung des Status resp eine weitere Verschlechterung des Lebensstandards: starke Preissteigerungen im Bereich der bis dato hochsubventionierten Grundnahrungsmittel, hohe Inflationsrate und Wohnungsnot - nach offiziellen Angaben fehlten 1994 1,2 Millionen Wohnungen¹⁴³ - wirken sich besonders auf die bereits prekären Lebensbedingungen der städtischen Unterschichten aus. Aber auch die Mittelschichten erleiden in ihrer Mehrheit starke Einkommensverluste, ihre Kaufkraft sinkt permanent, der Zwang zur Ausübung mehrerer Tätigkeiten steigt; die

¹³⁷ Kebir, 1994: 39. 1996 kommen auf 1'000 Einwohner 28,51 Geburten. The World Fact Book 1997, Internet.

¹³⁸ Banque mondiale, Rapport sur le développement (1993). Zit. nach: Lenfant, 1995: 55.

¹³⁹ Die Altersstruktur der algerischen Bevölkerung erklärt die hohe Jugendarbeitslosigkeit:

	(1991)	(1996)
0 - 14 Jahre:	43,1%	40%
15 - 64 Jahre:	53,5%	56%
über 64 Jahre:	3,4%	04%

Quelle: (1991) Banque mondiale, Rapport sur le développement (1993). Zit. nach: Lenfant, 1995: 54; (1996) The World Factbook 1997, Internet.

¹⁴⁰ Schänzler, 1997: 60.

¹⁴¹ Angabe von Finanzminister Abdelkrim Harchaoui. Le Monde, 23.10.1997, S. 2.

¹⁴² Gemäss Harchaoui wird Algerien 1998 kein neues Abkommen mit dem Internationalen Währungsfond unterzeichnen. Le Monde, 23.10.1997, S. 2.

¹⁴³ Herzog, Werner (1994). Auslandsschulden in Milliardenhöhe. In: Das Parlament, Nr. 43-44, 28. Oktober 1994. Zit. nach: Schänzler, 1997: 60. Für 1998 wurde der Bau von 60'000 Sozialwohnungen geplant. Le Monde, 23.10.1997, S. 2.

Karrieren der an den modernisierenden Staat gebundenen Berufsgruppen (Lehrer, Techniker, Staatsangestellte, Angestellte des tertiären Sektors) sind blockiert resp. der Berufseinstieg für junge Hochschulabsolventen versperrt. Seit 1992 verzeichnet Algerien eine permanent steigende Arbeitslosigkeit. Sie beträgt 1994 offiziell 25 Prozent,¹⁴⁴ 1995 über 28 Prozent¹⁴⁵. 80 Prozent der Bevölkerung unter 30 Jahren ist von Arbeitslosigkeit betroffen. Von den unter Dreissigjährigen ist fast jeder zweite ohne Arbeit. Diese Situation birgt ein enormes Konfliktpotential in sich. Es sind neben den ideologisch-politischen in erster Linie die sozialen und wirtschaftlichen Probleme, die sich auf die Beziehung Staatsbürger - Staatsführung auswirken und zu Protesten gegen das aktuelle Regime oder zu Delinquenz führen: „Die 1,5 Mio. Arbeitslosen, von denen die Mehrzahl unter 30 Jahre alt ist, die wachsende Zahl der Unausgebildeten, Analphabeten oder Schulabgänger ohne Abschluss, die sich mehrheitlich auf die Bidonvilles um die grossen Städte Nordalgeriens - die Hauptrekrutierungsgebiete der Islamisten - konzentrieren, und die nicht parallel zum Bevölkerungswachstum (1960: 10 Mio. E.; 1990: 25 Mio.; 2000: geschätzt: 33 Mio.) ausgebaute Infrastruktur sind Ursache und Auslöser zahlreicher, auch gewaltsam verlaufender Konflikte seit den 70er Jahren. Von der spürbaren Rezession seit Mitte der 80er Jahre ist, bis auf eine kleine, eng mit der politischen Führung verknüpfte Führungsschicht, das Gros der Bevölkerung betroffen, deren Lebensstandard rapide sinkt.“¹⁴⁶ Vom ökonomischen Aufschwung der beiden letzten Jahre und dem ökonomischen Optimismus des Regimes aufgrund der neuentdeckten Erdgasfelder im Süden spüren die arbeitslosen Massen wenig.¹⁴⁷ Und Ulrike Borchardt (1997) stellt mit Blick auf die Verhandlungen Algeriens über eine Freihandelszone mit der EU ernüchtert fest: „Zahlreiche Kritiker fragen sich (...) nach den wahren Motiven der algerischen Regierung. Für sie scheint eher die internationale politische Anerkennung ihres Regimes im Vordergrund zu stehen als das Wohl der algerischen Bevölkerung.“¹⁴⁸

C. Die Oktoberunruhen 1988 und ihre Folgen

Gesellschaftliche Konflikte spitzten sich in Algerien nicht erst Ende der 1980er Jahre zu, sondern wie zitiert seit den 1970er Jahren. Sigrid Faath (1990) hat gezeigt, dass die Mas-

¹⁴⁴ Brender, Reinhold (1994). Blockierte Reformversuche in Algerien. In: FAZ, 13.7.1994. Zit. nach: Schänzler, 1997: 60.

¹⁴⁵ Le Monde, 5.9.1996. Zit. nach: Naïr, 1997: 12.

¹⁴⁶ Faath, 1994: 60.

¹⁴⁷ 1997 präsentiert Algerien mit 4,6 Mrd. \$ Überschuss eine positive Handelsbilanz. Le Monde, 23.10.1997, S. 2.

¹⁴⁸ Borchardt, 1997: 1100.

nahmen der algerischen Staatsführung 1989 zum Eintritt in einen systemischen Transformationsprozess „Resultat eines Konflikts (sind), in dessen Verlauf zahlreiche ungelöste Problemfelder bisheriger Konflikte erneut aufbrachen und/oder von Beteiligten instrumentalisiert wurden.“¹⁴⁹ Der fehlende Ausbau von legalen, institutionalisierten Vertretungen zur Organisierung und Interessenartikulation für soziale Gruppen, die sich nicht durch die staatlichen Massenorganisationen repräsentiert sahen, „hat Aktionsformen wie Streiks und Demonstrationen mit Neigung zu Gewaltausbrüchen zwischen Demonstranten und Staatsrepräsentanten begünstigt.“¹⁵⁰ So tauchten z.B. sozioökonomische und soziopolitische Konflikte im Bildungsbereich bereits ab 1970¹⁵¹ als Reaktion auf Defizite (schlechte Transport-, Ess- und Wohnmöglichkeiten, mangelnde demokratische Strukturen innerhalb der Universität etc.) oder bildungspolitische Entscheidungen¹⁵² vermehrt auf.

Im Oktober 1988 war ein einfacher Schulstreik Auslöser für eine soziale Explosion in Algier, die nach und nach auch andere algerische Städte ergriff und insgesamt 500 Todesopfer forderte. Es war der erste gewaltförmige Ausbruch der schwelenden und ständig sich verschärfenden Krisenhaftigkeit. Durch die massive Repression der Unruhen wurde das aufgestaute Gewaltpotential unter den Jugendlichen regelrecht entfesselt. Sigrid Faath (1990) wie auch Benjamin Stora (1995) interpretieren den Verlauf der Unruhen und ihre Eskalation als Folge fehlender intermediärer Körperschaften in einem auf einer Einheitsideologie basierenden Staat. „Si la société n’a pas de corps intermédiaires, de système de représentation-médiation (partis, syndicats, associations...) pour se faire entendre, la violence explose.“¹⁵³

Die soziale Basis oder Trägerschaft in den als *Oktoberunruhen* bekannt gewordenen sozialen Konflikten in Algier lässt sich nach Severine Labat (1995) in drei Gruppen einteilen: 1) städtische Mittelschichten, die von klientelistischen Netzen des Staates ausgeschlossen sind (z.B. diplomierte Arabophone, deklassierte Kader), 2) untere Mittelschichten des traditionellen Sektors, welche den Schikanen der Administration ausgesetzt sind (Handwerker, kleine Händler, einfache Angestellte), 3) junge Menschen der Mittel- und Unter-

¹⁴⁹ Faath, 1990: 181ff..

¹⁵⁰ Faath, 1990: 199.

¹⁵¹ Z.B. Schüler- und Studentenproteste 1970, 1982, 1984 und 1987. Faath, 1990: 222.

¹⁵² Z.B. die Unruhen von 1986. Auf die angekündigte Einführung der Fächer politische und religiöse Erziehung kam es zu Schülerversammlungen, Streikbeschlüssen, Demonstrationen und Unruhen durch 2’000 bis 3’000 Jugendliche, Verhaftung von 800 Jugendlichen und sogar zu Todesopfern bei Ausschreitungen. Faath, 1990: 225ff..

¹⁵³ Stora, 1995: 57.

schichten, die von Arbeitslosigkeit und Wohnungsnot betroffen sind und ob ihrer fehlenden Qualifikation keine Zukunftsaussichten haben.

Die sozialen Unruhen liefen nach Sigrud Faath (1990) in *drei Konfliktphasen* ab: In der *ersten Phase* waren es besonders Sekundarschüler, die ihren Unmut über ein Bildungssystem ausdrückten, das immer mehr Schüler marginalisierte und ihnen wenig Berufschancen eröffnete. In der *zweiten Phase* beteiligten gesellten sich Jugendliche bis 20 Jahre zu den Schülern, die vorallem aus sozial schwachen Schichten stammten. Die *dritte Phase* wurde von Islamisten(führern) genutzt, die religiöse Parolen riefen und politische Forderungen formulierten.

Die Oktoberunruhen begannen durch einen Aufruf zu einem Generalstreik nach einer Streikwelle um Lohnerhöhungen, Preiskontrolle und Kaufkraftersatz der Arbeiter und Postangestellten, an welcher auch die UGTA (staatliche Gewerkschaftsorganisation) beteiligt war¹⁵⁴. Der Generalstreik wurde zwar nicht befolgt, stattdessen kam es zu einer Sammlung von Schülern zwischen 10 und 16 Jahren im Stadtviertel Bab-el-Oued und zu Zusammenstößen mit der Polizei. Der eigentliche Beginn der Unruhen setzte am nächsten Tag ein. In verschiedenen Teilen der Stadt sammelten sich Jugendliche zwischen 12 und 20 Jahren zu Demonstrationen und begannen teilweise mit Zerstörungs- und Plünderungsaktionen, die gegen staatliche Einrichtungen, besonders auch Schulen, gerichtet waren. Am Tag darauf griff das Militär in die Unruhen ein, der Ausnahmezustand wurde verhängt (6. Oktober). Das Militärkommando gab in einem Kommuniqué bekannt, dass es Instruktionen erhalten habe, „mit allen Mitteln“ die Ordnung wiederherzustellen. Am Nachmittag des nächsten Tages, nach dem Freitagsgebet, veränderte sich die Zusammensetzung der Demonstranten: Islamisten nutzten die Gunst der Stunde und organisierten trotz Versammlungsverbot eine erste Kundgebung. Angeführt von islamistischen Predigern, darunter der bekannte Imam Ali Benhadj, demonstrierten 6000 Personen im Stadtviertel Belcourt und skandierten „Allah akbar“ („Allah ist gross“). Der Protestzug wurde von der Armee aufgelöst. Eine andere Protestdemonstration war zum ersten Mal von politischen Parolen begleitet, wie z.B. „Ja zur sozialen Gerechtigkeit“, „Fordert eure Rechte“, „Algerisches Volk, vereinigen wir uns“. Am 10. Oktober forderte ein Kollektiv von 70 Journalisten eine Aufhebung der Beschränkungen, denen sie in ihrer Berichterstattung über die Unruhen unterlagen und die Etablierung umfassender demokratischer Rechte. Am gleichen Tag sammelten sich 20'000 von Islamisten geführte jugendliche Demonst-

¹⁵⁴ Dies verweist darauf, dass die Kontroverse über den wirtschaftlichen Reformkurs bereits zu einer Fraktionierung der Staatsführung geführt hatte. Faath, 1990: 300.

ranten zu einer Grossdemonstration. Wie schon bei anderen Demonstrationen zuvor kam es zu unkontrollierten Schiessereien; die Armee schoss wahllos in die Menge¹⁵⁵. Auf Flugblättern forderten sie den Rücktritt des Präsidenten und der Regierung sowie eine Revision der Verfassung. Im Anschluss an die Unruhen wurde eine Delegation von Islamisten, darunter Ali Benhadj, die Cheikhs Sahnoun und Mahfoud vom Präsidenten empfangen. Sie überbrachten ihm „die Forderungen des Volkes“. Es handelte sich hier um Forderungen nach Meinungs- und Versammlungsfreiheit, nach einer „Reinigung“ und Islamisierung der Justiz und des Bildungswesens, Kampf gegen den Nepotismus und die Korruption.¹⁵⁶

„Der Volks- und Verzweiflungsaufstand von 1988 wurde zwar von der Armee höchst brutal niedergeschlagen, brachte jedoch das Versprechen einer ‘echten’ Demokratie und Parteienfreiheit.“¹⁵⁷ In seiner Rede an die Nation versprach der Staatspräsident, Chadli Benjedid, ein Referendum über eine Verfassungsreform für den 12. Oktober. Auf diese Zugeständnisse politischer Reformen hin kam es zu Solidaritätskundgebungen in verschiedenen Städten des Landes. Nicht unmittelbar nach den gewaltsamen Unruhen vom Oktober 1988, sondern erst im Januar 1989 fiel der Entschluss von Staatspräsident und der Militärführung, mehr als nur Reformen des Systems durchzuführen. Es sollte zu einem vollständigen Bruch mit dem Einparteiensystem kommen und ein politisches System etabliert werden, das dem Reformflügel innerhalb der FLN und den Liberalen in Wirtschaft und Politik entgegenkam.¹⁵⁸ „Nach der politischen Öffnung wurde mit einer Stärkung der Reformfraktion [der FLN gerechnet, Anm. d.V.] und damit die Unterstützung der Reform- bzw. Demokratisierungsbefürworter erwartet.“¹⁵⁹ Die neue Verfassung von 1989¹⁶⁰ verankerte den Parteienpluralismus, der eine demokratische Orientierung des Staates festlegte: die bislang geltende sozialistische Option des algerischen Staates, die Ausrichtung der Aussenpolitik auf die Dritte Welt und die Sonderrolle der Armee im Entwicklungsprozess des Landes wurden aus dem Verfassungstext gestrichen.

Nach Werner Ruf (1997) ist das Resultat der Oktoberunruhen - eine neue Verfassung - weniger einer Wende in den Köpfen der Mächtigen als dem allgemeinen Transformati-

¹⁵⁵ Einer Einschätzung der Krankenhäuser zufolge hatten die Unruhen mindestens 500 Todesopfer gefordert. Ausserdem forderten Amnesty International und die Menschenrechtsliga LADH eine unabhängige Untersuchungskommission, die die Foltervorwürfe untersuchen sollte und Klarheit über die Anzahl der Toten (offizielle Angaben: 159 Tote) verschaffen sollte. Faath, 1990: 297.

¹⁵⁶ Faath, 1990: 304.

¹⁵⁷ Hottinger, 1995: 57.

¹⁵⁸ Faath, 1995: 18.

¹⁵⁹ Faath, 1995: 18.

¹⁶⁰ Die Verfassung wurde bei 78,98 Prozent Wahlbeteiligung mit 7,2 Mio. Ja-Stimmen gegen 2,6 Mio. Nein-Stimmen angenommen. Faath, 1995: 18.

onsprozess, den die algerische Gesellschaft inzwischen durchlaufen hatte, zu verdanken. Mit der Einleitung der Liberalisierungsphase wurde einem öffentlichen Druck verschiedener sozialer Kräfte aus der Zivilgesellschaft nachgegeben: „Da waren einerseits jene kleinen und mit dem Machtapparat verfilzten Gruppen, die zur legalen Inwertsetzung ihres aufgeschätzten Geldes an einer ökonomischen Liberalisierung und Entstaatlichung der Handels- und Produktionsstrukturen interessiert waren, da waren andererseits auch jene Gruppen von Intellektuellen, Künstlern, Frauen, die das Ende einer arabisch-islamistisch-sozialistischen Gängelei forderten. Nicht zuletzt aber lag eine politische Liberalisierung - sprich: Beendigung des politischen und Informationsmonopols in den Händen der Staatspartei - auch und gerade im Interesse der islamistischen Gruppen, die vom Zugang zur Macht und den damit verbundenen Privilegien ausgeschlossen waren und die - nach Ausbruch der Oktoberunruhen! - die Bewegung benutzt hatten, um sich, wie insbesondere der Prediger Ali Benhadj, zum Sprecher der Forderungen der Masse der Jugendlichen zu machen.“¹⁶¹

¹⁶¹ Ruf, 1997a: 78.

IV. Islamistische Bewegungen in Algerien

A. *Islamismus oder Fundamentalismus? Begriffsabgrenzung und Definition*

Islamischer (Neo-)Fundamentalismus, Integrismus, Islamismus, Radikaler Islam(-ismus), Politischer Islam, (Re-)Islamisierung etc. sind Begriffe, die in der wissenschaftlichen Literatur oftmals nicht eindeutig definiert sind. Dazu kommt, dass sie teilweise als Synonyme verwendet werden. Hossein Motabaher (1995) schreibt: „Trotz aller Bemühungen und der Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Begriffe gibt es noch keine exakte Differenzierung zwischen den einzelnen Definitionen, die sich einander widersprechen oder sich voneinander abgrenzen. Dies führt nicht selten dazu, dass die Autoren (wie z.B. Bassam Tibi u.a.) in ihren Diskussionsbeiträgen häufig mehrere Bezeichnungen für Forschungsartikulationen verwenden.“¹⁶² Dies kann natürlich zu Missverständnissen oder Unklarheiten führen. Die unterschiedlichen Ausdrücke beschreiben nicht gleiche Sachverhalte. Grundsätzlich ist festzustellen, dass sich Politologen und Soziologen leichter tun, Begriffe wie Fundamentalismus und Islamismus gleichzusetzen. Orientalisten dagegen unterscheiden differenzierter, jedoch auch nicht nach einheitlichen Kriterien. Im folgenden soll eine inhaltliche Abgrenzung der gängigsten Begriffe vorgenommen werden.

Fundamentalismus als solcher ist ein weltumspannendes Phänomen, das über den religiösen Kontext weit hinausgeht. Die vielfältige Verwendung des Begriffs zeigt, dass sich ein wissenschaftlicher Konsens über Inhalt und Bedeutung noch nicht eingestellt hat (Heine 1992).

Eine Definition für islamischen Fundamentalismus (Steinbach 1996) weist auf die Angleichung oder Gleichsetzung verschiedener Begriffe und die allgemeine Schwierigkeit begrifflicher Differenzierung und Bestimmung hin: „Der Begriff [islamischer Fundamentalismus, Anm. d.V.] freilich ist irreführend. Einer religiösen protestantischen Bewegung, die sich Anfang des Jahrhunderts vornehmlich in den USA ausbreitete, entnommen, deutet er an, dass es sich um eine religiös-theologische Bewegung handele. Dies ist im Falle des islamischen Fundamentalismus nicht gegeben. Es geht um die politische Ideologisierung und Instrumentalisierung der Religion. (...) Im Bemühen um eine adäquate Namensgebung greift man heute - im Westen - richtiger auf den Begriff des ‘Integrismus’ oder -

¹⁶² Motabaher, 1995: 145.

noch geeigneter - des 'Islamismus' zurück.¹⁶³ Mit dieser Behauptung, dass es sich beim islamischen Fundamentalismus nicht um eine religiös-theologische Bewegung handele, liegt Steinbach nur teilweise richtig. Korrekter wäre es zu sagen, dass die neofundamentalistischen Bewegungen sowohl Elemente der theologischen Reform als auch des politischen Widerstandes beinhalten. Mit Steinbachs letzter Feststellung gehe ich vollkommen überein: was heute oftmals pauschal als „fundamentalistische Bewegungen“ im Maghreb und Vorderen Orient etikettiert wird, muss man differenzieren: Während der Orientalist Rudolf Peters (1996) unter „islamischen Neofundamentalismus“ sowohl die antikolonialistischen und nationalistischen Bestrebungen der reformistischen Ulama als auch die heutigen Aktionen der Islamisten, die ideologisch an erstere anknüpfen, subsumiert, plädiere ich an dieser Stelle für eine klare terminologische Trennung zwischen den Begriffen (Neo-)Fundamentalismus und Islamismus¹⁶⁴. Dazu weiter unten. Zunächst soll erklärt werden, was hier unter islamischem Fundamentalismus verstanden wird:

Dem Begriff *Islamischer Fundamentalismus* werden in der Orientalistik unterschiedliche Inhalte zugeschrieben. Unter islamischem Fundamentalismus wird hier grundsätzlich der Rückgriff auf die Fundamente des Islams, die Schriftquellen in Form des Korans und der Prophetentradition (*Hadith*), und daraus folgend eine Reinigung der Religion von Mystik und Elementen des Volksglaubens verstanden. Fundamentalismus kann nicht ausschliesslich als Reaktion islamischer Gesellschaften auf die Konfrontation mit dem überlegenen Westen verstanden werden, wie teilweise behauptet wird. Bereits vor den kolonialen Eroberungen gab es fundamentalistische Strömungen im Islam. Peters (1996) macht deshalb eine Unterscheidung zwischen „alten“ Fundamentalisten und „Neofundamentalisten“. Während das Bezugssystem der Denker des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts ausschliesslich islamisch war, hatten sich die Neofundamentalisten mit westlichen Denkategorien bekannt gemacht und reagierten gewissermassen auf die Konfrontation mit dem Okzident. „Statt eines blossen Mittels zum Erhöhen der Authentizität des Islams wurde [der Fundamentalismus, Anm. d.V.] zu einer Methode zweckbestimmter Auslegung, zu einem Mittel, den Islam den neuen Verhältnissen anzupassen.“¹⁶⁵ Absicht war es zu zeigen, dass der Islam keine Religion des Stillstandes, sondern des Wandels und der Ent-

¹⁶³ Steinbach, 1996: 126. Steinbach übergeht mit dieser Definition sowohl die islamischen Erneuerungsbewegungen im 18. und frühen 19. Jahrhundert wie auch die nachfolgenden fundamentalistischen (reformistischen) Denker, die als Vorläufer der heutigen Islamisten gelten.

¹⁶⁴ Arnold Hottinger verwendet die Begriffe synonym: „Islamischer Fundamentalismus oder Islamismus kann als die Umwandlung der Religion des Islams in eine Ideologie verstanden werden.“ Hottinger, 1993: 7.

¹⁶⁵ Peters, 1996: 108.

wicklung war. „So war denn der Ruf nach *idjtihad* [freie Textauslegung, Anm. d.V.] nicht nur ein erster Schritt auf dem Weg der Reform, sondern auch Bestandteil des ideologischen Kampfes zwischen dem Islam und dem Westen.“¹⁶⁶ Nach Martin Riesebrodt (1993) können die Neofundamentalisten - zwei herausragende Repräsentanten sind der Iraner Jamal ad-Din al-Afghani (1839 - 1897) und der Ägypter Muhammad Abduh (1849 - 1905) - auch als *Modernisten* bezeichnet werden: „Die Modernisten wenden sich gegen zwei grundlegende Positionen. Zum einen kritisieren sie die traditionalistischen Vertreter des Islam, die Orthodoxie der Geistlichkeit und die Volksfrömmigkeit der Sufi-Orden, die für die Stagnation und Unterlegenheit der islamischen Länder verantwortlich seien. Zum anderen lehnen sie aber auch eine blinde Nachahmung des Westens ab. Statt dessen plädieren sie für eine islamische Renaissance, die an die Blütezeit der islamischen Zivilisation im Hochmittelalter anknüpft. Der Westen wird trotz Kritik in wesentlichen Aspekten positiv beurteilt.“¹⁶⁷ Diese Reformer und deren Anhängerschaft blieben unter der grossen Mehrheit der traditionellen Schriftgelehrten (*Ulama*), die die religiösen Einrichtungen beherrschten, lange Zeit nur eine Minderheit. Damit ist auch schon die Abgrenzung der Fundamentalisten oder Reformer von den Traditionalisten, Konservativen oder Orthodoxen angesprochen. Letztere sind bestrebt, sowohl die bestehende Ordnung nach einer bestimmten Rechtsschule als auch ihre privilegierte Stellung in der Gesellschaft aufrechtzuerhalten.

Der Begriff des islamischen Fundamentalismus wird also für islamischen Reformismus und Modernismus aber auch für eine Bewegung verwendet, die als deren Fortsetzung gilt. Diese Sicht bedarf jedoch einer Präzisierung: Im Unterschied zum Modernismus handelt es sich um das intellektuelle und organisatorische Produkt einer späteren Generation und um einen *politisierten Islam*. Bedeutende Repräsentanten sind der Inder Maulana Abu l-Ala al-Maududi (1903 - 1979), der Ägypter Hasan al-Banna (1906 - 1949) und Saiyid Qutb (1906 - 1966). Im Gegensatz zum Modernismus, der von Intellektuellen getragen wurde, sind die Träger des politisierten Islam überwiegend aus der unteren Mittelschicht. Häufig wird ihnen mangelnde Kenntnis der tatsächlichen Verhältnisse der frühislamischen Zeit oder von Einzelheiten des aktuellen islamischen Rechts von hohen islamischen Autoritäten, die mit den staatlichen Institutionen eng verknüpft sind, vorgeworfen¹⁶⁸. Die radikalisierte Form des Islam, z.B. unter Hassan al-Banna oder Saiyid Qutb, wird deshalb auch als *radikaler* oder *politischer Islam* bezeichnet. Diese Begriffe sind heute bereits

¹⁶⁶ Peters, 1996: 109.

¹⁶⁷ Riesebrodt, 1993: 11.

¹⁶⁸ Vgl. Tibi, 1996: 59.

stehende Begriffe, die wiederum zur Beschreibung von Islamismus verwendet werden. Sie kommen dem Ausdruck der *Politischen Religion* nahe, wie er in westlichen Debatten für den Nationalsozialismus, Realsozialismus, Kommunismus etc. verwendet wird¹⁶⁹, und betonen einerseits die grössere Nähe des Islamismus zu einer politischen Ideologie denn zur Religion, andererseits die Aktions- und z.T. Gewaltbereitschaft der Aktivisten. Es bleibt an dieser Stelle nochmals zu betonen, dass politischer Islam nicht mit Islam als einer Religion zu verwechseln ist. Detlev Khalid (1982) verdeutlicht die politische Dimension des Islamismus durch eine Abgrenzung: er verweist auf die wichtige Unterscheidung zwischen (Re-)Islamisierung als einer erstarkenden Identifizierung mit der islamischen Glaubenszugehörigkeit (im Gegensatz zur Identifizierung mit dem Nationalstaat) *und* der politischen Ideologie des Islamismus. Beide hängen eng zusammen. Khalids Meinung nach wird das Verhältnis von (Re-)Islamisierung und Islamismus jedoch zunehmend antagonistischer. Er veranschaulicht den Unterschied zwischen beiden mit Hilfe eines Sinnbildes. Demnach entspricht die Re-Islamisierung einem Fluss, der zur Zeit stark angeschwollen ist. In diesem bewegt sich ein Floss - der Islamismus. Ohne den Fluss kommt das Floss nicht voran, und je stärker die Strömung ist, desto schneller wird die Fahrt zum Ziel. Dennoch sind Fluss und Floss nicht identisch, auch wenn die Worte ähnlich klingen. Der Islamismus ist nicht der Islam, sondern er bewegt sich in diesem als etwas eigenes, das von einigen aufgegriffen, von den meisten aber als schädlich oder zumindest als nutzlos liegen gelassen wird.¹⁷⁰ Auch Arnold Hottinger (1993) verdeutlicht nochmals den Unterschied zwischen Religion und Ideologie: Das Wort Islamismus bringt „die charakteristische Umwandlung des Islams, einer Religion, in den Islamismus, eine Ideologie, (...) auf den Punkt.“¹⁷¹

Ein weiterer Begriff ist der des *Integrismus*. Er ist vom französischen *intégrisme* abgeleitet und bedeutet wörtlich übersetzt ‘starre Haltung’. Es gibt Autoren, die ihn mit dem aus dem lateinischen stammenden Begriff *Integralismus* gleichsetzen. Integralismus bezeichnet eine katholische Strömung im 19. Jahrhundert, welche die Unterordnung aller Tätigkeiten unter kirchliche Bestimmungen fordert. Was aber entspräche im Islam den kirchlichen Regelungen? Da der ursprüngliche Islam im Gegensatz zum Christentum keine Kirchenlehre kennt, ist der Begriff des Integralismus streng genommen ungeeignet. Im *Lexique des relations internationales* (1995) findet sich folgende Definition für Integrismus: „L’intégrisme définit toute thèse tendant à maintenir un système dans son intégrali-

¹⁶⁹ Vgl. Lübke, 1995.

¹⁷⁰ Khalid, 1982: 21. Wiedergegeben nach: Lücke, 1993: 143.

¹⁷¹ Hottinger, 1993: 7.

té. Par extension il s'applique aux différentes doctrines religieuses et s'oppose à toute notion d'évolution de la pratique ou du dogme. C'est essentiellement depuis les bouleversements intervenus en Iran, et sous l'influence des médias, que sont assimilés de façon souvent abusive intégrisme, islam et islamisme, permettant ainsi de faire l'économie d'une analyse de la religion et des diverses interprétations qu'elle suppose.¹⁷² Nach Ahmed Rouadjia (1990) ist der algerische Integritismus eine militante Strömung aus Constantine, die sich an orientalischen Ideen eines Hassan al-Banna inspiriert und eine neue islamischen Vision, die Nachahmung der Gemeinschaft des Propheten und des Lebens unter den vier rechtsgeleiteten Kalifen, entwirft.¹⁷³ Nach Rouadjia kann Integritismus als eine neofundamentalistische Spielart verstanden werden. Malek Amari (1996) u.a. benutzen den Begriff besonders im algerischen Kontext schlichtweg als Synonym für Islamismus.

Im Lexikon *Dritte Welt* finden wir folgende Definition für *Islamismus*: „Der seit Mitte der 80er Jahre stärker in den Vordergrund rückende Begriff Islamismus/politischer Islam meint den von Islamisten (*arab. usuliyun, islamiyun*) überwiegend militant vertretenen Anspruch, die Wiedereinführung der Scharia (klassisches islamisches Gesetz) sei die alleinige Lösung für alle politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Probleme. Damit einher geht die Forderung einer Moralisierung der Gesellschaft gemäss islamischen Prinzipien (Geschlechtertrennung; Schleierzwang; Ablehnung westlicher Kultur usw.) und die Ablehnung bestimmter Wirtschaftssektoren (Tourismus [Weinproduktion, Anm. d.V.]). Das Erscheinungsbild der Islamisten/islamistischen Gruppen ist vielfältig und reicht von Organisationen mit ausschliesslich nationalem Aktionsradius wie der algerischen FIS bis hin zu den länderübergreifend agierenden Gruppierungen wie z.B. Jihad, al-Takfir wal-Hijra oder die Muslimbrüder.“¹⁷⁴

¹⁷² Bacchetta, Clara. Intégrisme. In: Boniface, 1995: 129.

¹⁷³ Rouadjia, 1990: 145.

¹⁷⁴ Nohlen, 1991: 358.

Islamismus: Definition

Islamismus wird hier verstanden als eine sozial-religiöse und populistische Bewegung mit dem Ziel einer gerechteren Gesellschaftsordnung. Sie zielt auf die Ergreifung der politischen Macht zwecks Etablierung einer neuen Ordnung im Bereich der sozialen und rechtlichen Normen ab. Demnach ist sie in der Terminologie Raschkes als eine „zwischen Macht- und Kulturorientierung lavierende“, und nach Heberle als eine normorientierte Bewegung“ einzureihen. Ihr Ziel ist grundsätzlich die Verhinderung sozialen Wandels in Richtung einer Modernisierung (Individualisierung, Emanzipation etc.). Die durch die koloniale Geschichte und das Modernisierungsprojekt Boumediènes stark veränderte Sozialstruktur, resp. soziale Ordnung der algerischen Gesellschaft, kann jedoch kaum durch die Inkraftsetzung des islamischen Rechts wiederhergestellt werden. Wie bereits in der Befreiungsbewegung hat die der islamistischen Bewegung zugrundegelegte Ideologie zum Zwecke einer breiten Mobilisierung durchaus heilsverkündende Züge, weshalb sich die Bewegungsmitglieder auch als Kämpfer für den wahren Glauben - in einem pazifistischen oder radikalen Sinne - verstehen. Der algerische Islamismus baut zwar auf den Denktraditionen der (Neo-)Fundamentalisten auf, ist jedoch nicht als sozialkritische oder reformistische Bewegung zu verstehen, da er die theologische Theoriebildung zugunsten eines politischen Aktionismus in den Hintergrund drängt. Übergeordnetes Ziel des Islamismus ist eine Re(-Islamisierung) von Staat und Gesellschaft resp. eine neue gesellschaftliche Ordnung, die sich gänzlich dem göttlichen Gesetz, der Scharia, unterwirft. Das Versprechen einer islamischen Ordnung liegt in der sozialen Gerechtigkeit. In diesem Projekt haben die Bewegungsführer einen deutlich hegemonialen Herrschaftsanspruch. Über die Art und Weise der Zielerreichung sind sie sich nicht einig. Währendem die einen eine sofortige, radikale Überwerfung der bestehenden nationalstaatlichen Strukturen fordern, sind die anderen bereit, sich (zunächst) in das bestehende politische System zu integrieren.

B. Ursprünge und Entwicklung der islamistischen Bewegungen

1. Historische Vordenker und Wegbereiter des Islamismus

Algerian Islamism is not an accident of history. It is the result of an exploding alchemy, a mixture of a discourse based on the *Ulama's Is-lah* (reform) of the borrowed from the theses of the Egyptian spiritual leader Mohammed Abdu, godfather of the *Salafiya*, which particularly impressed the FIS leader Ali Benhadj, and that of Michel Aflay, which serve as an authoritative source for Arab Baathism.

Mohand Salah Tah

Geistiges Vorbild für den Islamismus ist die stark idealisierte Zeit der Altvordern (*Salafiten*), die Zeit des Propheten Muhammad und der ersten vier rechtgeleiteten Kalifen.. Der Rückgriff auf den idealisierten Urislam wurde zur Waffe gegen Imperialismus, Kolonialismus und die fortschreitende Säkularisierung aller Lebensbereiche (Reissner, 1996). Es sind die militanten Gruppen, welche heute - im Unterschied zu den „etablierten“ Religionsgelehrten (*Ulama*) - die Auseinandersetzung mit Europa nach dem Vorbild von Reformern des Salafiya-Islams wie Jamal ad-Din al-Afghani und Muhammad Abduh tragen. In Algerien fühlt sich die Theoriebildung des Islamismus dem arabo-muslimischen Reformismus eines Afghani, Abduh, Rida oder eines Ben Badis sowie den politischen Forderungen der Gesellschaft der Muslimbrüder verpflichtet. Davon zeugen die Rufe nach einer Renaissance (*nahdha*) der gesellschaftlichen Organisation und nach dem Islam als Lösung aller anstehenden politischen, wirtschaftlichen und sozialen Probleme. An die Stelle von liberalen Regimen solle die legitime und gerechte Herrschaft Gottes treten. Der Erfolg der islamistischen Bewegungen in Algerien wird aber auch damit erklärt, dass die meist orientalischen Ideologien nicht einfach wiederholt, sondern durch eine politische Sprache aktualisiert wurden und Formulierungen in der Art eines Al-Banna, vor allem aber eines Qutb aufnahmen.¹⁷⁵ Diese Referenzen hatten eine weitaus mobilisierendere Wirkung als ihre reformistischen Vorgänger. Ihre Ideologien bilden den theoretischen Rahmen des *politischen Islam*: Respektierung der Souveränität Gottes durch die Errichtung eines Kalifats, Aufstellung eines Shura-Rates, dessen Mitglieder berechtigt sind, das

¹⁷⁵ Al-Ahnaf; Botiveau; Frégosi, 1991.

göttliche Recht zu interpretieren und Analogieschlüsse zu ziehen. Vorgesehen für diese Funktion wären die „neuen Ulamas“, Nachfolger der traditionellen Ulamas.

Der Reformers und politische Revolutionär *Gamal ad-din al-Afghani* (1838-1897) gilt als Vorbereiter des politisch orientierten Islam. Er wirkte lange an der al-Azhar-Moschee in Kairo. In seinen Augen sollte der Islam neu belebt werden, um damit den Widerstand gegen die Kolonialmächte zu mobilisieren. Die Schwäche der muslimischen Völker bezog er nicht primär auf militärische Unterlegenheit, sondern auf „veralterte“ und „verkalkte“ Strukturen der Gesellschaft. Die jahrhundertalten Dogmen gälte es zu verjüngen und zu beleben, um den Islam wie zu Zeiten des Propheten Mohammed zur Grundlage für den Erfolg der Muslime zu machen. „Der panislamische Gedanke, die neuzeitliche Umma, hatte in Afghani einen geistigen Vater - und einen politischen, denn er forderte alle Muslime auf, sich weltweit zu einer Bruderschaft zusammenzuschliessen, um den ‘gierigen’ Fremden zu trotzen.“¹⁷⁶

Afghanis Schüler, der Theologe *Muhammad Abduh* (1849 - 1905) war ein Vertreter des Reformislam (*Salafiya*). Er sah die Trägheit des Islam und die geistige Unbeweglichkeit der Muslime in Verbindung mit den Überlagerungen einer langen Geschichte. Er richtete sich besonders gegen Praktiken des Volksislams, die verinnerlichte Gottsuche der Mystiker (z.B. Sufi-Orden¹⁷⁷). Sein Ziel war das richtige Verständnis der Islam sowohl auf der Grundlage des Wortes als auch nach den Absichten des göttlichen Gesetzes. Ganz im Sinne der westlichen Aufklärung suchte er den Islam mit Hilfe der Zweckrationalität für die Modern fruchtbar zu machen: Glaubenspflichten und Gesetze bezwecken die Wohlfahrt (*maslaha*) der Menschheit und sind daher rational, Ekstase nimmt als Selbstzweck keine funktionale Rolle ein und ist daher irrational (von Sivers 1996). Dieser Reformislam wurde nach der Unabhängigkeit als *offizieller Islam* übernommen und in der Schulbildung vermittelt.

„Der erste grosse, mitreissende Schritt zur politischen Instrumentalisierung des Islam (...) wurde in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts [in Ägypten, Anm. d.V.] unternommen. Er erfasste diesmal auch die Anhänger des volkstümlichen Islam, all jene eben, die ein offenes Ohr für die These hatten, dass die Muslime durch eine unabgelenkte Hinwendung zum Islam ihre Schwächen überwinden könnten.“¹⁷⁸ Der politisch aktive Islam ist vor allem mit dem Namen *Hassan al-Banna* (1906 - 1949), dem Gründer der *Gesellschaft der Muslimbrüder* 1928 in Ägypten, verbunden. Seine Anhänger wurden auf ca.

¹⁷⁶ Radke, 1994, 68.

¹⁷⁷ Die Derwische in ihren braunen Gewändern wurden die im Westen bekanntesten Mystiker.

¹⁷⁸ Radke, 1994: 72.

zwei Millionen Menschen geschätzt - zehn Prozent der damaligen Bevölkerung¹⁷⁹. Auch heute noch betrachten die Islamisten al-Banna als ihren geistigen Vater: „En effet, l’ancêtre commun, mais pas toujours le référent unique, de tous les mouvements islamistes, est l’association des Frères musulmans: Jamâat al-ikhwân al-muslimîn.“¹⁸⁰

Al-Banna suchte nicht nach einer Versöhnung des Islams mit der westlichen Moderne. Er ging vielmehr davon aus, dass der Islam dem westlichen Modell ebenbürtig sei. Die Gesellschaft der Muslimbrüder hatten nicht allein eine Re-Islamisierung der Gesellschaft durch Islamisierung der modernen Institutionen und eine Moralisierung des einzelnen im Sinn, sondern vertraten als erste Organisation ihren Anspruch auf einen islamischen Staat. Eine klare Festlegung auf eine bestimmte Staatsform kannte die damalige Lehre der Muslimbrüder nicht, nur den Grundsatz, dass in einem islamischen Staat die Scharia Anwendung finden müsse. Ihre grundlegende Doktrin besagt, dass der Islam „(1.) ein vollständig auf sich selbst beruhendes, totales System sei, (2.) auf Koran und *sunna* basiere und (3.) zu jeder Zeit und an jedem Ort anwendbar sei.“¹⁸¹ Diese Behauptung der Existenz einer „Ordnung des Islam“ war zuallererst Anspruch. Sie drückte die panislami-sche Idee und den Wunsch nach der Wiedererrichtung des Kalifats aus. Bruno Etienne (1987) fasst das Programm der Muslimbrüder wie folgt zusammen: 1) Eine Rückkehr zu den Wurzeln, 2) ein traditioneller Weg, 3) eine sufische Realität, 4) eine politische Entität, 5) eine sportliche Gruppe, 6) eine wissenschaftliche und kulturelle Liga, 7) ein ökonomisches Unternehmen, 8) eine soziale Doktrin.¹⁸²

„Die Muslimbrüder waren straffe Organisation und umfassende Bewegungen zugleich, die für die Verbreitung des Anspruchs der ‘islamischen Ordnung’ gewissermassen Pionierarbeit geleistet hatten“¹⁸³. Ihre Organisation entsprach derjenigen einer Massenpartei: Sie war hierarchisch gegliedert. An der Spitze stand ein „allgemeiner Führer“¹⁸⁴, der auch mit der geistigen Führerschaft betraut war. Die Mitglieder waren dem Führer durch ein Gefolgschaftsgelöbnis auf absoluten Gehorsam eingeschworen. Neben der vertikalen Gliederung der Organisation, gab es noch mit speziellen Aufgaben betraute Komitees, Pfadfindergruppen, Frauenorganisationen und paramilitärische Einheiten (Reissner 1996). Durch ihre Fähigkeit, soziale Funktionen zu erfüllen, die vom Staat nicht wahrgenommen wurden, bildeten sie quasi einen islamischen Staat im Staate.

¹⁷⁹ Radke, 1994: 72f.

¹⁸⁰ Etienne, 1987: 209.

¹⁸¹ Reissner, 1996: 632.

¹⁸² Etienne, 1987: 208.

¹⁸³ Reissner, 1996: 639.

¹⁸⁴ Ein den mystischen Orden entlehnter Titel (*al-murshid al-amm*).

2. Ideologie und Argumentationslinien der Islamisten

„Islamismus kann als die Umwandlung der Religion des Islams in eine Ideologie verstanden werden. Religion betrifft in erster Linie das Verhältnis des einzelnen oder auch einer Gemeinschaft zu Gott. Eine Ideologie [hingegen] ist ein Ideengebäude, von dem seine Propagatoren und Anhänger erwarten, dass es ihrer Gemeinschaft zum besseren und erfolgreicherem Leben auf dieser Erde ver helfe.“

Arnold Hottinger

Wenn hier von *der* Ideologie der Islamisten gesprochen wird, bedeutet das keineswegs, dass es keine Unterschiede zwischen den einzelnen ideologischen Strömungen gäbe. So wird etwa die der Islamischen Heilsfront (FIS) zugrundegelegte Ideologie nach aussen nicht einheitlich vertreten. Währenddem sich z.B. ein Ali Benhadj vehement gegen Demokratie ausspricht, stimmt Abassi Madani diesbezüglich einen sehr versöhnlichen Ton an und meint, es gebe auch innerhalb des Islam, Ansätze der demokratischen Idee. Die Autoren M. Al Ahnaf, B. Botiveau und F. Frégosi (1991) haben ein Buch herausgegeben, in welchem programmatische Texte der algerischen Islamisten zu verschiedenen Themen zusammengetragen wurden. Diese Textsammlung zeigt exemplarisch die vielen ideologischen Widersprüchlichkeiten innerhalb der islamistischen Bewegung. Differenziert auf diese Gegensätzlichkeiten einzugehen, entspräche einer Arbeit für sich, weshalb hier bloss einige immer wieder auftauchende Grundideen der islamistischen Ideologie nachgezeichnet werden.

Die gemeinsame Ideologie der Islamisten kann nach Emmanuel Sivan (1997) wie folgt zusammengefasst werden:

Diagnose: Dem Islam droht Gefahr durch „westliche Vergiftung“ (*istighrab*), d.h. durch Verführung mittels moderner, säkularer und materialistischer Ideen und Lebensweisen. Der Staat mit seinem Monopol für Gesetzgebung, Bildung, Medien, Wirtschaft und Repression ist verantwortlich für den Mechanismus der Euthanasie¹⁸⁵.

Lösung: Wahre Muslime müssen sich abwenden und sich in freiwilligen islamischen Verbänden ausserhalb der Reichweite des Staates (Staat im Staate) organisieren. Von die-

¹⁸⁵ Griech. für „leichter Tod“.

sen Enklaven aus soll der Staat unterwandert werden; und zwar durch Lobbying und Druck auf die Eliten, durch Einzug ins Parlament und in Ämter (z.B. Berufs- und Handelsverbände), durch das Erringen der Mehrheit, durch destabilisierenden Terror und letztlich durch die direkte Machtübernahme. Durch Propaganda sollen die herrschende Elite in Misskredit gebracht werden, indem sie als „Lakaien des Westens und einer hedonistischen Moderne“¹⁸⁶ und somit als Ungläubige, ja Feinde des Islams, dargestellt werden. Der Beweis für ihre fehlende Demut vor Gott und ihre Ungläubigkeit sei die Akzeptanz des weltlichen Gesetzes resp. die Nichtanwendung des islamischen.

Diese islamistische Ideologie wird sowohl von jenen vertreten, die vom Westen als „gemässigt“ bezeichnet werden, als auch von jenen, die als „Extremisten“ gelten. Emmanuel Sivan (1997) betrachtet diese Unterscheidung nach gemässigt oder extrem jedoch als gegenstandslos: „Einen Unterschied (...) machen heisst, die Tatsache zu übersehen, dass die Wahl der ‘Heilmittel’ definitiv pragmatisch ist und von den Umständen abhängt: also davon, welche Möglichkeiten bestehen, die politischen Strukturen zu durchdringen, wie effizient die Unterdrückung funktioniert, wie gross der Spielraum für freie Meinungsäusserung und Versammlung ist, ob der Staat sich in einer sozioökonomischen Krise befindet (Iran, Algerien) und schliesslich, inwieweit Verbündete bei Militär und Sicherheitskräften zu finden sind.“¹⁸⁷ Mit anderen Worten, das Ziel bleibt immer das gleiche: die Übernahme der politischen Macht zwecks Etablierung des islamischen Gesetzes; und, je brutaler die Methoden der staatlichen Repression, desto radikaler die Aktionsformen der islamistischen Opposition.

¹⁸⁶ Sivan, 1997:3f.

¹⁸⁷ Sivan, 1997: 4.

3. Islamistische Strömungen in Algerien bis 1989

Le mouvement islamique en Algérie a été, à l'origine et dans sa globalité, un mouvement pacifique. Bien qu'il se soit continuellement opposé au pouvoir, il a axé son travail principalement sur la spiritualité et la dimension sociale et culturelle.

Abderazak Makri (Hammas)

Islamistische Bewegungen existieren in Algerien seit Mitte der 1960er Jahre und sind vielfältiger Natur. Sie wurden wie alle anderen zivilgesellschaftlichen Manifestationen (Assoziationen, soziale Bewegungen etc.) durch das monolithische System der Einpartei-herrschaft (FLN) und der staatlichen Gewerkschaft (UGTA) unterdrückt und erst im Zuge der Liberalisierung und besonders nach der politischen Öffnung 1989 für ein breiteres Publikum und die internationale Öffentlichkeit sichtbar; d.h. erst im Übergang zur Demokratisierung nahm die Zivilgesellschaft in Algerien eine umfassendere Gestalt an.

Ich gehe hier davon aus, dass vor der Phase autoritärer Herrschaft in Algerien zivilgesellschaftliche Strukturen bestanden hatten¹⁸⁸. Sie wurden unter der Herrschaft Boumediènes nicht gänzlich zerschlagen; es gelang ihnen zu „überwintern“. „Idealtypisch gilt, dass die Zivilgesellschaft in autoritären und totalitären Systemen in einer prinzipiellen Konfrontation und Opposition zum Staat steht“¹⁸⁹, da sie in diesen Regimetypen unterdrückt wird. Die islami(sti)schen Strömungen, die sich nach dem Verfassungsreferendum 1989 teilweise in den institutionalisierten Parteien aufgelöst haben, waren bis Ende der 1970er Jahre gezwungen, ihre Aktivitäten geheim zu organisieren. Sie wirkten - mit Ausnahme der Gruppierung um Bouyali - als gewaltfreie Opposition im Untergrund, von wo aus sie ihre Ideologien an interessierte Gymnasiastenzirkel und an Moscheenbesucher vermittelten. Noch hielten sie sich zurück mit öffentlicher Kritik am Regime. Dennoch muss festgehalten werden, dass die islamistischen Aktivitäten im Gegensatz zu anderen ideologischen Strömungen nicht verfolgt wurden. Herta Müller (1993) schreibt: „(...) die Ausbreitung religiöser Strömungen an den Universitäten [erfuhr] eine stillschweigende Duldung, da sie ein willkommenes Gegengewicht zu den im universitären Bereich relativ starken promarxistischen und trotzkistischen Kräften bildeten“¹⁹⁰. Die Duldung islamistischer

¹⁸⁸ Vgl. *Die demokratische Bewegung als Vorkämpferin einer politischen Öffnung*.

¹⁸⁹ Lauth; Merkel, 1997: 23.

¹⁹⁰ Müller, 1993: 80.

Gruppen unter Boumediène und das offene Entgegenkommen unter Chadli Benjedid entsprachen einem politischen Machtkalkül: dahinter stand die Idee einer Austarierung gesellschaftlicher Kräfte. Erst unter dem öffentlichen Druck, der 1989 zur Modifikation des politischen Systems führte und die Demokratisierung einleitete, wurde es möglich, sich im Rahmen einer politischen Organisation zum Islamismus zu bekennen, persönliche Meinungen öffentlich zu diskutieren und auch zu veröffentlichen. Die plötzliche Meinungsfreiheit führte zu einer regelrechten Flut an islamistischen Publikationen.¹⁹¹

Die im vorangehenden Teil *Islam und Nationalismus* bereits als zweite tragende Kraft des algerischen Nationalismus bezeichnete Bewegung der reformistischen Schriftgelehrten (*Ulama*) hatte bereits in den 1930er Jahren versucht, Einfluss zu nehmen auf die Moscheen und deren Lehren; ihre Anhänger liessen sich bevorzugt als Prediger oder Imame beschäftigen. Sie gründeten auch eigene Bildungseinrichtungen zwecks einer Revitalisierung der islamischen Kultur und Religion. Von den späteren Islamisten unterschieden sie sich aber dadurch, dass sie den politischen Aktionismus kategorisch ablehnten.

Zu dieser Richtung der Revitalisierung des Islam ist auch Malek Bennabi zu rechnen, der die Thesen von Al Afghani und Abduh weitergeführt hat¹⁹² und 1964 die Vereinigung *Al-Qiyam*¹⁹³ (die Werte) mitbegründete. Er rief zu einer kollektiven moralischen Wiederaufrüstung auf, war aber kein charismatischer Redner, weshalb er vorwiegend von jungen Intellektuellen im Rahmen seiner Seminare rezipiert wurde. Seine Schüler hingegen wurden später zu Verfechtern eines militanten Islamismus. Severine Labat (1995) bezeichnet ihn deshalb als Vorläufer des algerischen Islamismus.¹⁹⁴

Die islamistischen Gruppen, die bereits vor den 1980er Jahren existiert haben, sind:

- Die „djaz'ara“ (*algérianiste*) war ein Zusammenschluss von gut qualifizierten frankophonen Hochschulabgängern aus den Fachbereichen Technik und Naturwissenschaften („Technokraten“), die von mangelnden Berufschancen und sozialen Aufstiegsmöglichkeiten betroffen war. Die dja'zara wurde auch als „Gegenelite“ zur Staatsklasse bezeichnet. Sie hatte das Ziel, auf legalistischem Weg, die Macht zu ergreifen: „This mouvement hopes to become ruler of the country by gradually Islamising the institutions and political vocabulary and favouring social promotion of qualified young gene-

¹⁹¹ Rouadjia, 1989.

¹⁹² Ruf, 1997a: 52.

¹⁹³ Die Vereinigung wurde 1966 verboten, als sie anlässlich der Hinrichtung Sayyid Qutbs ein Protestschreiben an Nasser richtete. Lamchichi, 1989: 154f..

¹⁹⁴ Labat, 1995: 75.

rations.¹⁹⁵ Ihre Führer waren Lounis Belkacem (bekannt als Mohammed Saïd) und der Petrochemieingenieur Abdelkader Hachani. Beide waren Ende 1991 massgeblich für den Wahlsieg der FIS verantwortlich, da sie ihre Partei trotz Verhaftung der Führung zu einer Teilnahme am Wahlprozess überreden konnten.

- Die „Orientalisten“ der klandestinen Vereinigung „Al-jama’ a al-islamiyya“, eine ostalgerische Gruppierung von Studenten der Arabistik rund um Abdallah Djaballah, welche sich an orientalischem Gedankengut zum Politischen Islam orientierten. Sie sahen sich als Nachfolgeorganisation der ägyptischen Muslimbrüder, lehnten jedoch jegliche formelle Verbindung zu diesen ab. Zu dieser geheimen Studentenorganisation zählten die späteren FIS-Kader Rabah Kebir, Abdelkader Boukhamkham und Ali Djeddi. 1990 legalisierte sich die Vereinigung zur Partei *Nahda*.
- Die „freien“ Prediger, Imame, welche vorwiegend in vom Staat unkontrollierten Moscheen frei predigten. Sie wandten sich entschlossen gegen den reformistischen Staatsislam, den sie ob seiner Versöhnlichkeit gegenüber westlichen Prinzipien und aber auch ob seinem geringen sozialen Engagement verurteilten. Die „wilden“ Moscheen entstanden vorwiegend in den Vorstädten und Elendsvierteln der Großstädte und zogen eine beträchtliche Anzahl von Moscheenbesuchern an. Die einflussreichsten Prediger waren Abdellatif Soltani¹⁹⁶ (1902 - 1984) und der spätere Mitbegründer der FIS, Abdelbaki Sahraoui (1908 - 1995). Sie gelten als die eigentlichen Gründer des algerischen Islamismus.¹⁹⁷
- Die algerische Vereinigung der Muslimbrüder um Mahfoud Nahnah existierte bereits unter Ben Bella. Ihr wurden frühe Beziehungen zu den konservativen Kreisen innerhalb der FLN nachgesagt. 1989 lehnte Nahnah die Beitrittsanfrage zur FIS ab. Er gründete 1991 seine eigene Partei, die *Hamas*. 1997 wird sie umbenannt in *Mouvement pour une Société de la Paix (MSP)*.
- Die Neosalafiten sind eine fundamentalistische Bewegung, die sich in der Nachfolge der Salafiten (Altvorderen) sehen und sich auf verschiedene religiöse Traditionen berufen¹⁹⁸. Ihre Trägergruppen haben meist eine traditionelle Religionsausbildung oder gehören abgewerteten traditionellen Berufsgruppen an. Sie kritisieren die reformistischen Ulama ebenso wie die verwestlichten Eliten und verraten dadurch ihren Hang zu

¹⁹⁵ Salah Tah, 1995: 215.

¹⁹⁶ Seine Werke, u.a. *Le mazdakisme est à l'origine du socialisme, Les flèches de l'islam* wurden zur hauptsächlichen Inspirationsquelle der islamistischen Bewegung in Algerien. Labat, 1995: 85.

¹⁹⁷ Lamchichi, 1989: 154; Labat, 1995: 87

¹⁹⁸ Vgl. Labat, 1995: 88ff..

einer politischen Lektüre der heiligen Schrift. Ihr gesellschaftliches Ziel ist die Errichtung eines Kalifats. Seit der Unabhängigkeit wirken sie durch Predigt. Äusserlich geben sie sich dadurch zu erkennen, dass sie Gesten und Lebensweise des Propheten imitieren: sie tragen Bart und Gandoura und treten jeweils mit dem linken Fuss in ein Gebäude ein. Die späteren FIS-Kader der traditionellen Ausrichtung („Theokraten“) entstammen grösstenteils der Salafiya-Bewegung.

Neben diesen gewaltlosen Strömungen, die bereits vor den frühen 1980er Jahren existierten und sich nicht explizit gegen den algerischen Staat wandten, gab es schliesslich verschiedene kleine Gruppen, die sich der radikalen politischen Aktion verschrieben. Abderahim Lamchichi (1989) nennt u.a. eine regimekritische Gruppe in Algier mit dem Namen *Nidâou al-Islâm* (Aufruf zum Islam) und eine aktivistische Gruppe, die im Anschluss an die Iranische Revolution entstanden war. Die legendärste Gruppierung ist jene um Mustafa Bouyali (1940 - 1987), die sich im Namen des Heiligen Krieges mit Waffengewalt gegen den „verruhten Staat“ auflehnte. In ihren Augen wurde der Dihad gegen den Kolonialismus verraten. Bouyali und seine Anhänger waren somit Opfer der Instrumentalisierung des Islam zum Zwecke der Mobilisierung und nationalen Einigung. 1982 ging Bouyali in den Untergrund, von wo aus er zahlreiche bewaffnete Operationen ausführte. Er zog eine strukturierte Kampforganisation auf, die verschiedene Regionen kontrollierte. Ideologische Unterstützung erhielt Bouyalis *Mouvement Islamique Algérien* von Predigern wie Abdelbaki Sahraoui, Abdellatif Soltani und Ali Benhadj. Seit seinem gewaltsamen Tod 1987 gilt er unter den radikalen Islamisten als Märtyrer für die Sache des Islam.

Nach Aïssa Khelladi (1995) versteht sich die islamistische Bewegung bis zum Jahr 1988/89 eher als Revitalisierungsbewegung denn als explizite Alternative zum algerischen Staat. Indem er Forderungen stellte und zugleich Protestcharakter zeigte, verstand sich der Islamismus lange Zeit als Avantgarde einer Re-Islamisierungsdynamik. Die radikalen Tendenzen blieben bis Anfang der 1990er Jahre Randerscheinungen. Es ging der islamistischen Bewegung damals nicht in erster Linie darum, den Staat und seine Institutionen zu bekämpfen, um an seine Stelle eine göttliche Ordnung zu setzen, sondern darum, den Staat „von innen heraus zu islamisieren“. Aus dieser Optik heraus wird plausibel, warum die Islamistenführer - als sie sich an den Zug der sozialen Unruhen 1988 setzten - Meinungsfreiheit und Parteienpluralismus auch im Namen ihrer Bewegung forder-

ten. Ziel war es, legal, nämlich durch demokratische Wahlen, an die politische Macht zu gelangen.

C. Zur gesellschaftlichen Einbettung des Islamismus

1. Die soziale Basis

Joachim Raschkes (1985) Theorie der sozialen Bewegung geht davon aus, dass die Grossgruppenbasis einer Bewegung - die durch Gruppenidentität, soziale Netzwerke und Kontrolle zusammengehalten wird - sozialstrukturell klar definierbar ist. Raschke meint: „Es gibt keine sozial frei schwebende Bewegung“.¹⁹⁹ Damit hat er zweifellos recht. Jedoch zeigt sich gerade bei der Analyse der islamistischen Bewegung, dass die soziale Basis sozialstrukturell keineswegs eindeutig eingrenzbar ist, wie dies z.B. der Fall war in der Arbeiter- oder Studentenbewegung. Zwar besteht Konsens bezüglich einigen partizipierenden sozialen Schichten bzw. Berufsgruppen. Doch zeichnet sich diese Protestbewegung gerade dadurch aus, dass sie quer durch alle Schichten verläuft und sich oftmals sogar innerhalb von Familien Anhänger wie auch Gegner der Bewegung finden lassen. Zur sozialen Basis zählen sowohl primäre Trägergruppen (Aktive) der Bewegung als auch Resonanzgruppen (Sympathisanten).

Noch bis in die späten 1970er Jahre war das Aktionsfeld der neuen Generation von jungen Islamisten vorwiegend auf die Universitäten und ihre universitätsinternen Moscheen beschränkt (Lamchichi 1989). Die islamistische Strömung in Algerien wie auch in anderen arabischen Staaten schien hauptsächlich ein Phänomen der Hochschulen zu sein. Sie vertrat zunächst die Interessen jener Studenten, die trotz der staatlich verkündeten Arabisierungsprogramme als Absolventen muttersprachlicher Studiengänge deutlich schlechtere Berufschancen als ihre frankophonen Kommilitonen in Kauf nehmen mussten²⁰⁰. Nach der detaillierten Untersuchung von Ahmed Rouadjia (1990) in Constantine über das „integristische Milieu“ und die arabophonen Studenten war die religiöse Opposition in den Jahren 1972 bis Ende 1976 unorganisiert und zeichnete sich noch nicht durch systematische Untergrundarbeit oder gewalttätige Aktionen aus. Die religiöse Opposition dieser Jahre war in erster Linie von den arabophonen Studenten und ihren Aktivitäten zur Aufwertung und Absicherung der Stellung des Arabischen bestimmt: „Ce sont les étudiants

¹⁹⁹ Raschke, 1985: 193.

²⁰⁰ Vgl. Sabine Kebir (1994). In: *Das Scheitern eines Entwicklungsweges: Ursachen der aktuellen Wirtschafts- und Sozialkrise.*

arabophones qui vont engendrer et ‘manipuler’ les intégristes, et non le contraire. Revenus d’Orient ou formés sur place dans les Instituts islamiques avant d’entrer à l’université, notamment dans les Institut de littérature arabe, de droit et de sociologie, ces étudiants trouvèrent naturel ‘d’arabiser’ l’environnement et d’y répandre leurs sensibilités idéologiques pour faire pièce à l’influence montante de ‘la francophonie’ et du ‘communisme’, incarnés selon eux par les volontaires de la révolution agraire.²⁰¹ Erst zwischen 1976 und 1978 fingen sich die Diskurse von Arabophonen und Islamisten an zu unterscheiden. Letztere waren durch die politische Kursänderung - den „Allianzwechsel“ - nicht mehr gezwungen, sich im Untergrund zu verstecken, sondern wurden im Gegenteil in der Öffentlichkeit toleriert. Dahinter steckte machtpolitisches Kalkül. Die Staatsführung sah in den Islamisten ein Gegengewicht zu progressiven sozialen Gruppen. L’activité intégriste „sera désormais plus ou moins tolérée par un pouvoir aux prises avec une jeunesse frondeuse que le Parti unique s’était révélé incapable de canaliser. Peut-être l’erreur du régime fut-elle de croire qu’en utilisant ponctuellement les intégristes contre les progressistes les choses allaient reprendre leur cours normal. Cette erreur tactique, le régime est en train de la payer d’autant plus chèrement que sa police avoue, en privé, qu’il est plus facile de venir à bout ‘d’une multitude de courants oppositionnels’ que des intégristes, dont la force plonge ses racines ‘dans le peuple’.²⁰² Es war einerseits die Arabisierung des Bildungssektors und des öffentlichen Lebens im Zuge der „Kulturrevolution“ (1971 - 1976) und die damit einhergehende Islamisierung und andererseits die förderliche Einstellung der Staatsführung seit 1978 gegenüber noch marginalen islamistischen Aktivitäten, welche dem Islamismus eine breite soziale Basis sowie Kader geschaffen haben. Seit Ende der 1970er Jahre organisierten sich die Islamisten sukzessive in religiösen Zirkeln, religiösen Vereinigungen, studentischen Bewegungen und als militante Oppositionsgruppen mit programmatischen Positionen hinsichtlich der angestrebten gesellschaftlichen und politischen Rolle des Islam. Die Islamische Revolution 1978 im Iran hatte mobilisatorische Wirkung, die der islamistischen Bewegung in Algerien Selbstbewusstsein verlieh. Mehr Anteil noch am Auftrieb der Bewegung hatte jedoch die offizielle Islampolitik.

Die islamistischen Zirkel erhielten seit der Agrarreform 1971 finanzielle Unterstützung von ehemaligen Grossgrundbesitzern aber auch von Teilen des Privatunternehmertums und der Händlerschaft. „So kann es auch nicht als Zufall angesehen werden, dass der

²⁰¹ Rouadjia, 1990: 114.

²⁰² Rouadjia, 1990: 117.

Aufschwung des privaten Moscheenbaus in Algerien mit der Agrarumgestaltung zeitlich zusammenfiel und sich unter den Stiftern viele von Enteignung betroffene Grossgrundbesitzer befinden.²⁰³ Segmente aus der Unternehmerschaft wandten sich ob ihrer Enttäuschung über die Wirtschaftspolitik der FLN in den 1970er Jahren den neuen sozialen Bewegungen mit finanzieller Unterstützung zu. Severine Labat (1995) nennt als ein Beispiel den Imam Ahmed Merrani aus der Casbah von Algier, der den Brauch der Entrichtung der islamischen Armensteuer (*zakat*) seit 1976 in seinem Wirkungsfeld einführte. Er wandte sich besonders an Händler und kleine Industrielle, die gerne die *zakat* entrichteten und im Gegenzug den Ruf von „hommes de bien“ erhielten, geschätzt und geachtet wurden. Unter den Händlern waren es in den 1980er Jahren besonders die Bijoutiers, welche religiöse Aktivitäten in ihren Quartieren und Heimatorten finanzierten und später auch die FIS subventionierten.²⁰⁴ Aber auch Neureiche waren zwecks Legitimation ihres persönlichen Wohlstandes darauf bedacht, den Aufbau oder Erhalt religiöser Strukturen mit Geldmitteln zu fördern. „Soucieux de se faire pardonner leur richesse fraîchement acquise, nombre de commerçants et d’entrepreneurs locaux (dont certains cotisaient ou émergeaient auparavant au FLN) se feront les principaux bailleurs de fonds du parti. Ils y gagneront de temps à autre un permis de construire, plus généralement de consolider leur capital économique par un capital social et d’assurer la pérennité de leurs positions et influences.“²⁰⁵ Ahmed Rouadjia (1990) wies darauf hin, dass private Kollekten schon seit Anfang der 1970er Jahre dazu verwendet wurden, religiöse Infrastrukturen zu errichten. Seit Ende der 1980er Jahre zeigte „sich ein neues Phänomen - aus privaten Kollekten finanzierte Gebetsräume wurden bevorzugt in die Nähe der Elendsviertel grosser Städte angesiedelt, wo sich unter der pauperisierten Jugend ein fruchtbares politisches Wirkungsfeld bot.“²⁰⁶

Eine soziologische Betrachtung der Teilnehmer an der Protestaktion gegen die Schliessung der universitären Moschee der Zentralfakultät von Algier im Jahre 1982 zeigt, dass sich die Islamisten bereits anfangs der 1980er Jahre auf eine grössere Anhängerschaft stützen konnten. Am Aufmarsch vor der Universität nahmen nicht nur Studenten, sondern auch Schüler, Angestellte, einfache Funktionäre und Händler teil. Ahmed Rouadjia (1990) weist auf zwei Faktoren hin, die wesentlich zum Aufleben der algerischen Islamisten seit Ende der 1970er Jahre beigetragen haben: 1) der Einfluss der orientalischen

²⁰³ .In Algerien ist es ein überlieferter islamischer Brauch, dass ein zu Wohlstand gelangter Geschäftsmann in seinem Heimatort ein Gotteshaus errichten lässt. Müller, 1993: 80.

²⁰⁴ Labat, 1995: 133.

²⁰⁵ Labat, 1995: 190.

²⁰⁶ Rouadjia, 1990. Zit. nach: Müller, 1993: 80.

Lehrkräfte, 2) der Studentenaustausch seit den 1960er und 1970er Jahren nach Ägypten förderte den Kontakt mit Muslimbrüdern und dem Ideengut Hassan al-Bannas. Eine wichtige Rolle kam auch den islamischen Instituten zu, an denen ägyptische Rechtsgelehrte, die den Doktrinen der Muslimbrüder nahestanden, Vorträge hielten. Die privaten Moscheen übten ferner eine Verbindungsfunktion zwischen algerischen Rechtsgelehrten wie Soltani, Sahnoun, Madani und den Islamisten aus.

Wie anlässlich der Beerdigung der Cheikhs Soltani und Arabaoui (1984), aber auch bei Freitagsgebeten oder politischen Ereignissen offensichtlich wurde, hatte die islamistische Bewegung sich in den 1980er Jahren, noch vor der einsetzenden Rezession, eine Massengrundbasis zigtausender hochengagierter Anhänger²⁰⁷. „Häufige Inhaftierung durch den damals noch intakten Repressionsapparat verschaffte den Führern der Bewegung ein märtyrerhaftes Ansehen und Charisma im ganzen Land. Radikale Redner der postkolonialen Generation wie der Lehrer Ali Benhadj (geb. 1956) fanden besonderen Anklang unter männlichen (keineswegs nur arbeitslosen) Jugendlichen.“²⁰⁸

Seitdem sich die Islamisten in den Oktoberunruhen 1988, die von städtischen Mittelschichten initiiert wurden und im Verlauf der Unruhen Zulauf aus den Unterschichten erhielten, zum Sprachrohr der „Modernisierungsoffer“²⁰⁹, der Benachteiligten und Unzufriedenen gemacht und öffentlich ihren Willen, gegen das Regime anzukämpfen, kundgetan haben, ist ihre Popularität sprunghaft gestiegen. War die islamistische Bewegung lange Zeit eine marginalisierte Erscheinung, erzielte sie in der sozialen und wirtschaftlichen Krise eine grössere Breitenwirkung.

Severine Labat (1995) hat festgestellt, dass sich das bevorzugte Rekrutierungsfeld der Islamisten in den unterentwickelten städtischen Agglomerationen befindet. Diese Menschen in den Elendsvierteln sind meist im Zuge der rapiden Verstädterung aus ländlichen Gebieten zugezogen und leiden ob dem grundlegenden Unterschied zwischen ländlicher und städtischer Lebensweise unter Identitätsproblemen. Sie sind ländlich sozialisiert und nur oberflächlich verstädtert. Labat prägt für diesen Zwischenstatus den Begriff der „rurbanité aliénante“²¹⁰. Nach Niklas Luhmann (1977) können Menschen in transitorischen Gesellschaftsverhältnissen diese „Übergangslage“ nicht einordnen: „Der Überzuleitende ist ‘sowohl-auch’ oder ‘weder-noch’ und zwar gleichzeitig! Seine Identität wird unklar und unbestimmbar. Diese Situation macht das Problem der Bestimmung des Unbestimm-

²⁰⁷ Verschiedene Quellen sprechen von 25'000 bis 300'000 Personen, die am Begräbnis teilnahmen. Faath, 1990: 271.

²⁰⁸ Leggewie, 1992: 1082.

²⁰⁹ Kebir, 1994: 38.

²¹⁰ Labat, 1995: 181.

baren aktuell.“²¹¹ Mit anderen Worten, für diese Menschen wächst die Bedeutung und die Rolle religiöser Symbole. Bassam Tibi (1985) schreibt dazu in Anlehnung an die Religionsanthropologie Clifford Geertz: „Erkennt der religiöse Mensch, dass Realität und Vorstellung auseinanderklaffen, dann empfindet er das als Unordnung. In ihm strebt es nach der Wiederherstellung der als bedroht empfundenen, von den religiösen Symbolsystemen vermittelten Seinsordnung. Er versucht nicht, die Ursachen dieser ‘Unordnung’ zu verstehen (...) er ist nicht in der Lage, den stattgefundenen Wandel kulturell zu verarbeiten.“²¹² Diese halbwegs verstädterten Menschen sind ausserdem nicht nur von defizitären infrastrukturellen Gegebenheiten wie mangelnder Wasserversorgung, fehlender sanitärer Einrichtungen und Abfallentsorgung, krasser Wohnungsnot etc. betroffen, sondern auch von hoher Arbeitslosigkeit, weshalb sie nicht allein vom Zugang zu städtischen Ressourcen ausgeschlossen bleiben, sondern auch die Integration in die städtische Gesellschaft scheitert. Unter diesen Umständen erscheint es als logische Konsequenz, dass sich ein Grossteil der Massenbasis der islamistischen Bewegung aus diesen marginalisierten Bevölkerungssegmenten rekrutiert. Die Wahlergebnisse der FIS haben dies deutlich vor Augen geführt: Die meisten Wählerstimmen kamen aus den Großstädten.

Doch wie schon angedeutet wurde, besteht die Massenbasis der Bewegung nicht allein aus Angehörigen der städtischen Unterschichten. Der Liberalisierungsprozess seit Mitte der 1980er Jahre brachte strukturelle Umwälzungen mit sich: „eine starke soziale Differenzierung innerhalb der Mittelschichten; eine langsame und tiefgreifende Verschiebung der gesellschaftlichen Basis der derzeitigen Machteliten; eine allgemeine Legitimationskrise des Staates.“²¹³ Die Berufsgruppen, die zur Klientel des modernisierenden Staates zählten - Ingenieure, Techniker, staatliche Beamte, Angestellte des Dienstleistungssektors, Lehrer etc. - werden nicht mehr durch den Staatsapparat, eine aufgeblähte Staatsbürokratie²¹⁴ und unrentable staatliche Unternehmen, aufgefangen und protektioniert, sondern finden sich durch die strukturellen Rahmenbedingungen von Liberalisierung und Privatisierung zunehmend marginalisiert oder ausgegrenzt. Sami Naïr spricht in diesem Zusammenhang von einer „Krise der sozialen Mobilität“. Nur eine kleine Minderheit, die zudem die französische Sprache beherrscht, bekleidet hohe Posten in Verwaltung, Politik

²¹¹ Luhmann, Niklas (1977). Funktion der Religion, Suhrkamp, Frankfurt. Zit. nach: Tibi, 1985: 27.

²¹² Tibi, 1985: 27.

²¹³ Naïr, 1997: 12.

²¹⁴ Die Situation der sozialen Differenzierung der Mittelschichten in Ägypten ist mit jener Algeriens vergleichbar. In Ägypten arbeiteten 1993 über 37 Prozent der 260'000 Ingenieure in Ministerien und 30 Prozent in staatlichen Unternehmen. Naïr, 1997: 12.

und Militär. Dem Gros der auf den Arbeitgeber Staat ausgerichteten Mittelschichten bleibt nur die Abwanderung in die Privatwirtschaft. Die einsetzende Liberalisierungspolitik seit der Ära Benjedid hat die soziale Zweiteilung zwischen sozial aufsteigenden Freiberuflern - Rechtsanwälte, Ärzte, Kaufleute etc. - und der Masse der sozial Marginalisierten noch zugespitzt. Sami Naïr (1997) stellt fest: „Der überraschende Befund der Soziologen ist (...) die Ausdifferenzierung der Interessen innerhalb der Mittelschichten und vorallem die Tatsache, dass sich die sozialen Forderungen von Wissenschaftlern und Technikern immer mehr mit den Ansprüchen der Schichten verbinden, die aus dem Wirtschaftssystem ausgeschlossen sind. Sowohl die ‘Kader der Nation’ als auch die Masse der Absolventen, die das Bildungssystem nach wie vor hervorbringt, wenden sich - vom Staat im Stich gelassen - gegen die Regierung und erfahren dabei materielle, politische und ideologische Unterstützung durch die Islamisten.“²¹⁵

Die Erosion der Mittelschichten bewirkt aber auch eine Veränderung an der sozialen Machtbasis. Die Mittelschichten, vormals in einer klientelistischen Weise an den Staat gebunden, formieren sich zu neuen gesellschaftlichen Gruppen, einer unabhängigen bürgerlichen Schicht. So sind in Algerien bedeutende Teile der technischen und administrativen Eliten zu einer Geschäftsbourgeoisie im privatkapitalistischen wie im informellen Sektor geworden. Denn die allgemeine Privatisierung stützt sich auf die Kleinhändler, Freiberufler und die unternehmerische Bourgeoisie. Dieser soziale Wandel löst eine tiefgreifende Legitimationskrise aus, da die Regierung nicht mehr mit der Zustimmung der wichtigsten Gesellschaftsschichten zu ihren Projekten rechnen kann. Jene Schichten, die von der Liberalisierung profitieren können, sind weitaus in der Minderzahl. Da sich die politischen Eliten im Dilemma zwischen (durch den wirtschaftlichen Wandel) nachgefragter politischer Demokratisierung und dem sozialen Druck der armen und ausgeschlossenen Schichten, der das System gefährdet, befinden, verstärken sie den repressiven Charakter der Macht, um die Situation in den Griff zu bekommen. „Die neuen Bourgeoisien setzten lieber auf eine stabile, autoritäre Situation als auf einen echten Pluralismus, der den nicht institutionalisierten politischen Kräften (verkörpert durch den islamischen Fundamentalismus) die Chance geben würde, auf demokratischem Wege an die Macht zu kommen.“²¹⁶

²¹⁵ Naïr, 1997: 12.

²¹⁶ Naïr, 1997: 12.

2. Strukturen der Rekrutierung

Mit Raschkes (1985) Vermerk: „Es ist banal, aber angesichts der Diskussion notwendig zu sagen: bei der Suche nach den Gründen für die Beteiligung an einer sozialen Bewegung ist zunächst auf die Ursachen der Bewegung zu verweisen. Die Beteiligten sind von den Ursachen entweder unmittelbar betroffen oder sie identifizieren sich mit den Betroffenen und teilen so deren Unzufriedenheit.“²¹⁷, kann zunächst auf den vorangehenden Teil der Arbeit Hintergründe der aktuellen Krise, verwiesen werden.

Will man die Beteiligung an sozialen Bewegungen erklären, muss man laut Pinard (1971), Oberschall (1973) und Wilson/Orum (1976)²¹⁸ von den sozialen Netzwerken ausgehen, in die sie eingebunden sind. Verwandtschafts-, Freundschafts- und Bekanntschaftsbeziehungen sind besonders für die islamistische Bewegung ein wichtiges Rekrutierungsfeld. Die Individuen werden typischerweise angefragt. Unter „mobilisierungsorientierter Kommunikation“²¹⁹ in sozialen Bewegungen versteht Heinrich Ahlemeyer (1995), die Aufforderung zum Mitmachen an Protestaktionen, im Sinne von „und du musst mit uns, mit der sozialen Bewegung, handeln“²²⁰. An diesem Punkt kommt oftmals der Ausschliesslichkeitsanspruch der Islamisten nach dem Motto, „Wer nicht mit uns ist, ist gegen uns“²²¹, zum Ausdruck. Nach Ahlemeyer ist - im Gegensatz zu den Theoretikern des Ressourcenmobilisierungsansatzes - nicht der „Sinnvorschlag“ (Protestursache), sondern der „Handlungsvorschlag“ (Mobilisierungsaufforderung) für die Beteiligung ausschlaggebend. Der sozialen Bewegung gelinge es ihre Anhänger durch die In-Aussicht-Stellung von „Commitment“ (Verpflichtung, in der islamistischen Bewegung z.B. Einschwörung auf Gehorsam der gegenüber den Führern) an sich zu binden. Im Gegenzug leiste die soziale Bewegung eine Art Identitätsversprechen.²²²

Die privaten oder „wilden“ Moscheen entstanden seit den 1973er Jahren aus einer Protesthaltung gegenüber dem vom Staat kontrollierten offiziellen Islam. Zunächst wurden provisorische Kultstätten auf unbesetzten Terrains errichtet, um den bürokratischen Weg der Legalisierung zu meiden - nach dem Motto, zuerst bauen, dann die Bewilligung der Behörden einholen. Bis zum Moment, an dem die Moscheen bewilligungspflichtig waren,

²¹⁷ Am grössten ist das Mobilisierungspotential, wenn die gemeinsame Betroffenheit der Individuen ausgeprägt ist oder wenn Konsens über eine gemeinsame Ideologie herrscht. Raschke, 1985: 198.

²¹⁸ Nach: Raschke, 1985: 199.

²¹⁹ Ahlemeyer, 1995: 92.

²²⁰ Ahlemeyer, 1995: 89.

²²¹ Hottinger, 1993: 33.

²²² Ahlemeyer, 1995. Nach: Hellmann, 1997: 99f.

hatten sie im Quartier zahlreiche Menschen anwerben können, die den neuen Gebetsort nutzten und sich mit allen Mitteln für seinen Erhalt einsetzten. Dem Staat gelang es in den meisten Fällen nicht, den Bau solcher privater Moscheen rückgängig zu machen, noch ihre Prediger durch staatliche Imame zu ersetzen. Mit dieser Taktik, die sich schnell über das ganze Land verbreitete, wurden nicht nur Lokalitäten des gemeinsamen Gebetes geschaffen, sondern auch Orte, wo Versammlungsfreiheit gewährleistet war und sich in der Folge Protest artikulieren konnte. Das System der FLN-Herrschaft hatte die politische Formierung jeglicher Opposition verhindert und allein die Gründung nicht-politischer, meist religiöser Vereinigungen zugelassen. Daher musste es zwangsläufig dazu kommen, dass sich ein Teil des politischen Widerstandes hinter den Mauern der Gotteshäuser zu formieren begann. Die Moscheen wurden zu eigentlichen Kommunikationszentren, in denen die „kommunale Basis enger lokaler Beziehungsmuster“²²³ als organisatorischem Rahmen zum Tragen kam. Der Islam wurde zum „Vektor des sozialen Protests“: „Les institutions moulées sur le schéma du parti unique ne permettaient ni un dialogue gouvernants-gouvernés, ni des critiques d’une presse libre qui auraient pu aider à enrayer certaines dérives tant économiques que sociales. Ces dérives ne pouvaient être dénoncées qu’à la mosquée, ce qui fit de la religion un puissant vecteur de contestation sociale.“²²⁴

Einzelne charismatische Prediger wie Abdellatif Soltani, Abdelbaki Sahraoui und der legendäre Ali Benhadj vermochten ihre Zuhörer mit ihren flammenden Reden in Bann zu schlagen und für ihre Sache, die Revitalisierung des Islam, zu begeistern. Benhadj soll in seinen Reden häufig an die „Bouyali-Gruppe“, die Anfang der 1980er eine Kampforganisation gründete, erinnert haben. Der 1987 von algerischen Militärs getötete Mustafa Bouyali galt nach seinem Tod als Held und Märtyrer, der im Jihad gegen den „ungläubigen Staat“ sein Leben opferte. „Die Samen, die Belhadj säte, trafen auf fruchtbaren Boden, da der bewaffnete Kampf offensichtlich die Jugendlichen immer fasziniert, gestern gegen den Kolonialismus, heute gegen die „Feinde des Islam“.“²²⁵

Doch die neuen Prediger mobilisierten die Massen vor allem dadurch, dass sie ihnen ihre gemeinsame Lage vor Augen führten: sie alle waren Opfer der staatlichen Modernisierungspolitik, Opfer „importierter Ideen und Institutionen“. Durch die Auslösung eines Prozesses der Bewusstseinswerdung einer gemeinsamen ökonomischen Situation und kulturellen Identität stärkten sie ein Gruppengefühl. Diese „Wir-Gruppe“ (Heberle) konnte vor allem in der lokalen Gemeinschaft der Moschee erfahren werden. Die Gruppeniden-

²²³ Nach: Raschke, 1985: 194.

²²⁴ Addi, 1995: 100.

²²⁵ Borchardt, 1997: 1096.

tität der Bewegungsanhänger wurde durch die gemeinsame islamistische Ideologie, den gemeinsamen Verhaltenskodex, die Kleidungs Vorschriften und die konkreten Handlungsanweisungen gefestigt. Joachim Raschke (1985) schreibt: „Häufig erhält das Gruppenbewusstsein (...) erst über die Interpretation der Bewegung scharfe Konturen, ohne diesen latenten Faktor könnte aber der Anschluss oder mindestens die Sympathie ihr gegenüber nicht zur Gruppennorm werden.“²²⁶ Ahmed von Constantine schildert, was ihm die Gemeinschaft in der Moschee bedeutet: „On est tous comme des frères, on se raconte nos problèmes, on essaie de s’entraider.“²²⁷ Neben dem Versprechen einer Zugehörigkeit und von Identität (Ahlemeyer) führen gerade auch materielle Anreize zu einer Mobilisierung von künftigen Mitgliedern, die nicht unbedingt in die lokale Gemeinschaft integriert sein müssen. Martin Koschorke (1996) schildert ein Rekrutierungsbeispiel:

„Unter den chancenlosen Jugendlichen der Kasbahs und Wohnsilos rekrutiert der FIS seine Aktiven. (...) Als Ahmed B. von einem älteren Mann gefragt wird: ‘Willst Du etwas Geld verdienen?’ zögert er nicht lange. Das finanzielle Angebot ist gut, und er hat keine grosse Wahl, 25 Jahre alt, ohne Schulausbildung, arbeitslos. ‘Was muss ich tun?’ ‘Parolen an die Wände malen, nachts. Aber lass Dich nicht erwischen!’ Ahmed lacht: ‘Ich kann schnell laufen!’

Am nächsten Morgen steht eine Menschenmenge um die neuen regierungsfeindlichen Schmierereien herum. Ein Mann murmelt und er weiss, die Regierung hört immer mit: ‘Das sieht ganz nach Ahmed B. aus.’

Ahmed bekommt zu Hause Besuch. ‘Du wolltest doch für uns arbeiten.’ ‘Habe ich getan.’ ‘Aber Du solltest Dich nicht erwischen lassen. Die Polizei kennt Deinen Namen und wird bald hier auftauchen.’ Ahmed in Panik: ‘Was soll ich tun? Kannst Du mir helfen?’ Nach einigem Drängen verspricht der Fremde, ihn zu verstecken. Im Versteck am nächsten Tag: ‘Die Polizei war bei Dir zu Hause. Deine Flucht ist wie ein Eingeständnis. Du kannst jetzt nicht mehr zurück. Wir können Dich aber auch nicht gebrauchen, denn die Polizei kennt Dich. Du kannst jetzt gehen.’ Ahmed verlegt sich auf’s Betteln. Schliesslich gibt der Fremde nach: ‘Nun gut, aber Du musst in den Maquis, den Untergrund. Und Du musst erst noch beweisen, dass auf Dich Verlass ist’ - ein Killer ist rekrutiert.“²²⁸

Nebst solchen freien Anwerbungen auf der Strasse werden künftige Aktivisten vorwiegend in freien, d.h. nicht von staatlich indoktrinierten Imanen geführten Moscheen angeworben. Der Rekrutierung kommen dabei gerade auch modernste Kommunikationsmittel

²²⁶ Raschke, 1985: 194.

²²⁷ Hakem, 1992: 32.

²²⁸ Koschorke, 1996: 340.

(Flugblätter, Audio- und Videokassetten, Satellitenfernsehen, Piratensender, Internet) und soziale Netzwerke zur Hilfe. Neben einem Netz von privaten Moscheen - einer „Oppositions-Infrastruktur“²²⁹ - haben sich die Islamisten weitere Freiräume in der Zivilgesellschaft geschaffen, von denen aus sie operieren können: berufsständische Organisationen, Gewerkschaften, Kliniken, Spar- und Darlehensverbände, islamische Banken und Schulen. Diese Organisationen bieten den Islamisten ein Reservoir an potentiellen Rekruten. Emmanuel Sivan (1997) bemerkt: „Dieser Erfolg im Bereich freiwilliger Organisationen ist beachtlich. (...) Ihr Netzwerk von Verbänden konzentrierte sich auf die Verkündung des Glaubens und nutzte dazu die kostenlosen Moscheen, Schulen und Krankenhäuser, die sie im Laufe der Jahre installiert hatten. Sie weiteten den Einzugsbereich der freiwilligen Organisationen rasch aus und schufen so eine solide soziale Basis, vorallem unter den von der andauernden Krise am stärksten Betroffenen, der städtischen unteren Mittelklasse, dem Proletariat und den arbeitslosen Universitäts- und Oberschulabgängern - all denen, die von der staatlicherseits gepredigten Modernisierung enttäuscht worden waren.(...) Wenn die Fehlfunktionen (des Staates) zur strukturellen Krise werden, können die Radikalen eine klassenübergreifende Rekrutierung entwickeln, worunter sich dann auch Angehörige der traditionellen Mittelklasse ebenso wie Teile der modernen Mittelklasse (besonders Fachkräfte) befinden.“²³⁰

D. Die Islamische Heilsfront (FIS)

1. Der Aufstieg einer Bewegungspartei

Mit der Möglichkeit zur Gründung politischer Parteien nach der neuen Verfassung vom Februar 1989 - die sich zwar demokratisch gab, gleichzeitig aber nicht auf die arabo-islamische Staatsideologie verzichten wollte²³¹ - entstanden bis zum 30. Juli 1991 über 50 Parteien, davon 9 mit islamistischer Programmatik. Dass islamistische Parteien überhaupt zugelassen wurden, erstaunt insofern, als einige unter ihnen öffentlich kundtaten, die Verfassung sowie die Demokratie in Frage stellen zu wollen. Dafür hat Severine Labat (1995) eine machtpolitische Erklärung: „Préférant être confronté à une opposition isla-

²²⁹ Nienhaus, 1997: 14.

²³⁰ Sivan, 1997: 6ff.

²³¹ Die ersten 3 Artikel der neuen Verfassung vom 28. Februar 1989 lauten:

Art. 1: Algerien ist eine demokratische Volksrepublik. Sie ist einheitlich und unteilbar.

Art. 2: Der Islam ist Staatsreligion

Art. 3: Arabisch ist National- und Amtssprache.

Nach: Ruf, 1997a: 79.

miste par définition 'illégitime' aux yeux de ses bailleurs de fonds occidentaux, et par conséquent réprimable à merci - alors qu'il eût été infiniment plus délicat de laisser se déployer une opposition démocrate jouissant de la sympathie de l'opinion publique internationale, le président va encourager alors la formation de partis d'opposition islamistes.²³²

Die Islamische Heilsfront (*Front Islamique du Salut*) wurde auf Anhieb zur wichtigsten islamistischen Partei und bald zur stärksten politischen Kraft des Landes. Dies hatte sicher damit zu tun, dass die FIS nicht einfach nur eine Partei mit einem neuen Gesellschaftskonzept, sondern eine Bewegungspartei war, d.h. eine institutionalisierte Organisation innerhalb einer übergreifenden sozialen Bewegung. „FIS“ war somit gleichbedeutend mit Partei *und* Massenbewegung. Severine Labat (1995) erklärt den Erfolg der FIS mit einem organisationssoziologischen Ansatz: „Le FIS a, du temps de sa légalité, tiré une grande partie de sa force et de son succès de sa capacité à se structurer en organisation partisane, devenue partiellement l'expression de se mouvement social contestataire. Il remplissait à la fois les fonctions classiques du parti politique (notamment en termes de représentation des intérêts d'une élite) et une fonction 'tribunicienne' d'organisation et de défense des exclus. C'est dans sa jonction entre les élites et des couches populaires que le parti a puisé son caractère révolutionnaire et sa force d'attraction.“²³³

In den ersten freien und pluralistischen Wahlen in der algerischen Geschichte errang die Bewegungspartei in den Kommunalwahlen am 12. Juni landesweit mit 55,8 Prozent der Stimmen die Mehrheit, in sämtlichen Großstädten erreichte sie 80 Prozent und mehr.²³⁴

In den darauffolgenden, vorgezogenen Parlamentswahlen am 26. Dezember 1991, errangen sie im ersten Wahlgang mit 3,2 Mio. Stimmen - nur einem Viertel aller Wählerstimmen²³⁵ - 188 der insgesamt 430 Parlamentssitze. Die beiden anderen islamistischen Parteien erreichten nur die 100'000 Stimmenmarke: Hamas (rund 360'000 Stimmen) und Nahda (150'000 Stimmen)²³⁶, zusammen erreichten die drei wichtigsten islamistischen Parteien jedoch 55 Prozent der Stimmen.²³⁷ *Le Quotidien d'Algérie*²³⁸ rechnete damit, dass die Islamische Heilsfront im zweiten Wahlgang die Zweidrittels-Mehrheit über-

²³² Labat, 1995: 98.

²³³ Labat, 1995: 16.

²³⁴ Ruf, 1997a: 107.

²³⁵ 41 Prozent der Wähler enthielten sich der Stimme. Ruf, 1997a: 110.

²³⁶ Faath, 1995: 19.

²³⁷ Biegel, 1996: 265.

²³⁸ *Le Quotidien d'Algérie*, 27./28. Dezember 1991. Zit. nach: Ruf, 1997a: 110.

schritten hätte, die für eine Verfassungsänderung - im Sinne eines islamischen Staates - notwendig gewesen wäre. Angesichts des zu erwartenden Wahlsiegs der FIS im zweiten Wahlgang am 16. Januar 1992 putschte die Armee und zwang den Staatspräsidenten Chadli Benjedid zum Rücktritt: „Am 11. Januar wurde der politische Öffnungsprozess abgebrochen und wurden drei Jahre des Aufbaus und der Hoffnung auf Pluralismus zunichte.“²³⁹ Am 19. März wurde die FIS verboten, 400 von der FIS dominierte Kommunalparlamente²⁴⁰, aber auch alle nicht-politischen islamistischen Vereinigungen und Gewerkschaften wurden aufgelöst.

Severine Labat (1995) beschreibt treffend die Trägerschaft der neuen Partei und deren Motivation, für die FIS zu stimmen: „Loin de constituer un refus de la modernité, le vote en faveur du FIS représente, au total, une des modalités d'accès à la modernité. L'hypothèse 'néocommunitaire' ne tient pas en effet, dans la mesure où l'audience rencontrée par l'islamisme traduit en réalité la volonté des exclus de s'approprier collectivement, mais aussi individuellement, les fruits de la modernité urbaine. A travers le vote FIS, anciens et nouveaux citoyens communient en effet dans un même souci de disputer aux groupes dirigeants l'espace urbain et les positions sociales dont il est le siège.“²⁴¹

Die Idee, eine islamistische Organisation zu gründen, welche verschiedene Einzelströmungen in einer „Front“ zusammenfassen sollte, war im Grunde nicht neu. Bereits in den 1980er Jahren gab es einzelne Prediger wie Cheikh Al-Hachémi Sahnouni oder den Imam Ali Benhadj und Anhänger der Gruppierung von Mustafa Bouyali, welche ein solches Projekt einer geeinten islamischen Front planten. Aus diesem Grund kam es nach der politischen Öffnung 1989 zwischen verschiedenen islamistischen Gruppierungen zu Auseinandersetzungen um die Führung einer solchen Front: „Les dirigeants islamistes historiques, qui avaient patiemment attendu leur heure, n'entendent se laisser 'damer le pion' ni par un 'vieux tricard' de la politique, Abassi Madani, ni par un 'jouvenceau', Ali Benhadj, dont les accents, déjà, commencent à faire vibrer les foules.“²⁴² Es waren Al-Hachémi Sahnouni, Abassi Madani und Ali Benhadj, die die Initiative ergriffen, eine Front zu gründen. Sie sondierten im ganzen Land nach religiösen Persönlichkeiten, um diese in einer islamistischen Sammelbewegung zu vereinen. Nur vereinzelt kam es zu Distanzierungen, so im Falle des Cheikh Mahfoud Nahnah, der seine eigene Partei, die

²³⁹ Herzog, 1995: 93.

²⁴⁰ Neue Zürcher Zeitung, 1997a: 3.

²⁴¹ Labat, 1995: 183.

²⁴² Labat, 1995: 99.

Hamas²⁴³, gründete, oder Mohammed Saïds (*Djazara*), der erst verspätet in die FIS eintrat. Am 10. März 1989 wurde die Gründungsakte der *Front Islamique du Salut* vorgelegt. Die 15 offiziellen Gründer der FIS waren: Abassi Madani, Ali Benhadj, Ali Djeddi, Ahmed Merrani, Abderrezzak Redjem, Kamal Guemmazi, Achour Rebihi, Benazzouz Zebda, Mohammed-Larbi Maariche, Abdallah Hammouche, Mokhtar Brahimi, Ahcène Dhaoui, Saïd Mekhloufi, Othmane Aïssani und Mohammed Kerrar. Die „historischen Gründer“ der Partei vertraten sowohl verschiedene Generationen als auch eine Palette unterschiedlicher ideologischer Haltungen, was später zu einer Spaltung der Partei führen sollte. Als Grunddokument der Partei wurde ein Programmentwurf von 16 Seiten vorgelegt. Die Präambel des Programms²⁴⁴ zeigt, welche Bedeutung der Religion in einem Prozess der Transformation zugemessen wird: „In einem Augenblick, wo das Regime unfähig ist, die mehrfache Krise zu bewältigen, die das Land zutiefst erschüttert, fragt sich das algerische Volk, welches die geeignetsten Lösungen für einen Erneuerungsprozess sind, der am Ende zu einer demokratischen und pluralistischen Konfrontation und zu der Einführung einer authentischen islamischen Gesellschaft führt. Der Mißerfolg der verschiedenen westlichen und östlichen Ideologien verpflichtet uns, zur Rettung unserer historischen und zivilisatorischen Errungenschaften sowie der gesellschaftlichen und natürlichen Reichtümer vor äußeren und inneren Gefahren unsere Religion anzuwenden.“²⁴⁵ Nach Sabine Kebir (1994) ist das ökonomische Programm mit dem der FLN praktisch identisch, was den Verdacht erweckt, dass die populistisch argumentierende FIS in die Fußstapfen einer perspektivlosen Staatspartei trat. „Le FLN est le père du FIS“ lautet auch die These von Lahouari Addi (1995): „Le programme du FIS renouvelle dans son esprit et ses grandes lignes le discours de la Charte nationale et autres textes fondamentaux du FLN, à cette exception près que la référence à l’islam est plus insistante.“²⁴⁶ Dass der Mitbegründer und erste Präsident der FIS, Abassi Madani, ein ehemaliger Funktionär des islamistischen Flügels der FLN, und davor in der Nachfolgepartei der PPA unter Messali Hadj, der MTLD, Mitglied war, erklärt die populistisch-nationalistische Prägung der Partei. „Die genauere Lektüre der FIS-Propaganda zeigt, dass die agitatorische Verwendung islamischer Werte nicht nur nicht neu ist, sondern dass gerade die nationalis-

²⁴³ Hamas ist das Akronym (Initialwort) des arabischen Harakat al-mojtama’ al-Islâmi, auf französisch: Mouvement de la société islamique (MSI). Makri, 1996: 205.

²⁴⁴ Eine Zusammenfassung des Parteiprogramms findet sich bei Herzog, 1997: 180.

²⁴⁵ Herzog, 1995: 178.

²⁴⁶ Addi, 1995: 105. Vgl. das ökonomische Programm und ideologische Orientierungen der FIS bei: Al-Ahnaf; Botiveau; Frégosi, 1992.

schen Elemente in dieser Propaganda mindestens gleichrangig, wenn nicht sogar vorrangig sind.“²⁴⁷

Madani, der seit der Unabhängigkeit Algeriens verschiedenen islamistischen Zirkeln angehörte, hatte erkannt, dass ihn allein eine moderne politische Partei, die fähig war, die Zivilgesellschaft zu mobilisieren, innerhalb eines pluralistischen Systems an die Spitze Macht bringen könnte. Sein Ziel war eine auf legalem Weg verlaufende, stufenweise Erweiterung der politischen Einflussnahme bis hin zur Option einer Präsidentschaftskandidatur. Die FIS war seit ihrer Gründung 1989 als politische Partei mit dem Problem einer doppelten Identität behaftet; denn einerseits war sie eine legalisierte Partei, die sich an die politischen Spielregeln und an ein Parteiprogramm halten musste, andererseits war sie eine Sammelbewegung mit einer Massenbasis. Aus dieser Spaltung in eine politische Elite und in eine Grossgruppenbasis musste zwangsläufig eine permanente Spannung resultieren: ein Grossteil der sozialen Basis forderte einen viel radikaleren Kurs ein als die elitäre politische Führung sich leisten konnte, wollte sie nicht einen offenen Zusammenstoss mit der Armee herausfordern. Diese Divergenzen zwischen Trägerschaft und Führung zeigten sich sowohl anlässlich der Golfkrise - als sich die Basis spontan auf die Seite Sadam Husseins stellte und einen harten Ton gegen die eigene Regierung anschlug - wie auch anlässlich des Generalstreiks vom Juni 1991²⁴⁸ deutlich. Am offensichtlichsten wurde die Spaltung in der Führungsebene der Partei selber. Die paradoxe Koexistenz der Positionen eines (anfänglich) politisch überlegten Madani neben denen eines aufwieglerischen und charismatischen Benhadj machten dies nur zu deutlich. Die massgeblichen Köpfe der FIS Führung „bildeten (...) ein formidables Tandem: Hier Scheich Madani, die Vaterfigur, der Vertreter des gemässigten, nationalistisch denkenden Flügels (der „Djazara“), dort der Feuerkopf Ali Benhadj, Held und religiöser „Heerführer“, welcher den konservativeren und unversöhnlichen, die Nostalgiker der Gründerzeit des Islam (die „Salafisten“) vertrat.“²⁴⁹ Die Funktion Benhadjs Führungsmitglied der Partei hinderte diesen nicht daran, dem Heiligen Krieg (*djihad*) als Mittel zur Eroberung der politischen Macht den Vorrang vor einem pazifistischen und politischen Weg zu geben. Auch gegenüber dem Prinzip der Demokratie äusserte er sich dezidiert ablehnend mit der Begründung, dass dieses Wort weder im Arabischen noch im Koran je vorkäme und folglich als ein Konstrukt der Athener ein Produkt der Ungläubigen sei. Im Anschluss an den von der FIS organisierten Generalstreik gegen ein neues Wahlgesetz im Juni 1991, der in einem Blutbad mit 500 To-

²⁴⁷ Ruf, 1997a: 112.

²⁴⁸ Vgl. Labat, 1995: 112.

²⁴⁹ Herzog, 1995: 84.

ten²⁵⁰ und der unüberlegten Drohung Madanis, den Dihad auszurufen, endete, wurden die beiden prominenten FIS-Führer verhaftet. Zum provisorischen Parteivorstand wurde Abdelkader Hachani ernannt, der am 25./26. Juli 1991 eine Parteikonferenz in Batna einberief, um den Kurs der Partei neu zu bestimmen und die gemässigte, auf politische Legalisierung setzende Linie zu festigen. Doch trotz dem Ausschluss einiger Mitglieder aus der Partei²⁵¹ im Anschluss an die Konferenz schwächten innere Meinungsverschiedenheiten zwischen dem gemässigten und dem radikalen Flügel, zwischen „Technokraten“ (*djaz'ara*) und „Theokraten“ (*salafiya*), die Organisation weiter.²⁵² Dazu kam, dass sich ein Teil der Radikalen, die für einen bewaffneten Konflikt eintraten, dem *Mouvement Islamique Algérien* (MIA)²⁵³ anschlossen. Die Verhaftung von weiteren Führungspersonen der FIS, von Hachani im Januar und schliesslich von dessen Stellvertreter Rabah Kebir im Februar 1992 trug zur weiteren Schwächung der politischen Linie der FIS bei. Mit dem Parteienverbot im März 1992 wurden nicht allein die radikalen Teilgruppen in den Untergrund abgedrängt. Die staatliche Repression traf fortan alle Bewegungssympathisanten und sogar deren Familienangehörige.

²⁵⁰ Angaben der Algerische Liga zur Verteidigung der Menschenrechte. Labat, 1995: 118.

²⁵¹ Ausgeschlossen wurden Qamareddine Kherbane und Saïd, da ihnen nachgesagt wurde, dass sie dem militärischen Staatssicherheitsdienst angehörten. Severine Labat geht eher davon aus, dass es darum ging, die Vertreter der radikalen Linie auszuschalten. Labat, 1995: 123 und 129ff.. In der Tat äusserte sich z.B. Kherbane gegenüber einem Journalisten folgendermassen: „Western democracy is heresy to us. (...) Democracy or the meaning of the word democracy is ‘Law by the people’, Demo-krasia. Rule of the people is contrary and contradictory to our values and our religion. For us in Islam, Law is from Almighty God. But as to the question of sovereignty it should be with the people - to choose who they want to rule them. So if there’s anything we differ on from those who call for democracy it is exactly that. In fact it is heresy to us to say that the Law lies with the people.“ OTN, CIA World Fact Book - Algeria, Internet 1997.

²⁵² Ausführlich bei: Labat, 1995. Die FIS bildete keine monolithische Einheit. In den Führungsgremien herrschten durchaus unterschiedliche Meinungen. Das zeigte sich im Konflikt zwischen sozialrevolutionären Aktivisten und Vertretern einer legalistischen Position anlässlich des Generalstreiks im Mai 1991. Eine andere Trennlinie verläuft zwischen den Traditionalisten und Progressiven; die einen, vertreten durch Ali Benhadj, wollen in Algerien das Kalifat wiederaufrichten; die anderen, vertreten durch Abdelkader Hachani, wollen die „algerische Revolution“ zu Ende führen. Christadler, 1992: 145.

²⁵³ Die MIA wurde 1991 von Abd al-Qadir Shabuti als Folgeorganisation der Gruppierung um Mustafa Bouyali gegründet, welcher 1987 erschossen worden war. Die Bewegungsmitglieder der bewaffneten Organisation von Bouyali wurden damals verhaftet und eingesperrt, jedoch im November 1989 von Chadli Benjedid begnadigt und freigelassen. Einige vereinigten sich darauf erneut in der MIA, andere schlossen sich der von Mansuri Meliani gegründeten Guerillagruppe GIA (Group Islamique Armée) an. Burgat, 1996: 160; Mortimer, 1996: 27ff..

2. Die innerparteiliche Struktur

Der Politologe Werner Ruf (1997) schätzt die populärste der algerischen islamistischen Formationen, die Islamische Heilsfront, als eine heterogene Gruppe, mit mehr oder weniger konvergierenden Ansichten und Interessen ein. Er verweist auf den Namen der Bewegung: bereits die Bezeichnung „Front“ deutet darauf hin, dass die Islamische Heilsfront nicht als eine straff organisierte Kaderpartei, sondern vielmehr als eine breite Bewegung unterschiedlichster Kräfte zu verstehen sei, deren Stärke sich aufgrund ihres Populismus erkläre.²⁵⁴ Mit dieser Vermutung liegt er zweifelsohne richtig. Dennoch unterminiert er die stark strukturierte Organisation der FIS. Obwohl die Bewegung segmentiert, vielköpfig und netzförmig organisiert ist, muss von einer nicht zu unterschätzenden, stark strukturierten Organisation der FIS ausgegangen werden,²⁵⁵ was die hohe Mobilisierungskraft erklärt. Severine Labat hat die organisatorischen Strukturen der FIS untersucht, die auf den direkten Kontakt mit der sozialen Basis angelegt sind. Die Partei entwickelte ein von der nationalen bis auf die lokale Ebene reichendes netzartiges Geflecht: Die oberste Instanz der Partei war der aus 35 Mitgliedern bestehende Konsultativrat²⁵⁶ (*majlis ech-choura*), der u.a. die nationalen Departementsabgeordneten vereinte. Den Departementsabgeordneten unterstanden um die zehn Kommissionen, welche wiederum in Departemente unterteilt waren und Mitglieder des Konsultativrates zum Vorstand hatten. In den Gemeinden (*baladiyya*) war die FIS in Basiszellen (*al-usar al-nizamiyya*) organisiert, welche durch einen Korporal (*'arif*), einen Sergent (*nâ'ib*) und einen Berichterstatter (*muqarrir*) geleitet wurden. Alle Zellen der Gemeinde bildeten einen kommunalen Rat, welchem ein Exekutivbüro mit einem Kapitän (*naqib*) vorstand. Dieses Exekutivbüro bestand wiederum aus weiteren Kommissionen, deren Vorstände gleichzeitig im Rat sassen. Auf der nächst höheren Stufe, den Departementen (*wilayas*) bildeten die kommunalen Kapitäne einen Departementsrat, welchem ebenfalls ein Exekutivbüro vorstand, das aus verschiedenen Kommissionen bestand. Die Exekutivbüros der Departemente waren gegenüber dem nationalen Konsultativrat, dem nationalen Exekutivbüro und dem Präsidenten der Front verantwortlich. Die innerparteilichen Strukturen waren somit gezielt auf geographische und kleinräumliche Repräsentativität angelegt. Die Vernetzung von Mo-

²⁵⁴ Ruf, 1997a: 127.

²⁵⁵ Les organisations islamistes sont „des organismes beaucoup plus structurés qu'on pense.“ Interview mit Xavier Raufer, Kriminologe, im Anschluss an die Tagesschau auf TSR2 am 21.10.1997.

²⁵⁶ Die in diesem Rat einsitzenden Personen wurden nie öffentlich bekanntgegeben, was der FIS den Vorwurf der Intransparenz einbrachte. Mortimer, 1996: 23.

scheen als Kommunikations- und Agitationszentren und ihre Kontrolle durch FIS-loyale Imame erlangte besondere Bedeutung.

Die FIS kontrollierte darüberhinaus auch eine Anzahl von Vereinigungen gewerkschaftlichen, karitativen oder sozialen Charakters, indem an ihre Spitze Parteikader gesetzt wurden. Sie gründete eine eigene islamische Gewerkschaft (Syndicat islamique du travail), die sich wiederum auf kommunaler und nationaler Ebene organisierte. Zahlreiche karitative Vereinigungen waren zudem von Moscheen und Magistraten der FIS abhängig, aber auch Sportclub wurden bevorzugterweise subventioniert. Die FIS teilte Gelder zu, mit denen soziale Dienste - angefangen bei Schulhilfe bis zur Organisation sportlicher Anlässe - geleistet wurden. Ein spezielles Interesse hatte die FIS an den Sportvereinen, weil sich dort leicht neue Bewegungsmitglieder werben liessen. „Conduits à recruter dans le vivier des jeunes aficionados, les leaders du FIS vont en effet opter pour un modèle de mobilisation identique à celui des clubs de supporters. Il ne sera pas rare, dès lors, qu’au cours des matchs, slogans religieux et slogans sportifs se confondent. Les comités de supporters joueront un rôle non négligeable dans la mobilisation électorale en faveur du parti lors des élections locales de juin 1990.“²⁵⁷

Die Parteimitglieder wurden in drei Kategorien unterteilt: das sympathisierende Mitglied, das unterstützende Mitglied und das aktive Mitglied. Aktive Mitglieder durften keiner anderen politischen Organisation oder einem anderen Glaubenssystem angehören und mussten sich in der „islamischen Aktion“ engagieren. Sie mussten bereits sein, sich zu opfern (ihre Zeit, ihre Person, ihr Vermögen) und den Verantwortlichen zu gehorchen „que cela soit agréable ou désagréable“. Die Aktiven entrichteten der Partei zwecks ihrer Finanzierung 5 Prozent ihres Monatsgehaltes.

3. Gründe für den Erfolg der FIS

Es bleibt die Frage, weshalb die FIS zu einer Partei mit einer Massenbasis und einem starken Rückhalt in der algerischen Jugend werden konnte, währenddem die anderen islamistischen Parteien, die Nahda von Abdallah Djaballah, die Liga zur Verbreitung des Islam (*da'wa*) von Cheikh Ahmed Sahnoun und die Hamas (MSI)²⁵⁸ von Cheikh Mahfoud Nahnah, trotz ähnlicher Ziele - man findet genauso Forderungen nach der Anwendung der Scharia, der Wahrung der Würde und Ehre der Frau, der islamischen Moral,

²⁵⁷ Labat, 1995: 188.

²⁵⁸ Seit 1997 in *Mouvement pour une société de paix* (MSP) umbenannt. Diese Partei verzeichnete bereits in den Dezemberwahlen 1991 mit 5,35 Prozent gute Erfolge und erreichte in den Kommunalwahlen 1997 14,8 Prozent der Stimmen, 69 von 380 Sitzen. In: Djerbal, 1997: 166.

der Arabisierung, dem Ende des Staatsmonopols etc. - keinen nennenswerten Erfolg erzielen konnten. Dafür gibt es verschiedene Erklärungsansätze:

- Die FIS war im Gegensatz zu den anderen islamistischen Parteien eine in verschiedenen Regionen Algeriens rekrutierende Sammelbewegung, die nebst ihrer geographisch breiten Verankerung durch ihren „Frontcharakter“ auch verschiedene - sowohl radikale wie auch gemässigte - Positionen bot. In diesem Sinne konnte sie auch eine breitere Trägerschaft mobilisieren.
- Jean-Jacques Lavenue (1993) erklärt den raschen Mobilisierungserfolg der FIS durch die aktive Unterstützung von Seiten der über das ganze Land verteilten nicht institutionalisierten islami(sti)schen Vereinigungen. Diese Formationen²⁵⁹ unterschieden sich dadurch von der FIS, dass sie sich eher als soziokulturelle Vereinigungen verstanden und sich ursprünglich nicht als Parteien formieren wollten resp. sich erst nach den Kommunalwahlen (Juni 1990) institutionalisierten. Sie unterstützten die Aktivitäten der FIS und forderten ihre Anhänger auf, für die FIS zu stimmen; den ihre politischen Programme ähnelten alle jenem der FIS. Der Unterschied zur FIS lag in der Wahl der Mittel zur Erreichung der politischen Ziele: „Ainsi, toutes tiendront, par exemple, à se démarquer du comportement agressif du FIS à l’égard du pouvoir, de l’armée ou des femmes.“²⁶⁰
- Die radikale Antihaltung der FIS als einer oppositionellen Front gegenüber dem korrupten Regime vermochte die an den Errungenschaften des modernisierenden Staates nicht teilhabenden Menschen zu mobilisieren. Es wurden einfache Erklärungen für die sozialen Mißstände und täglichen Ungerechtigkeiten angeboten und Schuldige für die wirtschaftlichen und sozialen Mißstände festgemacht. Unterschwellige Aggressivität lässt sich bereits aus der politischen Propaganda der FIS herauslesen: Sie entwerfen klare Feindbilder, wobei der Westen einerseits und die verwestlichten algerischen Eliten und regimennahen Intellektuellen andererseits herhalten müssen. Kritisiert wird z.B. die wirtschaftliche und kulturelle Vorherrschaft des Westens mit seinem Einfluss des Kommunismus, Kapitalismus und des damit verbundenen Atheismus sowie die Kor-

²⁵⁹ *Ligue de l'appel islamique*: Ahmed Sahnoun, 1989; *Al-Irchad wal Islah*: Mahfoud Nahnah, 1988; *Hamas*: Mahfoud Nahnah, 1991; *Mouvement pour une Société de la Paix (MSP)*: Mahfoud Nahnah, 1997; *Al-Nahda*: Abdallah Djaballah, 1974; *Mouvement de la Nahada Islamique (M.N.I)*: Abdallah Djaballah, 1990; *Al-Oumma*: Abderrahmane Benhamida Benyoucef Benkhedda, 1989; *Parti du Rassemblement arabe islamique (P.R.A.I.)*: Ali Zeghdoud, 1990; *Hezbollah algérien*: Jamaledine Bardi, 1990; *L'Association des Oulémas*: Ahmed Hamani und Mohamed Tahar Foudhala, 1991; *El Djazair musulmane contemporaine*: Ahmed Benmohamed, 1991. Genaue Angaben zu Parteizielen bei: Lavenue, 1993: 71ff..

²⁶⁰ Lavenue, 1993: 71.

ruption und der Sittenzerfall in der algerischen Gesellschaft, der durch die Nomenklatura und die Neureichen vorgelebt wird. Ein Aufsatz aus dem Presseorgan der FIS, *al-munqid* zeigt, wie ein religiös-historisches Feindbild konstruiert und die Bewegungsanhänger gegen alles Westliche aufgewiegelt werden:

„*Die Sprache der ‘umma zwischen der Schlange der Frankophilie und den Hütern der intellektuellen Abhängigkeit.*’ Der Versuch zur Vernichtung der arabischen Sprache ist die Frucht eines Christianisierungskomplots, das sorgfältig ausgearbeitet wurde... Der Kolonialismus gibt nicht auf, seine Ziele erreichen zu wollen, indem er es unternimmt, den Bereich der arabischen Sprache abzuschneiden zu wollen, damit es eine Schande sei, diese Sprache zu sprechen... Einige der Knechte Frankreichs und Anbeter des Kreuzes sind gar so weit gegangen, das Arabische aus den Programmen ihrer Parteien zu streichen... Diejenigen deren Vorbild Frankreich (...) ist, werden erst zufrieden sein, wenn der Islam am Boden liegt...“

Die Taktik der Feindstilisierung und Schuldzuweisung eines Benhadj hat eine demagogische und aktivierende Wirkung und stösst besonders bei der Masse der chancenlosen Jugendlichen auf günstiges Terrain. Hass und Neid können auf diese Weise kanalisiert und in gezielten Aktionismus umgewandelt werden. Sabine Kebir (1994) stellt fest, dass es in der Phase der Demokratisierung zum spektakulären Anstieg der Gewalt gegen Frauen kam, die in den Augen der Islamisten nicht den Anforderungen islamischer Lebensweise entsprachen. „Man muss sich aber darüber im klaren sein, dass auch der Frauenhaß bei den jugendlichen Akteuren letztlich nicht auf diesbezügliche Koranverse zurückgeführt werden kann. Jene alltägliche Gewalt, die die islamistischen Jugendlichen gegen die von ihren Führern deklarierten ‘Hauptfeinde Kommunismus, Kapitalismus und Zionismus’ nicht einsetzen können, wendet sich vor allem deshalb gegen die Frauen, weil sie als Konkurrentinnen der Männer auf dem Arbeitsmarkt erscheinen. Und das, obwohl in Algerien nur jede 100. Frau einen Erwerbsarbeitsplatz ‘besetzt’! Für arbeitslose Jugendliche (...) gibt es keine Aussicht auf Wohnung und Eheschliessung. Weil es auch keine billige Prostitution gibt, bleiben die Frauen für viele unerreichbar. Daher stellt die unverschleierte Frau in der Öffentlichkeit tatsächlich eine Herausforderung für diesen grossen Teil der Jugendlichen dar. Sexuelle Frustration schlägt bekanntlich leicht in Hass und Gewalt um.“²⁶¹

Doch die demagogische und populistische Rhetorik der FIS hatte nicht nur bei der Jugend Erfolg. Ein Grossteil der bislang marginalisierten Menschen hofften darauf, dass

²⁶¹ Kebir, 1994: 40.

Personen, die behaupteten, den wahren Islam zu vertreten, endlich Gerechtigkeit schaffen könnten. Dass sich strukturell noch einmal das totalitäre Prinzip der Einpartei-herrschaft durchsetzte, registrierte die Anhängerschaft der Heilsfront nicht. „Für die Bewohner der Wellblechsiedlungen stellt die vom Islamismus proklamierte Rückkehr zu autoritären und patriarchalen Strukturen noch keine Problematik dar. Der allgemein niedrig gebliebene Bildungsstand tut sein übriges.“²⁶²

- Die Volksnähe und rhetorische Gewandtheit der islamistischen Wortführer machten die FIS zu einer neuen populistischen Massenbewegung. Der Nahda, da'wa oder Hamas fehlten im Gegensatz zur FIS der populistische Diskurs eines charismatischen Führers wie Benhadj und damit auch die Massenbasis in der Jugend. Nach Werner Ruf (1997) ist Ursache für den geringen Erfolg der anderen islamistischen Parteien darin zu suchen, dass ihre Führer „eher den Typus des Gelehrten als den des Volktribuns verkörpern.“²⁶³
- „Wie die linksradikalen Aktivisten die künftigen Kämpfer für die proletarische Revolution aus ‘Massenorganisationen’ rekrutieren, so suchten sich die Islamisten ihre Kämpfer für die Revolution im Namen Gottes unter den ‘Benachteiligten’, indem sie ihnen halfen.“²⁶⁴ Eine Strategie der FIS war es, durch ein starkes soziales Engagement vor allem in den Elendsvierteln der grossen Städte Glaubwürdigkeit zu erlangen. Sie versorgten die Bedürftigen mit dem Notwendigsten, organisierten Busse für SchülerInnen und StudentInnen und hielten während Versorgungsengpässen „islamische Märkte“ ab. Kamereddine Kherbane, historischer Mitbegründer der FIS, erinnert sich: „I remember that one of the things that sowed affiliation in the hearts of the people for the Islamic Front and led to our ascendance was the project to set up Islamic markets which the Front undertook in all the municipal councils it controlled. These markets - you know during the Holy month of Ramadan all the prices of fruits and foodstuffs go up and so the poor and deprived classes can't afford to meet their need of these things during Ramadan while Ramadan is supposed to be a time of Mercy and Joy and other things. And so the Islamic markets were set up - run by enthusiastic youth volunteers connected to the municipal councils where the Islamic Front had taken over the administration. One of the results of these markets was that the poor of Algeria could buy all the food they needed during the month of Ramadan. I remember seeing on Algerian TV how this phenomenon irritated the regime. The finance minister at the time

²⁶² Kebir, 1994: 40.

²⁶³ Ruf, 1997a: 105.

²⁶⁴ Kepel, 1991: 48.

said that the Islamic Front had stockpiled large amounts of food previously in industrial refrigeration units to bring it out at this time. He said that even the state itself didn't have the resources we had to stockpile food. But there was no stockpile. All that happened was that the young lads went to the food manufacturers and bought the materials straight from them cutting out the middle man who normally hikes the price in-between the manufacturer and end consumer. I also remember Algerian TV was doing a vox pop of people and an old woman came along. She was asked, where have you come from and she replied: 'I just came from Abassi Madani's market'. The TV anchorwoman said: 'But those people are selling you food cheaply so that you'll vote for them in the elections.' The old woman replied: 'Fine. If you also in the government sell me food cheaply then maybe I'll consider voting for you.'²⁶⁵

Ein weiteres eindrückliches Beispiel für den Einsatz der FIS im sozialen Bereich schildert Werner Ruf (1997): „Am 29. Oktober erschütterte ein schweres Erdbeben die Gegend um Tipasa, ca. 40km westlich von Algier. Bis in die Hauptstadt hinein gab es schwere Zerstörungen und insgesamt (nach offiziellen Angaben) rund 200 Tote und zahlreiche Verletzte. Das Regime war jedoch damit beschäftigt, die Unabhängigkeitsfeiern zum 1. November vorzubereiten. Hilfsmaßnahmen kamen so gut wie gar nicht in Gang. Am 1. November übertrug das Fernsehen die 'Revolutionsfeiern'; stundenlang defilierten vor der Ehrentribüne immer wieder dieselben Panzerkolonnen als Ausdruck der Staatsmacht. Die FIS organisierte derweil große Konvois mit Hilfsgütern, fuhr mit Lautsprechern und grünen Fahnen durch die Städte und brachte den Erbenopfern Hilfe.“²⁶⁶

Zu den wohlfahrtspolitischen Leistungen der FIS zählten auch Investitionen in soziale Infrastrukturen: Schulen, Spitäler und Moscheen (Kommunikations- und Agitationszentren). Seitdem der Staat im Zuge der Einkommensverluste durch die Fluktuation des Weltenergiemarktes Mitte der 1980er Jahre u.a. die Sozialpolitik vernachlässigte, übernahmen die Islamisten schrittweise Aufgaben der sozialen Fürsorge. Sie sprangen dort ein, wo der Staat versagte und errangen dadurch Vertrauen und Glaubwürdigkeit in der Bevölkerung. Diese kompensatorischen Leistungen konnte die FIS anbieten, weil sie insbesondere von saudischen Geschäftsleuten und dem iranischen Staat finanzielle Unterstützung zur Realisierung des islamischen Projektes erhielt²⁶⁷.

²⁶⁵ OTN, CIA World Fact Book - Algeria, Internet 1997.

²⁶⁶ Ruf, 1997a: 106.

²⁶⁷ Faath; Mattes, 1992:

- Die FIS, die sich mit ihrem Diskurs gegen das „korrupte“ Regime unmissverständlich als eine radikale Oppositionspartei zu verstehen gab, erhielt dafür auch sogenannte Proteststimmen. Wer die Heilsfront wählt, muss nicht ihr Anhänger sein. „Ein (...) nicht zu unterschätzender Prozentsatz hat aus schierem Protest für die Religiösen gestimmt: ‘Ich habe FIS gewählt, nicht weil ich mit den Islamisten sympathisiere, sondern weil ich der herrschenden Clique, die sich seit dreissig Jahren auf unsere Kosten bereichert, einen Denkkzettel geben wollte’, sagt (...) ein junger Buchhändler, der im einen Schaufenster seiner ‘Librairie’ islamistisches Schrifttum und im anderen französische Bestseller feilbietet.“²⁶⁸

4. Repression und Radikalisierung

L’islamisme, en tant que phénomène politique et social, s’est métamorphosé sous l’effet conjugué de la répression et de ses dérives intrinsèques en une machine à tuer.

Aïssa Khelladi

Emmanuel Sivan (1997) hat darauf hingewiesen, dass die Radikalisierung der islamistischen Bewegung mit der staatlichen Repression - angefangen bei der fehlenden Meinungs- und Versammlungsfreiheit bis hin zu Schikanen und Verfolgung von Bewegungssympathisanten oder Familienangehörigen von Bewegungsmitgliedern - und der wirtschaftlichen Situation des Landes zusammenhängt. „die Wahl der ‘Heilmittel’ (ist) definitiv pragmatisch (...) und von den Umständen (abhängig): also davon, welche Möglichkeiten bestehen, die politischen Strukturen zu durchdringen, wie effizient die Unterdrückung funktioniert, wie gross der Spielraum für freie Meinungsäußerung und Versammlung ist, ob der Staat sich in einer sozioökonomischen Krise befindet (Iran, Algerien) und schliesslich, inwieweit Verbündete bei Militär und Sicherheitskräften zu finden sind.“²⁶⁹

In Algerien kam es vereinzelt bereits vor den Wahlen zu terroristischen Anschlägen. Sie sind jenen Islamisten zuzuschreiben, die sich für eine revolutionäre Machtübernahme stark machten, resp. den legalen Weg der Machtergreifung vermittels Wahlen ablehnten. Zum radikalen Flügel gehörten Veteranen der Gruppierung um Bouyali, *des Mouvement islamiste algérien* (MIA) sowie ehemalige Afghanistankämpfer. „These militant elements

²⁶⁸ Hölzle, 1992: 387.

²⁶⁹ Sivan, 1997: 4.

began to carry out acts of violence, such as the attack on a military post at Guemmar in November 1991, even before the December election.²⁷⁰ Die während den 1980er Jahren aktive MIA war der Vorläufer der radikalen Tendenz innerhalb der FIS. Nach der Verhaftung des Präsidenten Madani und Benhadjs im Anschluss an den Generalstreik im Juni 1991 wurde unter Hachani ein Teil der Radikalen im Rahmen der Konferenz von Batna aus der FIS ausgeschlossen, weitere Befürworter eines bewaffneten Konfliktes traten noch vor den Wahlen aus der Partei aus.

Bis zum Unterbruch des Demokratisierungsprozesses blieben islamistische Gewaltakte marginale Erscheinungen (Burgat 1996). Die islamistische Agitation beschränkte sich auf Mobilisierung von Bewegungsanhängern durch Predigten. Die FIS versuchte auch nach dem Wahlabbruch, terroristische Aktionen zu vermeiden, um sich die Möglichkeit legalen Operierens offenzuhalten. Die Verhaftung weiterer FIS-Mitglieder nach dem Putsch (Hachani, Kebir) führten dann aber in einigen Stadtteilen Algiers zu schweren Unruhen. Es bildeten sich nach dem Wahlabbruch erste bewaffnete Gruppen rund um jene Personen heraus, die sich schon immer für einen bewaffneten Kampf ausgesprochen hatten. Die ehemaligen Kampfgefährten Bouyalis und die „Afghanen“²⁷¹ erhielten nun die Unterstützung der Gegner Madanis. Nach Hachanis Verhaftung gewann demnach die vormals von Benhadj vertretene radikale Richtung die Oberhand.

Mit der Verhängung des Ausnahmezustandes am 9. Februar 1992 unter dem damaligen Vorsitzenden des Staatsrates, Mohammed Boudiaf²⁷², begann ein dunkles Kapitel in der jungen Geschichte Algeriens. Es folgten Massenverhaftungen von FIS-Mitgliedern, die von der Heilsfront Ende Februar auf 30'000, von Amnesty International auf 10'000 beziffert wurde. Tausende von unschuldigen Menschen - darunter 200 Bürgermeister²⁷³ - wurden in der Sahara in Lagern interniert. Erst unter der massiven staatlichen Repression eskalierte die islamistische Gegengewalt. „Mit dem Putsch jedoch begann ein Krieg, der von beiden Seiten mit unverminderter Härte geführt wird und dessen Opfer die Menschen in Algerien sind. Die Schätzungen von Menschenrechtsorganisationen und seriösen Beobachtern belaufen sich auf inzwischen mindestens 20.000 Tote jährlich.“²⁷⁴ Die Zahl der

²⁷⁰ Mortimer, 1996: 23.

²⁷¹ Bezeichnung für jene Glaubenskämpfer, die anfangs der 1980er Jahre auf der Seite Afghanistans gegen die Sowjetunion mitkämpften.

²⁷² Boudiaf wurde vier Monate später ermordet. Der Mord wurde nie richtig aufgeklärt. Wahrscheinlich kamen seine Mörder aus den eigenen Reihen. Boudiaf hatte nämlich angekündigt, dem Filz der Korruption ein Ende zu bereiten.

²⁷³ Neue Zürcher Zeitung, 1997a: 3.

²⁷⁴ Leveau, Rémy, Hg. (1995). *L'Algérie dans la guerre*, Brüssel.

Schwerverletzten und Verstümmelten dürfte das Drei- bis Vierfache betragen.²⁷⁵ Mit der Einrichtung von Sondergerichtshöfen zur Verfolgung terroristischer und subversiver Akte, an denen anonyme Richter tätig waren, wurden die elementarsten Grundsätze der Rechtsstaatlichkeit ausser Kraft gesetzt. Bis im Oktober 1994 wurden an diesen Gerichten 13'774 Menschen verurteilt, davon 4'155 in Abwesenheit.²⁷⁶ Der grauenhafteste Aspekt der staatlichen Repression ist die Systematisierung und Institutionalisierung der Folter, die sowohl willkürlich wie auch gezielt Verhaftete trifft und teils auf Polizeiwachen, teils in „Verhörzentren“ vollzogen wird. „Die Methoden umfassen alle schon ‘klassischen’ Methoden, wie sie aus den Folterkellern des Schah von Iran (und der Ayatollahs), des Königs von Marokko oder des Pinochet-Regimes in Chile bekannt sind. Zugleich aber zeigen sie eine grauenhafte Kontinuität mit den Praktiken der französischen Polizei, der Fallschirmjäger und Fremdenlegionäre während des Algerienkrieges. [...] Ganz in der Tradition der französischen Repression während des Algerienkrieges (und in Analogie der Verbrechen der Nazi-Armee) steht auch die wahllose Gefangennahme von Menschen aus Dörfern, in deren Nähe die Islamisten Anschläge verübten. Zur ‘Abschreckung’ wird eine beliebige Zahl von Männern zusammengetrieben, abtransportiert, oft grauenhaft gefoltert und ermordet.“²⁷⁷ Die Institutionalisierung der Folter hat einerseits zum Ziel, die Netze und Strukturen der Islamisten aufzudecken. Doch durch diese Methode geraten zahlreiche Unschuldige in die Fänge der „Sicherheitskräfte“, da wenige Menschen der Folter widerstehen und falsche Geständnisse ablegen, resp. irgendwelche Namen nennen. Damit enthüllt sich der „wahre Zweck des Folterregimes“: die „terreur“ soll das bestehende politische System, die Diktatur, stabilisieren.

Unter diesen Umständen einer unbenennbar grausamen Repression ist es verständlich, dass sogar die gemässigten Fraktionen der FIS, die bis zu den Wahlen den radikalen Flügel in ihren eigenen Rängen bekämpft hatten, sich der Taktik des bewaffneten Widerstandes anschlossen oder untertauchten. Einige FIS-Führer gingen ins Exil: der in Deutschland lebende Rabah Kebir und der angesehene FIS-Gründer Cheikh Sahraoun, der am 11. Juli 1995 in seiner Moschee in Paris angeblich von Anhängern der GIA ermordet wurde, setz(t)en dagegen auf den politischen Dialog.

²⁷⁵ Ruf, 1997a: 113.

²⁷⁶ Bericht von Amnesty International, Januar 1995, ai-Index: MDE 28. Januar 1995. In: Ruf, 1997a: 122.

²⁷⁷ Ruf, 1997a: 122ff.. Die bisher umfassendste Dokumentation hat ein Comité Algérie des Militants Libres de la Dignité Humaine et des Droits de l'Homme in Form eines Weissbuchs (1995) vorgelegt. Interessant ist, dass der Vertrieb dieses Buches, das in der Schweiz erschien, in Frankreich verboten wurde - wie damals auch der Bericht eines französischen Leutnants, Herausgeber des *Exprès*, der die Greuel der französischen Armee im Algerienkrieg beschrieb. Ruf, 1997a: 123.

Die Zerschlagung der Bewegungsorganisation der FIS und die Ausbreitung der staatlichen Repression gegen vermeintliche Islamisten tragen bis heute dazu bei, dass die bewaffneten Gruppen ununterbrochenen Zulauf erhalten; etwa von jenen Menschen, die den Tod oder das Verschwinden ihrer Angehörigen und Freunde rächen wollen. Im September 1993 kam es zu einer Welle von Ermordungen - Angehörige von Staaten, die das algerische Regime unterstützen²⁷⁸, algerische Persönlichkeiten oder einfache Bürger, die nicht dem islamistischen Lager angehören - die dem *Groupe islamique armé* (GIA) angelastet wurden.²⁷⁹ Der GIA wurden lange Zeit die aus der FIS ausgeschlossenen Führer, z.B. Saïd Mekhloufi, zugerechnet. Die FIS-loyalen bewaffneten Gruppierungen vereinten sich hingegen in der MIA, die seit Juni 1994 den Namen Armée islamique de salut (AIS) trägt. Zwischen den beiden bewaffneten Gruppen besteht ein Verhältnis von Rivalität. Die AIS richtet ihre Angriffe vorwiegend auf staatliche Einrichtungen (z.B. Polizeiposten) und auf Sicherheitskräfte, währenddem der GIA nachgesagt wird, auch die Zivilbevölkerung nicht zu verschonen²⁸⁰. Im Mai 1994 schlossen sich vereinzelte bewaffnete Gruppen, die der FIS nahestanden, der GIA an. Auch nach der Unterzeichnung der Plattform von Rom im Januar 1995 wechseln Mitglieder der AIS aus Protest zur radikaleren GIA. Sie sind nicht bereit, mit der „häretischen“ Regierung zu verhandeln, sondern setzen allein auf die Karte des bewaffneten Widerstandes. Einzelnen Stimmen zufolge soll seit 1995 zwischen den rivalisierenden bewaffneten Gruppen ein kriegsähnlicher Zustand bestehen: „Leur prolifération et leur fragmentation auraient entraîné des affrontements armés entre eux ainsi que des homicides.“²⁸¹

Mit der ursprünglich als Reaktion auf die staatliche Repression zu verstehenden islamistischen Gegengewalt eskalierte eine Spirale der Gewalt, welche die Zivilbevölkerung seit 1993 nicht mehr verschont: „Since 1993 civilians have found themselves increasingly targeted by both security forces and armed opposition groups.“²⁸² Die Gewaltverbrechen der radikalen islamistischen Gruppen stehen schon lange jenen des Regimes an Grausamkeit und Kaltblütigkeit in nichts mehr nach. Wer genau hinter den nicht abreisenden Massakern steht, ist bis zum heutigen Tag nicht restlos geklärt. Ein Gerücht über die wahre Zusammensetzung der GIA, die nicht nur mit Kriminellen, sondern auch mit Si-

²⁷⁸ Erstaunlicherweise kommt es praktisch zu keinen Ermordungen von Amerikanern.

²⁷⁹ Die GIA bekannte sich zum Mord am Ex-Premierminister Kasdi Merbah (Burgat, 1996: 161) sowie an zahlreichen Morden von Ausländern, AI 1996: 33.

²⁸⁰ „Le groupe islamique armé (GIA) est responsable d’une grande part des pires atrocités subies par des civils.“ AI 1996: 27.

²⁸¹ AI 1996: 27.

²⁸² AI 1997: 5.

cherheitskräften durchgesetzt sei, verunsichert zusätzlich²⁸³. Massgeblich zur Verschlimmerung der Situation hat seit 1994 auch die Bewaffnung von Milizen - „patriotes“ oder „groupes d'autodéfense“ - durch das Regime beigetragen. Diese Bürgerwehren sind autorisiert, in Eigenaktion Säuberungs- und Strafaktionen gegen vermeintliche Islamisten zu unternehmen. Mit dieser Massnahme einer „Privatisierung“²⁸⁴ des bewaffneten Konfliktes resp. einer „Militarisierung der Gesellschaft“²⁸⁵ wurde der Krieg gegen die Bürger auf einen Bürgerkrieg ausgeweitet und die zivile Bevölkerung nur noch tiefer mit hineingezogen: „Des membres des milices ont déclaré à Amnesty International que les groupes armés avaient réagi à la mise en place de celles-ci en tuant des proches de miliciens et des civils originaires de villages où existent des milices, punissant ainsi la population pour le soutien qu'elle leur apportait.“²⁸⁶ Das Klima der Rechtslosigkeit und Anomie fördert längst auch die nicht politisch oder ideologisch motivierte Gewalt: die Kriminalität steigt rapide. Louisa Hanoune (1997) meint: „Es ist klar, dass sich zur politischen Gewalt auch noch eine Gewalt der Gangster, der Mafiaorganisationen gesellt hat. Es handelt sich um Racheakte, wo jeder mit jedem abrechnen kann. Die offizielle Version hängt alle diese Verbrechen den Bewaffneten Islamischen Gruppen an“²⁸⁷ und Hocine Aït-Ahmed (1997) ist überzeugt: „Es geht um lokale Herrschaft, um Blutrache, um den Boden, um den Machtkampf von Kriegsfürsten, um die Kontrolle des Handels. Da mischen alle mit: Militärs, mafiose Gruppen, echte und vermeintliche Islamisten. Der Staat zerfällt. Algerien wird tribalisiert.“²⁸⁸ Auch Le Monde kommt zum Schluss: „Il y a plus de deux protagonistes dans ces scènes de terreur qui affectent la campagne algérienne.“²⁸⁹ Die grundlegende Auseinandersetzung zwischen Islamisten und Ordnungsmacht ist inzwischen überlagert von nicht minder gewaltsamen Kämpfen innerhalb der feindlichen Lager und einem generellen Zustand der Anomie.²⁹⁰ Die bewaffneten Islamisten haben sich in ein La-

²⁸³ Dieser Verdacht wurde von unterschiedlicher Seite erhoben. Im April 1997 wurde er vom offiziellen Sprecher der FIS, Abdelkrim Oul Adda, anlässlich des Nachfolgetreffens der „Plattform von Rom“ in Madrid erhoben. Veiel, 1997a: 9.

²⁸⁴ AI 1997: 25. 1997 stehen laut dem Journalisten Meiler 200'000 Männer, die nicht der Armee angehören unter Waffen. Meiler, 1997: 1.

²⁸⁵ Hanoune, 1997: 308.

²⁸⁶ AI, 1996: 26.

²⁸⁷ Hanoune, 1997: 308.

²⁸⁸ Aït-Ahmed, 1997.

²⁸⁹ „Les factions islamistes, les clans militaires au pouvoir, les chefs de milices d'auto-défense, les cheikhs locaux érigés en potentats forment un réseau de bandes armées qui ont leurs propres objectifs. Ils ont des comptes à régler, des vengeance (souvent familiales) à assouvir, des vendettas à conduire, des trafics à contrôler.“ Le Monde, 5. August 1997, S. 9.

²⁹⁰ Der Einsatz der Wehrpflichtigenarmee zur „Säuberung“ ganzer Landstriche von vermeintlichen Terroristen führt dazu, dass die eingezogenen Soldaten gezwungen werden, gegen ihre Väter, Brüder, Mütter und Schwester vorzugehen, was nicht nur individuelle psychische Probleme

ger, das eine politische Lösung des Konflikts anstrebt (AIS), und ein Lager, das sich für den Volkskrieg ausspricht (GIA), gespalten. Damit haben sich bewaffnete Teilgruppen aus dem Einflussbereich der FIS zurückgezogen und verselbständigt. „Die Repression des Regimes, insbesondere die weitgehende physische Vernichtung der mittleren Kader und die Inhaftierung der Führungsspitze der FIS, hat dazu geführt, dass ihre politischen Entscheidungsstrukturen (...) lahmgelegt sind und keine intakten Leitungsstrukturen mehr bestehen. Schon bei der AIS handelt es sich daher keineswegs mehr um eine von der FIS zentral gesteuerte und politisch kontrollierte Untergrundarmee. Vielmehr haben sich zwischenzeitlich in den einzelnen Regionen lokale War Lords herausgebildet, die nach eigenem Gutdünken terrorisieren, Abgaben erheben, Schutzgelder erpressen, brandschatzen und morden.“²⁹¹ Sowohl die Teilnahme der FIS an der Plattform von Rom²⁹² im Januar 1995 als auch jüngste Verhandlungen mit dem Regime²⁹³ haben zu einer erneuten Radikalisierung bestimmter Gruppen im Umfeld der GIA geführt. „Sie sehen darin einen Verrat und bringen nun aus Rache Dorfbewohner um, die als Sympathisanten des FIS gelten. Andere Gruppen sind inzwischen offenbar zu der Überzeugung gelangt, dass die islamistische Sache endgültig verloren ist, und haben sich scheinbar einer Art ‘Satanismus ergeben.’“²⁹⁴ Einzig dem noch immer inhaftierten Ali Benhadj²⁹⁵ wird nachgesagt, Einfluss auf die Extremisten im Umkreis der GIA ausüben zu können; die GIA hat ihn - im Gegensatz zu den pazifistisch gesinnten FIS-Führern - niemals kritisiert oder des Verrats bezichtigt. So konnte denn die erneute Verurteilung der Gewaltverbrechen der GIA durch die Führung der FIS, den seit Juli 1997 freigelassenen Abassi Madani, wenig ausrichten. Der am 1. Oktober von „Emir“ Madani Merzak (AIS) ausgerufene unilaterale Waffenstillstand wird denn mit grosser Wahrscheinlichkeit auch nur von den Mitgliedern der AIS eingehalten.

zur Folge hat, sondern zur endgültigen Zerstörung sozialer Strukturen und zu zahlreichen Racheakten innerhalb von Grossfamilien führt. Ruf, 1997a: 128.

²⁹¹ Ruf, 1995: 97.

²⁹² Vgl. Ruf 1995.

²⁹³ Angeblich wurden im Sommer 1997 Verhandlungen zwischen General Mohammed Betchine, dem früheren Chef des militärischen Geheimdienstes, und der FIS geführt. Callies de Salies, 1997: 12.

²⁹⁴ Callies de Salies, 1997: 12.

²⁹⁵ Ali Benhadj - der „Savonarola von Algier“ - ist noch immer in Gefangenschaft. Man hat seit über einem Jahr nichts mehr von ihm gehört und der Ort der Gefangenschaft ist nicht bekannt. Möglicherweise ist er schon längst tot. Callies de Salies, 1997: 12.

E. Der „Mythos vom islamistischen Terror“

Dass die Fronten zwischen dem militärischen Clan an der Macht und „den Islamisten“ schon längst nicht mehr eindeutig sind, dass es mit grosser Wahrscheinlichkeit punktuelle Formen der Zusammenarbeit gibt zwischen Fraktionen innerhalb des Militärapparates und islamistischen Gruppierungen, namentlich der GIA (*Group Islamique Armée*), geben nur wenige Beobachter²⁹⁶ der algerischen Tragödie zu. Das algerische Regime gibt sich denn auch alle Mühe, derartige Enthüllungen, welche die These eines Krieges gegen die Bürger bestätigen, zu vertuschen oder im Falle von Zeugenaussagen²⁹⁷ zu dementieren. Zu diesem Zweck werden sämtliche Informationen gesteuert und zensiert. Da das totale Informationsmonopol beim Militärregime liegt, ist es auch nicht verwunderlich, dass alle terroristischen Anschläge und Gewaltverbrechen ausschliesslich auf das Konto der Islamisten gebucht werden. „Interdisant toute annonce de pertes du pouvoir, l'«information» officielle s'est vite limitée à ne rendre compte que de violences civiles exclusivement attribuées aux islamistes. Derrière ce paravent, des représailles quotidiennes des forces de sécurité contre les familles des maquisards ont été systématiquement imputées à ces derniers, et des actions de harcèlement nocturne (intimidation, vols, agressions sexuelles) prétendument commises par des «islamistes déguisés en mili-

²⁹⁶ So z.B. die Autoren François Burgat (1996) und Werner Ruf (1997a). AI (1997) äussert sich vorsichtig: „Whether or not certain units of the army and security forces have been actively involved in the massacres must be investigated. In the meantime it is clear, that there has been a conscious abdication by the Algerian authorities of its responsibility to protect the civilian population in areas whose position and security and communications network should make such protection possible.“ AI 1997: 12. Die vehemmente Ablehnung einer von internationalen Organisationen geforderten unabhängigen Untersuchungskommission durch die algerische Staatsführung erhärtet höchstens die Verdachtsmomente.

²⁹⁷ François Burgat (1996) schreibt z.B.: „Le dernier en date, et non le moindre, étant les confessions d'un groupe de policiers algériens exilés clandestins en France. Ils attestent spectaculairement l'existence d'un terrorisme planifié par l'Etat. Des dizaines de policiers, choisis parmi les fonctionnaires particulièrement populaires dans leurs quartiers respectifs, auraient été abattus par les soins de la Sécurité militaire 'comme pour choquer, révolter les gens'. Des milices policières se seraient livrées à toutes sortes d'exactions, notamment des hold-up de bijouteries. In: Le Monde, 7. März 1995. Zit. nach: Burgat, 1996: 171. Im November 1997 berichtete *The Observer* über die Zeugenaussagen eines ehemaligen Militärfunktionärs: verschiedene Bombenanschläge 1995 in Paris gingen auf das Konto der algerischen Geheimdienste, und, die GIA werde von der algerischen Regierung infiltriert und manipuliert. „le GIA n'est qu'un 'pur produit' de la Direction du contre-espionnage (DCE) dirigée par le général Smaïn Lamari. La DCE est un département des services de renseignements algériens, la Direction du renseignement et de la sécurité (DRS) que dirige Mohammed Médiane, alias 'Tewfik'“. FAP 9.11.97. „Dès 1986, du temps de la guerre d'Afghanistan, la Sécurité militaire a placé certains de ses agents parmi les volontaires envoyés y faire la 'guerre sainte'. Ces agents ont servi de base aux infiltrations des groupes armés après 1992. (...) Lorsque j'étais à l'ambassade à Tripoli, mon collègue de la Sécurité militaire, un haut gradé, me disait lorsque l'on parlait de la violence: 'Ne t'en fais pas, le GIA, on les connaît, c'est nous.' (...) Ils ont réussi à infiltrer ces groupes jusqu'au sommet.“ Mohammed Larbi Zitouni. In: *Liberation*, 20.11.1997: 29.

taires» ont été perpétrées dans tous les compartiments de la société au nom des groupes armés.²⁹⁸ Indem alle verübten Verbrechen ausschliesslich den Islamisten angelastet werden, sichert sich die algerische Regierung weiterhin Sympathien und Unterstützung seiner Wirtschaftspartner und Kreditgeber. Hocine Aït-Ahmed, Parteichef der *Front des Forces Socialistes* (FFS) versuchte mehrmals die Verblendung der westlichen Medienverantwortlichen aufzudecken, welche die zensurierten Presseberichte aus Algerien kritiklos übernehmen: „Die Generäle haben das Kunststück vollbracht, die Welt über die Natur des algerischen Bürgerkrieges zu täuschen. Sie machen das sehr professionell, mit viel Geld und unter Einsatz von PR-Agenturen, einer hörigen Presse und bezahlter Vorzeige-Intellektueller. Natürlich morden in vielen Fällen radikale islamistische Desperados. Aber ich beschuldige das Regime, für einen beträchtlichen Teil der schlimmsten Massaker verantwortlich zu sein. Für uns Algerier ist das längst eine Evidenz.“²⁹⁹ Auch Hinweise von Autoren wie Louisa Hanoune (1997) werden geflissentlich übersehen, die unterstellen, dass der aktuelle Krieg durchaus im Interesse der heutigen Machthaber liegt: er dient der Durchsetzung von Strukturanpassungsprogrammen gegen die sich die Bevölkerung im Friedenszustand auflehnen würde. Die islamistische Bewegung wurde als Gegengewicht zu den demokratischen Kräften im Lande instrumentalisiert: „Der Chadli-Clan brauchte eine gesellschaftliche Bewegung, eine Opposition, die das Lager der hartnäckigen Liberalismusgegner zu schwächen vermochte. Aus diesem Grund unterstützte er das Aufkommen der islamistischen Bewegung, in der Hoffnung, sie unter Kontrolle halten zu können. Selbstverständlich haben diese Allianzen, die je nach Umständen geschlossen wurden, seit dreissig Jahren keine anderes Ziel, als die Machthaber zu stärken.“³⁰⁰ „Die Aufrechterhaltung der Spannung und der Ausnahmezustand dienen auch dazu, die Arbeiter daran zu hindern, sich zu organisieren, um ihre Interessen gegenüber einer Regierung zu verteidigen [...] Ohne diesen Krieg hätte dieses Wirtschaftsprogramm, das der Internationale Währungsfond dem Land aufzwingt, nie durchgesetzt werden können.“³⁰¹ Louisa Hanoune deckt einen weiteren Zusammenhang auf, der darauf hinweist, dass die den Islamisten zugeschriebenen Massaker im „Todesdreieck“ gewissen Eliten einen Nutzen bringen könnten. Und *Libération* fragte rhetorisch: „Ist es denkbar, dass die regelmässig

²⁹⁸ Burgat, 1996: 170. Auch AI (1997) bestätigt: „According to the authorities and security services all the massacres have been committed by the GIA and other such groups with the aim of terrorizing and punishing the populations hostile to them, or who formerly supported them but who had recently withdrawn their support, or relatives and current supporters of rival armed groups.“ AI 1997: 12.

²⁹⁹ Aït-Ahmed, 1997. Vergleich hierzu auch Etienne, 1997: 104ff..

³⁰⁰ Hanoune, 1997: 189.

³⁰¹ Hanoune, 1997: 298.

den Islamisten zugeschriebenen Massaker einen wirtschaftlichen Faktor beinhalten, der noch vor einem 'Frieden' zur Geltung kommen soll?³⁰² Die Mitidja-Ebene, wo die meisten Massaker verübt werden, zählt zu den schönsten und fruchtbarsten Gegenden des Landes. Dort sind gegenwärtig gewaltige Immobilienoperationen im Gang. „Der dort herrschende Terror hat den simplen Zweck, die EinwohnerInnen in die Flucht zu schlagen. Das 'tödliche Dreieck' ist quasi über Nacht zum 'nützlichen Dreieck' avanciert. Dort nämlich werden sich dereinst die Vertreter und Nutzniesser des Regimes, die heute aus Sicherheitsgründen ziemlich ungemütlich in den festungsähnlichen Gebäudekomplexen von Sidi Ferruch, unweit der Hauptstadt, einquartiert sind, niederlassen können. [...] Indem man militante Islamisten ohne Widerstand wüten lässt, entsteht dort eine 'rechtsfreie' Zone, aus der endlich all diejenigen vertrieben werden, die den Profiteuren der Krise irgendwie noch im Wege stehen.“³⁰³ Mit diesen schweren Vorwürfen belastet kommt der „Mythos vom islamischen Terror“ eindeutig ins Wanken. Es zeichnet sich immer deutlicher ab, dass das algerische Regime mit seinem „schmutzigen Krieg“, der laut Angaben der Menschenrechtsorganisationen über 80'000 Opfer gefordert hat, machtpolitische Ziele verfolgt: „Durch den Bürgerkrieg verhinderten die Generäle jede Öffnung, jede demokratische Auseinandersetzung über den richtigen Weg.“³⁰⁴ Die Radikalisierung der islamistischen Bewegung scheint damit zumindest bis zu einem gewissen Grad im Interesse gewisser Fraktionen des Regimes³⁰⁵ zu liegen; der „Restterror“ ist Vorwand für totale Repression und für die Aufrechterhaltung eines autoritären Staates. Die Junta zielt darauf ab, mit einer Eskalation der Gewalt die Algerier in die Arme des Stärkeren zu treiben: „Auf diese Weise wollen sich die etwa 150 höheren Offiziere, die das Land seit der Unabhängigkeit regieren und plündern, an der Macht halten. (...) Zwar sind weite Teile des Landes in Unsicherheit getaucht, aber den Generälen geht es, nach eigenem Bekunden, so gut wie noch nie³⁰⁶. Die Staatsfinanzen sind durch neue ausländische Kredite saniert, der Sicherheitsapparat ist hochgerüstet, und etwa 600'000 Algerier wurden über Armee, Milizen und paramilitärische Verbände in die Kriegswirtschaft eingebunden. [...]

³⁰² Libération. Zit. nach: Lahouari, 1997: 1.

³⁰³ Lahouari, 1997: 1ff..

³⁰⁴ Aït-Ahmed, 1997.

³⁰⁵ Das algerische Regierungslager ist „so undurchsichtig wie kaum ein anderes auf der Welt“. Der Führer der Fraktion der „Ausrotter“ ist der berühmte Chef des Generalstabs, „Nummer zwei des Regimes“, General Mohammed Lamari. Zu den einzelnen Fraktionen im Lager der Machthaber vgl. Callies de Salies, 1997: 12f..

³⁰⁶ Der ökonomische Aufschwung des Landes steht ganz im Widerspruch zur Sicherheitslage. So wird für 1998 ein Anwachsen des BIP um 5 Prozent erwartet. L'économie algérienne sur la voie du redressement. In: Le Monde, 23.10.1997, S. 2.

Die Junta tendiert längst geschlossen auf eine militärisch-islamische Ordnung, die den Militärs die Gewalt in Staat und Wirtschaft lässt.³⁰⁷

³⁰⁷ Fahrni, 1997: 3.

V. „Demokratisierung“ in Algerien

A. *Die demokratische Bewegung als Vorkämpferin einer politischen Öffnung*

Wie bereits im Kapitel *Islam und Nationalismus* ausgeführt, war die politische Landschaft im kolonialen Algerien facettenreich. Jedoch wurden weder dieser Parteienpluralismus am Vortag der Unabhängigkeit noch die uneinheitliche Widerstandsbewegung je thematisiert. Der FLN mit ihren anfänglich etwa 800 Mitgliedern gelang es durch Bombenanschläge am 1. November 1954 im ganzen Land augenblicklich, das Bild der Repräsentanz des algerischen Volkes zu besetzen. Die zahlreichen bewaffneten Aktionen des *Mouvement National Algérien*³⁰⁸ (MNA) unter Messali Hadj, das über mehrere Tausend Mitglieder und zahlreiche bewaffnete Gruppen verfügte, sowie die von Frankreich angeordneten Prozesse und Exekutionen seiner Mitglieder wurden entweder verschwiegen oder auf das Konto der FLN gebucht. Mohammed Harbi (1980) hat dafür eine interessante Erklärung: „Man muss sehen, dass in Ägypten wie in Frankreich, zwei Länder, in denen die Popularität der FLN aus ganz verschiedenen Gründen ausserordentlich gross war, man die Einigkeit der Widerstandsbewegung wollte... Selbst die Idee des Pluralismus weckte die Unsicherheit der ägyptischen Führung. In Frankreich war die Linke geprägt vom Mythos eines geeinten französischen Widerstands (*Résistance*)... Die Strömungen und Personen, die sich der algerischen Frage 1954 geöffnet haben, kennen nicht die Vergangenheit der nationalen Bewegung und betrachten die FLN als Antithese des MNA, d.h. als eine Art modernistischer Agent, laizistisch und weit entfernt vom Arabisch-Islamistischen.“³⁰⁹ Alle Ansätze einer pluralistischen nationalen Bewegung sowie der Bestrebungen zur Errichtung einer zivilen Regierung³¹⁰, wurden auch später im Zuge einer Verfälschung der nationalen Geschichte verkannt. „Les différents pouvoirs qui se sont succédé ont tous fondé leur légitimité sur l’invocation de la guerre de l’Indépendance contre la France. La valorisation outrancière du principe de la lutte armée - au détriment du facteur politique - a été fabriquée et transmise par une histoire officielle, épique, légendaire et . religieuse (alors que la France n’a pas été battue par les armes, mais par une

³⁰⁸ Die MNA war eine Nachfolgeorganisation der MTLD, 1946-1954 (*Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques*).

³⁰⁹ Harbi, 1980. Zit. nach: Ruf, 1997a: 57.

³¹⁰ Vgl. Stora, Benjamin; Daoud, Zakya (1995). Ferhat Abbas. *Une utopie algérienne*, Editions Denoël, Paris.

forte résistance culturelle et politique). Ce trop-plein d'une mémoire falsifiée a généré des automatismes redoutables chez les jeunes générations."³¹¹

Nach der Unabhängigkeit am 5. Juli 1962 verpasste Algerien eine erste Gelegenheit, eine legale Regierung zu errichten. Die provisorische Regierung (GPRA), die als rechtmässige Exekutive vorgesehen war, wurde von einem Pakt zwischen der Grenzarmee und dem Politbüro Ben Bellas im marokkanischen Exil ausser Kraft gesetzt. Im September „wählten“ die Bürger 193 von Ben Bella und seinen Leuten aufgestellte Abgeordnete in das erste Parlament, das wiederum Ben Bella zum Staatschef erkor. Dieser sah für Algerien eine „sozialistische Revolution“ vor mit der Einheitspartei (FLN) als sozialistischer „Avantgarde“ und „Anführerin der Revolution“. „Das neue Algerien gleicht kaum demjenigen, von dem die Kämpfer des November 1954 geträumt hatten“, schrieb der Soziologe Abdelkader Djeghloul.³¹² Auch nach dem Putsch 1965 durch Oberst Boumediène gab es keine Volksvertretung. Boumediène setzte einen Revolutionsrat ein, welcher das Parlament und das Politbüro der FLN ersetzte. „Mit dem Revolutionsrat hatte er ein geeignetes Instrument zur Seite und mit der Armee die wahre Macht hinter sich. Die FLN-Partei beachtete er nicht; während seiner 13 Regierungsjahre sollte sie keinen einzigen Parteitag durchführen.“³¹³ Algeriens Staatschef besass fast uneingeschränkte Macht: er war Staats-, Regierungs-, Partei- und Armeechef sowie Verteidigungsminister. Nach seinem Tod regelte die Armee seine Nachfolge. Auch unter dem neuen Kandidaten, Chadli Benjedid, der die FLN-Partei und das Politbüro reaktivierte blieb das autoritäre Herrschaftssystem trotz Liberalisierungskurs erhalten. Unter dem Druck der sich verändernden sozialen Kräfte nahm die algerische Nationalversammlung 1987 ein Gesetz über die Möglichkeit von nicht-politischen Vereinigungen an. Diese mussten sich jedoch weiterhin dem Staats- und Ordnungsverständnis der Staatspartei unterwerfen. Erst infolge der sozialen Unruhen im Verlauf der späten 1980er Jahre und des Drucks verschiedener sozialer Gruppen - „jene(r) kleinen und mit dem Machtapparat verfilzten Gruppen, die zur legalen Inwertsetzung ihres aufgeschätzten Geldes an einer ökonomischen Liberalisierung und Entstaatlichung der Handels- und Produktionsstrukturen interessiert waren“³¹⁴, aber auch von Intellektuellen, Frauen, Künstlern, die demokratische Strukturen forderten, und schliesslich von islamistischen Gruppen - reagierte die algerische Staatsführung mit Systemmodifikationen: im Februar 1989 wurde eine neue Verfassung angenommen, welche

³¹¹ Stora, 1995: 62.

³¹² Zit. nach: Herzog, 1995: 50.

³¹³ Herzog, 1995: 54.

³¹⁴ Ruf, 1997a: 78.

die Möglichkeit zur Gründung politischer Vereinigungen und damit Ansätze zu pluralistischer Artikulation bot.

Die demokratischen Kräfte - Berberophone (Kabylen), Marxisten und Liberale - wurden bis zur politischen Öffnung 1988/89 als „subversive Elemente“³¹⁵ betrachtet und als illegale Opposition verfolgt. Der bekannteste demokratische Oppositionelle ist der Berberführer Hocinen Aït-Ahmed, der gleich nach der Erlangung der Unabhängigkeit (1962) versuchte, die Entwicklung auf ein autoritäres politisches System sozialistischer Ausrichtung zu verhindern. „refuser la logique de la dictature et du parti unique était la conséquence de mon combat pour l'indépendance, pour les libertés du peuple. (...) je n'ai pas quitté, en 1945, les bancs du lycée pour le pouvoir mais pour la liberté et la démocratie...“³¹⁶ Aït-Ahmed gründete damals die noch heute existente Oppositionspartei *Front des Forces Socialistes* (FFS), was ihm eine baldige Verhaftung einbrachte. 1965 floh er ins Exil. Die Islamisten hingegen wurden unter Boumediène geduldet und unter Chadli Benjedid seit Anfang der 1980er Jahre zwecks gesellschaftlicher Austerierung als Gegengewicht zu demokratischen Gruppen gestärkt. Beispiele für Konzessionen an die Islamisten sind die Einführung des Freitags als nationalem Ruhetag (1976), des Ramadan als nationalem Fastenmonat und dem Familienrecht von 1984, das stark an die Ansprüche der Scharia angelehnt ist.

a) **Die Berberbewegung**

Le mouvement culturel berbère fut sans doute la première manifestation d'opposition populaire importante dans l'histoire de l'Algérie indépendante.“

Abdelwahab Belambri

Die Berberbewegung entwickelte sich aus kulturellen und speziell linguistischen Forderungen heraus. Bereits unter dem ersten Staatspräsidenten wurde ein Konzept der algerischen Identität entworfen, das die Berberidentität negierte. Obwohl sich über 25 Prozent³¹⁷ der Algerier als Berberophone bezeichnen, wurde die algerische Nation im Namen

³¹⁵ Faath, 190: 255.

³¹⁶ Aït-Ahmed, Hocine. Zit. nach: Saâdi, 1992: 176.

³¹⁷ Herzog (1995) spricht von 25 Prozent, Faath (1990) von „offiziellen“ 20 Prozent. Aussagekräftige Statistiken zur Bevölkerung der Berber gibt es nicht, da sich die Zugehörigkeit zum Berbertum über Sprache, Abstammung und subjektiver Definition ergibt. (Vgl. Die Stellung der Ber-

einer ausschliesslich arabisch-islamischen Identität definiert: „Nous sommes des Arabes, nous sommes des Arabes, nous sommes des Arabes“ lautet eine vielzitierte Aussage Ben Bellas vom Tag der Unabhängigkeit. In der ersten Verfassung wurde der Islam als Staatsreligion und das Arabische als Nationalsprache festgeschrieben. Kulturelles Engagement der Berber, wie die berberischen Sprachkurse von Mouloud Mammeri am 1965 wiedereröffneten einzigen Lehrstuhl für Berbersprachen in Algier, wurden mit Argwohn betrachtet. Nach Einleitung der „Kulturrevolution“ in den 1970er Jahren wurden die Berber massiv in ihren kulturellen Ausdrucksmöglichkeiten beschnitten, der Lehrstuhl in Algier wieder abgeschafft. Die Nationale Charta von 1976, in der eine Definition der algerischen Gesellschaft und Persönlichkeit vorgenommen wurde, stellte erneut ausschliesslich die islamische Arabität als konstitutives Element in den Mittelpunkt, wodurch die Toleranz der *berberité* explizit zurückgewiesen wurde. Die politische Opposition (PRS-CNDR, FFS) versuchte ab Ende der 1970er Jahre sich den Forderungen der Berberbewegung anzunehmen, was aber nicht vereinnahmend gelang, da sich jene als *kulturelle* Bewegung definierte. „Die sich herausbildende und enger gestaltende Verbindung von Arabophonen mit den Muslimbrüdern nahestehenden Gruppen (Islamisten), die plurale Konzepte ebenso wie die Staatsführung ablehnten und sich in ihren Aktionen und ihrer Rhetorik gegen die Gesellschafts- und Identitätskonzeption der Berberbewegung wandten, verschärfte die ideologische Konfrontation.“³¹⁸ Diese ideologischen Gegensätze entluden sich 1980 in gewaltsamen Unruhen in Tizi-Ouzou als Reaktion auf das Verbot einer Vorlesung von Mouloud Mammeri über Berberpoesie. Die Kundgebungen und Protestmärsche der Berber-Jugend - später der „Berber-Frühling“ genannt - führten zur Gründung des *Mouvement Culturel Berbère* (MCB), einer Bewegung, die wie die FFS als illegal angesehen wurde. Sie umfasste hauptsächlich Studierende und forderte auf pazifistischem Wege die Anerkennung der berberischen Sprache und Kultur - und demokratische Freiheiten wie Meinungsfreiheit³¹⁹. Bereits während der Unruhen im März 1980 waren auf Strassenschildern und an Bushaltestellen in der Region Tizi-Ouzou Parolen zu lesen wie „Démocratie“; „Aït-Ahmed au pays“; „Halte au génocide culturel“; „Néo-FLN-Fasciste“.³²⁰ Motiviert durch die sich verschlechternde sozioökonomische Lage seit dem politischen Machtwechsel nach Boumediènes Tod wurde die seit den 1960er Jahren latente Berberbewegung reaktiviert: „C’est dans ce contexte [d’une crise éco-

berkultur und -sprache im unabhängigen Algerien. In: Faath, 1990: 246). Statistisch erfasst werden jedoch nur jene, die eine Berbersprache sprechen.

³¹⁸ Faath, 1990: 251.

³¹⁹ Belambri, 1992: 162.

³²⁰ Faath, 1990: 251.

nomique, Anm. d.V.] que se produisit l'événement qui fit basculer la résistance passive des jeunes Kabyles en un mouvement quasi insurrectionnel.³²¹ Doch den politischen Voraussetzungen zufolge war es nicht anders zu erwarten, dass das Regime keine Aussprache mit den Berberophonen suchte; im Gegenteil, es begann alsbald eine Attacke der offiziellen Presse gegen die „Kollaborateure des Kolonialismus“. Doch der Berberfrühling hatte die algerische Zivilgesellschaft mobilisiert. Ende März bis Ende Mai verstärkten sich in Algier Demonstrationen und Streiks mit einer erweiterten Trägerschaft. Auseinandersetzungen um eine Modifikation des Familienrechts führten z.B. zu Demonstrationen von Frauengruppen in der Hauptstadt. Am 7. April 1980 kam es in Algier zu einer Grossdemonstration verschiedener sozialer Gruppen, die für Meinungsfreiheit, die Rechte der Frauen und kulturelle Freiheiten eintraten. Sigrid Faath beschreibt die lokalen Trägergruppen von Demokratieforderungen: „In der Kabylei selbst waren es (...) Jugendliche allgemein, ältere und jüngere Frauen, Lehrkräfte und Arbeiter (...). In Algier waren es für die Gleichberechtigung engagierte Frauen, die in den Forderungen der Berberbewegung nach kulturellem Pluralismus und Demokratie die Forderung nach einer alternativen Gesellschaftskonzeption sahen, die ihrem Anliegen entsprach und entgegenkam.“³²² Abdelwahab Belambri (1992) weist auf die Unterstützung linker Bewegungen: „Il faut noter le soutien actif qu'a apporté la mouvance de gauche, qui a pressenti une opportunité d'opposition politique et de subversion potentiellement plus large. Bien vite, en effet, la contestation a pris de l'importance et a débordé largement le cadre universitaire et régional.“³²³

Schon damals zeigte die Staatsmacht unmissverständlich, dass sie keine Opposition duldet. Die Polizei griff ein und es kam zu gewaltsamen Auseinandersetzungen und Verhaftungen im Anschluss an die Grossdemonstration in Algier. Als der Konflikt zu eskalieren drohte, wurde gar die Armee gegen jugendliche Unruhestifter in der Kabylei eingesetzt. Als Reaktion auf die zahlreichen und heftigen Demonstrationen mit Forderungen nach Demokratie und Toleranz mobilisierten sich im Mai 1980, durch das algerische Regime zur „Standhaftigkeit gegenüber den Manövern des Kolonialismus und seiner Agenten“³²⁴ aufgerufen, erstmals arabophone und islamistische Gruppen. Belambri (1992) bestätigt die einseitige Förderung der islamistischen Gruppen durch die Regierung: „Leurs ripostes furent violentes et longtemps impunies par le pouvoir qui les a maintes fois encoura-

³²¹ Belambri, 1992: 163.

³²² Faath, 1990: 253.

³²³ Belambri, 1992: 164.

³²⁴ Faath, 1990: 254.

gées.“³²⁵ Im Mai 1981 kam es innerhalb der Universität Algier zu einer grösseren bewaffneten Auseinandersetzung zwischen „Islamisten“ und Sympathisanten der Berber: Laizisten und Linke. Der Berberkonflikt hatte sich längst auf verschiedene soziale Gruppen ausgeweitet. Dennoch verstand es die Regierung, die Forderungen nach Toleranz, kulturellem Pluralismus und Demokratie auf eine „studentische Angelegenheit“ zu reduzieren und das nationale Anliegen zur Neukonzipierung der offiziellen Kulturpolitik und zur Demokratisierung zu negieren. Der Berberbewegung wurde bald bewusst, dass eine Politisierung ihrer Aktivitäten nur noch eine massivere Repression nach sich gezogen hätte. Aus dieser Einsicht heraus beschränkte sie sich auf kulturelle Arbeit. Obwohl die MCB zunächst politische Gruppen von ihrer Unterstützung ausschloss, war sie 1985 massgeblich an der Gründung der Menschenrechtsliga *Ligue Algérienne des Droits de l'Homme* (LADH) beteiligt und arbeitete immer enger mit anderen Gruppen, deren Forderungen weit über die kulturell-berberophone Dimension hinausgingen, zusammen: so z.B. mit dem *Collectif pour le Droit des Femmes*, dem *Comité pour la Libéralisation des Emprisonnés Politiques en Algérie* (1984) und der Menschenrechtsliga um Ali Yahia u.a.. Mit diesem Engagement kam es zur Einbindung der MCB in die generellen Bewegungen für Menschenrechte - und Frauenrechte, Demokratie und Pluralismus. „Das Amalgam dieser Bewegungen (...) verstärkte sich bis zu den Oktoberunruhen 1988, sodass die in der Illegalität durchgeführten Aktivitäten des MCB seit Anfang der achtziger Jahre und die Gründung bzw. Mitarbeit in anderen Vereinigungen (...) die Aktionsbasis der für Demokratie und Pluralismus Eintretenden verbreiterte oder schuf.“³²⁶

Auch nach dem Abbruch der ersten Demokratisierungsphase hatte sich für die Berber noch nichts zum Positiven gewendet. In der neuen Verfassung von 1989 fanden die kulturellen Forderungen der 1980er Jahre keinen Niederschlag. Noch immer schrieben die drei ersten Artikel fest: „Art.1: Algerien ist eine demokratische Volksrepublik. Sie ist einheitlich und unteilbar. Art. 2: Der Islam ist Staatsreligion. Art. 3: Arabisch ist National- und Amtssprache.“³²⁷ Im Frühling 1994 demonstrierten die Berber erneut: „Zehntausende von Kabylen marschierten am 20. April auf die Hauptstadt, um dort ihre Forderungen nach (...) Anerkennung ihrer Sprache, demokratischen Freiheiten und über die Zukunft Algeriens aufs eindrucklichste zu unterstreichen.“³²⁸

³²⁵ Belambri, 1992: 164.

³²⁶ Faath, 1990: 261.

³²⁷ Nach: Ruf, 1997a: 79.

³²⁸ Gschwind, 1994: 3.

b) **„Frauen als Hebammen der Demokratie“³²⁹**

Die Frauenbewegung in Algerien ist keine feministische Bewegung im europäischen Sinn des Wortes. In Westeuropa und den Vereinigten Staaten ist die feministische Bewegung das Produkt alter demokratischer Gesellschaften, wo Parteienpluralismus und Grundfreiheiten gesetzlich seit langem verankert sind. Unsere Bewegung hingegen war mit dem Kampf für die Anerkennung demokratischer Freiheiten und für Bürgerrechte unter den Bedingungen eines repressiven Militärregimes verbunden, das jede Form von Opposition verbot.“

Louisa Hanoune (PT)

Vom Zeitpunkt der Unabhängigkeit bis ins Jahr 1987 waren auch nicht-politische Vereinigungen grundsätzlich illegal. Für die Frauenbewegung, die ihre Wurzeln - der nationalistischen Bewegung und der Berberbewegung gleich - in der Kolonialzeit hat, bedeutete diese Einschränkung der Artikulations-, Versammlungs- und Handlungsfreiheit bis zur Öffnung des politischen Systems den Zwang zu klandestiner Aktivität.

Bereits 1943 entstand aus der kommunistischen Partei Algeriens (PCA), welche sich als einzige Partei für die Gleichstellung der Geschlechter einsetzte, die *Union des femmes Algériennes* (UFA). Nach der Niederschlagung eines Aufstandes der algerischen Bevölkerung durch die Franzosen 1945 in Setif - laut inoffiziellen Angaben kam es dabei zu 80'000 Toten - ging die UFA mit ihren 10'000 bis 15'000 Anhängerinnen in den Untergrund. Auch die PPA-MTLD und die AML begründeten anfangs der 1940er Jahre Frauenorganisationen mit dem Ziel der Integration der Frau als Mitstreiterin am Projekt der Unabhängigkeit: „oeuvrer dans le sens de l'élévation du niveau général de la femme algérienne pour l'associer à la lutte nationale.“³³⁰

Frauen waren demnach seit der Unabhängigkeitsbewegung politisch organisiert. Erst im Anschluss an die Manifestationen der Berber in den 1980er Jahren, die das Feld der politischen Opposition bereiteten, wurde es Frauenorganisationen endlich möglich, öffentli-

³²⁹ Inspiriert durch Zinab Guerroudjs „Kämpfende Frauen als Hebammen der Zivilgesellschaft“. Zit. nach: Kebir, 1993: 229.

³³⁰ Daoud, 1996: 134.

che Demonstrationen zu veranstalten. Auf den gleichen Zeitpunkt fielen intensivierete Auseinandersetzungen um eine Revision des Familienrechtes³³¹, welche zum Anlass für Protest gegen eine Verschlechterung der rechtlichen Lage der algerischen Frau genommen wurden. Das geplante Familienrecht enthielt ein die Frau diskriminierendes Scheidungsrecht, die Nichtanerkennung von Ehen zwischen einer muslimischen Frau und einem Nichtmuslim, die Aufrechterhaltung einer Vormundschaft für die Frau, die Institutionalisierung der Polygamie, keine Regelungen für das Problem der vorehelichen Sexualität und ihrer Folgen sowie für die Adoption³³². Unter den demonstrierenden Frauen befanden sich zahlreiche ehemalige Widerstandskämpferinnen,³³³ die nach der Erreichung der Unabhängigkeit auf eine Befreiung oder zumindest auf eine Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Stellung gehofft hatten und die im neuen Familienrecht einen Rückschritt hinter die Zustände der Kolonialzeit sahen. Sabine Kebir (1993) schreibt: „Mit der Durchsetzung des bereits islamistischen Familienrechts schien die Frauenbewegung 1984 besiegt zu sein. (...) In Wirklichkeit war (sie) nicht tot. Sie war nur noch tiefer in den Untergrund gegangen.“³³⁴ Doch nach 1988 sollte sie auferstehen. „Mehr als zwanzig Frauenorganisationen waren 1989 entstanden, alle unabhängig, und wir waren mehr als tausend Frauen, die sich an einer ‘Frauenkonferenz’ versammelten, an der sich die Mehrheit für die vollständige Abschaffung des Familienrechts aussprach.“³³⁵

Die Trägerschaft der demokratischen Bewegung ist - im Gegensatz zur sozialen Basis der islamistischen Bewegung - zu einem beträchtlichen Teil durch ethnische oder geschlechtliche Merkmale gekennzeichnet. In beiden Fällen, sowohl bei den Kabylern als auch bei den (gebildeten) Frauen, handelt es sich um soziale Gruppen, die durch den offiziellen Kurs einer arabisch-islamischen Identität stark benachteiligt sind. Sie fühlen sich weder durch die aktuelle Politik des algerischen Regimes noch durch den populistischen und gegenüber jeglicher Diversität intoleranten Diskurs der Islamisten repräsentiert, sondern in ihrer Berberidentität bzw. weiblichen Integrität bedroht. Eine gerechte Lösung für ein kulturell heterogenes Volk besteht für sie ausschliesslich in einer demokratischen Gesellschaft, die Pluralismus und Koexistenz bejaht.

³³¹ Am 28. September 1981 wurde das neue Familienrecht der Nationalversammlung vorgelegt. Kebir, 1993: 211.

³³² Ausführlich bei: Kebir, 1993: 199ff..

³³³ „Gerade aus dem Unabhängigkeitskampf beziehen die Frauenbewegungen ihre Legitimation für den Kampf um Gleichberechtigung. Ein grosser Teil der Partisaninnen lebt noch und unterstützt uns.“ Khelida Messaoudi (1993). Zit. nach: Kebir, 1993: 233.

³³⁴ Kebir, 1993: 229.

³³⁵ Hanoune, 1997: 116.

Da die Berberbewegung und die Frauenbewegung in der Funktion einer politischen Opposition für die Anerkennung von demokratischen Freiheiten und Bürgerrechten kämpf(t)en, ist ein Schulterschluss unumgänglich - und lebenswichtig.

B. Der „demokratische Prozess“ nach 1988

1. Die Systemmodifikationen von 1989 und ihre Nutzniesser

„La ‘démocratie’ n’est qu’un subterfuge, une hila, une ruse d’un régime épuisé qui tente de perdurer en aménageant ses formes.“

Nourredine Saâdi

Die neue Verfassung vom Februar 1989 und die daraufhin erlassenen Gesetze³³⁶ boten mit der Möglichkeit zur Gründung von „politischen Assoziationen“ erstmals Ansätze zu pluralistischer Artikulation. Art. 10 der Verfassung setzt fest: „Le peuple choisit librement ses représentants“ und Art. 40: „Le droit de créer des associations à caractère politique est reconnue. Ce droit ne peut toutefois être invoqué pour attenter aux libertés fondamentales, à l’unité nationale, à l’intégrité territoriale, à l’indépendance du pays et à la souveraineté du peuple.“ Trotz einer vordergründigen Liberalität der neuen Verfassung wurden weder Machtmonopol des Staatspräsidenten noch die ehemalige Vorherrschaft der Einheitspartei FLN definitiv in Frage gestellt.³³⁷

Rund um die Zulassung der auf religiösen Prinzipien fussenden FIS entfachte sich eine heftige Debatte. Nicht in der Verfassung selbst aber im Gesetz zur Gründung politischer Parteien vom Juli 1989 fand sich ein Passus: „l’association à caractère politique ne peut, en outre, fonder sa création ou son action sur la base *exclusivement* confessionnelle...“, auf welchen sich die Gegner der Partei stützten. Wenngleich die FIS - wegen dem entscheidenden Wörtchen „ausschliesslich“ - nicht als verfassungswidrig bezeichnet werden kann³³⁸, kündigten sich bereits im Feld der Vorwahlkampfaktivitäten mögliche spätere Regelverstossungen gegen andere in der Verfassung verankerte Grundrechte an. Dem politischen Programm der FIS widersprechende Äusserungen eines Ali Benhadj, nach welchem die Demokratie ein unislamisches Importprodukt sei, oder Ankündigungen rigoro-

³³⁶ Gesetz zur Gründung politischer Vereinigungen vom 5.7.1989; Wahlgesetz vom 7.8.1989 und Modifikation vom 27.3.1990 etc.. Die Gesetzestexte sind vollständig abgedruckt bei: Faath, 1990.

³³⁷ Ruf, 1997a: 78.

³³⁸ Vgl. die Ausführungen diesbezüglich bei: Ruf, 1997a: 81f..

ser Kleidervorschriften für die ganze Bevölkerung nach der Besetzung verschiedener kommunaler Ämter durch die FIS, befanden sich weder in Übereinstimmung mit Art. 40 noch mit Art. 32: „La défense individuelle ou associative des droits fondamentaux de l’homme et des libertés individuelles et collectives est garantie.“ und Art. 35: „La liberté de conscience et la liberté d’opinion sont inviolables.“ Trotz verschiedener Anzeichen von Seiten der Islamisten, die demokratischen Regeln nur zwecks Erringung der politischen Macht zu respektieren, um mittelfristig auch eine Verfassungsänderung in Betracht zu ziehen, und von schweren Unruhen nach Verabschiedung eines neuen (zweifellos provokativen) Wahlgesetzes im Mai 1991 wurde die FIS auch zu den zweiten freien Wahlen im Dezember 1991 zugelassen.

Die Systemmodifikationen kamen in erster Linie den „alten“ Parteien, die entweder von der starken finanziellen Unterstützung des Regimes (FLN) profitierten oder sich auf eine historische regionale Basis (FFS) stützen konnten. Von den neuen Formationen hatte die FIS mit Abstand die besten Aussichten, da sie auf eine Massenbasis (FIS) zurückgreifen konnte und quasi die organisatorische Verlängerung einer sozialen Bewegung darstellte. Das Moscheennetzwerk, von wo aus agitiert wurde, zeigte seine enorme Effizienz. Eine Grossdemonstration der FIS-Anhänger am 20. April machte ihre Machtbasis zum ersten Mal offenkundig: zwischen 60’000 und 3 Mio. Demonstranten sollen daran teilgenommen haben.³³⁹ Neben der FIS galt auch das *Rassemblement pour la Culture et la Démocratie* (RCD) von Saïd Sadi mit einer regionalen Basis als vielversprechend. Das Gros der kleinen und unbekannteren Parteien, die z.T. Minderheiten vertraten, hatten in der kurzen Zeitspanne zwischen politischer Öffnung und den ersten freien Wahlen (3 Monate) jedoch kaum Zeit noch Mittel, sich zu organisieren oder um eine Wählerschaft zu werben. Cherif El Hachemi (PAGS) zählt verschiedene Punkte auf, welche zu ungleichen Voraussetzungen für kandidierende Islamisten und Demokraten beitragen: „Qu’y peuvent les démocrates quand il y a 7 millions et demi d’analphabètes, 1’500’000 chômeurs, quand les intégristes utilisent la presque totalité des mosquées du pays, quand la vie culturelle est asséchée dans les localités où sévit le FIS, qui détourne le budget de l’Etat au profit des partis intégristes! Les forces de la réaction intégriste ont tout misé sur la religion pour enfermer les masses, entre le discours du sacré pour endormir, et l’Etat islamique pour réprimer. (...) Paradoxalement, il y a dans notre société une majorité favorable à la démocratie et à la modernité, mais qui ne peut s’exprimer parce que le discours

³³⁹ Faath bezeichnet die erste Angabe als unter- die zweite als übertrieben. Faath, 1990: 365.

religieux habite les consciences et que le discours intégriste terrorise les consciences.“³⁴⁰ Unter diesen ungleichen und wenig demokratischen Ausgangsbedingungen zwischen islamistischen und nicht-konfessionellen Parteien war von vornherein klar, wer die grossen Sieger der Kommunalwahlen vom Juni 1990 sein würden. Dennoch rechnete niemand mit dem Ausmass des Erfolges der FIS, die im ersten Anlauf landesweit 55,8 Prozent der Stimmen und in den Großstädten 80 Prozent und mehr erreichte.³⁴¹

Khelida Messaoudi (1993) legte in einem Interview dar, warum ihre Partei AITDF (*Association Indépendante pour le Triomphe des Droits des Femmes*) damals nicht an den Wahlen teilgenommen hatte: „Im Grunde hat es seit dem Oktoberaufstand 1988 nur den Beginn eines politischen Pluralismus gegeben, den man kurzerhand ‘demokratischen Prozess’ genannt hat. Die kämpfende Frauenbewegung in Algerien hat ihn niemals als solchen anerkannt. Wir haben immer gesagt, dass es mit dem bestehenden Familienrecht keine Demokratie geben kann. Es war unserer Meinung nach auch keineswegs demokratisch, eine Partei zu legalisieren, die die offene Ausschaltung der Differenz, der ‘anderen’, in ihr Programm geschrieben hat. Wir, die Frauen, haben gesagt: Achtung! Es ist keine Demokratie, solange wir täglich unterdrückt sind und das auch noch juristisch legalisiert ist. Ohne den verschiedenen gesellschaftlichen Kräften die Möglichkeit zu geben, sich vorzubereiten, ohne dass die Institutionen reformiert wurden, hat man Wahlen organisiert. [...] Wir haben immer gesagt, dass die Demokratisierung mit der Reform der Institutionen beginnen muss.“³⁴² Auch nach der Frauenrechtlerin Louisa Hanoune barg gerade die algerische Verfassung von 1989 schwerwiegende institutionelle Probleme: es gab keine verfassungsgebende Versammlung und damit keine demokratischen Verhältnisse. Werner Ruf (1997) hat ferner auf die inkorrekte Prozedur zur Annahme dieser Verfassung hingewiesen. Er bestätigt die These von Mahfoudh Ghezali, dass es sich um einen „konstitutionellen Staatsstreich“ gehandelt habe, da sie nicht gemäss der Vorgängerverfassung von 1976 der Nationalen Volksversammlung vorgelegt worden sei. Die neue Verfassung stützte sich auf ein Präsidialsystem, das den Präsidenten der Republik zum einzigen Garanten der Legalität (Verfassung) machte. Der Staatspräsident bestimmte den Regierungschef und den Aussenminister. Gleichzeitig war er Verteidigungsminister, er konnte die Nationalversammlung auflösen und die Regierung absetzen³⁴³. Trotz der formalen Öffnung in Richtung auf ein Mehrparteiensystem und auf die Etablierung öffentli-

³⁴⁰ El Hachemi, Cherif (1992). Zit. nach: Saâdi, 1992: 174.

³⁴¹ Gemäss Hochrechnungen wurde für die FIS ein Stimmenanteil von 30 Prozent erwartet.

³⁴² Khelida Messaoudi (1993). Zit. nach: Kebir, 1993: 234.

³⁴³ Vgl. Art. 74 der Verfassung vom Februar 1989. Text abgedruckt bei: Faath, 1990: 567f..

cher Freiheiten blieb ein fast diktatoriale Machtfülle beim Präsidenten: „Diese Verfassung ist die Negation der Volkssouveränität“³⁴⁴, meint Louisa Hanoune (1997). Auch Werner Ruf entlarvt sie als „kompromisshaft“, da die alten politischen Kräfte an der Macht blieben; die nationale Volksversammlung keineswegs neugewählt wurde. „Somit ist festzuhalten: eine Gewaltenteilung gibt es nicht, die demokratisch-liberale Öffnung bleibt Kosmetik.“

2. Die Mobilisierung der Zivilgesellschaft

Nourredine Saâdi (1992) stellt sich die allgemeine Frage, was eine Demokratie für Algerien bedeutet: „Comment se pense en effet le concept de démocratie dans un pays où plus de deux tiers de la population ont moins de trente ans; où une génération arrive, qui n’a pas vécu les affres du système colonial mais qui n’a que peu de chances de trouver un emploi, un logement; où sept millions sont analphabètes; où plus de la moitié de la population (les femmes) vivent sous tutelle?“ Doch trotz dieser pessimistischen Lagebestimmung ist Saâdi zuversichtlich: „l’état moderne des infrastructures, le fort potentiel de cadres, le bouillonnement de la société civile sont des indices encore plus signifiants que le rouge des clignotants économiques.“³⁴⁵

Trotz der institutionellen Mängel der neuen Verfassung konnte nach Inkrafttreten der neuen gesetzlichen Massnahmen zur Liberalisierung und Demokratisierung eine starke Mobilisierung der Zivilgesellschaft beobachtet werden. Sigrid Faath (1990) hat u.a. nicht-politische und sozioökonomische Ausdrucksbereiche einer sich aktivierenden Gesellschaft analysiert:

- Am 24. Oktober 1988 wurde ein Gesetz für Vereinigungen nicht-politischen Charakters verabschiedet, das die Bestimmungen von 1987 wesentlich lockerte. Auf diese Massnahme hin kam es zu einer Multiplizierung nicht-politischer Vereinigungen auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene. Mitte Januar 1990 zählte Algerien bereits 12’000 Vereinigungen nicht-politischen Charakters. Premierminister Hamrouche wertete diese Tatsache damals als Beweis für die „Reife des Volkes“ und die „Vitalität der demokratischen Bewegung“.³⁴⁶ Faath (1990) hat eine Klassifikation dieser Vereinigungen in acht Gruppen vorgenommen: Vereinigungen zum Schutz der Um-

³⁴⁴ Hanoune, 1997: 171.

³⁴⁵ Saâdi, 1997: 170.

³⁴⁶ Premier Hamrouche. Zit. nach: Faath, 1990: 341.

welt und der Ökologie; soziale Vereinigungen (Fürsorge, Wohlfahrt, Selbsthilfe); kulturelle Vereinigungen; religiös-kulturelle Vereinigungen; wissenschaftliche Vereinigungen; Berufsverbände; gewerkschaftliche Vereinigungen; spezifische Vereinigungen, z.B. Organisationen für die Rechte der Frauen, Menschenrechtsorganisationen, islamistische Vereinigungen³⁴⁷.

Besonders die nicht-staatlichen Frauenorganisationen machten sich nicht nur für die Rechte der Frauen, sondern darüber hinaus auch für Demokratieforderungen stark. Zu den neuen Vereinigungen zählen 1) die AELFH (*Association pour l'Égalité devant la Loi entre les Femmes et les Hommes*). Sie wurde bereits am 16. Mai 1985 gegründet und 1989 mit Louisa Hanoune als Präsidentin legalisiert. Im Februar 1990 spaltete sich eine Gruppe um die ehemalige Präsidentin, Khalida Messaoudi, ab und begründete 2) die AITDF (*Association Indépendante pour le Triomphe des Droits des Femmes*). Die AITDF war aktive Kämpferin gegen das Wahlgesetz vor 1991, gegen das Familienstatut und für die Gewährung der vollen Bürgerrechte für Frauen. 3) Die AEF (*Association pour l'Émancipation de la Femme*) wurde 1989 als Vereinigung mit Salima Ghezali als Präsidentin zugelassen. Ziele der AEF sind die Anulierung des Familiengesetzes, Anerkennung und Respekt der Integrität der Frauen, Eintritt für das Recht auf Bildung, Arbeit, Meinungsäußerung, Bewegungsfreiheit und eine Staatsbürgerschaft mit allen demokratischen Rechten für Frauen. 4) Die APFDD (*Association pour la Promotion de la Femme et la Défense de ses Droits*) wurde ebenfalls 1989 gegründet und hat Akila Ouared zur Präsidentin. Ein wichtiger Programmpunkt der Organisation stellt die Neufassung des Familiengesetzes dar. Die Vereinigung plante 1990 die Einrichtung von juristischen Beratungsstellen, Zentren für geschiedene Frauen und die Gründung von Frauenkooperativen. 5) Die Vereinigung *Israr* mit Chaffia Djemane als Sprecherin, 1989 in Constantine gegründet 6) die Organisation *Thighri N'tmatouth* (Schrei der Frauen), 1990 in Tizi-Ouzou unter der Präsidentin Nabila Djahine gegründet.³⁴⁸

- Im sozioökonomischen und soziopolitischen Bereich führte die Öffnung des Systems zu einem starken Anwachsen der Streikbewegung. Sie wurde von verschiedenen In-

³⁴⁷ Nicht zu verwechseln mit religiös-kulturellen Vereinigungen, die durchaus auch nicht-islamistischer Art sein können. Islamistische Vereinigungen zeichnen sich dadurch aus, „dass 1. die Trennung von Islam und politischer Einflussnahme nicht gegeben ist, sondern Politik und Religion als eine Einheit umgesetzt werden; 2. die Wohlfahrtsaktionen ein gezieltes, kalkuliertes Aktionsfeld zur Förderung politischer Ambitionen darstellen.“ Faath, 1990: 350.

³⁴⁸ Faath, 1990: 346ff.

teressengruppen getragen: von Arbeitern und Angestellten in öffentlichen Unternehmen, Angestellten der Zentralverwaltung, Personal von Krankenhäusern, Lehrer und Professoren bezüglich sozioprofessionellen und lohnspezifischer Anliegen; von Händlern und Unternehmern bezüglich Preiskontrollen, staatlichem Aussenhandels- und Importmonopol, Steuererhöhungen; von Bauern bezüglich Eigentumsrückforderungen; von Teilen der Bevölkerung bezüglich mangelnder Infrastruktur und Wasserversorgung, ungerechter Zuteilung von Sozialwohnungen, Erhöhung der Konsumentenpreise; von Schülern und Studenten bezüglich Infrastrukturdefiziten und Prüfungsangelegenheiten; von Jugendlichen bezüglich der Regierungskampagne gegen den Schwarzmarkt (*trabendo*).

3. Die politischen Akteure: Nationalisten, Islamisten und Demokraten

„L’Algérie de mon rêve est une Algérie riche de son pluriel. Ma conviction profonde, venant de ma connaissance de notre pays profond, est cella-là. D’ailleurs, il ne peut y avoir de société, de liberté, sans diversité ni conflits, qu’ils soient matériels ou culturels. Je revendique donc le pluralisme sur les plan linguistique, confessionnel, culturel. La plus grande violence historique dans un pays est celle qui réprime et annule les différences.“³⁴⁹

Hocine Aït-Ahmed, FFS

Nach Inkraftsetzung der Verfassung von 1989 kam es innerhalb von sehr kurzer Zeit zur Gründung von zahlreichen islamistischen und nicht-konfessionellen Parteien.³⁵⁰ Drei Monate später bestanden bereits 21 neu zugelassene Parteien, Ende 1989 waren es um die über 50. „Die Algerierinnen und Algerier mussten rasch neue Parteinamen lernen; viele davon konnten sie bald wieder vergessen, denn hinter der Mehrheit von ihnen stand nur eine kleine Gruppe von Leuten mit viel Willen, wenig Geld und Organisation und noch weniger Unterstützung in der Bevölkerung.“³⁵¹ Das Parteienpanorama³⁵² gliederte sich in (1.) die bereits bekannten Parteien, (2.) die neuen Formationen mit Wahlchancen und (3.)

³⁴⁹ Aït-Ahmed, Hocine. Zit. nach: Saâdi, 1992: 176.

³⁵⁰ Vgl. Lamchichi, 1989.

³⁵¹ Herzog, 1995: 78.

³⁵² Eine genaue Beschreibung der Parteien und ihrer Programme bei: Lavenue, 1993; Faath; 1990.

die Chancenlosen. Zu den hinlänglich bekannten gehörte die ehemalige Einheitspartei FLN, die sich mit neuen Schlagworten wie Ehrlichkeit, Gerechtigkeit und Demokratie ein neues Image zu verleihen suchte. Daneben tauchten auch alte Oppositionsparteien aus dem Untergrund auf. So die Kommunisten mit der *Parti de l'Avantgarde Socialiste* (PAGS) und die Oppositionsgruppen, die schon lange im Exil auf ihre Chance gewartet hatten. Die *Front des Forces Socialistes* (FFS) von Hocine Aït-Ahmed und das *Mouvement Démocratique Algérien* (MDA) des ehemaligen Staatschefs Ben Bella. Zu diesen „alten“ Parteien gesellten sich nur wenige neue, die auch tatsächlich Mobilisierungs- und Wahlchancen hatten. So versprach sich eine zugkräftige Sammelbewegung um Saïd Sadi, das *Rassemblement pour la Culture et la Démocratie* (RCD), das in den 1980er Jahren aus der FFS hervorgegangen war Wählerstimmen. Die FIS mit ihrer sozialen Massenbasis wurde bereits weiter oben vorgestellt. Zwei weitere islamistische Parteien, das *Mouvement Nahda Islamique* (MNI) von Abdelkader Djaballah und die *Hamas* von Mahfoud Nahnah hatten weit geringere Chancen auf Wählerstimmen als die in ihrem Diskurs viel radikalere FIS.

Fragt man nun nach den „authentischen“ Demokraten unter den politischen Akteuren im Vorfeld der Kommunalwahlen von 1991, so können die sich in ihren Parteiprogrammen primär auf religiöse Werte beziehenden Parteien von vornherein ausgeschlossen werden. Doch auch unter den nicht-konfessionellen Parteien befanden sich solche, die den Begriff der Demokratie nur als Schlagwort für ihre Mobilisierungskampagnen gebrauchten; die aber bei genauerem Hinsehen nicht wirklich an einer Transition der Institutionen interessiert waren. In gewissen algerischen Kreisen gelten Politiker, die sich für eine Integration der Islamisten in ein demokratisches Projekt aussprechen, eben gerade nicht als Demokraten. Was in Algerien unter „démocrates“ subsumiert wird, zeigt einmal mehr die schwierige Fassung des Begriffs:

„Démocrates: Toutes les personnes acquises au processus démocratique en cours. Elles se recrutent rarement dans les couches populaires, qui ont des soucis plus terre à terre (se loger, remplir le couffin, etc.); se retrouvent dans un refus viscéral de l'intégrisme, mais s'éparpillent dans une soixantaine de partis politiques. De temps en temps, les démocrates réussissent à affirmer leur existence et leur projet politique, comme lors de la grande manifestation du 10 mai 1990 où ils étaient plus de 500'000 dans les rues d'Alger. Trop souvent, ce sont malheureusement les divisions et le sectarisme qui l'emportent.“³⁵³

³⁵³ Allouache; Colonna, 1992: 18.

In dieser Definition werden alle politischen Akteure als Demokraten aufgefasst, was hier jedoch differenziert werden soll. Auch Louisa Hanoune wehrt sich gegen die in Algerien weitverbreitete Meinung, nur jene, die sich gegen Verhandlungen mit den Islamisten stellten, seien demokratisch.³⁵⁴ Ihrer Meinung möchte ich mich hier anschliessen. Das Attribut *demokratisch* kann nur politischen Akteuren zugeschrieben werden, die alle politischen Meinungen respektieren. Sigrid Faath (1990) hat eine nützliche Kategorisierung der politischen Parteien vorgenommen. Sie unterscheidet nach:

- (1) Parteien mit islamistischer Gesellschafts-/Politikkonzeption³⁵⁵
- (2) Parteien mit laizistischer Gesellschafts-/Politikkonzeption, die Berberdimension in ein pluralistisches Konzept mit einbeziehend³⁵⁶
- (3) Parteien, die eine unklare Zwischenposition einnehmen, d.h. sowohl die Wahrung der arabisch-islamischen Werte als auch die Trennung von Religion und Staat propagieren³⁵⁷

Diese Einteilung verdeutlicht die Unterschiede der Parteien hinsichtlich ihren Gesellschafts- und Politikkonzeptionen. Ist sie auch bezüglich den Mitteln zur Erreichung politischer Ziele, d.h. bezüglich der demokratischen Ausrichtung und Verpflichtung der Parteien aussagekräftig? Grundsätzlich ja. Die Parteien, welche unter die zweite Kategorie fallen, sind als *demokratisch* einzustufen.

Eine differenziertere Analyse der einzelnen Parteien unter Punkt (2) ergibt jedoch, dass sich neben einer eindeutig demokratischen Sammelbewegung (FFS) auch eine Sammelbewegung (RCD) findet, die dem demokratischen Anspruch nicht vollends standhält. Währenddem die „Oppositionspartei“³⁵⁸ FFS vorbehaltlos für Pluralismus eintritt - und sich für eine Integration der Islamisten ausspricht - hat das 1982 von der FFS abgespaltenen RCD eine regimennähere Linie: Sadis Partei lehnt den Dialog oder Versuche der Ver-

³⁵⁴ „Louisa Hanoune réfute le discours selon lequel n'est démocrate en Algérie que celui qui s'oppose farouchement à toute négociation avec le courant islamiste.“ Akram, 1996.

³⁵⁵ FIS***, (MDA***), (El Oumma*), (PNA*), PRA*, PSL*, PUAID*, (PUP*), (RAI*) (*unbedeutende Parteien, **Parteien mittlerer Bedeutung, ***bedeutende Parteien, Parteien in Klammern nahmen nicht an den ersten freien Wahlen im Juni 1990 teil).

³⁵⁶ (FFS***), (MDRA*), PAGES*, (PR*), (PST*), (PT*), RCD***.

³⁵⁷ APUA*, FLN***, (FNR*), (MJD*), PAHC*, PNDS**, (PPD*), PSD*, (UFD*), (UFP*).

³⁵⁸ Salah Tahi (1995) z.B. bezeichnet ausschliesslich die FFS als „democratic opposition“. Salah Tahi, 1995: 210.

söhnung mit den Islamisten kategorisch ab,³⁵⁹ und entspricht damit streng genommen nicht den Kriterien einer demokratischen Partei. Fazit: die Kategorisierung Faaths reicht nicht aus, um zu bestimmen, welche der Parteien wahre demokratische Grundwerte vertreten und welche unter Mohand Salah Tahis (1995) Kategorie einer „neuen Brut von Demokraten“ fallen.³⁶⁰

Faath hat darauf hingewiesen, dass viele - nicht nur kleine - Parteien schlussendlich nicht an den Kommunalwahlen vom Juni 1990 teilgenommen haben.³⁶¹ Gründe dafür könnten in fehlenden Mitteln und unvollständigem Organisationsgrad liegen. Die Ausführungen von Khelida Messaoudi und Louisa Hanoune haben andererseits verdeutlicht, aus welchen Grundüberzeugungen heraus, einige der demokratischen Parteien die Wahlen 1990 boykottiert haben. Ihr Boykott war jedoch ein taktischer Fehler. Damit haben sie zur hohen Stimmenthaltung beigetragen und das politische Feld den undemokratischen Kräften überlassen. Ausserdem hat ihr Boykott der FIS Auftrieb gegeben, die nebst den Stimmen ihrer Anhänger auch Proteststimmen erhielt. Man geht davon aus, dass lange nicht alle Stimmabgaben an die FIS dem Ideal der islamischen Ordnung galten, sondern Ausdruck von Protest gegen die regimeunterstützenden Parteien waren.

Die Demokraten verbauten sich ihre Chancen bei den ersten freien Wahlen 1990 nicht allein durch einen Boykott, sondern auch durch ihr Konkurrenzverhalten untereinander. Anstelle einer Koalitionsbildung bekämpften sich gegenseitig in gleicher Masse wie ihre ideologischen Gegner FIS und FLN: „Despite their common interest (...) they made little effort to pool their capabilities.“³⁶² Zur bereits in der Definition von „démocrates“ anklingenden Spaltung der demokratischen Bewegung schreibt Nourredine Sadi: „A examiner le discours des partis démocratiques, on ne peut que se rappeler un autre mythe de la littérature algérienne, Nedjma, par lequel Kateb Yacine figurait ainsi l’Algérie: ‘Son absence nous unit, sa présence nous divise.’“³⁶³

Jacques Fontaine (1997) hat eine Einteilung der Parteienlandschaft in Grossgruppen: Nationalisten, Islamisten, Demokraten und Unklassierbare unternommen, die jener von

³⁵⁹ Saïd Sadi löste sich 1982 von der FFS-Partei, um eine radikalere Berberpolitik zu betreiben. Nachdem er die Gründung einer Menschenrechtsliga unterstützt hatte, wurde er mehrmals verhaftet. Herzog, 1995: 86. Er soll sich erst seit jenen Verhaftungen (und Folterungen) auf einem regierungsnahen Kurs befinden und ein Befürworter der „Ausrotter“ sein.

³⁶⁰ „They too claim to serve the ideals of November ‘54, but they have also demanded that the state eradicate the seeds of Islamist extremism in the country. They have advocated a ‘new war of liberation against integrism and obscurantism’.“ Salah Tahis, 1995: 199.

³⁶¹ Vgl. Fussnoten 355-357.

³⁶² Mortimer, 1996: 24.

³⁶³ Saâdi, 1992: 169.

Faath nahekommt³⁶⁴ und sich eignet, die politischen Kräfteverhältnisse in Algerien zu beschreiben.

Fontaine hat aufgezeigt, dass die Nationalisten in den Parlamentswahlen von 1997 gegenüber dem Jahr 1991 deutlich an Terrain gewonnen haben. Dieser Zugewinn ist der Neubildung einer Präsidentenpartei, dem *Rassemblement National Démocratique* (RND), zuzuschreiben, die sich in den jüngsten Wahlen als die erste politische Kraft Algeriens erwiesen hat.³⁶⁵ Zu der Wählerschaft der Nationalisten zählen hauptsächlich die Staatsklasse und jene, die von klientelistischen Netzen zu dieser profitieren, ehemalige Minister, Kader der Administration, ehemalige FLN-Funktionäre und Angehörige der Massenorganisationen.³⁶⁶

Die Islamisten haben - auch nach dem Verbot der FIS 1992 - 1997 mit ihren Parteien MSP (*Mouvement de la Société pour la Paix*, ehemals Hamas) und MN (*Nahda*, ehemals MNI) erstaunlich viele Parlamentssitze errungen (23,8 Prozent der abgegebenen Stimmen). Auffallend ist die geographisch breit gestreute Unterstützung. Fontaine spricht von einer „quasi-nationalen Implantation“ der Islamisten, was ausser ihnen nur den Nationalisten gelingt. Besonders der MSP gelang es, in fast allen Wahlbezirken Stimmen zu erhalten - ausser in drei Bezirken (Kabylei, Khenchela, Relizane). Hingewiesen wurde ferner auf die aufwendige Wahlkampagne Mahfoud Nahnahs im amerikanischen Stil, welcher die Unterstützung des Milliardärs Djilali Mehri erhielt: „Des milliers de cartons multicolores incitant à voter pour la liste n° 2 (...), de prospectus et autres tracts en couleurs, ainsi qu’une troupe musicale chantant des textes spécialement composés pour la circonstance (...). La wilaya d’El Oued a été littéralement inondée de cassettes contenant trois chansons très rythmées à la gloire de Djilali Mehri et ses colistiers.“³⁶⁷ Nahnah versuchte besonders auch die ehemalige Wählerschaft der FIS und all jene, die vom informellen Sektor leben, für seine Partei zu mobilisieren, indem er den Schwarzmarkt (*trabendo*) für erlaubt erklärte.³⁶⁸ Die MSP erhält wegen ihrem „frauenfreundlichen“ Kurs³⁶⁹ gerade auch Zulauf aus dem Umkreis von karitativen Frauenorganisationen und Vereinigungen von Studentinnen und Lehrerinnen.

³⁶⁴ Vgl. Tabelle VII-2 im Anhang.

³⁶⁵ In allen Wahlen wurde auch von unabhängigen Beobachtern der Vorwurf massiven Wahlbetrugs vorgebracht. Dies mahnt natürlich zur Skepsis in Bezug auf die Wahlergebnisse.

³⁶⁶ UGTA (Union nationale des Travailleurs algériens), UNPA (Union nationale des Paysans algériens), ONM (Organisation nationale des Moudjahidines), ONEC (Organisation nationale des Enfants de Chouhadas), ONEM (Organisation nationale des Enfants de Moujahidines).

³⁶⁷ Badreddine Manaa, *Liberté*, 22.6.1997. Zit. nach: Djerbal, 1997: 159.

³⁶⁸ Djerbal, 1997: 158.

³⁶⁹ Im Gegensatz zum Diskurs der FIS verspricht die MSP den Frauen das Recht auf Erwerbsarbeit und Zugang zur politischen Öffentlichkeit.

Die Demokraten, unter denen nur die beiden Parteien FFS und RCD „mehr als eine symbolische Repräsentation“ im Parlament erreichten, konnten zwischen 1990 und 1997 einen vierfachen Stimmengewinn verzeichnen; proportional betrachtet haben sie den grössten Zuwachs verbuchen können: sie kamen von 6 Prozent Wählerstimmen im Jahr 1990 auf 21,5 Prozent im Juni 1997. Dies könnte mit dem Verbot der FIS einerseits, dem Anstieg der Gewalt durch sich auf den Islam berufende bewaffnete Gruppen andererseits zusammenhängen.³⁷⁰ Möglicherweise haben ehemalige FIS-Wähler für eine andere Partei der Plattform von Rom³⁷¹ gestimmt. Dennoch haben die Demokraten im Vergleich zu den Nationalisten und Islamisten weniger als ein Viertel aller abgegebenen Stimmen erhalten, was von Beobachtern u.a. auf ihre Zersplitterung und Rivalitäten untereinander zurückgeführt wird. Nebst FFS und RCD haben nur die PT (*Parti des Travailleurs*), die ANR (*Alliance nationale républicaine*) und die PRA (*Parti du Renouveau algérien*) jeweils um die 200'000 Stimmen (2 Prozent) erreicht. Dennoch hat der Erfolg Louisa Hanoune (PT) alle Erwartungen übertroffen. Er wird auf ihre charismatische Ausstrahlung und ihren überzeugend vertretenen Feminismus und Radikalismus erklärt. Fontaine geht davon aus, dass sie wegen ihres radikalen Kurses nebst Frauenstimmen auch einige Stimmen ehemaliger FIS-Wähler erhielt.³⁷² Alle anderen demokratischen Parteien kamen nicht einmal auf 100'000 Stimmen. Gerade bei den Berberparteien (FFS, RCD) ist die stark regionale Unterstützung auffällig.³⁷³ Die Zerstrittenheit von verschiedenen Berberstämmen, vorallem von Kabylen und Chaouia, führt dazu, dass letztere ihre Stimme lieber den Nationalisten oder Islamisten als den Kabylenparteien FFS oder RCD geben.

C. **Die Militärs als „Retter der Demokratie“**

Ich habe nie geglaubt, die Annullierung des Wahlprozesses habe zum Ziel, die Demokratie zu retten. Ich blieb gegenüber dem Demokratisierungsprozess, so wie er in Algerien eingeleitet wurde, immer misstrauisch: Für mich handelte es sich dabei in erster Linie um eine notwendige Konzession des Regimes, um an der Macht zu bleiben.

Louisa Hanoune (PT)

³⁷⁰ Fontaine, 1997: 169.

³⁷¹ Vgl. Fussnote 387.

³⁷² Fontaine, 1997: 176.

³⁷³ Vgl. Tabelle VII-5 im Anhang.

Der deutliche Wahlsieg der Islamisten im ersten Durchgang der Parlamentswahlen am 26. Dezember 1991 führte am 11. Januar 1992 zur Demission des Staatspräsidenten. „Die Armee hatte (...) die algerische Perestroika nach dem sich abzeichnenden Sieg der Islamischen Heilsfront (FIS) bei den ersten freien Parlamentswahlen abrupt beendet und das Land mit stählerner Repression überzogen.“³⁷⁴ Das Militär versuchte derweil, den Eingriff in die verfassungsmässig geregelten Abläufe der Nachfolge nicht als Putsch erscheinen zu lassen, obwohl die Verfassung und ihre Institutionen (heimliche Auflösung des Parlaments) mit der Aussetzung der Wahl und der Einsetzung eines Hohen Staatsrates umgangen worden waren. Der Höchste Sicherheitsrat übertrug dem Hohen Staatsrat die Staatsführung im Namen der Respektierung der Gesetze und dem Schutz der Demokratie. Die offizielle Begründung für den Wahlabbruch lautete, „der Schutz der Demokratie bzw. die langfristige Absicherung des eingeleiteten Demokratisierungsprozesses hätten den Eingriff notwendig gemacht. Die pluralistische Verfassung sollte vor einer Organisation mit antidemokratischer, antipluralistischer Zielsetzung gerettet werden.“³⁷⁵ Werner Ruf (1997) unterstreicht: „Die Machtübernahme der Militärs in Algerien am 11. Januar 1992 war sehr wohl ein Putsch und kein Machttransfer, wie dies teilweise beschönigend dargestellt wird.“³⁷⁶

Es wurde einmal mehr deutlich, was Lahouari Addi mit der „Doppelstruktur“³⁷⁷ des algerischen Staates angedeutet hat: Die tatsächliche Macht liegt damals wie heute bei der *Sécurité militaire*³⁷⁸, die exekutive Macht wird durch sie beauftragt. Diese verdoppelte Machtstruktur des algerischen Staates erklärt weshalb die Wahl des Präsidenten entscheidend für die Stabilität des Regimes ist. „Das von der Armee gewollte Gleichgewicht erforderte nicht nur, dass der Präsident aus den Reihen des Militärs kommt, sondern ebenso, dass er seine Autonomie gegenüber dem Militär nicht ausspielt und gar nicht zu einem charismatischen Volksführer wird.“³⁷⁹

Nach der Verhängung des Ausnahmezustandes 1992 hatte der Hohe Staatsrat die oberste Staatsmacht inne. Am 30. Januar 1994 wurde Liamine Zeroual, ehemaliger Verteidigungsminister, vom Hohen Staatskomitee, das nach der Absetzung Benjedids in Algerien

³⁷⁴ Fahrni, 1997: 3.

³⁷⁵ Faath; Mattes, 1992.

³⁷⁶ Ruf, 1997a: 114.

³⁷⁷ Lahouari, Addi (1995). Dynamique et contradictions du système politique algérien. In: *Le Monde*, 29.11.1995. Zit. nach: Borchardt: 1098.

³⁷⁸ Houari Boumediène verband die beiden Seiten in Personalunion. Er war gleichzeitig oberster Militäρχef und Präsident des Revolutionsrates.

³⁷⁹ Borchardt, 1997: 1098.

das Heft in die Hand nahm, rsp. „von den Generälen um Juntachef Khaled Nezzar“³⁸⁰, zum Staatschef bestimmt. Doch die unglaublich schwere Repression liess nicht nach: die Verfolgung nicht nur der Islamisten, sondern auch der Demokraten, die institutionalisierte Folter, die Milizen, die Todesschwadronen (*Ninjas*), die massenhaften Erschiessungen ohne Urteil, das Verschwinden von tausenden mutmasslichen Oppositionellen.³⁸¹ Bruno Etienne (1997) unterstreicht nachdrücklich, dass gerade auch die demokratische Opposition Opfer der Verfolgungen durch das Regime wurde; die Staatsmacht war (und ist) nicht gewillt, ihre Macht an das Volk abzutreten: „Il semblerait que tous ceux qui ont tenté l’expérience démocratique à partir de la négociation ont été systématiquement éliminés par l’avatar mafiosiste de la junte militaire. Celle-ci, très divisée, a tenté, en organisant des élections, de se donner un visage démocratique sur le plan national.“³⁸²

1995 versprach Zeroual, Präsidentschaftswahlen anzusetzen, Algerien zu befrieden und zu demokratisieren. Im Amt des Staatspräsidenten verkündete Zeroual: „Security policy alone is insufficient to rescue the country from its crisis (the solution lies in) dialogue and the participation of all national political forces without exception.“³⁸³ Hatte er den Kurs gewechselt oder war er Marionette der hinter ihm stehenden zerstrittenen militärischen Clans³⁸⁴? Ein Anwalt aus Oran beschrieb den Staatschef folgendermassen: „Zeroual ist nur Fassade, und dahinter stehen die Generäle. Ein Portrait? Sinnlos. Zeroual ist kein Individuum. Er ist das System, eine Mischung aus Stalinismus, orientalischer Despotie und Wegelagererei.“³⁸⁵ Werner Ruf (1995) sieht in Zeroual einen „Kompromisskandidaten“ zwischen zwei Militärfraktionen: er deckt einerseits die brutale Repression der „Ausrotter“, auf der anderen Seite tolerierte er bis zu einem gewissen Grad den San Egidio-Prozess³⁸⁶, den er jedoch offiziell scharf verurteilte. Diese offizielle Ablehnung der Einladung zur Teilnahme an der Plattform von Rom³⁸⁷ sowie die Verurteilung des Schlussdokumentes, dessen Anliegen die „Wiederherstellung des souveränen, demokratischen

³⁸⁰ Fahrni, 1997: 3.

³⁸¹ Vgl. *Der Mythos vom „islamistischen Terror“* sowie die weiterführenden Publikationen von Amnesty International.

³⁸² Etienne, 1997: 110f..

³⁸³ Mortimer, 1996: 33.

³⁸⁴ Die Militärs spalten sich in mindestens zwei Lager: die Hardliner („*éradicateurs*“) und die Dialogbereiten („*conciliateurs*“).

³⁸⁵ Zit. nach: Fahrni, 1997: 3.

³⁸⁶ So wurde z.B. die algerische Zeitung *Al Watan*, die den Wortlaut der San Egidio-Plattform abdruckte, nicht beschlagnahmt. Ruf, 1995: 95.

³⁸⁷ Die Plattform von Rom fand unter der Vermittlung einer kirchlichen Nicht-Regierungsorganisation (katholische Laienbruderschaft *Comunità San Egidio*) statt. Teilnehmer waren: FLN, FFS, MDA, Nahda, PT, LADH, FIS, JMC. Der vollständige Text des Schlussdokumentes („*contrat national*“) wurde abgedruckt in: *Le Monde Diplomatique*, März 1995.

und sozialen algerischen Staates im Rahmen der Prinzipien des Islam“ ist, kann dahin gewertet werden, dass der dort erzielte Kompromiss zwischen Islamisten und Laizisten über eine Gestaltung der Zukunft Algeriens nicht den Erwartungen der Militärregierung entsprach: Einhaltung der Menschenrechte, Freilassung aller politischen Gefangenen, Gewaltverzicht, Rückzug der Armee aus der Politik, freie Wahl politischer Institutionen, demokratischer Machtwechsel. Die dominante Fraktion unter den algerischen Machthabern sucht(e) trotz periodischen Beteuerungen einer Dialogbereitschaft mit der Opposition nicht wirklich nach einer politischen Lösung des Konfliktes. Die erneuten Ansätze zur Demokratisierung seit Zerouals Ankündigung von Präsidentschaftswahlen für das Jahr 1995 entsprechen demnach nicht einem Gesinnungswechsel, sondern politischem Kalkül.

D. „Demokratisierungsschritte“ nach 1995

1. Die Präsidentschaftswahlen

Im Oktober 1994 kündigte Zeroual die ersten Präsidentschaftswahlen für Algerien an. Trotz Boykottandrohungen von Seiten der Unterzeichner der Plattform von Rom - die drei wichtigsten Parteien wurden als die sogenannten drei Fronten, die drei „F“ (FLN, FFS, FIS), bezeichnet - und zahlreicher Kritik von Beobachtern bezüglich der mangelhaften Sicherheitslage wurden sie auf den 16. November 1995 festgesetzt. Um die 40 Kandidaten bekundeten ihr Interesse für eine Kandidatur³⁸⁸. Nach Robert Mortimer (1996) hatten jedoch nur wenige eine reale Chance, die benötigte Zahl von 75'000 Unterschriften aus 25 der insgesamt 48 Provinzen³⁸⁹ (*wilaya*) zu erreichen: der ehemalige Premierminister Ridha Malik, Saïd Saâdi (RCD), Mahfoud Nahnah (damals Hamas), al-Din Boukrouh (PRA) und am wahrscheinlichsten der bereits an der Spitze des Staates befindliche Liamine Zeroual, der jedoch erst am 19. September 1995 seine Kandidatur bekanntgab³⁹⁰. Innerhalb der Militärklasse soll es vor seiner Aufstellung zu einer Debatte um die zwei Spitzenkandidaten Malik und Zeroual gekommen sein. Manche Offiziere sollen Malik, der als „Falke“ galt, aber ein ziviler Politiker war, Zeroual, der, obwohl selber ein hoher Offizier, als „Taube“ galt, vorgezogen haben.³⁹¹ Reiner Biegel (1996) meint: „Es ist an-

³⁸⁸ Biegel, 1996: 269. Mortimer (1996) spricht von 15 Kandidaten.

³⁸⁹ Davon mindestens 1500 pro Wilaya. Das Dossier zur Kandidatur musste ausserdem dem Obersten Verfassungsrat (*Conseil Constitutionnel*), der aus - durch Zeroual ernannten - Richtern bestand, vorgelegt werden. Schon aus diesem Grund war eine „neutrale Haltung“ der Richter gegenüber den eingereichten Dossiers der Kandidaten kaum gewährleistet. Biegel, 1996: 266.

³⁹⁰ Der Wahlkampf begann offiziell am 22. Oktober und dauerte bis zum 14. November 1995.

³⁹¹ Mortimer, 1996: 38.

zunehmen, dass die Militärs beschlossen, Zeroual zum Präsidenten zu küren, obwohl er dies stets gelehrt hat und sich als unabhängigen Kandidaten präsentierte.“³⁹²

Die Unterzeichner der Plattform von Rom, die in den Wahlen von 1991 zusammen über 82 Prozent der Stimmen des Volkes erhalten haben, und damit im Gegensatz zum Militärregime die Mehrheit der algerischen Bevölkerung vertreten, hatten zum Zeitpunkt der Präsidentschaftswahlen gerade auch aufgrund des eskalierten bewaffneten Konfliktes nicht die Mittel zur Kandidatur. Aït-Ahmed sprach von einem „ungeschriebenen Vertrag“ zwischen Staatsmacht und Extremisten: „the regime seems in practice to be allied, in an unwritten contract, with the extremist Islamists. By marginalizing the peaceful political parties like the FFS and by isolating the political leaders of the ex-FIS, it is encouraging the violence, playing into the hands of the radical Islamists who ... in turn play the game of the regime. Hatred breeds hatred.“³⁹³ Die Verurteilung des Friedensplanes („Nationalvertrag“) der Plattform von Rom im Januar 1995 war ein Indiz dafür gewesen, dass die Zivilgesellschaft aus dem politischen Entscheidungsfindungsprozess ausgeschlossen werden sollte.

Schliesslich wurde Zeroual am 16. November mit 61,34 Prozent in seinem Amt bestätigt, Nahnah erreichte landesweit 25,38 Prozent, Saïd Sadi 9,29 Prozent und Boukrouh 3,78 Prozent.³⁹⁴

Nach seiner Amtseinführung wandte sich der neue, „demokratisch“³⁹⁵ legitimierte Präsident mit einer Fernsehansprache an die Öffentlichkeit; Schlüsselbegriffe seiner Rede waren: „Sicherheit“, „Demokratie“ und „Beschäftigung“.

2. Das Verfassungsreferendum

Diese Verfassung institutionalisiert geradezu die Diktatur in Algerien und gibt dem Präsidenten nicht nur de facto, sondern auch de iure absolute Macht, verkörpert er doch Legislative und Exekutive und steuert über die Ernennung der Richter auch die Judikative.

Werner Ruf

³⁹² Biegel, 1996: 270.

³⁹³ Le Monde, 23.2.1997. Zit. nach: Mortimer, 1996: 38.

³⁹⁴ Vgl. Tabelle VII-3 im Anhang.

³⁹⁵ Vgl. Anmerkungen zu Kandidatur und Wahlbeobachtung bei: Biegel, 1996.

Am 28. November 1996 stimmten die Algerier per Referendum über die neue Verfassung ab. Dabei blieben die Stimmen der demokratischen Opposition vom Wahlkampf ausgeschlossen. Diese Verfassung ist nach Ignacio Ramonet nichts anderes als ein „zweiter Staatsstreich nach dem Coup vom Januar 1992“³⁹⁶ oder wie es Werner Ruf bezeichnet, „die Konstitutionalisierung der Diktatur“.³⁹⁷ Der Staatspräsident erhält durch die neue Verfassung das Recht, ausserhalb der Sitzungsperioden des Parlaments Gesetze durch Erlass in Kraft zu setzen. Ausserdem ernennt er alle wichtigen Funktionäre und verteilt politische und militärische Ämter: er ernennt den Regierungschef, den Generalsekretär der Regierung, den Gouverneur der Banque d’Algérie, die Magistraten (darunter die Richter!), die Verantwortlichen der Sicherheitsorgane (!) und die Walis (Abgeordnete der Verwaltungsbezirke)³⁹⁸. Die restlose Aufhebung der Gewaltenteilung ist mit dieser Verfassung vollzogen.

Ausserdem legt Art. 42 fest: „Dans le respect des dispositions de la présente Constitution, les partis politiques ne peuvent être fondés sur une base religieuse, linguistique, raciale, de sexe, corporatiste ou régionale“³⁹⁹, was den wenigen verbleibenden Oppositionsparteien wie der RCD und tendenziell auch der FFS die Rechtsgrundlage entzieht. Durch diese Bestimmung sind auch feministische Organisationen vom Verbot bedroht.

Neu wird nebst dem Hohen Sicherheitsrat in Art. 171 ein Hoher Islamischer Rat mit beratender Funktion im Sinne der islamischen Institution der *shura* (Rat von Schriftgelehrten) eingerichtet, dessen Aufgabe es ist, „d’encourager et de promouvoir l’ijtihad“⁴⁰⁰; d’émettre son avis au regard des prescriptions religieuses sur ce qui lui est soumis; de présenter un rapport périodique d’activité au Président de la République.“ Indem dieser Islamische Rat darüber wacht, dass nicht gegen die Prinzipien des Islam verstossen wird, ist schliesslich auch die legale Existenz der kommunistischen (PCA, Ettahadi) und trotzkistischen Arbeiterpartei (PT) in Frage gestellt. Interessanterweise hatten die Minister der MSP für die

³⁹⁶ Ramonet, 1996.

³⁹⁷ Ruf, 1997a: 145.

³⁹⁸ Verfassungsentwurf, Art. 78.

³⁹⁹ In Art. 40 der Verfassung von 1989 hiess es: „Politische Assoziationen dürfen sich nicht ausschliesslich auf eine (...) Basis gründen“, was verschiedenen Parteien Gelegenheit gab sich als verfassungskonform zu präsentieren, so der FIS. Vgl. *Die Systemmodifikationen und ihre Nutzniehser*.

⁴⁰⁰ Mit „ijtihad“ ist das „eigene Bemühen“, die „persönliche Meinungsfindung“ gemeint. Unter diesem Begriff ist die „selbstständige Entscheidung auf der Grundlage der eigenen Interpretation der religiösen Quellen zu verstehen.“ Hartmann, 1997: 5.

Annahme der Verfassung gestimmt,⁴⁰¹ was den Verdacht erhärtet, dass das algerische Regime auf eine Koalition mit der islamistischen Partei MSP zusteuert.

Auch die Einrichtung einer zweiten Parlamentskammer ändert letztlich nicht viel an der fehlenden Gewaltenteilung, hat doch der Staatspräsident das Recht, einen Drittel ihrer Mitglieder persönlich zu ernennen und ihre Zustimmung (mit 3/4-Mehrheit) zu Texten, die von der Nationalversammlung verabschiedet werden, kann ja auch nur für solche Texte gelten, die der Präsident ausserhalb der Sitzungszeiten des Parlaments nicht durch Erlass in Kraft gesetzt hat.⁴⁰² Die Inkraftsetzung der neuen Verfassung dient einerseits als Grundlage der geplanten Parlamentswahlen; andererseits besiegelt sie eine Monopolisierung der Machtbefugnisse des Präsidenten.

Die Annahme der Verfassung - der 86 Prozent der Wähler zugestimmt haben sollen - stellt sich mit Art. 42 einer Einbindung der legalen Opposition entgegen und schliesst Verhandlungen mit der FIS grundsätzlich aus. Damit stellt sie genau das Gegenteil dessen dar, was in den Augen von Algerienexperten notwendig gewesen wäre; die politische Basis schrumpft weiter und ein Ende der Repression ist nicht abzusehen.

⁴⁰¹ Ruf, 1997a: 146.

⁴⁰² Le Monde, 27./28. November 1996. Nach: Ruf, 1997a: 146.

3. Die Parlamentswahlen

Dreimal haben uns die Politiker bereits mit dem Versprechen an die Urnen gerufen, dass unsere Stimmabgabe zu einem Ende des Blutvergiessens führen werde, wir glauben das kein viertes Mal.

Familienvater, Algier

Am 5. Juni dieses Jahres waren die AlgerierInnen⁴⁰³ zur Wahl eines Parlamentes aufgerufen, dessen Machtbefugnisse verschwindend gering sind, wie die Oppositionspolitikerin Louisa Hanoune (1997) eindrücklich unterstreicht: „Dieses Marionettenparlament (ist) keine wirkliche Repräsentation des Volkswillens. (...) Das Parlament hat (...) keine gesetzgebende Gewalt und bleibt für mich ein Kriegsparlament. Beweis dafür ist zum Beispiel - und das ist allgemein bekannt - dass einige Abgeordnete Milizchefs sind! Normalerweise dürften Personen, die so direkt in einen bewaffneten Konflikt involviert sind, nicht mit uns im Parlament sitzen...“⁴⁰⁴

7'000 Kandidaten und Kandidatinnen, die sich auf 39 verschiedene Parteien und 68 unabhängige Listen verteilten, waren aufgestellt. Zu den wichtigsten Parteien zählten die neue Partei des Präsidenten, das *Rassemblement National Démocratique* (RND), die FLN, die gemässigt islamistischen MSP und Nahda, die FFS und die RCD. „Zerouals RND war vier Monate vor Bekanntgabe des Wahltermins gegründet worden und stand von Anfang an als Wahlsieger fest,“⁴⁰⁵ schreibt Ulrike Borchardt (1997), was auch ihre Bezeichnung im Volksmund - „Rénovation de nôtre dictature“ - zum Ausdruck brachte. Für die Vertreter des Regimes wurde Algerien mit den Parlamentswahlen „wieder auf das Gleis der Demokratie gesetzt“⁴⁰⁶. Die falsch herausgekommenen Wahlen vom Dezember 1991 wurden demnach eindeutig als „Entgleisung“ des gesteuerten „Demokratisierungsprozesses“ aufgefasst.

Die von der Regierung erwarteten Wahlergebnisse wurden am 5. Juni vollauf bestätigt: Von den insgesamt 380 zu vergebenden Sitzen erhielt die RND 156, die FLN 62, die MSP 69. 34 Sitze gingen an die Nahda, an die FFS und RCD jeweils 19, 4 an die PT (*Parti des*

⁴⁰³ Die Zahlenangaben in der Tagespresse zu den Stimmberechtigten schwanken zwischen 16 Mio. und 17 Mio..

⁴⁰⁴ Hanoune, 1997: 293.

⁴⁰⁵ Borchardt, 1997: 1101.

⁴⁰⁶ Le Monde, 5.6.1997. Zit. nach: Borchardt, 1997: 1101.

Travailleurs), 3 an die PRP (*Parti Républicain Progressiste*) und 11 Sitze fielen auf unabhängige Kandidaten.⁴⁰⁷

Erstaunlich hoch fiel die Anzahl der Sitze der gemässigt-islamistischen MSP von Mahfoud Nahnah aus. Durch intensive Wahlpropaganda unter der FIS-Wählerschaft war es ihm gelungen, das ehemalige Wählerpotential der FIS für seine erst 1991 gegründete Partei auszuschöpfen. Die regierungsnahе algerische Tageszeitung *El Watan* sprach denn von der „islamisch-konservativen Doktrin“ der neuen Regierungskoalition. Aït-Ahmed hatte diesen wahrscheinlichen Zusammenschluss bereits im Vorfeld der Wahlen angedeutet: „Mit der MSP, die von den Generälen zur Schwächung der FIS geduldet und gefördert wird, steuert das Land auf eine Situation wie im Sudan zu - eine undemokratische, unkontrollierbare Verschmelzung der Interessen des Militärs und der Islamisten.“⁴⁰⁸

Sämtliche demokratischen und islamistischen Parteien erhoben im Anschluss an die Wahlen die Anklage des Wahlbetrugs. Besonders bei den „Wanderurnen“, die für Nomaden und Sicherheitskräfte bestimmt sind, sei es zu Unregelmässigkeiten oder Verschwinden von Urnen gekommen. Werner Ruf (1997b) kommentiert die „Farce der Parlamentswahlen“: „Es ist müssig über die Korrektheit der Ergebnisse der ‘Parlamentswahlen’ vom 5. Juni 1997 in Algerien zu spekulieren, fanden sie doch statt in einem Land, in dem Krieg und Ausnahmezustand herrschen, in dem zahlreiche Bürgermeisterämter samt den darin befindlichen Akten und Wählerlisten verbrannt sind, wo Wählerlokale sich in den Kasernen befinden - ganz abgesehen von den Zweifeln an der Korrektheit der Durchführung dieser Wahlen, die von den wenigen Beobachtern der Vereinten Nationen geäussert wurden.“⁴⁰⁹ Dass in Algerien niemand an die Wahlergebnisse glaubt, und die Wahlen somit ihren politischen Zweck - die Legitimation des Militärregimes - verfehlen, zeigt die nach Angaben von Wahlbeobachtern hohe Wahlenthaltung, die bei über 50 Prozent⁴¹⁰ liegen. In Algier, der am meisten von Terroranschlägen heimgesuchten Stadt, soll die Wahlenthaltung sogar bei 70 Prozent gelegen haben. Dieses Wahlverhalten zeigt nicht nur die Entfremdung der Bevölkerung vom Regime und den fehlenden Glauben an korrekte Wahlen, sondern auch den Mut der Menschen; wird doch die Teilnahme an den Wahlen im Personalausweis registriert.

⁴⁰⁷ Statistics des élections législatives. In: Salam-News, 10.6.1997. Zit. nach: Borchardt, 1997: 1101.

⁴⁰⁸ Aït-Ahmed, Hocine (1997). Die Generäle wollen keine Demokratie. In: de tageszeitung. Zit. nach: Borchardt, 1997: 1102.

⁴⁰⁹ Ruf, 1997b: 59.

⁴¹⁰ Laut Innenministerium lag die Wahlenthaltung landesweit bei 34,5 Prozent. Ruf, 1997b: 59.

4. Die Kommunalwahlen

Auf die Parlamentswahlen im Juni folgten unter gleichen Vorzeichen die Kommunalwahlen am 23. Oktober dieses Jahres. Dieser vierte pluralistische Wahlgang der letzten zwei Jahre sollte die sogenannte Normalisierung zum Abschluss bringen, die mit der Wahl des Präsidenten 1995 begonnen hatte und mit dem Verfassungsreferendum 1996, den Parlaments- und Kommunalwahlen dieses Jahres abgeschlossen werden sollte. Die Basler Zeitung titelte: „Wenn nach den Präsidentschafts- und Parlamentswahlen morgen Donnerstag in Algerien als letztes die Provinz- und Gemeinderäte gewählt werden, ist nach Meinung des Regimes die Demokratie wiederhergestellt. Nach Kräften bemühen sich die Machthaber, der Aussenwelt ein Bild der Normalität vorzutäuschen - allen Gewalttaten zum Trotz.“⁴¹¹

Rund 80'000 Kandidaten von 37 Parteien und Gruppen hatten sich um die rund 15'000 Sitze in rund 1'500 Gemeinderäten und 48 Wilayas beworben.⁴¹² Wie bereits in den Parlamentswahlen war die aussichtsreichste Partei jene von Präsident Zeroual (RND). Sie gewann denn auch über die Hälfte aller Sitze: 7'242 von insgesamt 13'123, d.h. 55,2 Prozent aller Mandate, sowie mit 986 Sitzen ebenfalls eine knappe Mehrheit in den 48 Provinzparlamenten. Die FLN erhielt 21,8 Prozent der Sitze, die MSP 6,8 Prozent, die FFS 4,9 Prozent, die RCD 3,4 Prozent, die Nahda 2,2 Prozent. 3,9 Prozent Restmandate fielen auf die 30 weiteren Kleininformationen.⁴¹³ Mit diesem erwarteten Wahlergebnis haben die drei Parteien, welche die Regierungskoalition bilden, 84 Prozent aller Stimmen auf sich vereinigt - wenn man den offiziellen Zahlen glauben schenkt.

Auf die Bekanntgabe der Wahlergebnisse folgte der Aufruf der legalen Oppositionsparteien zu einem Massenprotest gegen den „massiven“ Wahlbetrug. In einer unabhängigen Zeitung wurde ihr Anliegen folgendermassen umschrieben: „The parties underline their determination to continue the movement of a peaceful, responsible and unified protest in the framework of their legal and constitutional rights.“⁴¹⁴ Ziel der Mobilisierung der Bevölkerung zu Protestmärschen in der Hauptstadt war die Annullierung der Wahlergebnisse zwecks korrekten Neuwahlen. Tausende von Menschen folgten dem Aufruf der Oppositionsparteien trotz starkem Polizeiaufgebot. Doch die algerische Regierung reagierte nicht, sondern verkündete trocken, die Wahlen bedeuteten das Ende der politischen Krise in Algerien. An den zahlreichen, eindrucklichen Strassenmärschen in Algier riefen tau-

⁴¹¹ Veiel, Axel. In: Basler Zeitung, 22.10.1997: 8.

⁴¹² Neue Zürcher Zeitung, 1997a: 3.

⁴¹³ Neue Zürcher Zeitung, 1997b: Titelseite.

⁴¹⁴ Rtna, 3.11.1997, Nachrichtendienste, Internet.

sende von Menschen in Sprechchören: „Pouvoir assassin! Pouvoir assassin“⁴¹⁵. Der Oppositionspolitiker Saïd Saâdi liess sich dazu hinreissen öffentlich zu verkünden: „Der General will das Land wie eine Kaserne führen“ und „der algerische Staat ist in Wirklichkeit eine Diktatur“⁴¹⁶. Die Hoffnungen der Opposition, ihre Stimmen könnten endlich von der internationalen Gemeinschaft gehört werden, wurden enttäuscht. Die algerische Regierung verhängte mehrmals ausdrücklich ein allgemeines Versammlungsverbot. Nach den Erfahrungen der brutalen Niederschlagung der Oktoberunruhen, den Ausschreitungen der Sicherheitskräfte gegen Demonstranten anlässlich des Generalstreiks 1991 und nach der Annullierung der Wahlergebnisse 1992 wollten die Oppositionspolitiker nicht nochmals ein Blutbad von Unschuldigen riskieren. Die Protestwelle verebbte ungehört.

5. Die Senatswahlen 1997: Abschluss der „demokratischen Prozedur“?

Die Senatswahlen am 24.12.1997 haben wiederum erwartungsgemäss die Machtposition des Staatspräsidenten gestärkt. Er entsendete ein Drittel der Senatoren selbst. Bei der Abstimmung über die restlichen zwei Drittel der Senatorenmandate durch die regionalen Parlamente kam die Präsidentenpartei (RND) auf über vier Fünftel der Stimmen. Die ehemalige Einheitspartei FLN kam auf zehn und die FFS auf vier von insgesamt 144 Senatoren. Die gemässigte islamistische MSP stellte zwei Senatoren. Damit hat die Opposition kaum ein Viertelquorum für die Sperrminorität, die bei 25 Prozent liegt.⁴¹⁷ Die Bildung des Senates war der jüngste Schritt im Prozess der demokratischen Legitimierung der algerischen Militärführung und der „Konstitutionalisierung der Diktatur“⁴¹⁸: sie bedeutet das vorläufige Ende der „demokratischen Prozedur“.

⁴¹⁵ Tagesnachrichten, 3.11.1997.

⁴¹⁶ dpa, 3.11.1997, Nachrichtendienste, Internet.

⁴¹⁷ dpa 25.12.1997, Nachrichtendienste, Internet.

⁴¹⁸ Ruf, 1997: 148.

VI. Ausblick

Sollte die 1995 eingeleitete „Demokratisierung“ in Algerien eine weitere politische Radikalisierung der Opposition verhindern? Das Konzept der low-intensity warfare⁴¹⁹ geht davon aus, dass Aufstandsbekämpfung nicht allein eine militärische Aufgabe darstellt, sondern ganz wesentlich von sozialen, wirtschaftlichen und politischen Massnahmen abhängt. Die Kontrolle der Bevölkerung kann kurzfristig durch Zwang und militärische Niederwerfung von Guerillabewegungen (GIA; AIS) erreicht werden. Doch treibt eine zu repressive Politik die Bevölkerung diesen bewaffneten Gruppen verstärkt in die Arme, was am Beispiel Algerien beobachtet werden kann. Repressive Regime haben insofern einen Mobilisierungseffekt, als dass sie den Widerstand bündeln und einigen und damit Konflikte wesentlich verschärfen (Radikalisierung der islamistischen Gruppen nach Verhängung des Ausnahmezustandes). Langfristig gesehen konnte in einer bürgerkriegsähnlichen Situation wie in Algerien nur eine positive Anreizstruktur Abhilfe schaffen: die Bevölkerung musste die Möglichkeit erhalten, durch Teilnahme am politischen Entscheidungsfindungsprozess an ihrer Situation direkt etwas verändern zu können. Es ging letztlich vor allem darum, ihr die Hoffnung zu vermitteln, dass sie gerade auch ohne bewaffneten Widerstand eine Zukunftsperspektive habe. Und darum, ihr zu vermitteln, dass nicht das Regime das Haupthindernis zur Verbesserung der Situation darstellt. „Demokratisierung“ wird demnach als ein Mittel zur Überwindung von Aufstandsbewegungen eingesetzt. Dabei werden die bestehenden Machtverhältnisse ob der geplanten Reformen nicht wirklich in Frage gestellt; denn eine erschütterte Machtbalance könnte das ganze Land zusätzlich destabilisieren. Und schliesslich geht es darum, dass die Macht nicht an die radikale Opposition übergeht, sondern an „gemässigte“ Kräfte (z.B. an die „Islamisten vom Dienst“ = MSP⁴²⁰). Deshalb lag es vollumfänglich im Interesse der Regierung, die Opposition - durch Parteiverbot, zensierte Medienberichterstattung, ein Wahlrecht, das Regierungsparteien begünstigt, politische Morde oder „Verschwindenlassen“ von Oppositionspolitikern⁴²¹ etc. - zu schwächen und zu spalten, was ihr auch zweifelsohne gelang: Die demokratische Opposition ist zersplittert und mehr denn je in ihrer Existenz bedroht⁴²²,

⁴¹⁹ Hippler, 1994: 32.

⁴²⁰ Ruf, 1997: 155.

⁴²¹ Vgl. AI, 1997: 16.

⁴²² Vgl. Art. 42 der Verfassung von 1996: „Dans le respect des dispositions de la présente Constitution, les partis politiques ne peuvent être fondés sur une base religieuse, linguistique, raciale, de sexe, corporatiste ou régionale“.

und auch die Islamisten sind sich untereinander wenig einig. Die FIS wurde bekanntlich 1992 verboten, währenddem die Hamas und die Nahda jedoch weiter zugelassen wurden. Die beiden letzteren gelten seit jeher als „gemäßigt“ und haben jüngst sehr gute Wahlergebnisse erzielen können.⁴²³

Eine Taktik zur Manipulation der Stimmabgaben liegt ferner darin, die Wahlbedingungen zu beeinflussen. So werden die eher mit der Opposition sympathisierenden Unterschichten z.B. durch massive Militärpräsenz in den entsprechenden Wohngebieten oder am Wahltag eingeschüchtert; der wohlhabenden Mittel- und Bildungsschicht wird hingegen eine möglichst saubere Wahl geboten. Es soll demnach nicht nur die Opposition gespalten werden (in Wahlteilnehmer und Boykottfraktionen), sondern auch eine soziale Trennung zwischen Unterschichten und den potentiellen Führungselementen der Mittelschicht gezogen werden. Das zentrale Ziel besteht darin, die Mittelschichten weitmöglichst von der Opposition zu entfremden und sozial zu demobilisieren und die politische Partizipation der ärmeren Bevölkerung zu reduzieren.⁴²⁴ Gelingt dies, haben die Regierungsparteien („Nationalisten“) einen Erfolg zu verbuchen. Gleichzeitig ist mit Einleitung der Demokratisierung und der anschließenden demokratischen Konsolidierung⁴²⁵ militanter Widerstand nicht mehr zu rechtfertigen.

Trotz der formal vollzogenen „Demokratisierung“ handelt es sich in Algerien bei genauerem Hinsehen um eine oberflächliche Kosmetik - oder um es mit den Worten von Werner Ruf zu sagen, um eine „pseudodemokratische legitimatorische Fassade“⁴²⁶ - wie im zweiten Teil dieser Arbeit zu zeigen versucht worden ist. Die Hardliner innerhalb des Militärs lehnten seit jeher eine reale Machtteilung ab. Die Annahme der Verfassung von 1989 akzeptierte sie nur als Fassade. In diesem Sinne ist der Putsch im Januar 1992 nicht als „Rettung der Demokratie“ vor den Anti-Demokraten zu bewerten, sondern als Weigerung, auf die Kontrolle des Staates und die damit verbundenen Pfründen der Rentenökonomie zu verzichten.⁴²⁷ Aufgrund des Verdachts massiven Wahlbetrug bei allen bisherigen Wahlen ist es dem Regime dennoch nicht gelungen, glaubwürdige Wahlmechanismen zu institutionalisieren. Die „Demokratisierungsschritte“ wurden von der Bevölkerung als formaldemokratische Veranstaltungen durchschaut. Die Konsequenz dieser miss-

⁴²³ Vgl. Abbildung VII-4 im Anhang.

⁴²⁴ Hippler, 1994: 32ff..

⁴²⁵ Das Dreiphasenmodell von Philippe Schmitter (1992) unterscheidet die drei Phasen (1) Liberalisierung, (2) Demokratisierung, (3) Konsolidierung beim Übergang von einem autoritären zu einem demokratischen System. Zit. nach: Lauth; Merkel, 1997: 13.

⁴²⁶ Ruf, 1997: 144.

⁴²⁷ Rouadja, 1995: 351ff..

lungenen demokratischen Legitimierung des Regimes ist, dass das Land noch mehr denn je in Terror und Chaos zu versinken droht. Die Zerschlagung der politisch-legalistisch orientierten Fraktion der FIS hat einerseits Verselbständigungsprozesse der bewaffneten Gruppen beschleunigt und andererseits die Aussichten auf eine, auf Dialog gegründete, politische Lösung stark verringert.

Die algerische Tragödie ist im „risikoreichen Graben zwischen Arm und Reich“⁴²⁸ angelegt; die sozialen Gegensätze zwischen den gesellschaftlichen Gruppen sind derart gross geraten wie in keinem anderen arabisch-islamischen Land. Auf der einen Seite steht eine kleine laizistische Minderheit, die von den Errungenschaft der Modernisierung profitiert hat; auf der anderen Seite steht die verarmende Masse - die „Modernisierungsoffer“⁴²⁹ - die sich mit einem islamischen Projekt identifiziert, welches soziale Gerechtigkeit verspricht. Beide Lager sind unversöhnlich: den Laizisten, die einen europäischen Lebensstil pflegen, erscheint ein Leben nach den Grundsätzen der Scharia nicht möglich; umgekehrt ist für die grosse Mehrheit der Algerier nationale Identität auf der Basis westlicher Normen als den gesellschaftlichen Normen der ehemaligen Kolonialmacht nicht vorstellbar. „So sind beide Fraktionen in ihrer Weise Erben des unvollendet gebliebenen, von FLN und Armee ruinierten und ökonomisch wie kulturell kompromittierten Projekts einer nationalen Unabhängigkeit.“⁴³⁰ Die Unfähigkeit der an der Macht befindlichen Eliten zu politischem Dialog hat sich 1995 in der Verurteilung der Plattform von Rom gezeigt. Die institutionalisierte „Kultur der Gewalt“ lässt die Suche nach einer politischen Lösung des Konfliktes heute unmöglich erscheinen. Eine Entschärfung der aktuellen Lage erscheint vielen Beobachtern nur durch eine Verbesserung der sich ständig verschlechternden wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen und durch eine Wiedereinbindung der FIS-Führung in den politischen Prozess vorstellbar. Denn mit dem Parteiverbot 1992 wurde nicht die hinter der FIS stehende soziale Bewegung zu Grabe getragen. Ganz im Gegenteil; die islamistische Bewegung wurde dadurch nicht geschwächt. Der Versuch ihrer politischen Einbindung durch „gemässigte“ Parteien ist denn auch nur teilweise gelungen.⁴³¹ Vor diesem Hintergrund ist es umso mehr in Betracht zu ziehen, der FIS nochmals eine Chance zu geben. Ein Wahlsieg in der Höhe der Ergebnisse des Dezember 1991 erscheint heute nicht mehr als wahrscheinlich, da die FIS bereits 1991 infolge des Terrors militan-

⁴²⁸ Trappe, 1995: 4.

⁴²⁹ Kebir, 1994.

⁴³⁰ Ruf, 1997: 152.

⁴³¹ Jacques Fontaine (1997) notiert einen Stimmenverlust der MSP seit den Präsidentschaftswahlen - trotz ihrer „amerikanischen Wahlpropaganda“. Dies könnte darauf hinweisen, dass es der MSP nicht gelingen wird, die gesamte ehemalige FIS-Wählerschaft anzusprechen.

ter Islamisten gegen die Zivilgesellschaft gegenüber den Kommunalwahlen 1990 rund eine Million Stimmen verloren hat. Gelingt die rechtzeitige Einbindung der islamistischen Massenbasis in das politische Kräftespiel, wäre damit auch eine Delegitimation und Isolation der Terrorgruppen wahrscheinlich.⁴³² Allein im restlosen Friedenswillen des Volkes liegt die Chance für eine Beendigung des bewaffneten Konfliktes. Und erst in einer Demokratisierung, welche auf die Respektierung des Volkswillens abzielt, liegt der Schlüssel für eine nachhaltige Befriedung Algeriens.

⁴³² Werner Ruf (1997) vertritt die These, dass sich die staatlichen Strukturen in Algerien durchaus am Auflösen sind und in der Folge auch ein Sturz der Militärführung nicht ausgeschlossen ist. Renate Mayntz (1995) hat in ihrem Referat Gesellschaftliche Umbrüche als Testfall soziologischer Theorie darauf aufmerksam gemacht, dass die hohe Pfadabhängigkeit und augenfällige Kontingenz gesellschaftlicher Umbrüche als besonderem Typus sozialer Diskontinuitäten eine zuverlässige Prognose über den Verlauf des Makroereignisses unmöglich macht. Mayntz, 1995: 142ff..

„Es gibt e i n e n Ausgang, den ich kommen sehe und der mir Angst macht. Und es gibt einen a n d e r e n Ausgang, den ich mir vorstellen könnte und den ich immer noch für möglich halte. Was sich abzuzeichnen scheint - nachdem sich die Machthaber das System zurechtgebogen haben mit einer Verfassung und einer Nationalversammlung, die ihnen jeder zeit die Mehrheit sichern - was sich abzeichnet, ist eine Allianz zwischen Islamisten und Nationalisten rund um einige politische Gruppen, von denen viele aus dem Umfeld der alten Befreiungsfront FLN stammen. Seien dies nun die Hamas-Fundamentalisten von Cheikh Nannah, die neue nationale Sammlung RND oder was sie selbst die „revolutionären“ Familien nennen. All dies soll den Eindruck von Pluralismus vorgaukeln, sei's zum Hausgebrauch oder zu Händen der internationalen Öffentlichkeit. Aber ein solches Regime wird den Tatsachen nicht standhalten. Schliesslich sind da die grossen Wirtschaftsprobleme, nähert sich die soziale Krise der Revolte. Es gibt eine moralische, ideologische und politische Krise. Es gibt grundsätzliche gesellschaftliche und kulturelle Probleme, die nicht gelöst sind und von einer solchen Allianz auch nicht gelöst werden können. Da stehen also unkalkulierbare Risiken an.

Der andere Ausweg, der möglich bleibt - auch wenn er sich nicht abzeichnet: Dass die demokratischen Bewegungen endlich ihren Zwist und ihre Spaltungen überwinden, sich von falschen Verbündeten lösen und sich auf ihre Einigung besinnen über allen Pluralismus und alle Unterschiede hinweg. Denn heute sind alle Kräfte, die sich weder mit dem Fundamentalismus noch mit dem Regime identifizieren, völlig atomisiert und dennoch sind sie in allen Gesellschaftsschichten vorhanden. Sie alle müssten sich nun friedlich erheben und auf die Strasse gehen für einen echten Frieden. Auch wenn ich weiss, wie schwierig dies heute ist! Immerhin deutet viel darauf hin, dass wir uns dem Höhepunkt dieser Krise nähern. Ja, es scheint, wir haben ihn jetzt erreicht.“

Nourreddine Saâdi⁴³³

⁴³³ Essay von Nourreddine Saâdi, von Schweizer Radio DRS übersetzt und am 16.10.1997 im Sendegefäss Echo der Zeit ausgestrahlt.

VII. Bibliographie

- Ahlemeyer, Heinrich W. (1995). Soziale Bewegungen als Kommunikationssystem. Einheit, Umweltverhältnis und Funktion eines sozialen Phänomens, Leske + Budrich, Opladen.
- Allouache, Merzak; Colonna, Vincent (1992). Algérie, 30 ans. Les enfants de l'indépendance, Editions Autrement, Série Monde, Nr. 60, Paris.
- Allouache, Merzak; Colonna, Vincent (1992). Les mots pour capter l'Algérie nouvelle. In: Allouache; Colonna (Hg.).
- Amnesty International (1996). Algérie. Les Algériens souffrent et meurent en silence.
- Amnesty International (1996). Algérie. Le silence et la peur. Résumé. Index AI: MDE 28/11/96.
- Amnesty International (1997). Algeria. Civilian population caught in a spiral of violence. Index AI: MDE 28/23/97.
- Belambri, Abdelwahab (1992). Des poètes aux tribuns: le mouvement berbère. In: Allouache, Merzak; Colonna, Vincent (Hg.).
- Betz, Joachim; Brüne, Stefan (1997). Jahrbuch Dritte Welt 1998. Daten - Übersichten - Analysen, C.H. Beck, München.
- Boniface, Pascal, Hg. (1995). Lexique des relations internationales, ellipses, Paris.
- Baduel, Pierre Robert (1997). L'islam dans l'équation politique au Maghreb. In: Michel, Patrick (Hg.). Religion et démocratie, Albin Michel, Paris.
- Bahrtdt, Hans Paul (1994). Schlüsselbegriffe der Soziologie. Eine Einführung mit Lehrbeispielen., C.H. Beck, München 6. Auflage, © 1984.
- Benani, Ahmed (1994). Des Droits de l'homme dans l'espace maghrébin: Réflexions critiques. In: Bocco, Riccardo; Djalili, Mohammad-Reza, Hg..
- Betz, Joachim; Brüne, Stefan, Hg. (1997). Jahrbuch Dritte Welt 1998, C.H. Beck, München.
- Bocco, Riccardo; Djalili, Mohammad-Reza, Hg. (1994). Moyen-Orient: Migrations, démocratisation, médiations, Publications de l'Institut Universitaire de Hautes Etudes Internationales (puf), Presses Universitaires de France, Genf.
- Bourdieu, Pierre; Sayed, Abdelmalek (1964). Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, Paris.
- Brand, Karl-Werner; Büsser, Detlef; Rucht, Dieter. Aufbruch in eine andere Gesellschaft: neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik, Campus Verlag, Frankfurt; New York.

- Burke, Edmund; Lapidus, Ira M. (1988). Islam, Politics, and Social Movements, University of California Press, London.
- Comité Algérien des militants libres de la dignité humaine et des droits de l'homme (1995). Livre blanc sur la répression en Algérie (1991-1994), Plan-les-Ouates.
- Corm, Georges (1994). Perspectives démocratiques au Machrek. In: Bocco, Riccardo; Djalili, Mohammad-Reza, Hg..
- Daoud, Zakya (1996). Feminisme et Politique au Maghreb. Sept décennies de lutte, Editions EDDIF, Casablanca.
- Ende, Werner; Steinbach, Udo (1996). Der Islam in der Gegenwart, C.H. Beck, München, ©1984.
- Elias, Norbert (1976). Über den Prozess der Zivilisation, Suhrkamp, Frankfurt a/Main.
- Etienne, Bruno (1987). L'islamisme radical, Hachette, France.
- Faath, Sigrid (1990). Algerien. Gesellschaftliche Strukturen und politische Reformen zu Beginn der neunziger Jahre, Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts: 40, Hamburg.
- Faath, Sigrid (1994). Algerien. In: Steinbach, Udo (Hg.). Politisches Lexikon. Nahost/Nordafrika, C.H. Beck, München.
- Faath, Sigrid; Mattes, Hanspeter (1992). Keine Demokratie für die Feinde der Demokratie? Algeriens Dilemma im Umgang mit dem islamischen Fundamentalismus. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 3.
- Gellner, Ernest (1992). Der Islam als Gesellschaftsordnung, C.H. Beck, München. Titel der Originalausgabe: Flux and reflux in the faith of man, zuerst in: Gellner, Ernest. Muslim society, Cambridge, © 1981. In deutscher Sprache zuerst in: Gellner, Ernest. Leben im Islam. Religion als Gesellschaftsordnung, Stuttgart 1985.
- Giro, Mario (1997). Gemeinschaft St.Ägidius - Erfolge und Maximen nichtstaatlicher Friedensvermittlung. In: Betz, Joachim; Brüne, Stefan, Hg. (1997).
- Giro, Mario (1997). Algeria in Ostaggio, Milano.
- Hakem, Tewfik (1993). Les „plaisirs“ des jeunes Algériens. In: Allouache, Merzak; Colonna, Vincent (Hg.). Algérie, 30 ans. Les enfants de l'indépendance, Editions Autrement, Série Monde, Nr. 60, Paris.
- Hanoune, Louisa; Mouffok, Ghania (1997). Terroristen fallen nicht vom Himmel. Zur aktuellen Situation in Algerien, Rotpunktverlag, Zürich. Titel der Originalausgabe: Une autre voix pour l'Algérie, Editions la Decouverte, Paris, © 1996.
- Harbi, Mohammed (1980). Le FLN - Mirage et réalité, Paris.

- Harbi, Mohammed (1992). *L'Algérie et son destin*, Arcantère, Paris.
- Heberle, Rudolf (1967). *Hauptprobleme der politischen Soziologie*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart.
- Herzog, Werner (1995). *Algerien. Zwischen Demokratie und Gottesstaat*, C.H. Beck, München.
- Hillmann, Karl-Heinz (1994). *Wörterbuch der Soziologie*, Alfred Kröner Verlag, 4. überarbeitete und ergänzte Auflage, Stuttgart.
- Hippler, Jochen (Hg.). *Demokratisierung der Machtlosigkeit. Politische Herrschaft in der Dritten Welt*, Konkret Literatur Verlag, Hamburg.
- Irabi, Abdulkader (1988). *Arabische Soziologie. Studien zur Geschichte und Gesellschaft des Islam*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Hottinger, Arnold (1993). *Islamischer Fundamentalismus*, Verlag NZZ, Zürich.
- Kappel, Armin; Kuske, Silvia (1994). *Fundamentalismus - Karriere eines Begriffs*. In: Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft (Hg.). *Der Islam in den Medien*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Kebir, Sabine (1993). *Zwischen Traum und Alptraum. Algerische Erfahrungen 1977-1992*, ECON Verlag, Düsseldorf.
- Kepel, Gilles (1991). *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, Piper, München, Zürich. Titel der Originalausgabe: *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Editions du Seuil, Paris 1991.
- Kepel, Gilles (1996). *Die Demokratie und die islamische Herausforderung*, Piper Verlag, München. Originaltitel: *A l'Ouest d'Allah*, Editions du Seuil, Paris 1994.
- Khalid, Detlev (1982). *Reislamisierung und Entwicklungspolitik. Forschungsberichte des Bundesministeriums für Wirtschaftliche Zusammenarbeit*, Bd. 30, München.
- Khelladi, Aïssa (1995). *La trajectoire du Front islamique du salut*. In: Ignasse, Gérard; Wallon, Emmanuel, Hg.. *Demain l'Algérie*, Syros, Paris.
- Koszinowski, Thomas (1997). *Islam und Modernisierung: Wie stabil ist Saudi-Arabien?* In: Betz, Joachim; Brüne, Stefan, Hg..
- Kuske, Silvia (1996). *Reislamisierung und Familienrecht in Algerien: der Einfluss des malikitischen Rechts auf den „Code Algérien de la famille“*, Klaus Schwarz Verlag GmbH, Berlin.
- Labat, Severine (1995) *Les islamistes algériens entre les urnes et le maquis*, Le Seuil, Paris.

- Lahouari, Addi (1995). *L'Algérie et la démocratie. Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*, Editions Découverte, Paris.
- Lamchichi, Abderrahim (1989). *Islam et contestation au Maghreb. Histoire et Perspectives Méditerranéennes*, L'Harmattan, Paris.
- Lavenue, Jean-Jacques (1993). *Algérie. La Démocratie interdite*, Harmattan, Paris.
- Lenfant, Alain (1995). *Un modèle en échec*. In: Ignasse, Gérard; Wallon, Emmanuel (Hg.). *Demain l'Algérie*, Syros, Paris.
- Loimeier, Roman (1993). *Islamische Erneuerung und politischer Wandel in Nordnigeria. Beiträge zur Afrikaforschung, Bd. 2*, Lit Verlag, Münster.
- Lübbe, Hermann, Hg. (1995). *Heilserwartung und Terror: politische Religionen des 20. Jahrhunderts*, Patmos Verlag, Düsseldorf.
- Lücke, Hanna (1993). *'Islamischer Fundamentalismus' - Rückfall ins Mittelalter oder Wegbereiter der Moderne? Die Stellungnahme der Forschung*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin.
- Lyman, Stanford M., Hg. (1995). *Social Movements. Critiques, Concepts, Case-Studies, Main Trends of the Modern World*, Macmillan Press Ltd., Houndmills, Basingstoke; London.
- Oman, Carlier (1995). *Entre nation et Jihad. Histoire sociale des radicalismes algériens*, Presses de Sciences PO, Paris
- Makri, Abderazak (1996). *Les enjeux du Mouvement Islamique*. In: Manceron, Gilles (Hg.). *Algérie. Comprendre la crise*, Editions Complexe, Paris.
- Malek, Amari (1996). *Le Père et le F.I.S.. Le F.L.N., le F.I.S. et après? Maisonneuve et La rose*, France.
- Manceron, Gilles (1996). *Algérie. Comprendre la crise*, Editions Complexe, Paris.
- Mayntz, Renate (1988). *Soziale Diskontinuitäten: Erscheinungsformen und Ursachen*. In: Hierholtzer, Klaus; Wittmann, Heinz-Günter, Hg.. *Phasensprünge und Stetigkeit in der natürlichen und kulturellen Welt*, Stuttgart.
- Mayntz, Renate (1995). *Soziologische Theorie im Zeitalter des Umbruchs*. In: Clausen, Lars (Hg.). *Gesellschaften im Umbruch. Verhandlungen des 27. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Halle an der Saale 1995*, Campus Verlag, Frankfurt; New York.
- Marty, Martin; Appleby, Scott, Hg. (1991). *Fundamentalisms Observed. The Dynamic Character of Movements*, The University Chicago Press, Chicago; London.
- McAdam, Doug (1982). *Political process and the development of Black insurgency*, Chicago University Press, Chicago, S. 1-64.

- Mernissi, Fatema (1996). Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie, dtv, München, © Luchterhand, Hamburg 1992.
- Michel, Patrick (1997). Religion et démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelles approches, Editions Albin Michel S.A., Paris.
- Moaddel, Mansoor (1995). Ideology as Episodic Discourse: The Case of the Iranian Revolution. In: Lyman, Stanford M.. Social Movements. Critiques, Concepts, Case-Studies, Main Trends of the Modern World.
- Motabaher, Hossein (1995). Vom Nationalstaat zum Gottesstaat: Islam und sozialer Wandel im Nahen und Mittleren Osten, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln.
- Müller, Herta (1993). Islamistische Bewegungen in Algerien. In: 26. Deutscher Soziologentag Düsseldorf 1992, Tagungsband II, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Nohlen, Dieter, Hg. (1996). Lexikon Dritte Welt. Länder, Organisationen, Theorien, Begriffe, Personen, Neunte Auflage, © 1993, Rowohlt TBV, Reinbek bei Hamburg.
- Pawelka, Peter (1993). Der Vordere Orient und die Internationale Politik, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln.
- Radke, Rudolf (1994). Im Namen Allahs. Der Islam zwischen Aggression und Toleranz, Gustav Lübbe Verlag GmbH, Bergisch Gladbach.
- Rammstedt, Ottheim (1992). Soziale Bewegung. In: Schäfers, Bernhard (Hg.). Grundbegriffe der Soziologie, Leske + Budrich, Opladen.
- Raschke, Joachim (1985). Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriss, Campus Verlag, Frankfurt; New York.
- Reissner, Johannes(1996). Die militant-islamischen Gruppen. In: Ende; Steinbach (Hg.). Der Islam in der Gegenwart, C.H. Beck, München.
- Reporters sans Frontières (1995). Le drame algérien. Un peuple en otage, Editions La Découverte, Paris.
- Rouadjia, Ahmed (1990). Les frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie, Karthala, Paris.
- Rouadjia, Ahmed (1994). Grandeur et décadence de l'état algérien, Karthala, Paris.
- Ruf, Werner (1995). Die Plattform von Rom: Eine Chance für Algerien? In: Jahrbuch Frieden 1996. Konflikte Abrüstung Friedensarbeit, C.H. Beck, München.
- Ruf, Werner (1997a). Die algerische Tragödie. Vom Zerschlagen des Staates einer zerrissenen Gesellschaft, Agenda Politik; 11, agenda Verlag, Münster.
- Saâdi, Nourredine (1992). Portrait d'une démocratie désirée avec groupes. Entretiens avec Nour-Eddine Boukrouh, El Hachemi Cherif, Hocine Aït-Ahmed et Saïd Sadi.

In: Allouache, Merzak; Vincent Colonna (Hg.). Algérie, 30 ans. Les enfants de l'indépendance.

Sanson, Henri (1983). Laïcité islamique en algérie, Editions du CNRS, Paris.

Schäfers, Bernhard (1992). Grundbegriffe der Soziologie, 3. Auflage, Leske + Budrich, Opladen.

Schenk, Michael (1984). Soziale Netzwerke und Kommunikation, J.C.B. Mohr, Tübingen.

Sharif, Issam A. (1992). Algerien vom Populismus zum Islam, Sharif Ges.m.b.H., Wien.

Smelser, Neil J. (1972). Theorie des kollektiven Verhaltens, Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln. Titel der Originalausgabe: Theory of Collective Behavior, © 1963.

Stora, Benjamin (1994). Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance, Editions La Découverte, Paris.

Stora, Benjamin (1995). L'Algérie en 1995. La guerre, l'histoire, la politique, Edition Michalon, Paris.

Streck, B. (1985). Netzwerk: der transaktionale Einspruch gegen das Paradigma der struktural-funktionalen Ethnologie, Anthropos, Vol. 80.

Tetzlaff, Rainer, Hg. (1994). Perspektiven der Demokratisierung in Entwicklungsländern, Deutsches Übersee-Institut, Hamburg.

Tibi, Bassam (1985). Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, Suhrkamp, Frankfurt a/Main.

Tibi, Bassam (1995). Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus, Hoffmann und Campe, Hamburg.

Tibi, Bassam (1996). Das arabische Staatensystem. Ein regionales Subsystem der Weltpolitik, B.I. Taschenbuchverlag, Mannheim.

Touraine, Alain (1984). Le retour de l'acteur. Essai de sociologie, Fayard, Paris.

Trappe, Paul, Hg. (1995). Krisenkontinent Afrika. Ansätze zum Krisenmanagement, Social Strategies, Vol. 27, Birkhäuser, Basel.

Tridi, Rachid (1992). L'Algérie en quelques maux. Autopsie d'une anomie, Editions L'Harmattan, Paris.

Von Sivers, Peter (1996). Maghreb und Westafrika. In: Ende; Steinbach (Hg.). Der Islam in der Gegenwart.

Wegmann, Jutta (1992). Soziales Netzwerk. In: Schäfers, Bernhard (Hg.). Grundbegriffe der Soziologie, 3. Auflage, Leske + Budrich, Opladen.

Artikel

- Akram, Ellyas (1996). Une autre voix pour l'Algérie. In: Le Monde Diplomatique, November, S. 11.
- Ait-Ahmed, Hocine (1997). „J'accuse!“. In: Weltwoche, Nr. 36, 4. September.
- Algerien unter der Geißel des Terrors. In: NZZ, Nr. 84, 12./13. April 1997, Titelseite.
- Audibert, Jean (1997). La France et l'Algérie: un psychodrame chronique. In: Revue des deux Mondes, September, S. 92-103.
- Biegel, Rainer (1996). Die algerischen Präsidentschaftswahlen vom 16. November 1995. In: Orient. Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orients, 37. Jg., Nr. 1, S. 265-279.
- Borchardt, Ulrike (1997). Algeriens „Gleis der Demokratie“. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, September, S. 1094-1103.
- Callies de Salies, Bruno (1997). Algerien. Dem Terror widerstehen. In: Le Monde Diplomatique, Nr. 10/3. Jg., Oktober, S. 12-13.
- Chalabi, El-Hadi (1995). Islam und algerischer Nationalismus. In: INAMO, Nr. 4, Winter 1995, S. 39-42.
- Christadler, Marieluise (1992). Der algerische Islamismus. Aufstand des Glaubens, Kulturrevolution oder totalitäre Ideologie? In: Evangelische Kommentare, Nr. 25, März, S.143-145.
- Daniel, Jean (1997). La démocratie a été sacrifié. In: Revue des deux Mondes, September, S. 86-91.
- Djeral, Daho (1997). Les élections législatives du 5 juin 1997 en Algérie. Enjeux politiques, logiques et acteurs. In: Monde arabe Maghreb-Machrek, Nr. 157, Juli-September, S. 149-161.
- Eco, Umberto (1997). Die schrecklichste Intoleranz ist die Intoleranz der Armen. In: BAZ, Nr. 95, 24. April 1997, S. 43-45.
- Elias, Norbert (1977). Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse. In: Zeitschrift für Soziologie 6 (1977), S. 127-149.
- Etienne, Bruno (1997). La nouvelle bataille d'Alger. In: Revue des Deux Mondes, September, S. 104-119.
- Faath, Sigrid (1995). Probleme der Demokratisierung in den Maghrebstaaten. In: Politik und Zeitgeschichte, B44-45/95, S. 14-23.
- Faath, Sigrid (1996). Stabilität und Autoritarismus in Nordafrika. In: Internationale Politik 2 (1996), S. 21-32.

- Fahrni, Oliver (1997). Die Maske. In: Die Weltwoche, Nr. 41, 9. Oktober, S. 3.
- FAP (1997). Le pouvoir algérien responsable des attentats de 1995, 9.11.1997, 09:39, Nachrichtendienst, Internet.
- Fontaine, Jacques (1996). Algérie: les résultats de l'élection présidentielle. 16 novembre 1995. In: Monde arabe Maghreb-Machrek, Nr. 151, Januar-März, S. 107-118.
- Fontaine, Jacques (1997). Résultats et évolution des forces politiques. In: Monde arabe Maghreb-Machrek, Nr. 157, Juli-September, S. 161-180.
- Gourdon, Hubert (1997). La constitution algérienne du 28 novembre 1996. In: Monde arabe Maghreb-Machrek, Nr. 156, April-Juni, S. 36-48.
- Gschwind, Alexander (1994). Eine schweigende Mehrheit verliert ihre Geduld. In: Die Weltwoche, Nr. 17, 28. April.
- Hartmann, Angelika (1997). Der islamische „Fundamentalismus“. Wahrnehmung und Realität einer neuen Entwicklung im Islam. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B28, August, S. 3-13.
- Hellmann, Kai-Uwe (1997). Rezensionen. Soziale Bewegungen als Kommunikationssystem. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, Jg. 10, Heft 3.
- Hölzle, Peter (1992). Ruhe vor dem Sturm? Der Maghrebstaat zwischen Bürgerkrieg und Erneuerung. In: Evangelische Kommentare, Nr. 25, Juli, S. 386-388.
- Hölzle, Peter (1992). In der Sahara interniert. Der Menschenrechtler Rezag Bara gibt Auskunft. In: Evangelische Kommentare, Nr. 25, Juli, S. 392-393.
- Hottinger, Arnold (1995). Vom Nationalismus zum Islamismus. Ideologischer Wandel in der islamischen Welt. In: Internationale Politik, Nr. 4, 50. Jahr, S. 54-59.
- Kebir, Sabine (1994). Der algerische Islamismus - eine Gerechtigkeitsbewegung der Modernisierungsoffer. In: Zeitschrift für Sozialistische Politik und Wirtschaft, Heft 76, S. 38-41.
- Koschorke, Martin (1996). Brutaler Machtkampf. Algerien zwischen Militärs und Islamisten. In: Evangelische Kommentare, Jg. 29, Nr. 6, S. 339-341.
- Kurzman, Charles (1996). Structural Opportunity and Perceived Opportunity in Social-Movements Theory: The Iranian Revolution of 1979. In: American Sociological Review Nr. 61 (1996) 2, S. 153-170.
- Lahouari, Ahmed B (1997). Algerien: Der Mythos vom 'islamischen Terror' wankt. Der heimliche Faktor. In: WOZ, Nr. 36, 5. September, S. 1-2.
- Lauth, Hans-Joachim; Merkel, Wolfgang (1997). Zivilgesellschaft und Transformation. Ein Diskussionsbeitrag in revisionistischer Absicht. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, Jg. 10, Heft 1, S. 12-34.

- Leggewie, Claus (1992). Algerien: Zwischen den Fronten. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 9.
- Le Monde, Editorial (1997). Violences algériennes, 5. August, S. 9.
- Le Monde, Editorial (1997). L'horreur et l'in vraisemblance, 31. August/1. September, S. 11.
- Le Monde, International (1997). L'économie algérienne sur la voie du redressement, jeudi 23. Oktober, S. 2.
- Le Monde Diplomatique (1995). La plate-forme de Rome, März, S. 7.
- Liberation (1997). L'Algérie est une immense prison. De Londres, un ex-diplomate dénonce la 'sale guerre' du pouvoir algérien, 20. November, S. 29.
- Manousakis, Gregor M. (1994). Algerien - der erste Dominostein? In: Europäische Sicherheit, Nr. 43, Juli, S. 335-337.
- Meiler, Oliver (1997). Der privatisierte Krieg. In Algerien fehlt die politische Kultur und der Wille des Regimes für eine friedliche Lösung des Konflikts. In: Tagesanzeiger, 9./10. August, Titelseite.
- Mortimer, Robert (1996). Islamists, Soldiers, and Democrats: The Second Algerian War. In: The Middle East Journal, Vol. 50, Nr. 1.
- Naïr, Sami (1997). Die Kosten der Liberalisierung in den Mittelmeerländern. Globalisierung und Islamismus. In: Le Monde Diplomatique, August 1997, S. 12.
- Neue Zürcher Zeitung (1997a). Kommunalwahlen in Algerien trotz Bürgerkrieg, 23. Oktober, S. 3.
- Neue Zürcher Zeitung (1997b). Sieg der Regierung in den algerischen Lokalwahlen, 25./26. Oktober, Titelseite.
- Nienhaus, Volker (1997). Islamische Wirtschaftsordnungen. Ideale und Realitäten in einer globalen Welt. In: Internationale Politik, 52. Jahr, 8/1997, S. 11-18.
- Ramonet, Ignacio (1996). Algérie Martyre. In: Le Monde Diplomatique, Nr. 513, Dezember.
- Riesebrodt, Martin (1993). Islamischer Fundamentalismus aus soziologischer Sicht. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B33/93, S. 11-16.
- Rouadjia, Ahmed (1995). L'Etat algérien et le problème du droit. In: Politique Etrangère, Heft 2, S. 351-363.
- Ruf, Werner (1997b). Nach den Wahlen in Algerien - was tun? In: Internationale Politik, 52. Jahr, 8/1997, S. 59-60.

Salah Tah, Mohand (1995). Algeria's democratisation process: a frustrated hope. In: Third World Quarterly, Vol. 16, Nr. 2, S. 197-220.

Schänzler, Elke (1997). Die Sünden der algerischen Nachkriegszeit. Ursachen der aktuellen Krise in Algerien. In: KAS/ Auslandinformationen 05/97, S. 56-68.

Schweizer Radio DRS, Echo der Zeit (1997). Terror in Algerien. Essay von Nourreddine Saâdi, gelesen von Amido Hoffmann, 16. November.

Sivan, Emmanuel (1997). Der radikale Islam. Ursachen und Wirkung terroristischer Gewalt. In: Internationale Politik, 52. Jahr, 8/1997, S. 3-11.

Veiel, Axel (1997a). Den Geist von Madrid muss Präsident Zeroual nicht fürchten. In: Basler Zeitung, Nr. 91, 19./20. April, S. 9.

Veiel, Axel (1997b). Algeriens Regime täuscht den Schein der Normalität vor. In: Basler Zeitung, Nr. 246, 22. Oktober, S. 8.

Winter, Heinz-Dieter (1996). Die Europa-Mittelmeer-Konferenz von Barcelona. Beginn einer neuen Partnerschaft zwischen Europa und dem Süden? In: INAMO, Nr. 7, Herbst, S. 10-14.

Quellen

Verfassungsentwurf der Verfassung vom 28. November 1996.