

An-Nahdha im Wandel

Eine islamistische Bewegung im Kontext sich
verändernder Opportunitätsstrukturen in Tunesien

Karima El Ouazghari

November 2012

An-Nahdha im Wandel: Eine islamistische Bewegung im Kontext sich verändernder Opportunitätsstrukturen in Tunesien¹

Karima El Ouazghari

Zusammenfassung:

Der Artikel analysiert, wie die tunesische An-Nahdha Bewegung ihr Verhalten sowie ihre Vorstellungen einer politischen und gesellschaftlichen Ordnung an sich verändernde sozio-politische Kontexte (von den 1970er Jahren bis Oktober 2011) angepasst hat. Das aus der Sozialen Bewegungstheorie stammende Konzept der kontextualen Opportunitätsstruktur dient als analytischer Rahmen der Untersuchung. Dabei wird deutlich, dass die An-Nahdha sowohl unter autokratischen, repressiven Regimen als auch während revolutionärer Umbrüche ein erstaunliches Maß an Flexibilität und einen ausgeprägten Pragmatismus aufwies. Gleichzeitig sind konstante politische Positionen und Verhaltensweisen identifizierbar: friedfertige Strategien; ihr Wille, an pluralistischen, politischen Prozessen teilzuhaben sowie ihre wertkonservativen Moralvorstellungen einer gesellschaftlichen Ordnung.

1. Islamisten im Blickfeld: Zwischen Essentialismus und Kontextualismus

In Zeiten arabischer Aufstände und Umbrüche geraten islamistische Bewegungen² zunehmend ins Rampenlicht. Sie waren aber auch schon vor dem Aufkommen der aktuellen politischen Umstände ein fester Bestandteil der politischen Landschaft arabischer Staaten.³ Während militante Islamisten dezidiert gewaltsame Strategien verfolgen, um ihre politischen Programme durchzusetzen, sind andere islamistische Bewegungen dazu bereit, ihr politisches Programm im Rahmen der bestehenden politischen Institutionen mit friedlichen Mitteln umzusetzen. Sie bemühen sich seit den 1980er Jahren in zahlreichen arabischen Staaten zunehmend um politische Partizipation, wurden jedoch jahrzehntelang von den autoritären Regimen unterdrückt, ins Exil getrieben oder selektiv kooptiert.

Zu diesen Bewegungen zählt neben der Muslimbruderschaft in Ägypten und Jordanien oder der PJD (Parti de la justice et du développement) in Marokko auch die tunesische An-Nahdha-Bewegung, welche als Siegerin aus den Wahlen zu einer verfassungsgebenden Versammlung hervorgegangen ist. Seitdem wird von verschiedenen Seiten innerhalb und außerhalb Tunesiens die Befürchtung geäußert, dass die derzeitigen politischen Umbrüche auf eine zunehmende Islamisierung hinauslaufen könnten. Tunesien drohe zu einem autokratischen, theokratischen Staat zu werden. Islamisten wie die An-Nahdha seien per definitionem ideologische Akteure, die nicht

1 Eine vorherige Version dieses Papiers wurde am 30. März 2012 auf der Konferenz "The 'Arab Spring' Revisited: Interpreting Political Change in North Africa and the Middle East" an der Al-Akhawayn University in Ifrane, Marokko, vorgestellt. Mein herzlicher Dank gilt den TeilnehmerInnen dieser Konferenz sowie den Mitgliedern des Wissenschaftlichen Kolloquiums der HSFK für die hilfreichen Anmerkungen und Anregungen; insbesondere Driss Maghraoui, Annika Elena Poppe, Claudia Baumgart-Ochse und Carsten Rauch.

2 Die Mehrheit der Autoren in der gegenwärtigen islam- und politikwissenschaftlichen Debatte verwendet den Begriff „Islam“ lediglich zur Bezeichnung des islamischen Glaubenssystems, ohne politischen Anspruch. Der Begriff „Islamismus“ hingegen verweist auf den Anspruch, den Islam zum politischen Programm des eigenen politischen Handelns zu machen (Vgl. u.a. Asseburg 2008; Kramer 2003; Esposito 1997; Hamzawy 2005; Krämer 1994). Alle islamistischen Bewegungen haben eine islamische gesellschaftliche und politische Ordnung zum Ziel, ohne sich darin einig zu sein, wie diese Ordnung im Detail auszusehen hat und v.a. mit welchen Mitteln sie erreicht werden soll. Dieser weit gefasste Islamismusbegriff setzt somit Islamismus mit politischem Islam gleich.

3 Um mich nicht in hochkomplexen und kontroversen Identitätsdebatten zu verlieren, wähle ich eine sehr pragmatische Definition arabischer Länder, namentlich alle Mitgliedstaaten der Arabischen Liga.

glaubwürdig pluralistischen und demokratischen Werten verpflichtet sein können. Andere hingegen verweisen unermüdlich auf die politische Legitimität der An-Nahdha: Sie könne ebenso wie säkulare Parteien dazu beitragen, dass Rechtsstaatlichkeit und andere demokratische Standards in Tunesien erfüllt werden können. In diesem Kontext wird häufig darauf verwiesen, dass es sich bei der An-Nahdha um keine homogene, starre Gruppe handle, sondern sie ihre politischen Ansichten und Verhaltensweisen mit zunehmender Regierungsverantwortung verändert.

Damit berühren die durch aktuelle Entwicklungen neu aufgeflammt politischen Diskussionen den Kern einer zentralen akademischen Debatte. Innerhalb dieser Debatte lassen sich zwei Lager voneinander unterscheiden, die das Phänomen „islamistisches Verhalten“ aus zwei verschiedenen Perspektiven analysieren: Auf der einen Seite haben zahlreiche Studien die religiösen Grundlagen islamistischer Bewegungen ins Zentrum ihres Interesses gerückt und dabei den sozio-politischen Kontext der religiös-politischen Bewegungen vernachlässigt. Das wohl bekannteste und wohl auch am meisten kritisierte (u.a. Müller 2001), aber zugleich anschaulichste Werk dieser Art stellt Samuel Huntingtons „Clash of civilizations“ dar, in dem er auf höchst umstrittene Weise kulturalistische Erklärungen für gewaltsame Konflikte liefert. „The Koran and other statements of Muslim beliefs contain few prohibitions on violence, and a concept of nonviolence is absent from Muslim doctrine and practice.“ (Huntington 1997, S.263). Dieses Argument zeigt exemplarisch einen klar essentialistischen Zugang auf das Phänomen „Islamismus“, der eine vermeintliche „Natur“ und „Essenz“ der islamischen Religion identifiziert und diesen als Erklärungsfaktor heranzieht. In diesem Sinne erklärt auch der Historiker Bernard Lewis in seinem aktuellsten Buch die vermeintliche Demokratieresistenz von islamischen Ländern mit Eigenheiten der islamischen Religion: „Islam seems to offer the worst prospects for liberal democracy.“ (Lewis 2010, S. 55). Derartigen Aussagen liegt die Annahme zugrunde, dass der islamischen Religion eine einzigartige ideologische Orientierung zugrunde liegt, die ausreichend Erklärungskraft besitze, um verschiedene Phänomene des politischen Islam zu erklären.

Auf der anderen Seite haben sich zahlreiche Autoren gegen diesen Essentialismus gewandt und kritisieren insbesondere die Annahme eines unveränderbaren „islamischen Kerns“, dem zu viel Erklärungskraft zugestanden werde. In diesem Sinne betont z.B. Bayat in seiner Studie zum so genannten „Postislamismus“, dass v.a. die Frage, ob Islam mit Demokratie vereinbar sei, schon falsch formuliert wurde. Da der Islam keine intrinsischen Elemente enthalte, durch die er inhärent demokratisch oder undemokratisch sei, müsse man sich vielmehr die Frage stellen, unter welchen Bedingungen Muslime ihre Religion mit Demokratie kompatibel machen können. „Religious injunctions are nothing but our understanding of them; they are what we make them to be.“ (Bayat 2007, S. 187). Kritiker der essentialistischen Perspektive wie z.B. Salwa Ismail betonen daher die Bedeutung von sozio-politischen Kontexten zur Erklärung islamistischer Bewegungen. „Islamic activism cannot be explained by invoking Islam as an unitary entity referring back to the sacred text and the founding period of Islam.“ (Ismail 2006, S. viii; Kepel 2002). An Autoren wie Ismail wird besonders deutlich, dass kontextuale Ansätze sehr häufig als Reaktion auf vermeintliche Essentialisten entstanden sind und sich sehr stark in Abgrenzung zu Essentialisten definieren. Sie kritisiert nicht nur die Annahme eines unveränderlichen historischen „islamischen Kerns“, sondern jeglichen Verweis auf die ideologischen Grundlagen islamistischer Bewegungen.⁴

Diese kurze Zusammenfassung der Kontroverse „Essentialismus versus Kontextualismus“ spiegelt den Charakter der Debatten wider, welche stark an akademische Grabenkämpfe erinnern. Kontextualisten betonen häufig, dass rein essentialistische Ansätze weder Varianz im Verhalten verschiedener islamistischer Bewegungen noch inhaltliche Positionsverschiebungen und/oder Verhaltensveränderungen innerhalb einer islamistischen Bewegung erklären können. Gleichzeitig weisen

4 Siehe zur Kritik an vermeintlich radikal kontextualen Ansätzen auch Meijers Kritik an Wiktorowicz' Sammelband „Islamic Activism“ (Meijer 2005).

Essentialisten die Vorstellung von sich, dass islamistische Bewegungen rein rationale Akteure seien, deren normative Grundlagen vollkommen ignoriert werden können.

Die gesamte Debatte ist allerdings in gewisser Weise irreführend, weil sich diese zwei Ansätze keineswegs gegenseitig ausschließen müssen. Neben radikal-essentialistischen Arbeiten, die einen unveränderbaren „islamischen Kern“ annehmen, gehen andere essentialistische Perspektiven der Frage nach, wie sich religiöse Überzeugungen islamistischer Bewegungen auf ihr Verhalten auswirken, ohne Aussagen über die Ursprünge und mögliche Wandlungsfähigkeit dieser Überzeugungen zu treffen. Auch wenn sie sich nicht mit den jeweiligen Kontexten auseinandersetzen, müssen Essentialisten nicht die Vorstellung ablehnen, dass die untersuchten religiösen Überzeugungen auch von den sozio-politischen Kontexten abhängen können. Ebenso müssen nicht alle kontextualen Analysen islamistische Bewegungen als bedingungslos rationale Akteure konzeptualisieren und die Bedeutung von religiösen Überzeugungen für ihr Verhalten pauschal ablehnen. Vielmehr können sie einen Schritt vor essentialistischen Perspektiven ansetzen und der Frage nachgehen, wie sich diese normativen Grundlagen mit den jeweiligen sozio-politischen Kontexten verändern. Damit wird anerkannt, dass die religiösen Grundlagen islamistischer Bewegungen relevant sind; allerdings hängen auch sie von den jeweiligen sozio-politischen Kontexten ab. Eine derartige Verbindung essentialistischer und kontextualer Perspektiven im Rahmen einer fundierten Analyse verspricht überaus fruchtbar zu werden. Diesen Ansatz wird der vorliegende Artikel verfolgen und der zentralen Frage nachgehen, wie die tunesische An-Nahdha Bewegung ihr Verhalten sowie ihre Vorstellungen einer politischen und gesellschaftlichen Ordnung an sich verändernde kontextuale Opportunitätsstrukturen angepasst hat. Hierfür werden im empirischen Teil zentrale Zeitpunkte (1981 bis Oktober 2011) identifiziert, in denen sich die kontextualen Opportunitätsstrukturen der An-Nahdha signifikant veränderten, um ihr Verhalten und ihre Positionen zu diesen verschiedenen Zeitpunkten miteinander zu vergleichen.

2. Soziale Bewegungstheorie und Islamismus

Die in der Einleitung skizzierte kontextuale Perspektive auf islamistische Bewegungen wird insbesondere von Studien eingenommen, die analytische Instrumente aus der Sozialen Bewegungstheorie (SBT) mit der Islamismusforschung zu verbinden versuchen. Die meisten Studien zu sozialen Bewegungen verwenden eine Definition, die weitestgehend mit der Definition Charles Tillys übereinstimmt, namentlich als „organized, sustained, self-conscious challenge to existing authorities.“ (Tilly 1984, S. 304). Sie behandeln höchst unterschiedliche Fragen auf sehr unterschiedlichen Analyseebenen, sodass nur schwerlich von der SBT gesprochen werden kann. Vor dem Hintergrund dieser Vielfältigkeit muss festgehalten werden, dass es sich bei der SBT um keine transhistorische und unveränderliche universale Theorie handeln kann. „The search for universally valid propositions and models, at least for anything so complex as social movements, is bound to fail.“ (Goodwin u. Jasper 2004, S. 27). SBT-Ansätze sollten erst gar nicht den Anspruch erheben, alle sozialen Bewegungen erklären zu wollen, sondern sich vielmehr darauf konzentrieren, weiterhin sinnvolle Konzepte und Analyseinstrumente zu entwickeln, um damit einzelne soziale Bewegungen erforschen zu können.

Während innerhalb der SBT seit Jahrzehnten soziale Bewegungen verschiedenster Art analysiert werden, steckt die Erforschung religiös motivierter Bewegungen mithilfe analytischer Instrumente aus der SBT noch in ihren Kinderschuhen.⁵ Dies betrifft insbesondere islamistische Bewegungen, auch wenn hier ein wachsendes Interesse festzustellen ist. Bereits 1984 plädierten Snow und Marshall dafür, Forschungsarbeiten über islamistische Bewegungen in die SBT zu integrieren (Snow u. Marshall 1984, S. 146ff.). Allerdings blieb ihre Beschwerde darüber, dass sich die beiden For-

⁵ (Wald et al. 2005) beschäftigen sich explizit mit religiös motivierten sozialen Bewegungen und plädieren dafür, diese mit denselben analytischen Instrumenten wie säkulare soziale Bewegungen zu untersuchen.

schungsstränge (Islamismusforschung und SBT) gegenseitig ignorieren, lange weitestgehend unbeachtet. Erst sehr viel später versuchten sich einige Autoren an einem gemeinsamen analytischen Rahmen für die zahlreichen, aber fragmentierten empirischen Studien zu islamistischen Bewegungen, indem sie Arbeiten zu islamistischem Aktivismus in die breiteren Debatten zu sozialen Bewegungen integrierten (Clark 2003; Kurzman 1996; Wiktorowicz 2004). Diese Studien haben sich insbesondere mit der Art und Weise beschäftigt, wie islamistische Bewegungen Anhänger mobilisieren (Vergés 1997; Alexander 2000; Wickham 2002). Einige Studien zu islamistischen Bewegungen verwenden jedoch auch zunehmend das SBT-Konzept der kontextualen Opportunitätsstrukturen.

Ein zentraler Strang der SBT zur Erklärung sozialer Bewegungen legt den Fokus auf diese kontextualen Opportunitätsstrukturen und konzeptualisiert damit soziale Bewegungen als strategische und rationale soziale Bewegungen. Davon ausgehend, dass soziale Bewegungen in keinem luftleeren Raum agieren, widmet sich dieser Ansatz den exogenen Kontextbedingungen, die bestimmte Opportunitätsstrukturen schaffen. „They belong to a broader social milieu and context characterized by shifting and fluid configurations of enablements and constraints that structure movement dynamics.“ (Wiktorowicz 2004, S. 13). Die verschiedenen Zwänge und Opportunitäten, welche soziale Bewegungen formen, können sich von nationalem zu nationalem Kontext und über Zeit verändern. Dementsprechend wurde das Konzept von zahlreichen verschiedenen Studien aufgegriffen und verwendet, welche sich mit überaus unterschiedlichen sozialen Bewegungen beschäftigen. All diesen Studien liegt eine sehr weit gefasste Definition von kontextualen Opportunitätsstrukturen zugrunde, namentlich als ein vielfältiges Set von Variablen, welche maßgeblich Bewegungsdynamiken sozialer Bewegungen strukturieren und ihre Handlungsoptionen bestimmen (u.a. McAdam et al. 1996).

3. Staatliche Strategien schaffen Opportunitäten

Dieser Zugang ist jedoch durchaus problematisch, weil das Feld möglicher „Opportunitäten“ ein sehr weites und dementsprechend kaum fassbares ist (McAdam 1996; Tarrow 1988). Aufgrund der vielfältigen Anwendungen dieses Begriffes droht eine konzeptionelle Überbelastung: Ein eigentlich sehr nützliches Konzept kann zu trivial werden, wenn alle Phänomene damit analysiert werden, die soziale Bewegungen betreffen (Goodwin u. Jasper 1999). Daher ist es unverzichtbar, sich an einer Klassifizierung zu versuchen, um anschließend eine sinnvolle Einschränkung für die Fragestellung dieses Artikels vorzunehmen.

Sich der Vielfältigkeit und damit Unübersichtlichkeit der zahlreichen als „Opportunitäten“ deklarierten Faktoren bewusst, haben einige Autoren versucht, diese zu typologisieren. Die von McAdam, McCarthy und Zald in den 1990er Jahren identifizierten drei „Opportunitätsdimensionen“ wurden (teilweise in leicht abgewandelter Form) von zahlreichen anderen Autoren aufgegriffen: Die erste Dimension, die das Verhalten sozialer Bewegungen strukturiert, betrifft den Grad an Öffnung des institutionalisierten politischen Systems. Diese Dimension findet sich ebenso bei zahlreichen anderen Autoren und wurde teilweise auch mit „Zugang“ („Access“) zu institutionalisierten politischen Institutionen umschrieben (Tarrow et al. 1988; Munson 2001; McAdam 1996, S. 27). Zweitens sei die Existenz von verbündeten Gruppen aus einer einflussreichen Elite entscheidend für das Verhalten sozialer Bewegungen. Drittens hänge das Verhalten sozialer Bewegungen auch davon ab, inwiefern der Staat fähig und willens zu einer repressiven Politik sei.

Sowohl in der allgemeinen SMT-Literatur als auch in der Forschung zu islamistischen Bewegungen wurden meist der Grad an Offenheit des politischen Raums sowie der Zugang zu politischen Institutionen und Entscheidungsfindungsprozessen untersucht, wenn kontextuale Opportunitäten in den Blick genommen wurden (Gamson u. Meyer 1996). Der Vollständigkeit halber sollte jedoch festgehalten werden, dass sich gerade in aktuelleren Studien Opportunitätsstrukturen nicht nur auf politische Faktoren beschränken, sondern auch kulturelle, gesellschaftliche und wirtschaftliche

Opportunitätsstrukturen zunehmend in den Blick genommen werden (Kurzman 1996; McAdam et al. 2001). Das Konzept wurde in den vergangenen Jahren um zahlreiche andere Dimensionen erweitert. Es wurden bspw. auch internationale Faktoren oder Veränderungen der öffentlichen Meinung in ihre Definition aufgenommen. Einige Autoren haben in diesem Sinne auch so genannte „diskursive Opportunitäten“ berücksichtigt und sind der Frage nachgegangen, inwiefern bestimmte Argumente und Akteure Zugang zu öffentlichen Debatten haben und inwiefern diese Argumente im öffentlichen Raum anerkannt werden (Koopmans 2004).

Auch aufgrund dieser Erweiterung des Opportunitätskonzeptes ist eine klare Klassifizierung und Einschränkung notwendig, um das Konzept analytisch handhabbar zu gestalten. Auf den zahlreichen Vorschlägen zu einer Klassifizierung aufbauend, werden zusammenfassend folgende drei Unterscheidungskriterien von Opportunitätsstrukturen identifiziert:

Tabelle 1: Klassifizierung kontextualer Opportunitätsstrukturen

Unterscheidungskriterium	Ausprägung
Analyseebene	<u>Makroebene</u> – Mikroebene
Stabilität	strukturell – <u>strategisch</u>
Staatlichkeit	<u>staatszentriert</u> – nichtstaatlich

Analyseebene: Die vielen untersuchten Opportunitätsstrukturen lassen sich in erster Linie bezüglich ihrer Analyseebene unterscheiden. Die überwältigende Mehrheit der Autoren aus der SBT konzentriert sich auf Faktoren, die der Makroebene zugeordnet werden können, um das Verhalten sozialer Bewegungen zu erklären. Hierzu zählen insbesondere meist formelle staatliche Strukturen, (sozio-) ökonomische Faktoren sowie formelle gesellschaftliche Einrichtungen. Einige Autoren haben in den vergangenen Jahren darauf aufmerksam gemacht, dass eine vollständige Analyse die meist informelle Mikroebene nicht außer Acht lassen sollte. Hierzu werden alltägliche Praktiken gezählt, die enorm von den jeweiligen lokalen Gegebenheiten abhängen, bspw. informelle Netzwerke, ideologische oder symbolische Praktiken (Ismail 2006; McAdam et al. 1996). Es handelt sich bei dieser Kritik um einen wichtigen Hinweis, weil sie darauf aufmerksam macht, dass eine ganzheitliche Betrachtung *auch* die Mikroebene berücksichtigen muss. Dies bedeutet allerdings nicht, dass Makroanalysen keinerlei Erklärungskraft besitzen. Der vorliegende Artikel verortet sich nichtsdestotrotz auf der Makroebene, weil er nicht den Anspruch erhebt, eine ganzheitliche Analyse der Opportunitätsstrukturen islamistischer Bewegungen zu bieten, sondern sich explizit mit formellen Strukturen auf der Makroebene auseinandersetzt.

Stabilität: Zweitens können Opportunitäten sowohl relativ fixe und stabile Strukturen als auch intentionale und flexible Strategien sein. Neben relativ dauerhaften Charakteristika der politischen Landschaft (Wahlsystem, Rechtssystem etc.) können auch kurzfristige „Gelegenheitsfenster“ und gezielte staatliche Maßnahmen das Verhalten sozialer Bewegungen in eine bestimmte Richtung lenken (Goodwin u. Jasper 1999, S. 40; Kriesi 1991). Wenn sich vermeintliche *Opportunitätsstrukturen* relativ häufig ändern und das Produkt bewusster, strategischer Überlegungen sind, muss vielmehr von Strategien gesprochen werden. Entgegen des häufig unterstellten „*mechanical play of structures*“ (Goodwin u. Jasper 1999, S. 34) in zahlreichen Arbeiten, wird sich der vorliegende Artikel mit Opportunitäten beschäftigen, die das Produkt von strategischen Entscheidungen sind. Auch wenn diese über Zeit einen gewissen Grad an Stabilität erreichen können, werden ihre strategischen Ursprünge nicht ignoriert.

Staatlichkeit: Die meisten Studien zu kontextualen Opportunitäten sozialer Bewegungen weisen eine Staatszentriertheit auf, die jedoch zunehmend in Kritik gerät. Staatszentrierten Ansätzen wird

insbesondere vorgeworfen, dass sie die Bedeutung nicht-staatlicher Faktoren ignorieren und daher nur wenig Erklärungskraft besäßen. Sie würden beispielsweise die Bedeutung gesellschaftlicher, kultureller und sozio-psychologischer Erklärungen unterschätzen und formelle staatliche Strukturen überbewerten. Allerdings liegt gerade in der Einseitigkeit staatszentrierter Ansätze ihre Stärke. Staatszentrierte Analysen müssen nicht implizieren, dass ausschließlich staatliche Institutionen das Verhalten sozialer Bewegungen beeinflussen (Goodwin 2001). Die Einschränkung auf staatliche Faktoren ist sogar äußerst vielversprechend, weil es die schier unzähligen „Opportunitäten“ einschränkt und Analysen sozialer Bewegungen handhabbar gestaltet. Ohne die Bedeutung anderer Faktoren zu leugnen, ist die Konzentration auf staatlich geschaffene Opportunitäten sozialer Bewegungen daher durchaus gerechtfertigt. Darüber hinaus ist die Bedeutung staatlicher Faktoren für die Analyse sozialer Bewegungen nicht von der Hand zu weisen: Staaten schaffen die Regeln und den (rechtlichen und formalen) Rahmen, innerhalb dessen soziale Bewegungen handeln und spielen insbesondere in repressiven Regimen daher eine zentrale - wenn auch nicht exklusive - Rolle in der Gestaltung kontextueller Opportunitäten sozialer Bewegungen.

Aus den genannten Gründen wird der vorliegende Artikel in der empirischen Analyse nicht Opportunitätsstrukturen islamistischer Bewegungen in ihrer Gesamtheit erfassen, sondern das Konzept der „Opportunitätsstrukturen“ eingrenzen, indem er sich auf formelle (Makroebene), staatliche Strategien im Umgang mit islamistischen Bewegungen beschränkt. Dieser Ansatz erhebt damit nicht den Anspruch, eine umfassende Analyse der Opportunitätsstrukturen der islamistischen An-Nahdha-Bewegung zu bieten, sondern wird explizit der Frage nachgehen, wie formelle staatliche Strategien Handlungsoptionen der An-Nahdha strukturieren und inwiefern sich die Bewegung an verschiedene Kontexte angepasst hat.

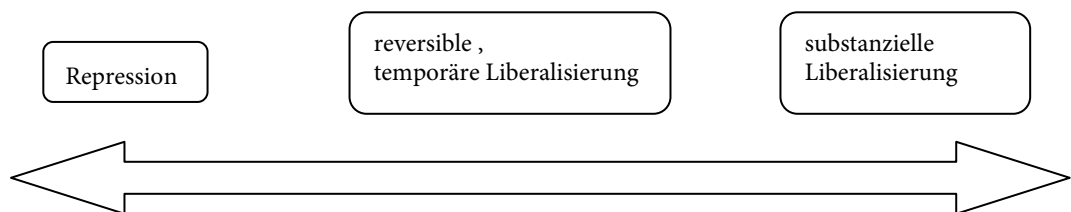
Aufgrund des repressiven, autokratischen Charakters der tunesischen Regierung bis zum Jahre 2011 muss zunächst geklärt werden, welche Strategien im Umgang mit islamistischen Bewegungen von repressiven, autokratischen Regierungen zu erwarten sind und wie sich diese Strategien auf die Opportunitätsstrukturen islamistischer Bewegungen auswirken können. Die Ergebnisse aus der Autokratieforschung zeigen, dass es zunächst sehr sinnvoll erscheint, diese Strategien auf politische Liberalisierungsstrategien einzugrenzen. Gleichzeitig führen die Ergebnisse aus der Autokratieforschung zu einem ambivalenten Fazit: Einerseits muss die Bedeutung von politischen Liberalisierungsmaßnahmen in autokratischen Staaten für islamistische Bewegungen mit höchster Vorsicht bewertet werden. In tendenziell autokratischen Regimen müssen politische Liberalisierungsprozesse (sprich Öffnungen der politischen Sphäre) tatsächlich keine Demokratisierungsprozesse einleiten, sondern stellen vielmehr häufig eine staatliche Strategie zur Herrschaftssicherung dar („electoral autocracy“) (Brumberg 2002, 2003; Carothers 2002). Wie zahlreiche Autoren aufgezeigt haben, zielten fast alle arabischen Regierungen in den 1990er und 2000er Jahren mit ihren Reformbemühungen in erster Linie darauf ab, das eigene Legitimitätsdefizit zu beheben und den Machterhalt zu sichern. *„Die Suche arabischer Regime nach einer erneuerten Legitimität kann als Grundmuster politischen Wandels gelten.“* (Schlumberger 2008, S. 156). Die so entstehenden „imitierten Institutionen“ (Albrecht u. Schlumberger 2004) (wie z.B. Wahlen, Parlamente, Legalisierung politischer Parteien u.ä.) dienen in einem autokratischen Kontext in erster Linie dem Machterhalt. Diese Liberalisierungsmaßnahmen unterscheiden sich grundlegend von denjenigen in Liberaldemokratien, da sie staatlich kontrolliert und temporär sind und den Machterhalt der Herrschenden nicht ernsthaft gefährden. Darüber hinaus bleiben sie aufgrund des autokratischen Kontextes reversibel, sodass auf temporäre Liberalisierungsstrategien auch repressive „De-Liberalisierungen“ folgen können.

Andererseits zeigen die Ergebnisse der Autokratieforschung ebenfalls, dass Liberalisierungsmaßnahmen nichtsdestotrotz Folgen haben, die die Opportunitätsstrukturen islamistischer Bewegungen signifikant verändern können. Auch wenn politische Institutionen in Autokratien keine substantiellen demokratischen Institutionen darstellen, können sie doch wichtige Funktionen übernehmen (Levitsky u. Way 2002; Schedler 2002). Im Hinblick auf die Opportunitätsstrukturen is-

lamistischer Bewegungen ist beispielsweise von Bedeutung, dass ihnen durch Parlamentspräsenz die Kommunikation mit ihrer jeweiligen Regierung überhaupt erst ermöglicht wird und so Kompromissbildungen zwischen Herrschern und Beherrschten möglich werden (Gandhi u. Preworski 2006). Auch wenn Liberalisierungsprozesse in Autokratien die Herrschaftsinteressen der Regime nicht direkt gefährden, erlauben sie islamistischen Bewegungen u.a. Organisationen zu gründen oder am öffentlichen Diskurs teilzuhaben. Derartige Prozesse werden häufig übersehen, „because the broader process is not ‚moving forward‘ and meaningful democracy is nowhere on the horizon.“ (Schwedler 2006, S. 193); sollten aber bei der Erfassung staatlicher Liberalisierungsstrategien berücksichtigt werden.

Die Ergebnisse aus der Autokratieforschung zeigen damit, dass sich staatliche Strategien im Umgang mit islamistischen Oppositionsbewegungen innerhalb der zwei Pole „substantieller Liberalisierung“ und „Repression“ bewegen. Von einer „substantiellen Liberalisierung“ ist die Rede, wenn politische Liberalisierungsprozesse zum einen weitreichend sind und zum anderen langfristige Folgen haben und damit wahrscheinlicher zu weitreichenden Demokratisierungsprozessen führen können. Innerhalb dieser zwei Pole finden sich jedoch zahlreiche verschiedene Abstufungen, die mehr oder weniger weitreichend und temporär sein können und damit islamistischen Oppositionsbewegungen größere oder kleinere, bzw. kurzfristigere oder langfristigere Handlungsspielräume gewähren. Auch wenn keine substantielle politische Liberalisierung festzustellen ist, können sich damit die Opportunitätsstrukturen islamistischer Bewegungen enorm verändern.

Abbildung 1: Kontinuum staatlicher (De-) Liberalisierungsstrategien



Das hier dargestellte Kontinuum ist zu vielseitig und fallabhängig, um im Detail deduktiv bestimmt zu werden. Eine detailliertere, deduktiv-abgeleitete Klassifizierung verschiedener staatlicher Liberalisierungsstrategien mit Generalisierungsanspruch, würde Gefahr laufen, die Komplexität politischer Realitäten zu banalisieren. Daher werden im Folgenden die verschiedenen staatlichen Strategien (von Repression bis substantieller politischer Liberalisierung) exemplarisch aus der Perspektive der tunesischen An-Nahdha-Bewegung seit ihren Anfängen in den 1970er Jahren bis heute analysiert. Die An-Nahdha-Bewegung hat seit ihrer Gründung überaus unterschiedliche Phasen staatlicher Liberalisierungs- bzw. Repressionsstrategien erlebt. Das folgende empirische Kapitel wird sich daher der Frage widmen, wie die An-Nahdha in diesen so unterschiedlichen Phasen auf sich verändernde staatliche (De-) Liberalisierungsstrategien reagierte.

4. Die tunesische An-Nahdha im Kontext sich verändernder Opportunitäten

Da die nun folgende empirische Analyse einen Untersuchungszeitraum von rund 40 Jahren abdecken wird, ist es notwendig eine sinnvolle Konzentration der Analyse vorzunehmen. Zu diesem Zweck werden induktiv fünf zentrale Ereignisse identifiziert, die folgende Kriterien erfüllen: Erstens betreffen sie Veränderungen staatlicher (De-) Liberalisierungsstrategien im Umgang mit der An-Nahdha und zweitens veränderten sie die Opportunitätsstrukturen der islamistischen Bewegung zu einem erheblichen Ausmaß. Diese Ereignisse dienen als Beobachtungspunkte und erlau-

ben es, folgende Frage zu beantworten: Inwiefern lassen sich signifikante Veränderungen ihres Verhaltens sowie ihrer Positionen als Reaktion auf sich verändernde staatliche (De-) Liberalisierungsstrategien feststellen? Die Verhaltensanalyse konzentriert sich auf ihre Bemühungen, an politischen Prozessen teilzunehmen sowie auf ihr Gewaltverhalten. Aufgrund der Annahme, dass sich ihre religiös-politischen Vorstellungen mit den jeweiligen Opportunitätsstrukturen verändern (siehe Kapitel 1), gilt besonderes Augenmerk der Rolle von Religion für ihre inhaltlichen Positionen. Gleichzeitig werden ebenso ihre jeweiligen Vorstellungen einer gesellschaftlichen und politischen Ordnung im Detail in den Blick genommen.

4.1 1981: Legalisierung politischer Organisationen unter Bourguiba

Der allgemeine formelle staatliche Rahmen der islamistischen Bewegung in Tunesien war bis zum Aufkommen der politischen Umbrüche in Tunesien durchweg repressiv geprägt. Den im politikwissenschaftlichen Kontext etablierten Indizes zufolge, handelte es sich bei dem tunesischen Regime in den vergangenen Jahrzehnten um eines der repressivsten der gesamten Region.

Die An-Nahdha-Bewegung hat ihre Ursprünge in diesem autokratischen Kontext. Sie wurde als al-Jama'a al-Islamiyya (islamische Vereinigung) 1970 gegründet und beschäftigte sich ursprünglich mit kulturellen und religiösen Fragen. Erst im Laufe der 1970er Jahre politisierte sie sich allmählich. Von Beginn an blieb ihre wichtigste religiöse und politische Figur Rashid Ghannouchi, der sich selbst als Intellektueller verstand und zahlreiche Artikel und Bücher publizierte (Tamimi 2001: 69). Schon zu Zeiten Habib Bourguibas waren die Möglichkeiten der islamistischen Bewegung in Tunesien enorm von staatlicher Seite abhängig (Dunn 1992). Doch selbst das überaus repressive Regime Bourguibas leitete zu verschiedenen Zeiten begrenzte Liberalisierungsmaßnahmen ein. Auch wenn diese klar punktuell und alles andere als weitreichend oder langfristig waren, wirkten sie sich doch direkt auf die Opportunitätsstrukturen der islamistischen Bewegung aus, welche diese zu nutzen versuchten. Als das Bourguiba-Regime am 4. April 1981 Aktivitäten politischer Organisationen legalisierte, nutzte die tunesische islamistische Bewegung dieses „Gelegenheitsfenster“ prompt und zeigte erstmals offensiv ihren Willen zur politischen Partizipation. In einer groß angekündigten Pressekonferenz am 8. Juni 1981 wurde vor tunesischen und internationalen Journalisten die Namens- und gleichzeitige Kursänderung der Bewegung in Harakat al-Ittihad al-Islami (Mouvement de la Tendance Islamique MTI) verkündet und ihr Gründungsmanifest (An-Nahdha 1981) vorgestellt. Bei einem Umfang von circa sechs Seiten bleibt dieses Dokument inhaltlich sehr vage und erinnert eher an eine Präambel als ein tatsächliches Programm einer politischen Bewegung. Diese Vagheit ihrer politischen Programmatik ist zwei Tatsachen geschuldet: Zum einen bot die Bewegung der repressiven Regierung auf diese Weise weniger Angriffsflächen. Zum anderen war eine ernsthafte politische Partizipation aufgrund dieses autokratischen Rahmens ohnehin ausgeschlossen, sodass ein ausgearbeitetes politisches Programm nicht notwendig erschien (Khreegi, Interview, 2011). Eine Analyse ihrer Vorstellungen einer politischen und gesellschaftlichen Ordnung zu dieser Zeit ist daher nur sehr eingeschränkt möglich, weil sie nicht klar Stellung zu politischen Fragen bezog. Auf inhaltlicher Ebene lässt sich lediglich feststellen, dass es sich trotz einer beginnenden Politisierung in erster Linie um eine kulturell-religiöse Organisation handelt. Der religiöse Charakter der Bewegung wird an den zahlreichen Islam-Bezügen deutlich, die allerdings ebenfalls überwiegend unpolitisch waren. Ihr selbsternanntes Hauptziel bestand dementsprechend darin, dem zunehmenden Entfremdungsprozess Tunesiens von seiner islamischen Identität entgegenzuwirken und islamisches Denken wiederzubeleben. Ihr Verhalten zeigt durch die Gründung der MTI unmittelbar nach der Legalisierung politischer Organisationen, ihren deutlichen Willen zur politischen Partizipation, selbst in einem autokratisch geprägten Umfang. Gewaltanwendungen zur Durchsetzung ihrer Ziele lassen sich in dieser Zeit nicht feststellen.

Dass sich staatlich kontrollierte Liberalisierungsprozesse autokratischer Regierungen ebenso schnell zu Deliberalisierungsstrategien oder gar Repressionswellen entwickeln können, zeigte die Reaktion des Bourguiba-Regimes auf die Gründung der MTI. Am 17. Juli 1981 wurde die gesamte

MTI-Führung ebenso wie 500 Mitglieder festgenommen. In den folgenden Jahren führte das Bourguiba-Regime diese repressive Strategie gegen die islamistische Bewegung weiter, was u.a. in zahlreichen Verhaftungswellen zum Ausdruck kam (Burgat u. William 1993).

4.2 *1987 Ben Alis Machtübernahme*

Am 7. November 1987 wurde im tunesischen Radio eine offizielle Stellungnahme des damaligen Innenministers Zine Ben Alis verlautbart. Der sich dramatisch verschlechternde Gesundheitszustand Bourguibas sowie seine zunehmende Senilität würden Ben Ali keine andere Wahl lassen, als selbst das Amt des Präsidenten zu übernehmen (Ben Ali 1987). Auch wenn Ben Ali als Innenminister an dem repressiven Umgang mit der MIT maßgeblich beteiligt war, eröffnete seine Machtübernahme der MIT zunächst einige neue Handlungsspielräume. Beispielsweise ließ er tausende politische Gefangene (darunter auch Rashid Ghannouchi) amnestieren und legalisierte die zuvor verbotene Zeitung al-Fajr, das offizielle Sprachrohr der Bewegung. Diese nahezu charakteristischen Liberalisierungsmaßnahmen einer „elektoralen Autokratie“ leiteten zwar keine tatsächlichen Demokratisierungsprozesse im Sinne der klassischen Transformationsforschung ein, erweiterten die Opportunitätsstrukturen der MIT dennoch entscheidend. Die Freilassung ihrer Mitglieder erlaubte ihr, ihre kulturellen und politischen Aktivitäten wieder aufzunehmen und durch die Legalisierung der al-Fajr die Mobilisierung neuer Mitglieder sowie die Teilnahme am öffentlichen Diskurs fortzusetzen (Hamdi 1996). Von diesen neuen Möglichkeiten machte sie erneut Gebrauch und zeigte erneut ihren beharrlichen Willen, an politischen Prozessen teilzuhaben. Gewalt stellte wie auch in den Vorjahren keine Option zur Durchsetzung ihrer politischen Ziele dar. Ihre politischen Positionen erlauben, wie auch in den Vorjahren, aufgrund der Vagheit keine substantiellen Aussagen über ihre Vorstellungen einer gesellschaftlichen und politischen Ordnung (siehe Kapitel 4.1). Gleichzeitig waren religiöse Bezüge nachwievor sehr ausgeprägt und ein zentraler Bestandteil ihrer politischen Rhetorik.

4.3 *1988 Verbot religiöser Parteien*

Durch die zunehmende Politisierung der MIT wurde in ihren eigenen Reihen die Absicht immer deutlicher, als politische Partei anerkannt zu werden. Auch um diesen Bestrebungen präventiv entgegenzuwirken, wurde am 3. Mai 1988 ein neues Parteigesetz verabschiedet, das u.a. alle politischen Parteien verbot, die sich in ihren Prinzipien, Zielen oder Programmen auf Religion, Sprache, Ethnie oder Region berufen. Damit versuchte das Ben-Ali-Regime auf rechtllichem Weg die Handlungsspielräume der islamistischen Bewegung im politischen Raum einzuschränken, ohne das Verhältnis zur Bewegung wie zu Zeiten Bourguibas eskalieren zu lassen. Als Reaktion darauf entschied die MIT kurze Zeit später, sich umzubenennen und ihre politischen Ziele in einem aktualisierten Programm neu zu formulieren (An-Nahdha 1988). Dieses Programm spiegelt zweierlei wider: Zum einen eine zunehmende Politisierung und, damit verbunden, ihren anhaltenden Willen zur politischen Partizipation. Der Umfang und die Vagheit sind dem Manifest aus dem Jahre 1981 sehr ähnlich, weshalb auch hier keine klaren Stellungnahmen zu ihren Vorstellungen einer politischen und gesellschaftlichen Ordnung zu finden sind. Allerdings ist es sehr viel strukturierter und programmatischer angelegt. Der Tenor des gesamten Papieres verdeutlicht, dass sich die umbenannte Organisation zunehmend als politische Organisation versteht; jedoch auch klar als Oppositionspartei, die sehr viel stärker Kritik an bestehenden politischen und gesellschaftlichen Zuständen artikuliert, als sie konkrete Verbesserungsvorschläge liefert. Zum anderen spiegelt das Programm der An-Nahdha von 1988 eindeutig den Versuch wider, den von der autokratischen Regierung vorgegebenen Kriterien zur politischen Partizipation zu entsprechen, indem der religiöse Charakter und die religiöse Rhetorik auf ein Minimum reduziert wurde, um damit einem Verbot zuvorzukommen. Islam-Bezüge sind im Gegensatz zum MIT-Manifest sehr viel seltener und finden sich am eindringlichsten bei den selbst gesetzten „kulturellen Zielen“ wieder. In den Kapi-

teln zu politischen und wirtschaftlichen Zielen fungieren die Islam-Bezüge eher als allgemeine Referenz und weniger als explizite Ziele.

Doch die wiederholten Versuche der An-Nahdha, als politische Partei anerkannt zu werden, scheiterten an der zunehmend repressiven Politik Ben Alis. Mit ihren beharrlichen Bemühungen um politische Anerkennung, wurde auch der pragmatische Charakter zentraler politischer Positionen der An-Nahdha deutlich. Ein sehr bezeichnendes Beispiel für diesen Pragmatismus ist ihr Verhältnis zum Personenstandsgesetz (*Le Code du statut personnel CSP*). Teil der repressiven Modernisierungspolitik Bourguibas, welche nicht selten mit der Kemal Atatürks verglichen wird, war auch eine Reform des Familienrechts. Der CSP verbesserte die Frauenrechte in Tunesien enorm, beinhaltete aber auch ein umstrittenes Polygamie-Verbot, gegen das sich die An-Nahdha von Beginn an entschieden wendete; sie bestätigte ihre Ablehnung noch 1988: „*It was indeed part of a new crusader campaign to Westernise our society and to destroy its Arab Islamic identity*”. (Ghannouchi 1988, S. 148). Es zeichnete sich zunehmend ab, dass diese ablehnende Haltung der An-Nahdha ein entscheidendes Hindernis auf dem Weg zur politischen Anerkennung durch die Regierung darstellte. Noch im selben Jahr bezeichnete Ghannouchi dasselbe Gesetz als ein Produkt praktizierter Ijtihad⁶ und lobte es als ein „*body of choices and decisions which are part of different schools of Islamic thought*”. (Ghannouchi, nach Hermassi 1991, S. 199). Dieses Beispiel zeigt eindrucksvoll, wie flexibel zentrale politische Positionen der Bewegung sind, wenn sich damit neue Möglichkeiten zur politischen Einflussnahme eröffnen. Der Pragmatismus der An-Nahdha erlaubte es, ein Gesetz in den eigenen Reihen zu rechtfertigen, um die eigenen Handlungsräume zu erweitern. Ihre wiederholten Forderungen nach Anerkennung als politische Partei blieben dennoch unerfüllt.

4.4 Die Parlamentswahlen von 1989 - Anfang vom Ende?

Die vom Ben Ali Regime durchgeführten Parlamentswahlen gefährdeten seine Herrschaftsinteressen zwar nicht unmittelbar und können unter die oben näher erläuterte Kategorie der „imitierten Institutionen“ gefasst werden. Das Ziel dieser Parlamentswahlen bestand nicht darin, wie in liberalen Demokratien zentrale demokratische Funktionen zu erfüllen. Vielmehr sollten sie in erste Linie die Legitimität der autokratischen Regierung und damit den eigenen Machterhalt sichern. Trotz der sehr geringen Einflussmöglichkeiten entschied sich die An-Nahdha, mit unabhängigen Kandidaten an den Parlamentswahlen 1989 teilzunehmen. Diese Entscheidung zeigt erneut, dass die An-Nahdha selbst wenig erfolgversprechende Möglichkeiten zur politischen Einflussnahme zu nutzen versuchte. Die Relevanz derartig temporärer und punktueller Liberalisierungsmaßnahmen in autokratischen Kontexten wurde auch an der Reaktion der Regierung auf das Wahlergebnis deutlich. Aufgrund wahlrechtlicher Bestimmungen gewannen An-Nahdha-Mitglieder zwar keinen einzigen Parlamentssitz, jedoch konnten sie circa 12-15% der Stimmen für sich gewinnen, in Städten wie Tunis gar um die 30%. Auch wenn die Teilnahme an dieser „autokratischen Wahl“ den politischen Einfluss der Bewegung de facto nicht erhöhte, stärkte das Wahlergebnis doch ihre Position und Legitimität in Tunesien enorm. Gleichzeitig wurde das Ben Ali-Regime dadurch alarmiert und sich des (Droh-) Potentials der An-Nahdha bewusst. Es reagierte mit einer Repressionswelle, woraufhin Rashid Ghannouchi im Mai 1989 einer neuen Verhaftung durch ein selbst-aufgelegtes Exil zuvorkam.

Doch der An-Nahdha wurde weit mehr vorgeworfen, als nur äußerst scharfe Regierungskritik zu äußern und den Sturz der Regierung zu fordern. Der Höhepunkt der Spannungen zwischen der An-Nahdha und dem Ben Ali-Regime wurde ohne Zweifel im Mai 1991 erreicht, als der damalige Innenminister Abdallah Kallal in einer Pressekonferenz die An-Nahdha beschuldigte, einen gewalttätigen Regierungsputsch geplant zu haben. Der Innenminister behauptete, dass die An-

6 Ijtihad ist ein Terminus technicus aus der islamischen Jurisprudenz und bezeichnet eine weitgehende selbständige Auslegung von Koran und Hadith zum Zweck der Rechtsfindung.

Nahdha bereits 1986 einen so genannten militarisierten „Geheimapparat“ gründete und damit eine duale Organisationsstruktur etablierte (Burgat u. Dowell 1993, S. 226-227). Ghannouchi hat die Vorwürfe der Regierung interessanterweise nicht explizit abgestritten. Es gilt heute als relativ sicher, dass dieser militarisierte „Geheimapparat“ damals existierte. Schwieriger ist es, die Frage zu klären, inwiefern sich der Umsturzversuch tatsächlich auf die An-Nahdha-Führung zurückführen lässt oder nicht vielmehr nur einzelne An-Nahdha-Mitglieder für die Gründung des Geheimapparates verantwortlich waren. Offensichtlich haben viele Islamisten erst durch die geheimdienstliche Aufdeckung überhaupt erst von dem „Geheimapparat“ erfahren (Hamdi 1996, S. 256; Dunn 1992, S. 65-85).

Unabhängig davon ist eine Verschiebung der internen Diskurse zu „Gewaltlegitimationen“ als Reaktion auf die zunehmende Repression seitens der Ben Ali-Regierung festzustellen. Während vergangene Aussagen führender An-Nahdha Mitglieder und ihrer zentralen Dokumente durchweg friedliche Strategien zur Durchsetzung von Freiheitsrechten betonten, änderte sich dies mit der zunehmenden Repression des Ben Ali-Regimes, das offensichtlich versuchte, die Strukturen der An-Nahdha in Tunesien zu zerschlagen. Die gewohnte Betonung gewaltfreier Strategien wurde in einigen Aussagen von zentralen An-Nahdha Mitgliedern zumindest in Teilen relativiert „*Force may be manifested in several ways. There is violence and there is recourse to arms. A group, an army or a movement may bear arms*“. (Ghannouchi 1991). Auch wenn, wie in dieser Aussage Rashid Ghannouchis, nicht explizit zu Gewalt aufgerufen wurde, zeugt diese neue Gewaltretorik von einer temporären Diskursverschiebung innerhalb der Bewegung, die als Reaktion auf die immense Repression der Ben Ali-Regierung gedeutet werden kann.

Der Beginn der 1990er Jahre war durch scharfe Regierungskritik seitens der An-Nahdha-Führung und von Repressionswellen seitens der Regierung unter Ben Ali geprägt. „*The government was clearly out to break al-Nahdha's back.*“ (Salamé 1994, S. 218). An-Nahdhas Opportunitätsstrukturen waren derart eingeschränkt, dass der Bewegung fast jegliche politische und gesellschaftliche Aktivitäten verwehrt blieben. Ihre einflussreichsten Mitglieder waren entweder in tunesischen Gefängnissen oder lebten im Exil. Alleine zwischen September 1990 und März 1992 berichtete Amnesty International von der Verhaftung von mindestens 8000 An-Nahdha-Anhängern. Die Analysen über die tunesische islamistische Bewegung waren sich daher weitestgehend darin einig, dass es der Regierung durch ihre repressiven Strategien gelungen ist, die Organisationsstruktur der An-Nahdha Mitte der 1990er Jahre zu zerschlagen. Elbaki Hermassi schrieb 1994 vom „Fall der An-Nahdha“ („*montée et decline*“) (Hermassi 1994). Salwa Ismail über 10 Jahre später von einer „Neutralisierung der islamistischen Bewegung in Tunesien“ („*neutralise Islamist opposition and to suppress other forms of independent activism*“ Ismail 2006, S. 159). Insofern lassen sich für diesen Zeitraum kaum konkrete Aussagen zentraler An-Nahdha-Mitglieder über eine politische und gesellschaftliche Ordnung für Tunesien finden, die über die bereits bekannten, vagen Positionen hinausgingen. Die politischen Aktivitäten der Bewegung fanden aus der Diaspora statt und konzentrierten sich fast ausschließlich darauf, das repressive Ben-Ali-Regime zu kritisieren.

4.5 2011 Sturz Ben Alis und Neuwahlen

Die tunesischen Revolten werden häufig als Stein des Anstoßes für den so genannten „Arabischen Frühling“ bezeichnet und können zu Recht als historische Ereignisse bezeichnet werden, die die politische Situation und damit auch die Opportunitätsstrukturen für die An-Nahdha grundlegend verändert haben. Im Gegensatz zu vergangenen, sich kurzfristig eröffnenden „Gelegenheitsfenstern“, bedeuten die 2011 begonnenen politischen Umbrüche für die An-Nahdha eine grundlegende Veränderung des allgemeinen politischen Kontextes, sodass es hier sinnvoll erscheint, tatsächlich von neuen Opportunitätsstrukturen und weniger von staatlich kontrollierten und temporären Liberalisierungsstrategien autokratischer Regierungen zu sprechen. Im Gegensatz zu vorherigen Phasen, handelt es sich nicht mehr um staatlich kontrollierte, temporäre und reversible Liberalisierungsstrategien, sondern um eine beispiellose Öffnung des öffentlichen und politischen Raumes.

Im Folgenden werden das Verhalten und Verschiebungen der inhaltlichen Positionen der An-Nahdha im Kontext dieser neuen Opportunitäten analysiert. Aufgrund der Aktualität der Ereignisse wird der Untersuchungszeitraum auf die Zeit vom 14. Januar 2011 (Sturz Ben Alis) bis zum 23. Oktober 2011 (Wahl der verfassungsgebenden Versammlung) begrenzt.

Ihr Selbstverständnis als Oppositionspartei veränderte sich mit den politischen Umstürzen der Jahre 2010 und 2011 zunehmend. 1988 stellte eines der drei Gründungsmitglieder der An-Nahdha fest, dass die Gründungszeit der An-Nahdha durch eine eklatante Orientierungslosigkeit geprägt war. „*We really did not know what we were aiming towards. We generally disagreed with the government but we did not have a well-defined plan of action.*“ (Hamdi 1996, S. 36). Dieser Eindruck hielt sich bis zum Sturz Ben Alis, wurde jedoch 2011 durch ein neues Parteiprogramm mit dem Titel „Für ein Tunesien der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Wachstums“ widerlegt. Das sehr viel ausführlichere Programm (An-Nahdha 2011)⁷ ist klar strukturiert und umfasst relativ konkrete Vorstellungen. Diese neuen Antworten auf Detailfragen liefert der nun folgenden Analyse sehr viel mehr Material und erlaubt eine detailliertere und strukturiertere Analyse ihrer Vorstellungen einer politischen und gesellschaftlichen Ordnung sowie ihres Gewaltverhaltens.

Während die An-Nahdha unter dem autokratischen Ben Ali-Regime stark durch staatliche Deliberalisierungsstrategien eingeschränkt war, waren es nach Ben Alis Sturz weniger formelle Strukturen, die sie in ihren Handlungsoptionen einschränkten. Vielmehr sah sich die An-Nahdha zahlreichen Kritikern gegenüber, die an ihren demokratiefreundlichen Aussagen zweifelten, sodass mit der raschen Öffnung des politischen und gesellschaftlichen Raumes die oben bereits erwähnten „diskursiven Opportunitäten“ zunehmend relevanter wurden. Insbesondere eine eher säkular eingestellte Elite Tunesiens möchte die Rolle von Religion in der politischen und öffentlichen Sphäre auf ein Minimum reduziert sehen und begegnet der An-Nahdha mit großer Skepsis. Die Bewegung hätte bis dato noch keine Antworten auf konkrete politische Fragen geliefert, sodass an der Glaubwürdigkeit ihrer Demokratie- und Pluralismusbekennnisse gezweifelt werden müsse. Aber auch andere gesellschaftliche und politische Gruppen, wie zum Beispiel Frauenrechtlerinnen, sorgen sich nun um die Errungenschaften im Familien- und Frauenrecht und befürchten, dass es gerade im gesellschaftspolitischen Bereich durch eine repressive Islamisierung zu erheblichen Einschränkungen der eigenen Freiheiten kommen könnte. Die parteiinternen Diskurse und die daraus resultierenden politischen Positionen in Form eines neuen Parteiprogramms können daher zum einen als Produkt der umfassenden politischen Öffnungen sowie zum anderen als Reaktion auf diese Vorwürfe angesehen werden.

Gewaltbereitschaft Sowohl innerhalb als auch außerhalb Tunesiens hört man vereinzelt Zweifel an dem Bekenntnis zu friedlichen Strategien. Die An-Nahdha würde mit Regierungsverantwortung eine Islamisierung der tunesischen Gesellschaft notfalls auch mit Gewalt umsetzen und mit Gewalt reagieren, wenn sie auf demokratischem Wege abgewählt würde. Es handelt sich zwar nur um vereinzelt vorgebrachte Vorwürfe, die jedoch so schwerwiegend sind, dass die An-Nahdha als Reaktion darauf wiederholt ihre Gewaltbereitschaft vehement abstreift. In diesem Sinne präsentierte sie ihr neues Parteiprogramm als Konsens der gesamten Bewegung, in der explizit Gewalt als Strategie zur Durchsetzung ihrer politischen und gesellschaftlichen Ziele abgelehnt wird. An zahlreichen Stellen wird die Wichtigkeit von Kooperation, Konsens und Dialog zwischen den verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Gruppen Tunesiens betont. Die oben zitierte Gewaltretorik Ghannouchis aus den beginnenden 1990er Jahren war daher sehr ungewöhnlich für seine eigentliche Betonung friedlicher Strategien. Vielmehr betonten er und andere Mitglieder der Bewegung bereits zu Zeiten Ben Alis häufig die Strategie „der friedlichen Durchsetzung von Freiheitsrechten“.

7 Die vom Arabischen ins Deutsche übersetzte Version umfasst rund 60 Seiten

Rolle der Religion Ein relativ häufig vorgebrachter Vorwurf betrifft die Rolle der Religion in den Zielen und Positionen der An-Nahdha: Sie beziehe sich ausschließlich auf religiöse Quellen und könnte daher gar nicht liberalen und demokratischen Werten verpflichtet sein. Vielmehr würde die An-Nahdha langfristig die Einführung der Scharia voranbringen. In dem Parteiprogramm hat die An-Nahdha einen Weg eingeschlagen, der diese Vorwürfe zu entkräften versucht und gleichzeitig ihre islamische Identität nicht aufgibt. Auch wenn sich in dem Programm verhältnismäßig häufig religiöse Bezüge wiederfinden lassen, fungieren sie tatsächlich „nur“ als Referenzrahmen und nicht als explizite Quelle ihrer politischen Positionen und Ziele. Diese Strategie des „islamischen Framings“⁸ wird beispielsweise in ihrem politischen Kapitel deutlich: Wenn die An-Nahdha in diesem Kapitel ein parlamentarisches System fordert, das Freiheitsrechte und Volkssouveränität garantieren soll, dann wird diesem Zielen ein islamischer Rahmen gesetzt, indem dieses parlamentarische System mit dem islamischen Konzept der „Shura“ gleichgesetzt wird. Ein weiteres bezeichnendes Beispiel für „islamisches Framing“ sind die Stellen des Parteiprogrammes, in denen sich die An-Nahdha explizit zur Gültigkeit internationaler Menschenrechtsverträge bekennt und gleichzeitig in einem Nebensatz verdeutlicht, dass diese mit den allgemeinen Werten und Zielen des Islam vereinbar seien (An-Nahdha 2011). Diese zwei Beispiele zeigen, dass sich die An-Nahdha weg von dem alten bekannten islamistischen Slogan „Islam ist die Lösung“ bewegt, hin zu Slogans wie „Islam ist Demokratie“, „Islam sind Menschenrechte“, „Islam sind Freiheitsrechte“ etc.. An keiner Stelle taucht der Begriff „Scharia“ auf, stattdessen wird Islam in der Präambel des Programmes explizit als „kulturelles Erbe“ und als Grundlage für Reform- und Modernisierungsvorhaben durch Ijtihad bezeichnet. Durch das „islamische Framing“ positioniert sich die An-Nahdha deutlich zu reformistischen islamischen Schulen. *„Die An-Nahdha sieht, dass das islamische Denken, einer konstanten Erneuerung bedarf.“* (An-Nahdha 2011).

Während die Vorwürfe zur Rolle von Religion und zur Gewaltbereitschaft eher auf einer Metaebene zu verorten sind, werden abschließend die inhaltlichen Reaktionen der An-Nahdha auf zwei Vorwürfe analysiert, die ihre konkreten politischen und gesellschaftlichen Vorstellungen betreffen. Es sollte dabei nicht unerwähnt bleiben, dass von den vier Blöcken (politischer, wirtschaftspolitischer, kultureller und gesellschaftlicher) der wirtschaftspolitische Teil eindeutig am meisten Raum einnimmt. Da die An-Nahdha in der Vergangenheit einen deutlichen Schwerpunkt auf gesellschaftspolitische und kulturelle Fragen legte, zeigt diese Schwerpunktverschiebung ihren Versuch, auf die derzeit drängendsten Probleme der TunesierInnen einzugehen und nicht nur, eine ideologisch motivierte Islamisierung Tunesiens voranzutreiben.

Vorstellungen einer politischen Ordnung Von verschiedenen Seiten wurde die Befürchtung geäußert, dass die An-Nahdha die Errichtung eines „Kalifats“ oder eines autoritären Gottesstaates nach saudi-arabischem Vorbild vorantreiben wolle. Diese Befürchtungen schienen bestätigt worden zu sein, als Hamadi Jebali, ein führendes An-Nahdha-Mitglied, vor Anhängern ein „sechstes Kalifat“ ankündigte (Tunisia-live 2011). Nachdem diese Aussagen für Aufruhr in Tunesien sorgten, sah sich die An-Nahdha verpflichtet, sich von derartigen Aussagen zu distanzieren. Jebali selbst sprach von einem Missverständnis: seine Aussagen seien aus dem Zusammenhang gerissen worden. Aber auch vor diesem Zwischenfall wurde die An-Nahdha nicht müde, ihre Bekenntnisse zu pluralistischen Werten zu betonen. *„There must be a real national unity government that includes all political parties as well as civil society institutions, including the trade unions, the union of lawyers without excluding anyone“* (Ghannouchi, in: Moshiri 2011). Sie formulierte ebenso während des Wahlkampfes mehrfach ihre Absicht, mit allen nationalen Parteien zusammenzuarbeiten. In ihrem nun vorgelegten Parteiprogramm findet sich ein klares Plädoyer für Volkssouveränität und ein parlamentarisches System wieder *„Die Errichtung eines demokratischen Systems, dass mit*

8 Das „Frame-Konzept“ aus der SBT kann folgendermaßen definiert werden: „Collective Action frames are action-oriented sets of beliefs and meanings that inspire and legitimate the activities and campaigns of a social movement organization.“ (Benford u. Snow 2000, S. 614). Siehe dazu auch (Gamson 1996).

der Willkür abschließt und sich auf der Grundlage der Staatsbürgerschaft, der Freiheiten, der Würde, der Unantastbarkeit der Verfassung, der Beachtung der Gesetze und der Grundsätze der guten Herrschaft beruht.“ (An-Nahdha 2011). Vor dem Hintergrund der im Wahlkampf getätigten Aussagen sind diese Formulierungen inhaltlich wenig überraschend, jedoch auffällig explizit. In diesem Sinne betont die Bewegung nun (anders als in alten Dokumenten) ausdrücklich, dass sie Glaubens- und Meinungsfreiheit sowie die Rechte religiöser Minderheiten schützen wird und dem Grundsatz des Pluralismus sowie des friedlichen Machtwechsels verpflichtet ist. An diesen Aussagen wird besonders deutlich, dass die An-Nahdha sie als Antworten auf die ihr entgegengebrachten Vorwürfe formulierte.

Vorstellungen einer gesellschaftlichen Ordnung Sehr viel umstrittener als ihre Vorstellungen einer politischen Ordnung sind ihre Vorstellungen einer gesellschaftlichen Ordnung. Angesichts der nicht nur von Frauenrechtlerinnen geäußerten Sorge um die Errungenschaften der Frauenrechte in Tunesien, insbesondere durch seine Manifestierung im Personenstandsgesetz, sah sich die An-Nahdha gezwungen, bereits während des Wahlkampfes explizit hierzu Stellung zu nehmen. Anlässlich des Weltfrauentages bestätigte eines ihrer Führungsmitglieder, Nourredine Bhir, die Unterstützung der An-Nahdha für dieses Gesetz. *„Ennahda is attached to the gains of the modern state and the rules established by the (code).“* (AFP 2011; An-Nahdha 2011). Ähnliches gilt für die in Tunesien hoch politisierte Verschleierungsfrage. Bourguiba ließ ein Gesetz erlassen, das im Namen des Laizismus Frauen verbot, sich in öffentlichen Einrichtungen wie Universitäten zu verschleiern. Einige säkulare TunesierInnen befürchteten daher, dass die An-Nahdha in Tunesien einen Verschleierungszwang einführen könnte. Im selben Interview wies Bhir derartige Bedenken von sich und sprach sich sowohl gegen ein Verschleierungsverbot als auch einen Verschleierungszwang aus. In dem neuen Parteiprogramm wird diese Position als Konsens innerhalb der Partei bestätigt. Insgesamt wird dem Kapitel „Die Rolle der Frau“ ein erstaunlich großer Teil innerhalb des Programms eingeräumt. Auch diese Tatsache kann als Reaktion auf das ihr entgegengebrachte Misstrauen gewertet werden. Beispielsweise ist die Rede von der Chancengleichheit zwischen Männern und Frauen bei der Besetzung von Posten in Verwaltung und Politik; vom Schutz der berufstätigen Frau; von der Anerkennung der Errungenschaften der tunesischen Frau im Bereich Bildung oder von der Stärkung der Beteiligung der Frauen an wirtschaftlichen Aktivitäten. Für ihre Positionen zu Frauenrechten schreibt die Bewegung, dass sie zwei Quellen heranziehen wird: Zum einen haben Frauen durch den Islam gewisse Rechte und zum anderen müsse der Realität der tunesischen Frau Rechnung getragen werden. Dieser Ansatz passt zur allgemeinen Rolle der Religion in dem Programm, die oben mit „Islamisches Framing“ umschrieben wurde.

Es sollte jedoch nicht unerwähnt bleiben, dass die konservativen Werte der Bewegung an verschiedenen Stellen im Kapitel über „Familie“ zum Ausdruck kommen. Die Tatsache, dass „Familie“ selbstverständlich nur Ehepartner mit Kindern bezeichnet oder „späte Heirat“ und hohe Scheidungsraten als ein zentrales Problem der tunesischen Gesellschaft bezeichnet werden, zeigt deutlich, dass religiös-konservative Moral- und Gesellschaftsvorstellungen nach wie vor zentral für die An-Nahdha sind.⁹

9 Vergleiche Interviews der Autorin mit An-Nahdha-Mitgliedern (El Ouazghari 2012).

4.6 Zusammenfassung

Die Ergebnisse der vorangegangenen Analyse lassen sich in folgender Tabelle zusammenfassen.

Tabelle 2: Die An-Nahdha im Kontext sich verändernder (De-) Liberalisierungsstrategien

Ereignis	1981: Legalisierung politischer Organisationen unter Bourguiba	1987: Machtübernahme durch Ben Ali	1988: Verbot religiöser Parteien	1989: Parlamentswahlen und Wahlerfolg	2011: Sturz Ben Alis und Neuwahlen
Politische Liberalisierungs-Repressionsstrategie	Repression und punktuelle, temporäre Liberalisierung	Punktuelle, temporäre Liberalisierung	Repression	Repression, Verfolgung	Substantielle politische Liberalisierung
Gewaltverhalten	friedfertig	friedfertig	friedfertig	friedfertig, aber vereinzelt Gewaltlegitimation	friedfertig
Religionsbezug	stark, aber unpolitisch	stark, aber unpolitisch	signifikant reduziert	signifikant reduziert	„Islamisches Framing“
Vorstellungen einer politischen und gesellschaftlichen Ordnung	Vage, klarer kultureller Schwerpunkt (allgemeines Bekenntnis zu Pluralismus und Freiheit)	Vage, klarer kultureller Schwerpunkt (allgemeines Bekenntnis zu Pluralismus und Freiheit)	Politischer, aber noch vage und flexibel (Familienrecht) (allgemeines Bekenntnis zu Pluralismus und Freiheit)	Politischer, aber noch vage (allgemeines Bekenntnis zu Pluralismus und Freiheit)	Sehr konkret: Parlamentarisches System und Bekenntnis zu pluralistischen Werten, Kompromissbereitschaft; Betonung gesellschaftlicher „Moral“

Diese Tabelle zeigt resümierend und in vergleichender Perspektive, wie sich die inhaltlichen Positionen sowie das Verhalten der tunesischen An-Nahdha Bewegung innerhalb des Spannungsfeldes „religiöser Bezugsrahmen“ und „kontextuale Opportunitätsstrukturen“ bewegen. Obwohl sie sich auf religiöse Grundlagen beruft und sich selbst als religiös-politische Partei versteht, war und ist die An-Nahdha besonders anpassungsfähig. Sowohl unter autokratischen und äußerst repressiven Regimen als auch während revolutionärer Umbrüche wiesen die politischen Positionen sowie das Verhalten der An-Nahdha-Bewegung eine erstaunliche Flexibilität und einen ausgeprägten Pragmatismus auf. Zum Zwecke politischer Anerkennung reduzierte sie beispielsweise religiöse Bezüge unter autokratischer Herrschaft auf ein Minimum oder unterstützte Gesetzesvorhaben, die ihren ursprünglichen Moralvorstellungen einer Gesellschaftsordnung nicht entsprachen (v.a. Polygamieverbot).

Gleichzeitig sind konstante politische Positionen und Verhaltensweisen identifizierbar. Hierzu zählt neben ihren friedfertigen Strategien insbesondere ihr klarer Wille, an pluralistischen politischen Prozessen teilzuhaben, was spätestens seit den 1980er Jahren eine konstante Triebkraft für ihre Aktivitäten war und sie vereinzelt Positionen flexibel anpassen ließ (z.B. Familienrecht, Prägnanz der Religionsbezuges etc.). Ebenso hat die An-Nahdha von Beginn an, ihre Verpflichtung gegenüber pluralistischen und freiheitlichen Werten beteuert. In den nun anstehenden Regierungsgeschäften mit zahlreichen linken und säkularen Gruppen, werden diese Beteuerungen erstmalig unter Beweis gestellt. Mit zunehmendem politischem Einfluss in einer pluralistischen Ordnung, wird die Bewegung auch verstärkt klar Stellung zu aktuellen politischen Fragen nehmen müssen. Eine erste Antwort auf diese Herausforderungen ist ihr neues Parteiprogramm, in dem sie durch „Islamisches Framing“ ein pluralistisches, demokratisches politisches System fordert. Ihre religiös legitimierten konservativen Moralvorstellungen kommen dabei insbesondere im gesellschaftspolitischen Teil zum Ausdruck.

5. Fazit

Die Ergebnisse des vorliegenden Artikels erlauben es, auf analytisch-konzeptioneller Ebene drei Schlussfolgerungen zu ziehen:

Erstens eignet sich das Konzept der kontextualen Opportunitätsstrukturen aus der SBT durchaus dazu, um das Verhalten islamistischer Bewegungen zu untersuchen. Dies ist allerdings nur unter zwei Prämissen der Fall: Zum einen ist das Feld möglicher kontextualer Opportunitäten ein schier unendliches und bedarf daher einer Klassifizierung sowie je nach Forschungsinteresse einer Einschränkung. Dies leistete der vorliegende Beitrag, indem er staatliche Strategien im Umgang mit der An-Nahdha als eine zentrale Quelle der Opportunitätsstrukturen in einem autokratischen Umfeld identifizierte.

Zweitens wurden die Ergebnisse der Autokratieforschung im empirischen Kapitel bestätigt: Auch wenn Liberalisierungsstrategien in einem autokratischen Kontext kaum substantiell, sehr eingeschränkt und reversibel bleiben, können sie doch die Opportunitätsstrukturen islamistischer Bewegungen substantiell verändern und ihnen neue Handlungsoptionen eröffnen.

Drittens wurde deutlich, dass sich essentialistische und kontextuale Perspektiven nicht gegenseitig ausschließen müssen, sondern auf vielversprechende Weise miteinander verbunden werden können. In diesem Sinne wurde deutlich, wie die tunesische An-Nahdha ihr Verhalten sowie ihre religiös-politischen Vorstellungen einer politischen und gesellschaftlichen Ordnung an sich verändernde kontextuale Opportunitätsstrukturen angepasst hat. Dabei hat sie ein erstaunliches Maß an Pragmatismus und Flexibilität an den Tag gelegt.

Trotz ihres Pragmatismus kann die Bedeutung ihres islamischen Referenzrahmens für ihr Verhalten und ihre Positionen nicht vollkommen abgestritten werden. Im Falle der An-Nahdha stellt die islamische Religion ein zentrales identitätsstiftendes Moment dar, welches auch der Mobilisierung dient und als normativer Bezugsrahmen („Islamisches Framing“) fungiert (El Ouazghari 2012). Nichtsdestotrotz drängt sich die Frage auf, wie weit ihr Pragmatismus und ihre Wandlungsfähigkeit gehen und ob bestimmte „rote Linien“ identifizierbar sind, die die An-Nahdha unabhängig von sozio-politischen Kontexten nicht überschreiten wird. Es würde den Rahmen des vorliegenden Beitrages sprengen, diese Frage umfassend zu beantworten. Nichtsdestotrotz liefern die vorliegenden empirischen Ergebnisse einige Indizien hierfür. In drei Bereichen sind trotz ihrer Flexibilität konstante inhaltliche Positionen feststellbar, namentlich ihr Bekenntnis zu pluralistischen Werten, die Verfolgung friedfertiger Strategien und ihre religiös legitimiert konservative Moralvorstellungen einer gesellschaftlichen Ordnung (siehe Kapitel 4.6). Wie sich diese drei Tendenzen im Detail in klaren „roten Linien“ manifestieren werden, wird sich erst mit zunehmender Regierungsverantwortung deutlicher zeigen.

In jedem Fall unterscheiden sich diese „rote Linien“ von islamistischer zu islamistischer Bewegung enorm voneinander. In welchen Phasen und Bereichen eine islamistische Bewegung flexibler für sich verändernde Opportunitätsstrukturen ist und wie sich diese Flexibilität im Detail manifestiert, muss für jeden Einzelfall geprüft werden. Bedauerlicherweise mangelt es nachwievor an empirischen Vergleichsstudien, die herausarbeiten, wie islamistische Bewegungen ihre religiös-politischen Vorstellungen an sich verändernde sozio-politische Kontexte anpassen. Hier sind zukünftige Forschungsarbeiten gefordert.

6. Literatur

- AFP (08.03.2011): Tunisia Islamists back ban on polygamy, not head scarf, <http://www.france24.com/en/20110308-tunisia-islamists-back-ban-polygamy-not-head-scarf>; abgerufen am 14.07.2011.
- Albrecht, Holger u. Schlumberger Oliver. 2004. *International Political Science Review*. 25: 371-392.
- Alexander, Christopher. 2000. Opportunities, Organizations, and Ideas. *International Journal of Middle East Studies* 32: 465-490.
- An-Nahdha. 1981. The Founding Manifesto of aqā iq awla arakat al-ittiğāh al-islāmī. Nach: Hamdi, 1996, 261-267.
- An-Nahdha 1988. The Manifesto of an-Nah a Movement of Tunisia. Nach Hamdi, 1996, 268-273.
- An-Nahdha. 2011. al-i alān an hai a ta sisiyya li araka an-nah a bi-ri āsa ali al- ari . <http://www.nahdha.info/arabe/News-file-article-sid-4475.html> (abgerufen am 14.07.2011).
- Asseburg, Muriel. 2008. Moderate Islamisten als Reformkräfte?. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Bayat, Asef. 2007. *Making Islam Democratic*. Stanford: Stanford University Press.
- Ben Ali, Zine. 1987. Declaration of November 7th 1987. Nach: Hamdi. 1996. 96.
- Benford, Robert D. u. Snow, David A. 2000. Framing Processes and Social Movements. *Annual Review of Sociology*, 26: 611-639.
- Brumberg, Daniel. 2002. The Trap of Liberalized Autocracy. *Journal of Democracy*. 13: 56-66.
- Brumberg, Daniel. 2003. Liberalization versus Democracy. Democracy and Rule of Law Project. Carnegie Paper Nr. 37.
- Burgat, Francois u. Dowell, William. 1993. *The Islamic Movement in North Arica*. Austin: University of Texas Press.
- Carothers, Thomas. 2002. The End of the Transition Paradigm. *Journal of Democracy*, 13: 5-21.
- Clark, Janine Astrid. 2003. *Faith, Networks, and Charity*. Bloomington: Indiana University Press.
- Dunn, Michael Collins. 1992. Renaissance or radicalism? Political Islam: the case of Tunisia's al-Nahda. Washington, DC: International Estimate.
- El Ouazghari, Karima (2012). Interviews mit VertreterInnen der An-Nahdha-Fraktion im tunesischen Parlament. März 2012 in Berlin und London.
- Esposito, John L. 1984. *Islam and Politics. Contemporary Issues in the Middle East*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Gamson, William A. u. Meyer, David S. 1996. Framing Political Opportunity In Comparative Perspectives on Social Movements. *Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Clutural Framings*, Hrsg. Doug McAdam, John D. McCarthy u. Mayer N. Zald, 275-290. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gandhi, Jennifer u. Przeworski, Adam. 2006. Cooperation, Cooptation, and Rebellion under Dictatorships. *Economics and Politics*. 18: 1-26.
- Ghannouchi, Rashid. 1988. *The Muslim Women of Tunisia*. Kuwait: Dar al-Kalam.
- Ghannouchi, Rashid. 1991. Rached Ghannouchi a 'Arabies'" In *Arabies* (Paris), Juli-August 1991.
- Goodwin, Jeff u. Jasper, James. 1999. Caught in a Winding, Snarling Vine. *The Structural Bias of Political Process Theory*. *Sociological Forum* 14: 27-54.
- Goodwin, Jeff. 2001. The State-Centered Perspective on Revolutions. Strengths and Limitations. In: *No other way out, State and revolutionary movements 1945-1991*, Hrsg. Goodwin, Jasper, 35-64. New York, N.Y. : Oxford University Press.
- Goodwin, Jeff; Jasper, James M. (Hrsg.). 2004. *Rethinking Social Movememts. Structure, Meaning, and Emotion*. Maryland: The Rowman and Littlefield Publishers.
- Hamzawy, Amr. 2005. *The Key to Arab Reform*. Washington, D.C. : Carnegie Endowment for International Peace.
- Hamdi, Mohamed Elhachmi. 1996. *An Analysis of the History and Discourse of the Tunisian Islamic Movement al-Nahda. A Case Study of the Politicisation of Islam*. School of Oriental and African Studies: University of London.
- Hermassi, Elbaki. 1991. The Islamicist Movement and November 7 In: *Tunisia. The Political Economy of Reform*, Hrsg. Zartman, William, 193-204. Boulder, Colo.: L. Rienner.
- Huntington, Samuel P. 1993. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster Paperbacks, New York.
- Ismail, Salwa. 2006. *Rethinking Islamist Politics. Culture, the State and Islamism*. London: I.B. Tauris.
- Kepel, Gilles. 2002. *Jihad. the Trail of Political Islam*. London: I.B. Tauris.
- Khreegi, Yusra (Parteisprecherin der An-Nahdha und Tochter Rached Ghannouchis). 2011. Interview mit Autorin. London. 9.02.2012.
- Koopmans, Ruud u. Susan Olzak. 2004. Discursive Opportunities and the Evolution of Right-Wing Violence in Germany. *American Journal of Sociology* 110: 198-230.
- Kramer, Martin. 2003. Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists? *Middle East Quarterly*. Spring: 65-77.
- Krämer, Gudrun. 1994. The Integration of the Integrists In Democracy without Democrats. *The Renewal of Politics in the Muslim World*. Hrsg. Ghassan Salamé. 200-227. London; New Yort: I. B. Tauris.
- Kriesi,Hanspeter. 1991. The political opportunity structure of new social movement. Its impact on their mobilization. Discussion papers / Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung. Berlin: WZB.

- Kurzman, Charles. 1996. Structural Opportunity in Social-Movement Theory. *American Sociological Review*. 61: 153-170.
- Lewis, Bernard. 2010. *Faith and Power. Religion and Politics in the Middle East*. Oxford University Press.
- Levitsky, Steven u. Way, Lucan A. 2002. Elections Without Democracy. *Journal of Democracy*. 13: 51-65.
- McAdam, Doug; McCarthy, John D. u. Zald, Mayer N. (Hrsg.) 1996. *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McAdam, Doug; Tarrow, Sidney u. Tilly, Charles 2001. *Dynamics of Contention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moshiri, Nazanine. 07.02.2011. Interview with Rachid Ghannouchi, in: <http://english.aljazeera.net/news/africa/2011/02/2011233464273624.html>; 10.02.2011.
- Meijer, Roel. 2005. Taking Islamist Movement Seriously. *International Review of Social History* 50: 279-291.
- Müller, Harald. 2001. *Das Zusammenleben der Kulturen*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Salamé, Ghassan (Hrsg.). 1994. *Democracy without democrats?: the renewal of politics in the Muslim world*. London: I.B. Tauris.
- Schedler, Andreas. 2002. The Menu of Manipulation. *Journal of Democracy*, 13: 36-50.
- Schlumberger, Oliver. 2008. *Autoritarismus in der arabischen Welt*. Baden-Baden: Nomos.
- Schwedler, Jilian. 2006. *Faith in Moderation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snow, David A. u. Marshall, Susan. 1984. Cultural Imperialism, Social Movements, and the Islamic Revival In *Research in Social Movements, Conflict and Change*, Hrsg. Louis Kriesberg, 131-152. Greenwich: JAI Press.
- Tamimi, Azzam S.. 2001. *Rachid Ghannouchi. A Democrat within Islamism*. New York: Oxford University Press.
- Tarrow, Sidney; Klandermans, Bert u. Kriesi, Hanspeter (Hrsg.) 1988. *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures*. Greenwich, Conn: JAI Press.
- Tilly, C. (1984). Social movements and national politics. In C. Bright & S. Harding (Eds.), *State making and social movements: Essays in history and theory* (pp. 297–317). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Vérges, Meriem. 1997. Genesis of a Mobilization In *Political Islam*, Hrsg. Joel Beinin u. Joe Stork, 292-305. California: University of California Press.
- Wald, Kenneth D.; Silverman, Adam L. u. Fridy, Kevin S. 2005. Making Sense of Religion in Political Life. *Annual Review of Political Science* 8: 121-143.
- Werenfels, Isabelle. 2005. *Vom Umgang mit Islamisten im Maghreb*. Berlin: SWP.
- Wickham, Carrie Rosefsky. 2002. *Mobilizing Islam*. New York: Columbia University Press.
- Wiktorowicz, Quintan (Hrsg.). 2004. *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Indiana: Indiana University Press.
- Williams, Rhys H. 1994. Movement Dynamics and Social Change In *Accounting for Fundamentalisms. The Dynamic Character of Movements*, Hrsg. Marty; Martin E.; Appleby, Scott R., 785-833. Chicago: University of Chicago.

Kontakt

Karima El Ouazghari
elouazghari@hsfk.de
Tel: +49 69 959 104-0

Impressum

Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung
Baseler Straße 27-31
60329 Frankfurt am Main

Die Autorin trägt die alleinige Verantwortung für die veröffentlichten Inhalte.