

**Islam oder politische Kultur?
Ihr Einfluss auf die Entwicklung der Demokratie und
Menschenrechte in Ägypten, im Iran und in der Türkei**

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades,

Doktor der Staatswissenschaften (Dr. rer. pol.)

genehmigt durch die Fakultät
für Geistes-, Sozial- und Erziehungswissenschaften
der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg

von **Köksal CALISKAN M.A.**

geboren am **19.01.1978** in **Cicekdagi, Türkei**

Gutachter: **Prof. Dr. Karl-Peter Fritzsche**

Gutachter: **Prof. Dr. Haci-Halil Uslucan**

Eingereicht am: **21.01.2011**

Verteidigung der Dissertation am: **24.06.2011**

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich insbesondere meinem Doktorvater Prof. Dr. Karl-Peter Fritzsche für seine unermüdliche Geduld und seine wertvollen Anmerkungen herzlich danken. Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Haci-Halil Uslucan für seine wissenschaftliche Unterstützung und für seine spontane Bereitschaft, an der Begutachtung der Arbeit mitzuwirken. Ferner bedanke ich mich bei Prof. Dr. Fritz Schütze für seine wertvolle Unterstützung. Melissa Henniges gebührt mein ausdrücklicher Dank für die Korrektur der Arbeit. Jede Phase dieser Dissertation haben meine Eltern mit großer Unterstützung begleitet. Ich widme daher diese Arbeit meinen Eltern.

Zusammenfassung

Es geht in der vorliegenden Arbeit darum, zu zeigen, welche Rolle politische Kultur bei der Entwicklung der Demokratie und Menschenrechte in den islamisch geprägten Ländern bisher spielte. Dieses wissenschaftliche Vorhaben wird in der Arbeit in drei Etappen verwirklicht. Zuerst wird versucht, über Auseinandersetzungen mit den unterschiedlichen Konzepten politischer Kulturforschung eine Definition politischer Kultur herauszuarbeiten. Diese Definition wird dann mittels Heranziehung unterschiedlicher Dimensionen politischer Kultur in Ägypten, im Iran und in der Türkei umgesetzt. Und in der dritten Etappe wird versucht, die Ergebnisse der Auseinandersetzungen mit den politischen Kulturen dieser Länder zu zeigen und daraus zu schlussfolgern, ob politische Kultur eine Perspektive für Erklärung der Probleme der Demokratie und Menschenrechte in den islamisch geprägten Ländern bieten kann.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung und Fragestellung	1
1.1	Einleitung	1
1.2	Fragestellung	3
1.3	Hypothese.....	9
1.4	Methode	11
2	Forschung zur politischen Kultur	14
2.1	Konzeptuelle Diversität.....	14
2.1.1	Civic Culture.....	17
2.1.2	Neue Konzepte: Rohe, Schwelling und Schuppert.....	23
2.2	Politische Kultur, ihre Dimensionen und der Islam.....	28
2.2.1	Politische Kultur und ihre Dimensionen.....	29
2.2.2	Politische Kultur und der Islam	35
3	Demokratie und Menschenrechte in Ägypten	37
3.1	Erinnerungskultur: Pharaonen und politische Kultur.....	38
3.2	Herrschaftskultur: Autoritäre Alleinherrschaft	43
3.3	Konfliktkultur: Politischer Islam und Regime	56
3.4	Menschenrechtskultur: Konflikte und Menschenrechte.....	71
4	Demokratie und Menschenrechte im Iran.....	83
4.1	Erinnerungskultur: Zwölferschia und politische Kultur	84
4.2	Herrschaftskultur: Religion und Politik im Iran	93
4.3	Konfliktkultur: Konflikte um Macht.....	104
4.4	Menschenrechtskultur: Gottesstaat und Menschenrechte	122
5	Demokratie und Menschenrechte in der Türkei	132
5.1	Erinnerungskultur: Osmanisches Reich und die Türkei	133
5.2	Herrschaftskultur: Militär und politische Kultur	140
5.3	Konfliktkultur: Politischer Islam und Säkularismus.....	148
5.4	Menschenrechtskultur: Trauma und Menschenrechte	166
6	Fazit	181
7	Quellennachweis	187
	Lebenslauf.....	219

1 Einleitung und Fragestellung

1.1 Einleitung

Demokratie und Menschenrechte sind zwei grundlegende Begriffe unseres Zeitalters, die jeder Beurteilung politischer Herrschaftsformen zugrunde liegen und die Legitimationsgrenzen der Ausübung politischer Gewalt bestimmen vermögen. Ihre derartige Entwicklung ist in erster Linie eine Konsequenz langwieriger Prozesse.

Der moderne Demokratiebegriff ist ein Resultat der seit dem Spätmittelalter in Gang gekommenen ideellen Entwicklungen.¹ Das Verdienst dieser Entwicklungen bestand nicht nur darin, Demokratie als einzige legitime Form politischer Herrschaft ins Zentrum der Diskussionen gebracht, sondern die Entstehung eines Menschenrechtsbegriffes vorbereitet sowie die Diffusion dieses Begriffes mit der Demokratie auch ermöglicht zu haben.² Die Anerkennung der Menschenrechte war deshalb auch ein Ergebnis langwieriger Prozesse.³ Diese Prozesse formten die Menschenrechte zu einem neuen Standard der Zivilisation⁴ und führten zugleich auch zur Kodifizierung ihrer Normen sowie zur Errichtung weltweiter Mechanismen⁵ zur Überwachung der Umsetzung dieser Normen.⁶

¹ Siehe für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Demokratiebegriff u. a.; Sartori, G. (1992); *Demokratietheorie*, Darmstadt.

² Siehe für das Verhältnis zwischen den Menschenrechten und der Demokratie u. a.; Höffe, O. (1981); *Die Menschenrechte als Legitimation und kritischer Maßstab der Demokratie*, In; Schwartländer, J. (Hrsg.) (1981); *Menschenrechte und Demokratie*, Kehl am Rhein (u. a.), S. 241-274. Hierzu S. 241ff; Schwartländer, J. (1981); *Demokratie- Verwirklichung oder Gefährdung der Menschenrechte*, In; Schwartländer, J. (Hrsg.) (1981); *Menschenrechte und Demokratie*, Kehl am Rhein (u. a.), S. 189-221. Hierzu S. 192ff; Evans, T. (2001); *If democracy, then human rights?*, In; *Third World Quarterly*, Vol. 22 No 4, S. 623–642. Besonders ab S. 627ff; Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1998); *Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte?*, In; Gosepath, S./Lohmann, G. (Hrsg.) (1998); *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main, S. 233–243; Wellmer, A. (1998); *Menschenrechte und Demokratie*, In; Gosepath, S./Lohmann, G. (Hrsg.) (1998); *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main, S. 265–292.

³ Die Menschenrechte umfassen die unveräußerlichen und unantastbaren Rechte und Freiheiten, die jedem Menschen unabhängig von seiner Stellung, Herkunft, Rasse oder Religion von Geburt an zustehen. Siehe für Menschenrechte u. a.; Fritzsche, Karl-Peter (2004); *Menschenrechte; eine Einführung mit Dokumenten*, 1. Auflage, Paderborn; Menke, C./Pollmann, A. (2007); *Philosophie der Menschenrechte; zur Einführung*, Hamburg; Kühnhardt, L. (1991); *Die Universalität der Menschenrechte*, 2. Auflage, Bonn; Bielefeldt, H. (1998); *Philosophie der Menschenrechte; Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt.

⁴ Vgl. Donnelly, J. (1998); *Human Rights; A new standard of civilization?*, In; *International Affairs* Vol. 74 No. 1 (1998), S. 1–24.

⁵ Dazu muss man in erster Linie die Vereinten Nationen und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 erwähnen. Ferner gibt es eine Reihe von völkerrechtlichen Pakten: Internationaler Pakt über Bürgerliche und Politische Rechte (1966), Internationaler Pakt über

Demokratie und Menschenrechte genießen heutzutage trotz dieser Entwicklungstendenzen immer noch keine volle Beachtung. Die Einhaltung der Menschenrechte wurde in den letzten Jahren zu einem globalen Problem. Denn weder die Verrechtlichungen noch die internationalen Menschenrechtsregime konnten die Diskrepanz zwischen Anerkennung und Einhaltung der Menschenrechtsnormen bisher bewältigen.⁷ Die Gründe dieses Missverhältnisses sind vielschichtig. Als wichtigster Aspekt des Problems kann aber das Fehlen einer demokratischen Basis genannt werden. Zwar ließen sich nach dem Ende des Kalten Krieges eine Demokratisierungswelle⁸ und ein Zuwachs in der Zahl der Demokratien verzeichnen, jedoch wurde diese Demokratisierungswelle in den letzten Jahren durch eine Tendenz zu autoritären Herrschaften ersetzt. Diamond stellte dementsprechend eine Rezession in dieser Demokratisierungswelle fest:

But celebrations of democracy's triumph are premature. In a few short years, the democratic wave has been slowed by a powerful authoritarian undertow, and the world has slipped into a democratic recession.⁹

Und er forderte die Verbesserung der Funktionsfähigkeit der Demokratien, um diese Tendenz zu autoritären Regimen zu stoppen:

Emerging democracies must demonstrate that they can solve their governance problems and meet their citizens' expectations for freedom, justice, a better life, and a fairer society. If democracies do not more effectively contain crime and corruption, generate economic growth, relieve economic inequality, and secure freedom and the rule of law, people will eventually lose faith and turn to authoritarian alternatives. Struggling democracies must be consolidated so that all levels of society become

Wirtschaftliche, Soziale und Kulturelle Rechte (1966), Konvention über die Beseitigung jeglicher Form von Diskriminierung der Frauen (1979), Folterkonvention (1987).

⁶ Dafür leisteten unmittelbar viele NGOs wie Amnesty International einen enormen Beitrag. Siehe für die Rolle der NGOs bei der Einhaltung der Menschenrechte u. a.; Tuijl, P. van (1999); NGOs and Human Rights; *Sources of Justice and Democracy*, In; Journal of International Affairs Vol. 52 No. 2, S. 493–512.

⁷ Vgl. Simon, H. (1999); Zur universellen Geltung und Durchsetzung der Menschenrechte, In; Jahrbuch Menschenrechte 1999, Frankfurt am Main, S. 57–62; Boven, T. van (1999); Bilanz und Perspektiven des internationalen Menschenrechtsschutzes, In; Jahrbuch Menschenrechte 1999, Frankfurt am Main, S. 70–83.

⁸ Vgl. Huntington, S. P. (1993); *The third wave: Democratization in the late twentieth century*, Oklahoma.

⁹ Vgl. Diamond, L. (2008); The Democratic Rollback, In; Foreign Affairs, Vol. 87 No. 2 (2008), S. 36–48. Hierzu S. 36.

enduringly committed to democracy as the best form of government and to their country's constitutional norms and constraints.¹⁰

Aus diesem Grund waren in den letzten Jahren auf der wissenschaftlichen Ebene heftige Diskussionen zu beobachten, wie Demokratie sowie Anerkennung und Einhaltung der Menschenrechte weltweit gefördert werden können. Diese Diskussionen warfen einerseits die Frage auf, wie die „*Demokratisierung der Demokratien*“¹¹ vorangetrieben werden kann, denn viele Demokratien sind „*defekt*“.¹² Auf der anderen Seite legte man großen Wert auf die Förderung des Systemwechsels und der Transformation von einer autoritären oder totalitären Herrschaft zu einer Demokratie.¹³

Trotz dieser weltweiten Demokratisierungswelle und dieser Förderung des Systemwechsels gibt es jedoch Länder, in denen Demokratie und Menschenrechte immer noch keine Beachtung genießen und sich deshalb nicht weiterentwickeln konnten. Besonders ein Teil der islamischen Welt zog die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit aufgrund der Lage der Demokratie und der Menschenrechte in den letzten Jahren zunehmend auf sich. Denn Demokratie und Menschenrechte befinden sich in der Mehrzahl der islamisch geprägten Länder¹⁴ in einem kritischen Zustand.

1.2 Fragestellung

Demokratie und Menschenrechte genießen in den meisten islamischen Ländern keinen besonderen Status. Im Gegenteil ist die Region des Islams vielmehr von Defiziten in ihren Demokratien und Verletzungen der Menschenrechtsnormen geprägt, wie die Berichte der internationalen Menschenrechtsorganisationen weitgehend belegen.¹⁵ Die Verhinderung demokratischer Entwicklung gehört in diesen Ländern diese Berichten

¹⁰ Vgl. Ebd. S. 36.

¹¹ Vgl. Offe, C. (Hrsg.) (2003); *Demokratisierung der Demokratie; Diagnosen und Reformvorschläge*, Frankfurt am Main.

¹² Vgl. Merkel, W. (2003); *Defekte Demokratie*, 1. Band: Theorie, Wiesbaden.

¹³ Vgl. Merkel, W. (Hrsg.) (1994); *Systemwechsel*, Opladen (u. a.); Merkel, W./Puhle, H. J. (1999); *Von der Diktatur zur Demokratie; Transformationen, Erfolgsbedingungen und Entwicklungspfade*, Opladen (u. a.).

¹⁴ Damit gemeint sind die Länder, deren Bevölkerungen überwiegend muslimisch sind. An mancher Stelle wird dafür der Ausdruck „islamische Länder“ benutzt.

¹⁵ Besonders sind hierzu die Jahresberichte von Amnesty International und von Human Rights Watch zu erwähnen. Ferner kann man die Berichte von Freedom House nennen.

zufolge genauso wie die Verletzung der Menschenrechtsnormen zur Tagesordnung. Aus diesem Grund war seit Jahren eine heftige Diskussion darüber entbrannt, wie diese defizitäre Lage der Demokratie und der Menschenrechte in den meisten islamischen Ländern erklärt werden kann. Diese Diskussionen dominierten bisher hauptsächlich zwei Tendenzen.

Man beobachtete auf der einen Seite eine ihre Wurzeln weit zurückgehende Tendenz, welche den aktuellen Stand von Demokratie und Menschenrechten vor allem mit der gesellschaftlichen und politischen Rolle des Islams in diesen Ländern zu begründen versucht. Dem Islam wird in diesem Rahmen grob vorgeworfen, als einziger gemeinsamer Punkt zwischen den mehr als 40 Ländern die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten geprägt zu haben. Zwar gehen die Wurzeln¹⁶ dieser islamkritischen Tendenz bis in das 19. Jahrhundert zurück – das Thema beschäftigte auch Weber¹⁷ –, nach dem Ende des Kalten Krieges und dem Zusammenbruch des Ostblockes intensiverte sie sich jedoch ernsthaft.

Robin Wright erklärte beispielsweise den Islam zum künftigen Rivalen des Westens.¹⁸ Wenig später veröffentlichte Samuel P. Huntington einen Artikel über Formen künftiger Konflikte, welcher die Diskussionen um den Islam noch mehr intensiverte, denn er erklärte in diesem Artikel die islamische Zivilisation zusammengefasst zum Feind des Westens.¹⁹ Dieser These Huntingtons widerfuhr weltweit große

¹⁶ Die Kritiken am Islam wegen dessen Verhältnisses zur Moderne haben eine lange Tradition, die wohl mit einem Vortrag Ernest Renans an der Universität Sorbonne im Jahre 1883 begann, in dem er den Islam als nicht vereinbar mit der modernen Wissenschaft erklärte. Vgl. Schäbler, B. (2007): Religion, Rasse und Wissenschaft. *Ernest Renan im Disput mit Jamal a-Din al-Afghani*, In: Themenportal Europäische Geschichte (2007), URL: <http://www.europa.clio-online.de/2007/Article=274>, zuletzt besucht: 19. 03. 2009.

¹⁷ Weber setzte sich besonders in *Protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus* sowie in *Wirtschaft und Gesellschaft* mit dieser Frage auseinander. Vgl. Weber, M. (1993); *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Bodenheim. Zwar stellte Bryan S. Turner die Kritiken Webers am Islam sehr infrage, aber der Fakt war, dass Weber wie Renan ein kritisches Islambild hinterließ, welches auf Grenzen politischer und gesellschaftlicher Fragestellungen nach dem Islam und dessen Verhältnis zur Moderne nachwirkte. Vgl. Turner, B. S. (1997); *Max Weber ve Islam*, Istanbul; Siehe für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Bild Webers vom Islam u. a.; Schluchter, W. (Hrsg.) (1987); *Max Webers Sicht des Islams; Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main.

¹⁸ Vgl. Wright, R. (1992); *Islam, Democracy and the West*, In; *Foreign Affairs* Vol. 71 No. 3 (Summer 1992), S. 131–145.

¹⁹ Huntington behauptete, dass die Konflikte künftig zwischen den Angehörigen von unterschiedlichen Kulturkreisen stattfinden werden. In seiner These teilte er die Welt in zwei Pole; der Westen, mit seiner Hochkultur, war durch zwei andere Kulturkreise bzw. Zivilisationen – die chinesische und islamische – bedroht. Nach ihm erlebe die islamische Zivilisation ein Wiederaufblühen. Er begründet dies damit, dass die Zahl der islamistischen Fundamentalisten weltweit wächst. Sie lehnen die westlichen Werte ab

Aufmerksamkeit und die islamischen Länder rückten nach und nach in den Fokus der Weltöffentlichkeit.

Die Debatten²⁰ um diese These Huntingtons hatten noch kein Ende gefunden, als die islamistischen Fundamentalisten am 11. September 2001 das World Trade Center attackierten. Dieses Ereignis intensivierte die Kritiken am Islam noch mehr. Francis Fukuyama behauptete, dass der Islam „*makes Muslim societies particularly resistant to modernity*“.²¹ Und zunehmend entfachte sich eine einerseits mit der „*Islamisierung des Islams*“²² und andererseits mit einer starken „*Islamophobie*“²³ einhergehende Diskussion um die Vereinbarkeit bzw. Nichtvereinbarkeit des Islams mit Demokratie und Menschenrechten, weil

unterschiedliche Wertvorstellungen, Verhaltensweisen, gesellschaftliche Strukturen und politische Aktionen von Muslimen selbst häufig als „islamisch“ oder als Ausdruck „des Islam“ [...] bezeichnet werden, so dass auch bei unvoreingenommenen Betrachtern der Eindruck entsteht, „der Islam“ sei Ursache und Zweck aller möglichen Erscheinungen vom engen Zusammenhalt der Familie bis zur Unterdrückung der Frau und von der Verehrung politischer Führer bis zur Kritik am Westen.²⁴

Und zuletzt setzte sich Wolfgang Merkel mit dieser Vereinbarkeitsfrage auseinander und er verwies dabei auf zwei Aspekte des Problems beim Umgang mit der Frage

und fordern mit ihrer Bevölkerungsexplosion die westliche Zivilisation heraus. Daher sei nach Huntington ein Kampf zwischen diesen beiden Kulturkreisen schwer zu vermeiden. Vgl. Huntington, S. P. (1993); *The Clash of Civilisations?*, In; *Foreign Affairs/Summer 1993*, S. 22–49. Hierzu S. 22 und 25f, S. 31ff, 35ff und 45ff; Huntington, S. P. (1997); *Kampf der Kulturen*; *Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, 4. Auflage, München (u. a.).

²⁰ Siehe für eine kritische Auseinandersetzung mit den Thesen Huntingtons u. a.; Roeder, P. G. (2003); *Clash of Civilisation and Escalation of domestic ethno political conflicts*, In; *Comparative political Studies*, June 2003 Volume 36 No. 5, S. 509–540.

²¹ Siehe Fukuyama, F. (2001); *The west has won*; *Radical Islam can't beat democracy and capitalism*, In; *The Guardian*, 11 Oktober 2001, URL: <http://www.guardian.co.uk/world/2001/oct/11/afghanistan.terrorism30>, zuletzt besucht: 11.03.2009; Al-Braizat, F. (2002); *Muslims and Democracy*; *An empirical Critique of Fukuyama's Culturalist approach*, In: *IJCS Vol. 43 No. 3–5*, S. 269–299.

²² Ursprünglich meinte Al Azmeh damit die Interpretation des Islams durch Muslime selbst für religiöse Legitimierung eigener Handlungen. Hier wird damit vielmehr die Einstufung jeder Handlung der Muslime von Nichtmuslimen als islamisch gemeint. Vgl. Al-Azmeh, A. (1996); *Islamisierung des Islams*; *imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt am Main (u. a.).

²³ Vgl. Seidel, E. (2008); *Islamophobie*, In; Bielefeldt, H./Deile, V./Hamm, B./Hutter, F. J./Kurtenbach, S./Tretter, H. (2008); *Religionsfreiheit*; *Jahrbuch Menschenrechte 2009*, Wien (u. a.), S. 221–231.

²⁴ Vgl. Krämer, G. (2007); *Islam, Menschenrechte und Demokratie*; *Anmerkungen zu einem schwierigen Verhältnis*, In; Risse, T./Janz, N. (Hrsg.) (2007); *Menschenrechte – Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs*, Baden-Baden, S. 39–55. Hierzu S. 39.

nach der Vereinbarkeit des Islams mit Demokratie und Menschenrechten.²⁵ Einerseits nimmt er den aktuellen Stand der Demokratie und der Menschenrechte in vielen islamisch geprägten Ländern als Basis zur Beantwortung der Frage, welches Verhältnis der Islam zur Demokratie und zu den Menschenrechten in der Praxis pflegt. Da sich die momentane Situation aber durch eine Dominanz totalitärer Herrschaften und menschenrechtlicher Verletzungen auszeichnet, wie Merkel in Anlehnung an Freedom House²⁶ zusammenfasst, lastet er diesen defizitären Stand der Demokratie und der Menschenrechte dem Islam an. Auf der anderen Seite behauptet Merkel, dass Islam und Demokratie sich schwer vereinbaren lassen, weil nicht nur in der Tat kein islamisch geprägtes Land demokratisch und freiheitlich ausgerichtet ist, sondern vielmehr, weil der Islam keine Reformation und keine Aufklärung durchlaufen hat. Daher ist der Islam seiner Meinung nach auch auf normativer Ebene mit Demokratie und Menschenrechten kaum zu vereinbaren.

Diese Thesen Merkels zeigen, dass der Islam einerseits als Grund der aktuellen Lage von Demokratie und Menschenrechten in islamischen Ländern in den Fokus aller Betrachtungen rückt und andererseits seine Reformierung als Vorbedingung seiner Vereinbarkeit mit Demokratie und Menschenrechten angesehen wird. Gegenüber diesen Kritiken zeigen viele Islamwissenschaftler *Unbehagen*²⁷ und fühlen sich in einen *Erklärungsnotstand*²⁸ gebracht. Es wird immer wieder versucht zu begründen, dass der Islam ebenso wie die anderen Religionen mit Demokratie und Menschenrechten vereinbar sei.²⁹ Hierbei wird die Reformierung nicht unbedingt als

²⁵ Vgl. Merkel, W. (2003); Islam und Demokratie, In; Eurasisches Magazin, Heft 10-03, S. 49–55, URL: <http://www.eurasischesmagazin.de/pdf/em10-03.pdf>, zuletzt besucht: 05.04.2009. Eine überarbeitete Fassung; Ders. (2005); Islam, Islamismus, der Westen und die Demokratie, In; Kaiser, A./Leidhold, W. (Hrsg.) (2005); Demokratie – Chancen und Herausforderungen im 21. Jahrhundert, Münster, S. 41–70.

²⁶ Nach Angaben von Freedom House, zufolge Merkel, verfügen nur 11 (23 %) von insgesamt 47 islamisch geprägten Ländern über eine minimal demokratische Regierungsform. Die restlichen Länder (77 %) haben diktatorische Regimes.

²⁷ Vgl. Poya, A./Reinkowski, M. (Hrsg.) (2008); Das Unbehagen in der Islamwissenschaft; *Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien*, Bielefeld.

²⁸ Vgl. Sign, M. (2008); Auf dem Markplatz der Islamgespenster. *Die Islamwissenschaft in Zeiten des Erklärungsnotstandes*, In; Poya, A./Reinkowski, M. (Hrsg.) (2008); Das Unbehagen in der Islamwissenschaft; *Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien*, Bielefeld, S. 171–193.

²⁹ Vgl. Fürtig, H. (2002); Islam, Islamismus und Terrorismus, In; Utopie Kreativ, Januar 2002 Heft 135, S. 19–29; Hofmann, S. R. (2004); Islam and Democracy; *Micro-level Indications of Compatibility*, In: Comparative Political Studies, Volume 37 No. 6, S. 652–676; Khan, M. (2007); Demokratie und islamische Staatlichkeit, in APuZ 26–27/2007, S. 17–24; Krämer, G. (2007); Islam, Menschenrechte und Demokratie; *Anmerkungen zu einem schwierigen Verhältnis*, in Risse, T./Janz, N. (2007); Menschenrechte – Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs, Baden-Baden, S. 39–55;

notwendig erachtet, obwohl bereits eine innermuslimische Reformierungstendenz existiert.³⁰

In den Diskussionen über den Islam indes kommt die Säkularisierungsprämisse fast noch ungebrochen zum Tragen [...] Gefordert wird eine „Aufklärung“, „Reformation“ des Islam und sogar seine „Säkularisierung“ – selbst von einigen Muslimen. Der Wunsch, störende und bedrohliche Aspekte des Islam einzudämmen, gerät zu dem Versuch, zu bestimmen, was Islam sein darf. Der Religion wird unterstellt, dass sie das Verhalten der Muslime determiniere. Doch das Verhältnis des Islam zur Moderne lässt sich nicht anhand von Wesensbestimmungen des Islam erörtern, sondern nur über eine eingehende Betrachtung der Gesellschaft, in der er praktiziert wird.³¹

Diese zweite Tendenz bringt ferner einige Fakten zum Ausdruck, um Kritiken am Islam infrage zu stellen. Beispielsweise wird darauf hingewiesen, dass unter den Muslimen kein Konsens darüber besteht, wie ein islamischer Staat aussehen soll.³² Auf der anderen Seite wird zu Recht unterstrichen, dass der Islam selbst einer Vielfältigkeit unterliegt und er deshalb „*allein die bestehenden Verhältnisse in den verschiedenen muslimischen Gesellschaften nicht erklären*“³³ kann. Mit dieser Vielfältigkeit ist nicht nur ein Spektrum verschiedener Völker³⁴, Staaten, Sprachen oder Kulturen gemeint, sondern auch die Tatsache, dass der Islam, der vielleicht als

Monshipouri, M. (1998); Islamism, Secularism, and Human Rights in Middle East, Colorado; Nienhaus, V. (2002); Islam und Staatlichkeit, In; Internationale Politik (2002/3), S. 11–18; Reissner, J. (2007); Islam in der Weltgesellschaft; *Wege in eine eigene Moderne*, SWP-Studie, Berlin, URL: http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2007_S19_rsn_ks.pdf, zuletzt besucht: 09.02.2009; Riedel, S. (2003); Der Islam als Faktor in der internationalen Politik, In: APuz Heft 37, S. 15-24; Schlumberger, O. (2008); Autoritarismus in der arabischen Welt; *Ursachen, Trends und internationale Demokratieförderung*, Baden-Baden.

³⁰ Vgl. Jacobs, A. (2006); Reformislam; *Akteure, Methoden und Themen progressiven Denkens im zeitgenössischen Islam*, Arbeitspapier der Konrad-Adenauer Stiftung Nr. 155/2006, Berlin, URL: http://www.kas.de/wf/doc/kas_8230-544-1-30.pdf?080121141835, zuletzt besucht: 19.04.2010. Die Reformisten haben aber ein begrenzter Spielraum, weil der Islam einige Ansprüche, welche seine Reformierung verhindern. Er hat beispielsweise einen Anspruch, die endgültige Gestalt der Religion zu sein. Das hängt mit seinem Totalitätsanspruch zusammen, das gesamte Leben – Diesseits und Jenseits – zu bestimmen, weil er einen Universalitätsanspruch durch die Überzeugung hat, die beste Gemeinschaft zu sein. Vgl. Busse, H./Honecker, M. (1993); Gottes- und Weltverständnis im Islam und Christentum, In; Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Information Nr. 123. Hierzu S. 15.

³¹ Vgl. Reissner, J. (2007), S. 6f.

³² Vgl. Krämer, G. (2007), S. 43.

³³ Vgl. Ebd. S. 39.

³⁴ Diese Vielfältigkeit des Islams ergibt sich auch aus seiner unterschiedlichen kulturell bedingten Formung, was Payer als „*fünf Farben des Islams*“ beschreibt. Damit gemeint sind; Arabischer Islam (arabische Halbinsel, der Vordere Orient und Nordafrika), Türkischer Islam (Türkei, Zentralasien, Balkan und China), Indo-Iranischer Islam (Iran, Afghanistan, Pakistan, Bangladesch, Indien), Malaiischer Islam (Indonesien, Malaysia und Philippinen) und Schwarzer Islam (Afrika und USA). Vgl. Payer, A. (2005); Islam-Fassung 07.02.2005 –(Materialien zur Religionswissenschaft). URL: <http://www.payer.de/islam/islam.htm>, zuletzt besucht: 05.03.2008.

einziges Bindeglied zwischen diesen Ländern fungiert, in denen er als Religion praktiziert wird, selbst von örtlichen und zeitlichen Faktoren geprägt ist und in eine Vielzahl von Konfessionen und Sekten gespalten ist, wie Miquel und Laurens herausarbeiten:

Die Vielfalt des Islams zeigt sich zuerst im Raum; es gibt beispielsweise einen Islam der Wüste, einen Islam der Dörfer, einen Islam der Städte. Sie zeigt sich auch in der Zeit: Es gibt den frühen Islam, den klassischen Islam, den Reformislam des 19. Jahrhunderts. Und schließlich zeigt sie sich in der Vielzahl der Glaubensrichtungen: Es gibt den Islam der Charidschiten, den Islam des Schiiten und den der Sunniten, und jeder hat noch seine Untergruppen. Vergessen wir nicht die hier wie bei jeder anderen Religion vorhandenen Unterschiede nach Ethnien, nach Gesellschafts- und Berufsgruppen, nach Kulturstufen und nach dem Verhältnis zu seinen Vorgängerreligionen.³⁵

Zusammengefasst wird der Islam also auf der einen Seite für mit Demokratie und Menschenrechten unvereinbar erklärt und diese Unvereinbarkeit wird als der Grund der kritischen Lage von Demokratie und Menschenrechten in islamischen Ländern betrachtet, während auf der anderen Seite versucht wird, diese Lage von Demokratie und Menschenrechten mit anderen Faktoren zu begründen und dadurch den Islam für mit Demokratie und Menschenrechte vereinbar zu erklären.

Die wichtigste Konsequenz der groben Auseinandersetzungen mit den Standpunkten dieser beiden Tendenzen ist, dass die aktuelle kritische Lage von Demokratie und Menschenrechten in islamisch geprägten Ländern von der Frage nach der Vereinbarkeit des Islams mit Demokratie und Menschenrechten separat behandelt werden muss. Denn diese Vereinbarkeitsfrage ist vor allem ein normatives Problem, welches das Verhältnis der religiösen Offenbarung zu Demokratie und Menschenrechten betrifft. Die Ambivalenz des Islams in seinen Bestimmungen und die ethnische, kulturelle, zeitliche und örtliche Vielfältigkeit des Islams verhindern, die These zu vertreten, dass die kritische Lage der Demokratie und der Menschenrechte in islamischen Ländern mit dem Islam zusammenhängt. Und, wenn man noch die unterschiedliche Umgangsweise dieser Länder mit der Demokratie und

³⁵ Vgl. Miquel, A./Laurens, H. (2004); *Der Islam; Eine Kulturgeschichte, Religion, Gesellschaft und Politik*, Heidelberg. Hierzu S. 15.

den Menschenrechten in Betracht zieht, fällt es sehr schwer, diese islamkritische Tendenz zu unterstützen. Aus diesen Gründen liegt es nahe, die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten in jedem islamischen Land einzeln und mittels einer Betrachtung gesellschaftlicher, politischer und kultureller Faktoren zu erklären.

1.3 Hypothese

Aus den Diskussionen über den Islam und sein Verhältnis zur Demokratie und zu den Menschenrechten stellte sich heraus, dass eine „*uniforme islamische Kultur*“³⁶ nicht existiert. Aus diesem Grund muss man als notwendig erachten, die Frage nach den Gründen dieser gemeinsamen, aber unterschiedlich graduierten Defizite islamischer Länder in der Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten unabhängig von der Vereinbarkeit des Islams mit Demokratie und Menschenrechten zu behandeln. Wie soll aber dann diese defizitär-kritische Lage von Demokratie und Menschenrechten in islamischen Ländern erklärt werden? Diese Frage versucht die vorliegende Dissertation, aus der Perspektive der politischen Kultur zu beantworten. Dies hängt mit folgenden Prämissen zusammen.

Zum einen führt die politische, gesellschaftliche, kulturelle und konfessionelle Vielfaltigkeit unter den islamischen Länder dazu, dass man andere Erklärungsalternativen finden muss, die sich einerseits mit den kulturellen Errungenschaften dieser Länder und andererseits mit dem Verhältnis dieser kulturellen Errungenschaften zu den politischen Systemen dieser Länder, besonders zur Konsolidierung der Demokratie sowie zur Anerkennung und zur Einhaltung der Menschenrechte, befassen können. Das Konzept der politischen Kultur bietet in diesem Zusammenhang beides: Einerseits werden kulturelle und landeseigene Faktoren in Betracht gezogen und andererseits das Verhältnis zwischen diesen Faktoren und dem politischen System erörtert.

³⁶ Vgl. Inglehart, R. (2005); The worldviews of Islamic publics in global perspective, In; World Value Survey, URL: <http://www.worldvaluessurvey.org>, zuletzt besucht: 11.01.2010.

Zum zweiten wird die politische Kultur für die Stabilität politischen Systems als ein unabdingbares Element betrachtet.³⁷ In der Literatur besteht ein Konsens darüber, dass eine Demokratie oder ein politisches System auf eine politische Kultur angewiesen sind, die mit dieser Demokratie oder mit diesem politischen System kongruent ist.³⁸ Wenn eine Inkongruenz zwischen der politischen Kultur und dem politischen System besteht, kann dies dann zum Kollaps des politischen Systems führen.³⁹ Auf der Grundlage dieser Argumentation sind Demokratie und Menschenrechte auch auf eine politische Kultur angewiesen, mit der sie kongruent sind. Daher besteht ein Interesse daran, zu zeigen, inwieweit oder ob überhaupt die politischen Kulturen islamischer Länder mit Demokratie und Menschenrechten kongruent sind.

Auf der anderen Seite erfordern die politisch-kulturellen Besonderheiten dieser Länder bei der Gestaltung dortiger politischer Systeme, die politische Kultur als wichtigen Faktor für die Erklärung der Probleme von Demokratie und Menschenrechten zu betrachten. Pawelka weist beispielsweise darauf hin, dass die politischen Systeme, die Einstellungen und Verhaltensweisen in den Ländern im Vorderen Orient ohne politische Kultur und ohne historische Traditionen nicht zu verstehen sind. Dies gilt natürlich für andere Regionen des Islams:

Und kaum eine Region verfügt über so eine durchgängige Geschichte abweichender Politikstrukturen bis heute wie der Vordere Orient. Auch wenn transnationale Homogenisierungsprozesse, externe Interventionen und interne Anpassungsstrategien den Vorderen Orient in den letzten Jahrzehnten immer stärker in globale Strukturen integriert haben, sind seine politische Systeme, Einstellungen und Verhaltensweisen ohne seine historischen Traditionen und politischen Kulturen nicht angemessen zu verstehen.⁴⁰

³⁷ Vgl. Almond, G. A./Verba, S. (1963); *The civic culture; political attitudes and democracy in five nations*, New Jersey.

³⁸ Vgl. Granato, J./Inglehart, R./Leblang, D. (1996); Cultural Values, Stable Democracy, and Economic Development: *A reply*, In; *American Journal of Political Science*, Vol. 40 No. 3 (August 1996), S. 680–696.

³⁹ Vgl. Diskin, A./Diskin, H./Hazan, R. Y. (2005); *Why Democracies Collapse: The Reasons for Democratic Failure and Success*, In; *International Political Science Review* (2005), Vol. 26 No. 3, S. 291–309. Hierzu S. 294; Inglehart, R./Welzel, C. (2003); *Political Culture and Democracy: Analyzing Cross-Level Linkages*, In; *World Value Survey*, URL: <http://www.worldvaluesurvey.org>, zuletzt besucht: 08.11.2008.

⁴⁰ Vgl. Pawelka, P. (2008); *Konstitution, Geschichte und Funktionsweise des Staates im Vorderen Orient*, In; Pawelka, P. (2008); *Der Staat im Vorderen Orient; Konstruktion und Legitimation politischer Herrschaft*, Baden-Baden, S. 27–36. Hierzu S. 31.

Ferner begründet sich dieses Interesse mit der Frage, wie sich in den meisten der islamischen Länder ein undemokratisches und Menschenrechte nicht beachtendes Regime etablieren und weiterexistieren konnte, obwohl nach Umfragen⁴¹ unter den Muslimen eine große Unterstützung für Demokratie und Menschenrechte besteht. Diese Frage zeigt einen Widerspruch, der wahrscheinlich am besten mit politisch-kulturellen Faktoren erklärt werden kann.

Dieses Interesse daran, politische Kultur als eine Perspektive für die Erklärung der Probleme von Demokratie und Menschenrechten in islamischen Ländern heranzuziehen, wird mittels folgender methodischer Herangehensweise umgesetzt.

1.4 Methode

Die methodische Herangehensweise der Dissertation bei den Auseinandersetzungen mit der Hypothese, ob die politische Kultur eine Perspektive für die Erklärung der Probleme von Demokratie und Menschenrechten in islamischen Ländern bieten kann, besteht aus drei Abschnitten und lässt sich folgendermaßen zusammenfassen.

Der erste Abschnitt umfasst die theoretische Fundierung der Dissertation. Da politische Kultur keine eigenständige Theorie ist, sondern vielmehr eine Sammlung unterschiedlicher Konzepte, werden zuerst verschiedene relevante Ansätze des Konzeptes der politischen Kultur dargestellt und dabei versucht, eine Arbeitsdefinition herauszuarbeiten. Diese Definition soll dann die Basis der Auseinandersetzungen mit den politischen Kulturen in islamisch geprägten Ländern bilden. Aufgrund der unvermeidbaren engen Beziehungen zwischen dem Islam und der Kultur im größten

⁴¹ Befragungen des Meinungsforschungsinstituts World Value Survey gemäß besteht unter dem größten Teil der Muslime eine große Unterstützung für Demokratie und Menschenrechte. Siehe u. a.; Al-Braizat, F. (2002); Muslims and Democracy; *an empirical Critique of Fukuyama's Culturalist approach*, In; IJCS Vol. 43 No. 3–5, S. 269–299; Norris, P./Inglehart, R. (2002); Islam & the West; *Testing the "Clash of Civilization's Thesis*, In; World Value Survey, URL: <http://www.worldvaluessurvey.org>, zuletzt besucht: 08.11.2008; Moaddel, M./Azadarmaki, T. (2002); The Worldviews of Islamic Publics: *The Cases of Egypt, Iran, and Jordan*, In; World Value Survey, URL: <http://www.worldvaluesurvey.org>, zuletzt besucht: 08.11.2008; Tessler, M. (2002); Do Islamic orientations influence attitudes toward Democracy in the Arab World? *Evidence from Egypt, Jordan, Morocco, and Algeria*, In; World Value Survey, URL: <http://www.worldvaluesurvey.org>, zuletzt besucht: 08.11.2008; Inglehart, R. (2005); The Worldviews of Islamic publics in global perspective, In; World Value Survey, URL: <http://www.worldvaluesurvey.org>, zuletzt besucht: 11.01. 2010.

Teil der islamischen Länder gehört hierzu auch die Darstellung des Verhältnisses dieser Arbeitsdefinition zum Islam.

In der zweiten Phase wird versucht, diese Arbeitsdefinition über einen Ländervergleich in die Praxis umzusetzen. Dabei konzentriert sich die Arbeit nur auf drei Länder, weil die Vielzahl islamischer Länder es unmöglich macht, die politischen Kulturen aller islamischen Länder zu analysieren. Als besonders geeignet für die anstehende Analyse erweisen sich Ägypten, der Iran und die Türkei.⁴² Diese Länderauswahl hängt vor allem mit der historisch begründeten Dominanz dieser Länder in der islamischen Welt zusammen.

In der Literatur existiert zwar eine Vielzahl von Untersuchungen über diese Länder, keine von denen beschäftigt sich jedoch direkt mit dem Verhältnis zwischen der politischen Kultur und der Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten. Außerdem bestehen einige Vergleiche zwischen diesen Ländern. Katerina Dalacoura verglich beispielsweise die Effekte der Menschenrechtspolitik westlicher Länder auf die Entwicklung der Menschenrechte in der Türkei, im Iran und in Ägypten.⁴³ Sami Zubaida ging auf den politischen Islam in der Türkei, im Iran und in Ägypten ein.⁴⁴ Masoud Kamali befasste sich mit der Zivilgesellschaft in der Türkei und im Iran.⁴⁵ Steven A. Cook setzte sich mit der Rolle des Militärs in der Türkei und in Ägypten auseinander.⁴⁶

Die Methode der Auseinandersetzungen mit den politischen Kulturen dieser Länder ist die Sekundäranalyse.⁴⁷ Eine Feldforschung kommt vor allem wegen finanzieller Gründe leider nicht infrage.

⁴² Die Behandlung dieser Länder erfolgt nach alphabetischer Reihenfolge.

⁴³ Vgl. Dalacoura, K. (2003); *Engagement or Coercion? Western Human rights policies towards Turkey, Iran and Egypt*, London.

⁴⁴ Vgl. Zubaida, S. (2000); *Trajectories of political Islam; Egypt, Iran and Turkey*, In; *The Political Quarterly*, Volume 71, S. 60–78.

⁴⁵ Vgl. Kamali, M. (2006); *Multiple modernities, civil Society and Islam; the case of Iran and Turkey*, Liverpool.

⁴⁶ Vgl. Cook, S. A. (2007); *Ruling but not governing: the military and political development in Egypt, Algeria, and Turkey*, Baltimore.

⁴⁷ Siehe für Methoden der vergleichenden Politikwissenschaft u. a.; Jahn, D. (2006); *Einführung in die vergleichende Politikwissenschaft*, Wiesbaden; Hartmann, J. (1995); *Vergleichende Politikwissenschaft; Ein Lehrbuch*, Frankfurt am Main; Berg-Schlosser, D./Müller-Rommel, F. (Hrsg.) (2003); *Vergleichende Politikwissenschaft*, 4. überarbeitete und erweiterte Auflage, Opladen; Lauth, H. J. (Hrsg.) (2006); *Vergleichende Regierungslehre; Eine Einführung*, 2. Auflage, Wiesbaden.

Nach der Auseinandersetzung mit den politischen Kulturen dieser Länder wird im dritten Abschnitt eine allgemeine Bilanz gezogen, die in erster Linie zeigen soll, ob sich die Hypothese des Einflusses politischer Kultur auf die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten bezüglich aller drei Länder bestätigt hat. Ferner wird auch die Frage aufgeworfen, ob es ratsam ist, politische Kultur als Ursache der Defizite von Demokratie und Menschenrechten in anderen islamischen Ländern heranzuziehen.

2 Forschung zur politischen Kultur

2.1 Konzeptuelle Diversität

Die politische Kultur ist ein relativ neues Konzept im politikwissenschaftlichen Terrain.⁴⁸ Die Entstehung des Begriffes war ein Produkt vor allem von zwei Faktoren. Der erste ausschlaggebende Faktor war die Entstehung der Frage nach den Bedingungen der Stabilität von Demokratien nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Viele Demokratien waren vor und nach dem Zweiten Weltkrieg mit weitgehenden Schwierigkeiten konfrontiert. Einerseits wandelten sich einige demokratische Staaten zu faschistischen und totalitären Regimen, obwohl sie über institutionelle Bedingungen der Demokratie verfügten, während einige Demokratien wie England und die USA ihre Stabilität bewahren konnten. Andererseits gingen nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges aus den ehemaligen Kolonien neue demokratische Staaten hervor, welche jedoch zunehmend mit Instabilität und Spannungen bedroht waren.

Diese Entwicklungen lösten unter Wissenschaftlern Diskussionen darüber aus, worauf sich Demokratien künftig stützen sollen, um ihre Stabilität beizubehalten. Und in diesen Diskussionen wurden die Blicke zunehmend auf die kulturellen sowie sozio-psychologischen Bedingungen gerichtet. Gabriel A. Almond und Sidney Verba⁴⁹ waren von diesen Diskussionen sehr beeinflusst, als sie die bahnbrechende Forschungsstudie zu politischer Kultur *Civic Culture* verfassten.

⁴⁸ Siehe für Beiträge über politische Kultur u. a.; Gabriel, O. W. (2009); Politische Kultur, In; Kaina, V./Römmele, A. (Hrsg.) (2009); Politische Soziologie; *Ein Studienbuch*, Wiesbaden, S. 17–53; Korte, K. R./Fröhlich, M. (2006); Politik und Regieren in Deutschland; *Strukturen, Prozesse, Entscheidungen*, 2. üb. Auflage, Paderborn (u. a.), S. 104–117; Sturm, R. (2004); Politische Kultur, In; Helms, L./Jun, U. (Hrsg.) (2004); Politische Theorie und Regierungslehre; *Eine Einführung in die politikwissenschaftliche Institutionenforschung*, Frankfurt am Main (u. a.), S. 302–324; Schreyer, B./Schwarzmeier, M. (2000); Grundkurs Politikwissenschaft; *Studium der Politischen Systeme; Eine Studienorientierte Einführung*, Wiesbaden, S. 77–85; Pickel, S./Pickel, G. (2006); Politische Kultur- und Demokratieforschung; *Grundbegriffe, Theorien, Methoden; eine Einführung*, Wiesbaden.

⁴⁹ Vgl. Almond, G. A./Verba, S. (1963); *The civic culture; political attitudes and democracy in five nations*, New Jersey; Almond, G. A. (1980); *The intellectual history of the civic culture concept*, In; Almond, G. A./Verba, S. (Ed.) (1980); *The civic culture revisited*, Boston (u. a.), S. 1-36.

Diese Fokussierung Almonds und Verbas auf politische Kultur war aber andererseits eine Konsequenz der Neugestaltung⁵⁰ der amerikanischen Politikwissenschaft in behavioristische, kulturell-anthropologische und psychokulturelle Richtungen. Das Ende des Zweiten Weltkrieges sorgte unter Wissenschaftlern für größere Aufmerksamkeit gegenüber den sozio- und psychokulturellen Bedingungen⁵¹ bzw. den „subjektiven Determinanten“⁵². Nach Beyme endete diese „behavioralistische Revolte“⁵³ mit der Einführung des Begriffs der politischen Kultur aus der Anthropologie in die Politikwissenschaft.

Der Begriff fand zwar nach seiner Einführung in politikwissenschaftliche Diskussionen in kürzerer Zeit große Resonanz und regte weitere Forschungen⁵⁴ an, verlor aber wieder schnell an Bedeutung, nachdem diese „behavioralistische Revolte“ Schwierigkeiten bekam, sich in der wissenschaftlichen Arena weiter zu behaupten. Dieser Bedeutungsverlust, den die politische Kulturforschung hinnehmen musste, war zum größten Teil mit der Vagheit der eigenen Begrifflichkeit verbunden, die Max Kaase dazu veranlasst haben soll, politische Kultur mit einem Versuch gleichzusetzen, „den Pudding an die Wand zu nageln“.⁵⁵

Die Probleme ergeben sich vor allem aus der Fundierung des Begriffes auf eine Kulturdefinition, weil dies die Begrifflichkeit von den inhaltlichen Grenzen eines bestimmten Kulturbegriffs abhängig macht. Da aber der Kulturbegriff selbst sehr schwer einzugrenzen ist, war diese Strategie von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Und das Spektrum⁵⁶ der Kulturdefinitionen, das Niklas Luhmann⁵⁷ dazu veranlasst

⁵⁰ Vgl. Pesch, V. (2000); Handlungstheorie und politische Kultur, Wiesbaden. Hierzu S. 16f.

⁵¹ Vgl. Iwand, M. W. (1985); Paradigma politische Kultur; *Konzepte, Methoden, Ergebnisse der Political-Culture Forschung in der Bundesrepublik. Ein Forschungsbericht*, Opladen. Hierzu S. 49.

⁵² Siehe Berg-Schlosser, D. (1978); *The Political Culture of Kenia*, Augsburg (unveröffentlichte Habilitationsschrift), S. 21ff, zitiert nach Iwand, M. W. (1985), S. 16.

⁵³ Vgl. Beyme, K. von (1992); *Die politische Theorien der Gegenwart; Eine Einführung*, 7. neubearbeitete Auflage, Opladen. Hierzu S. 161.

⁵⁴ Siehe Almond, G. A. (1987); *Politische Kultur-Forschung – Rückblick und Ausblick*, In; Berg-Schlosser, D./Schissler, J. (Hrsg.) (1987); *Politische Kultur in Deutschland; Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Politische Vierteljahresschrift Sonderheft 18, S. 27–38.

⁵⁵ Siehe Kaase, M. (1983); *Sinn oder Unsinn des Konzepts „Politische Kultur“ für die Vergleichende Politikwissenschaft*, oder auch: *der Versuch, einen Pudding an die Wand nageln*, In: Kaase, M./Klingemann, H. D. (Hrsg.) (1983); *Wahlen und politisches System; Analysen aus Anlass der Bundestagswahl 1980*, Opladen.

⁵⁶ Siehe für Kultur und unterschiedliche Kulturdefinitionen u. a.; Reckwitz, A. (2000); *Die Transformation der Kulturtheorien; Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Göttingen; Moebius, S./Quadflieg, D. (Hrsg.) (2006); *Kultur; Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden; Baecker, D. (2001);

haben soll, sich darüber zu beschweren, dass Kultur „*einer der schlimmsten Begriffe ist, die je gebildet worden sind*“, führt zu den Verwirrungen in der Definierung politischer Kultur und dadurch in der Bestimmung des „*Objektbereichs*“⁵⁸ bzw. in der objektbezogenen Operationalisierung dieser Definition. Denn, wer sich mit politischer Kultur befassen will, muss sich schließlich nicht nur darüber im Klaren sein, wie politische Kultur zu definieren ist, sondern auch, wie diese Definition danach operationalisiert werden muss. Aus diesem Grund wurden immer wieder Versuche unternommen, politische Kultur neu zu konzeptualisieren.⁵⁹

Diese Versuche haben in den letzten Jahren so ein Ausmaß angenommen, dass man sich irritiert darüber zeigt, welcher Ansatz als Basis zu verwenden ist.⁶⁰ Denn jede Arbeit sieht sich tendenziell dazu gezwungen, in erster Linie mit der Frage umzugehen, wie man politische Kultur mit neuen Inhalten ausstatten und sie dadurch aus einer anderen Perspektive heraus darstellen kann. Für den Begriff „*politische Kultur*“ wurden daher so viele und unterschiedliche Definitionen gebraucht, dass man das Konzept mittlerweile als „*Container-Lösung*“⁶¹ bezeichnet. Trotz einer breit

Wozu Kultur? 2. erw. Aufl., Berlin; Geertz, C. (1987); Dichte Beschreibung; *Beiträge zum Verstehen kulturelle Systeme*, Frankfurt am Main.

⁵⁷ Vgl. Luhmann, N. (1995); *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt am Main. Hierzu S. 395.

⁵⁸ Vgl. Stachura, M. (2005); *Die Deutung des Politischen; Ein handlungstheoretisches Konzept der politischen Kultur und seine Anwendung*, Frankfurt am Main (u. a.). Hierzu S. 30ff.

⁵⁹ Siehe für neue Konzepte u. a.; Dörner, A. (1995); *Politischer Mythos; Sinnstiftung durch symbolische Formen am Beispiel des Hermannsmythos*, Opladen; Hildebrandt, M. (1996); *Politische Kultur und Zivilreligion*, Würzburg; Hildebrandt, M. (2001); *Kultur- und Institutionenbegriff im interkulturellen Demokratievergleich: Grundzüge einer „hermeneutischen Archäologie“*, In; Behr, H./Schmidt, S. (Hrsg.) (2001); *Multikulturelle Demokratien im Vergleich; Institutionen als Regulativ kultureller Vielfalt?*, Wiesbaden, S. 29–55; Kreuzer, P. (1996); *Generale in der Politik: Politische Kultur, Streitkräftekultur und das Verhalten militärischer Eliten im politischen Raum; China- Japan- Thailand*, Frankfurt am Main (u. a.); Matjan, G. (1998); *Auseinandersetzung mit der Vielfalt; Politische Kultur und Lebensstile in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt am Main (u. a.); Opp de Hipt, M. (1987); *Denkbilder in der Politik; Der Staat in der Sprache von CDU und SPD*, Opladen; Pesch, V. (2000); *Handlungstheorie und Politische Kultur*, Wiesbaden; Schuppert, G. F. (2008); *Politische Kultur*, Baden-Baden; Seck, W. (1991); *Politische Kultur und politische Sprache; Empirische Analysen am Beispiel Deutschlands und Großbritanniens*, Frankfurt am Main (u. a.); Stachura, M. (2005); *Die Deutung des Politischen; Ein handlungstheoretisches Konzept der politischen Kultur und seine Anwendung*, Frankfurt am Main (u. a.); Timmermann, M. (2000); *Die Macht kollektiver Denkmuster; Werte, Wandel und politische Kultur in den USA und Japan*, Opladen; Wehling, H. G. (1985); *Regionale politische Kultur*, Stuttgart; Westle, B./Gabriel, O. W. (Hrsg.) (2009); *Politische Kultur; Eine Einführung*, Baden-Baden.

⁶⁰ Siehe für empirische Erfassung politischer Kultur u. a.; Gabriel, O. W. (1994); *Politische Kultur aus der Sicht der empirischen Sozialforschung*, In; Niedermayer, O./Beyme, K. von (Hrsg.) (1994); *Politische Kultur in Ost- und Westdeutschland*, Berlin, S. 22–42.

⁶¹ Vgl. Rohe, K. (1990); *Politische Kultur und ihre Analyse; Probleme und Perspektive der politischen Kulturforschung*, In; *Historische Zeitschrift* Heft 250, S. 321–346. Hierzu S. 330.

angelegten Palette an Möglichkeiten fehlt aber der Forschung immer noch eine konsistente Definition.

Um diese konzeptuelle Diversität und die Unterschiede zwischen den verschiedenen Fragestellungen etwas mehr zu zeigen, wird im Folgenden die Entwicklung der Forschung zur politischen Kultur in den Blick genommen. Dabei setzt sich die vorliegende Dissertation zunächst mit der Pionierstudie dieses Forschungsfeldes – die Civic Culture von Almond und Verba – auseinander und versucht grob zu zeigen, wie politische Kultur ursprünglich definiert und diese Definition dann umgesetzt wurde. Anschließend wird auf drei unterschiedliche Konzeptualisierungsversuche eingegangen, um zu zeigen, wie politische Kultur in diesen Konzepten definiert wurde und welche Schwäche diese Konzepte hatten. Ferner wird daran anknüpfend versucht, eine Arbeitsdefinition auszuarbeiten.

2.1.1 Civic Culture

Als politikwissenschaftlichen Begriff erwähnte Gabriel A. Almond politische Kultur zuallererst in einem Artikel über „*Comparative Political Systems*“ im Jahre 1956.⁶² Ihm folgte die Publikation von „*The Civic Culture*“⁶³ von Gabriel A. Almond und Sidney Verba im Jahre 1963. Mit der Civic-Studie wurde die Einführung der politischen Kultur als ein neues Konzept in die wissenschaftlichen Diskussionen vollzogen.⁶⁴

Das Hauptanliegen der Civic-Studie bestand darin, eine Antwort auf die Frage nach einer politischen Kultur der Demokratie zu suchen sowie die sich darauf auswirkenden Sozialstrukturen und Prozesse darzustellen.⁶⁵ Dieses Interesse basierte nach Iwand auf weiteren drei Forschungszielen. Zum einen verstand die Studie sich als ein konstruktiver Beitrag zur Theorie der Demokratie. Zum zweiten hatte sie als eine Theorie politischer Kultur zum Ziel, politische Orientierungen methodisch und empirisch zu erfassen. Und drittens versuchten Almond und Verba nach Iwand einen

⁶² Vgl. Iwand, M. W. (1985), S. 16; Almond G. A./Verba, S. (1963), S. 4ff.

⁶³ Nachfolgend wird als Civic-Studie bezeichnet.

⁶⁴ Das Konzept basierte auf eine in fünf Ländern durchgeführte Erhebung. Die ausgewählten Länder waren die USA, Großbritannien, Italien, Deutschland und Mexiko. Diese Erhebung basierte auf je 1000 Interviews in diesen Ländern. Vgl. Almond, G. A./Verba, S. (1963), S. 43–79.

⁶⁵ Vgl. Almond, G. A./Verba, S. (1963), S. 3.

Beitrag zur Erfassung politischer Entwicklung und politischen Wandels in den neuen Nationen zu leisten.⁶⁶ Almond⁶⁷ fasste das Konzept in fünf Punkten zusammen:

a) Politische Kultur bezieht sich auf Muster subjektiver Orientierungen gegenüber Politik innerhalb einer ganzen Nation oder ihrer Teilgruppen.

Die Civic-Studie baute die Definition politischer Kultur auf eine Kulturdefinition auf, die der Erklärung der Orientierungen gegenüber sozialen Objekten große Bedeutung beimaß. Almond und Verba definierten Kultur als „*psychological orientation toward social objects*“.⁶⁸ Diese Kulturdefinition war einerseits von einigen Anthropologen wie Ruth Benedict und Margaret Mead sehr beeinflusst.⁶⁹ Auf der anderen Seite übte die Handlungstheorie⁷⁰ von Talcott Parsons sowohl auf diese Kulturdefinition als auch auf die Definition politischer Kultur einen entscheidenden Einfluss aus, obwohl Parsons seine Thesen über Kultur später wieder relativierte.⁷¹

Parsons ging zusammengefasst davon aus, dass Kultur als ein Subsystem der Gesellschaft Symbole bereitstellt, die soziale Handlungen mit Sinn und Orientierung ausstatten. Von dieser Definition der Kultur ausgehend behaupteten Almond und Verba, dass „*the political system is internalized in the cognitions, feelings, and evaluations of its Population*“.⁷² Und dies führte schließlich zur Definierung politischer Kultur als „*the particular distribution of patterns of orientation toward political objects among the members of the nation*“.⁷³

⁶⁶ Vgl. Iwand, M. W. (1985), S. 85ff.

⁶⁷ Vgl. Almond, G. A. (1987), S. 29.

⁶⁸ Vgl. Almond, G. A./Verba, S. (1963), S. 14.

⁶⁹ Vgl. Schwelling, B. (2001); Politische Kulturforschung als kultureller Blick auf das Politische; *Überlegungen zu einer Neuorientierung der Politischen Kulturforschung nach dem „cultural turn“*, In; Zeitschrift für Politikwissenschaft, 11. Jg. (2001) Heft 2, S. 601-629. Hierzu S. 614ff.

⁷⁰ Vgl. Parsons, T./Shils, E. A. (Ed.) (1962); *Toward a general theory of action; theoretical foundations for the Social Science*, New York. Hierzu S. 6 und 20ff; Nassehi, A./Kneer, G. (2000); Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme: *Eine Einführung*, 4. unveränd. Aufl., München. Hierzu S. 35f; Miebach, B. (2006); *Soziologische Handlungstheorie; Eine Einführung*, 2. grundlegend überarbeitete und aktualisierte Auflage, Wiesbaden. Hierzu S. 200ff.

⁷¹ Vgl. Baecker, D. (2001), S. 136ff.

⁷² Vgl. Almond, G. A./Verba, S. (1963), S. 14.

⁷³ Vgl. Ebd. S. 15.

b) Politische Kultur hat kognitive, affektive und evaluative Bestandteile. Sie schließt Kenntnisse und Meinungen über politische Realität, Gefühle über Politik und politische Werthaltungen ein.

Almond und Verba definierten Orientierung als „*the internalized aspects of objects and relationships*“⁷⁴ und sie unterschieden Typen politischer Orientierungen (modes of political orientation) von Klassen politischer Objekte (classes of political objects).⁷⁵

Almond und Verba zufolge gibt es drei Arten politischer Orientierungen:

- a) Kognitive Orientierungen: knowledge of and belief about the political system, its roles and the incumbents of these roles, its inputs, and its outputs.
- b) Affektive Orientierungen: feelings about the political system, its roles, personnel, and performance.
- c) Evaluative Orientierungen: the judgements and opinions about political objects that typically involve the combination of value standards and criteria with information and feelings.⁷⁶

Die Klassifizierung politischer Objekte zielt zum einen auf das System als Ganzes ab. Zweitens gehören dazu die Input- und Outputaspekte der politischen Prozesse. Der Inputaspekt bedeutet einerseits einen durch Institutionen wie Interessengruppen, Parteien und Medien getragenen Vermittlungsprozess zwischen den Anforderungen der Nation und der Entscheidungsträger. Der Outputaspekt bezieht sich dagegen auf Strukturen und Akteure dieser Umsetzung wie Bürokratien und Gerichte sowie auf „*konkrete Leistungen der Politik*“⁷⁷. Des Weiteren enthält die Klassifikation politischer Objekte eine eigene Bewertung der Nation, Gefühle innerhalb der Nation wie Patriotismus oder Entfremdung, Kognition der Nation über sich selbst.

Die Klassifikation politischer Objekte besteht somit aus a) dem System als generellem Objekt, b) dem Inputobjekt, c) dem Outputobjekt, d) dem Selbst als Objekt, während die kognitiven, evaluativen und affektiven Orientierungen die Typen politischer

⁷⁴ Vgl. Ebd. S. 15.

⁷⁵ Vgl. Ebd. S. 15.

⁷⁶ Vgl. Ebd. S. 15.

⁷⁷ Vgl. Westle, B. (2006); Politische Kultur, In; Lauth, H. J. (Hrsg.) (2006); Vergleichende Regierungslehre; *Eine Einführung*, Wiesbaden, S. 270–288. Hierzu S. 271.

Orientierungen bilden. Aus diesen beiden Ebenen, Typen politischer Orientierung und Klassifikation politischer Objekte, ergeben sich nach Almond und Verba die Dimensionen politischer Orientierung, welche die politische Kultur einer Nation charakterisieren sollen:

Characterizing the political culture of a nation means, in effect, filling in such a matrix for a valid sample of its population. The political culture becomes the frequency of different kinds of cognitive, affective, and evaluative orientations toward the political system in general, its input and output aspect, and the self as political actor.⁷⁸

Ausgehend von dieser Matrix unterscheiden Almond und Verba die drei reinen Typen politischer Kultur.⁷⁹ Der erste reine Typ politischer Kultur ist „*Parochial*“, auch Kirchturmkultur, in der die Orientierungen gegenüber den vier Varianten der Objekte null ergeben und deshalb keine spezifischen politischen Rollen existieren. Der zweite reine Typ ist „*Subject*“, auch Untertanenkultur, in der eine hohe Frequenz der Orientierungen über das System als Ganzes und Outputaspekte der Objekte zu verzeichnen ist, während die Frequenz der Orientierungen über Inputaspekte und Selbstaspekte der Objekte null ist. Der dritte reine Typ ist „*Participant*“, auch Partizipationskultur, in der sich die Mitglieder der Gesellschaft tendenziell aktiv am System als Ganzes und an politischen und administrativen Strukturen und Prozessen orientieren.

Ogleich diese Typen Reinformen politischer Kulturen darstellen, ist es aber auch eine Tatsache, dass jede Kultur heterogen ist. Die kulturelle Heterogenität ergibt nach Almond und Verba auf der anderen Seite, dass *Parochial*-, *Subject*- und *Participant*-Kulturen sowie andere Subkulturen in einer Gesellschaft koexistieren und somit die Bürger eine Mischung der *Parochial*-, *Subject*- und *Participant*-Orientierungen haben können.⁸⁰ Diese heterogene Struktur jeder Kultur bringt die Frage zutage, wie die kulturelle Legitimation eines politischen Systems entsteht. Es muss demnach eine Korrelation zwischen bestimmten Kulturtypen und politischen Strukturen geben. So verhält sich „*Parochial-Kultur*“ mit einer traditionellen politischen Struktur, „*Subject*-

⁷⁸ Vgl. Almond, G. A./Verba, S. (1963), S. 17.

⁷⁹ Vgl. Ebd. S. 17ff.

⁸⁰ Vgl. Ebd. S. 20ff.

Kultur“ mit einer zentralisierten autoritären Struktur, und „*Participant-Kultur*“ mit einer demokratischen Struktur kongruent.

Die kulturelle Heterogenität kann auch dazu führen, dass mittlerweile eine Inkongruenz zwischen politischer Kultur und politischer Struktur entstehen kann. Um die Kongruenz wiederherzustellen, müssen sich die politischen Systeme von einer Form zu anderen bewegen. Diese Überlagerung der Formen führen Almond und Verba zufolge dazu, dass all die politischen Kulturen eine systematische Mischung reiner Formen politischer Kultur sind. Es entstehen demzufolge drei Typen gemischter politischer Kulturen:⁸¹

Die „*Parochial-Subject-Kultur*“, in der ein wesentlicher Teil der Bevölkerung sowohl die exklusiven Ansprüche der Stämme oder feudaler Autoritäten akzeptiert als auch Loyalität gegenüber den komplexen zentralen politischen Systemen zeigt; die „*Subject-Participant-Kultur*“, in der die Verlagerung einer Parochial-Kultur zu einer Subject-Kultur und die Verlagerung von einer Subject-Kultur zu einer Participant-Kultur stattfinden; die „*Parochial-Participant-Kultur*“, die einerseits von der „*Parochial-Kultur*“ geprägt ist und andererseits die strukturellen Normen der „*Participant-Kultur*“ übernimmt. Nach Almond und Verba stellt die ideale, angestrebte Form politischer Kultur die „*Civic-Kultur*“ dar:

In the first place, the civic culture is an allegiant participant culture. Individuals are not only oriented to political input, they are oriented positively to the input structures and the input process. In other words, to use the terms introduced earlier, the civic culture is a participant political culture in which the political culture and political structure are congruent.⁸²

c) Der Inhalt politischer Kultur ist das Ergebnis von Kindheitssozialisation, Erziehung, Medienbeeinflussung und Erfahrungen im Erwachsenenleben mit Regierung, Gesellschaft und Wirtschaft.

Nach Almond und Verba ist politische Orientierung eine Folge der Sozialisation, die hauptsächlich in der Familie, in der Schule und später am Arbeitsplatz stattfindet.

⁸¹ Vgl. Ebd. S. 23ff.

⁸² Vgl. Ebd. S. 31.

Obwohl sich diese Orientierungen schlechthin nicht ändern, üben „*Social Relations and Civic Cooperation*“⁸³, „*Organizational Membership and Civic Competence*“⁸⁴, „*Political Socialization and Civic Competence*“⁸⁵ auf die Gestaltung politischer Orientierungen einen erheblichen Einfluss aus.

d) Politische Kultur beeinflusst die Struktur von Regierung und Politik, schränkt sie ein, determiniert sie aber nicht völlig. Die Kausalpfeile zwischen Kultur, Struktur und Regierungsleistungen weisen in beide Richtungen.

Die Civic-Studie erfuhr große Aufmerksamkeit in den politikwissenschaftlichen Diskussionen und erntete dabei auch viel Kritik.⁸⁶ Vor allem bildeten die Fokussierung auf die Mikroebene und die Fundierung des Begriffes auf eine enge Kulturdefinition zwei Kritikpunkte, die bis heute immer wieder zum Ausdruck gebracht wurden. Diese und weitere Kritikpunkte an Civic-Studie fasst Hildebrandt folgendermaßen zusammen:

Die vornehmlich durch die Systemtheorie [...] und den Political Culture Approach [...] geprägte interkulturell vergleichende Demokratieforschung ist an einem Punkt angelangt, an dem die traditionellen theoretischen und methodologischen Konzepte keine realitätsadäquate Analyse insbesondere nicht-westlicher Gemeinwesen gewährleisten können. Dieses Problem entspringt insbesondere dem diesen Ansätzen zugrunde liegenden verkürzten Politikbegriff, der sich auf die politischen Erscheinungsformen von Staat, Macht und Herrschaft beschränkt, einem defizitären Kulturbegriff, der Kultur auf subjektive Orientierungen an politischen Objekten reduziert, und dem methodologischen Instrumentarium der quantitativen empirischen Sozialforschung, das nicht zu den grundsätzlichen und konstitutiven Vorstellungen der Gesellschaftsmitglieder vorzudringen vermag und damit die grundsätzlichen kulturellen Differenzen der untersuchten Länder nicht in den Blick bekommt.⁸⁷

⁸³ Vgl. Ebd. S. 261.

⁸⁴ Vgl. Ebd. S. 300.

⁸⁵ Vgl. Ebd. S. 323.

⁸⁶ Siehe für weitere Kritiken u. a.; Lijphart, A. (1980); *The structure of inference*, In; Almond, G. A./Verba, S. (Ed.) (1980); *The civic culture revisited*, Boston (u. a.), S. 37–57; Pateman, C. (1980); *The civic culture; a philosophic critique*, In; Almond, G. A./Verba, S. (Ed.) (1980); *The civic culture revisited*, Boston (u. a.), S. 57–103; Verba, S. (1980); *On revisiting of civic culture; a personal postscript*, In; Almond, G. A./Verba, S. (Ed.) (1980); *The civic culture revisited*, Boston (u. a.), S. 394–411.

⁸⁷ Vgl. Hildebrandt, M. (2001), S. 29.

Diese Kritiken degradierten nicht nur die Civic-Studie innerhalb der Forschung zu politischer Kultur, sondern sie verschafften auch der Frage zunehmend Gehör, ob sich politische Kultur auf die Mikro- oder besser auf die Makroebene konzentrieren sollte. Dieser Frage folgten dann die Versuche, Definition und Interessengebiet politischer Kultur an die Makroebene zu koppeln, um das Konzept aus dieser begrifflichen Verengung zu befreien, wie im Folgenden zu zeigen ist.

2.1.2 Neue Konzepte: Rohe, Schwelling und Schuppert

Die Vagheit des Konzeptes politischer Kultur der Civic-Studie führte vor allem zu Entstehung Versuchen, politische Kultur neu zu konzeptualisieren. Besonders die Bemühungen, welche sich auf die Makroebene fokussierten, gewannen nach und nach an Bedeutung. Im Folgenden werden drei der wichtigsten Versuche dargestellt. Der erste Versuch wurde von Karl Rohe in die politikwissenschaftlichen Diskussionen eingeführt.

Rohe fokussiert sich in seinen Beiträgen⁸⁸ eher auf die „Ausdruckseite“ bzw. auf „materiale und sichtbare Produkte menschlichen Handelns.“⁸⁹ Dazu greift er auf die Formulierung von Mannheim über Kultur zurück und beschreibt Kultur als einen „objektiv-geistigen Strukturzusammenhang gegenüber der ‚Subjektivität‘ des einzelnen Individuums.“⁹⁰ Sie ist, laut Rohe, „Struktur und Prozess, Objektivierung und Handeln“⁹¹ und schließlich „eine Wirklichkeit von Ideen, Entwürfen, Mustern, Symbolen und Designs.“⁹² Ausgehend von dieser Kulturdefinition entwickelte Rohe ein Konzept politischer Kultur, das sich vor allem auf Vorstellungen fokussiert. Unter politischer Kultur, so Rohe, sollen

⁸⁸ Vgl. Rohe, K. (1987); Politische Kultur und kulturelle Aspekte von politischer Wirklichkeit – Konzeptionelle und typologische Überlegungen zu Gegenstand und Fragestellung Politischer Kultur-Forschung, In: Berg-Schlosser, D./Schissler, J. (Hrsg.) (1987); Politische Kultur in Deutschland: Bilanz und Perspektiven der Forschung, Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 18, S. 39–49; Ders. (1990); Politische Kultur und ihre Analyse; Probleme und Perspektiven der politischen Kulturforschung, In: Historische Zeitschrift, Band 250, S. 321–346; Ders. (1994a); Politische Kultur; Zum Verständnis eines theoretischen Konzepts, In: Niedermayer, O./Beyme, K. von (Hrsg.) (1994); Politische Kultur in Ost- und Westdeutschland, Berlin, S. 1–21; Ders. (1994b); Politik; Begriffe und Wirklichkeiten, Eine Einführung in das politische Denken, 2. völlig überarb. und erw. Aufl., Berlin (u. a.).

⁸⁹ Vgl. Schwelling, B. (2001), S. 611.

⁹⁰ Vgl. Rohe, K. (1994b), S. 163f.

⁹¹ Vgl. Rohe, K. (1994b), S. 168.

⁹² Vgl. Rohe, K. (1994b), S. 174.

die grundlegenden Vorstellungen über die Welt der Politik und damit verknüpfte operative Normen verstanden werden, die sich insgesamt als das mit spezifischem Sinn gefüllte ideelle Design eines Kollektivs für sein politisches Leben begreifen lassen.⁹³

Später brachte er die politische Kultur mit dem Begriff „*das politisch relevante Weltbild*“ Max Webers in Zusammenhang,

das den jeweiligen sozialen Trägern im Normalzustand in seiner Besonderheit gar nicht bewusst ist, weil die in dem Weltbild enthaltenen Grundannahmen über die Wirklichkeit als ‚natürlich‘ und ‚selbstverständlich‘ empfunden werden.⁹⁴

Demnach wäre politische Kultur „*ein mit Sinnbezügen gefüllter Rahmen*“ oder in Anlehnung an Elkins und Simeon⁹⁵ „*ein politischer Code, eine politische Programmsprache, die das Denken, Handeln und Fühlen politischer Akteure steuert und konditioniert, freilich nicht determiniert*“.⁹⁶ Und wieder in Anlehnung an Elkins und Simeon sei politische Kultur eine „*kognitiv-normative Landkarte, die politische Welt geistig absteckt und strukturiert*“.⁹⁷

Das Konzept Rohes war von der Sorge geprägt, politische Kultur von ihrer begrifflichen Verengung zu befreien. Daher enthielt es eine Reihe von Unterschieden zur Civic-Studie. Zum einen hat nach Rohe politische Kultur im Vergleich zur Civic-Studie einen überindividuellen Charakter, denn man hat „*Kultur stets nur mit anderen zusammen*“.⁹⁸ Zum zweiten besteht politische Kultur aus einem Muster von

⁹³ Vgl. Rohe, K. (1987), S. 39.

⁹⁴ Vgl. Rohe, K. (1990), S. 333.

⁹⁵ Vgl. Elkins, D. J./Simeon, R. E. B. (1979); A cause in search of its effect, or what does political culture explain?, In: Comparative Politics, Vol. 11 No 2 (1979), S. 120–147.

⁹⁶ Vgl. Rohe, K. (1990), S. 333.

⁹⁷ Vgl. Rohe, K. (1994a), S. 1. Ferner beschreibt Rohe politische Kultur als „*die für eine soziale Gruppe maßgebenden Grundannahmen über die politische Welt und die damit verknüpften operative Ideen, soweit sie sich mental und/oder habituell auskristallisiert haben. Politische Kultur manifestiert sich mithin einerseits als ‚Weltbild‘ [...], das das politische Denken, andererseits als ‚ungeschriebene Verfassung‘, die das öffentliche Reden und Handeln der Gruppenmitglieder konditioniert*“ (Rohe, K. (1994a), S. 1.) Und zuletzt ist politische Kultur für ihn in Anlehnung an Mannheim „*objektiv-geistiger Strukturzusammenhang*“, der sich als eine *Alltagstheorie* manifestiert. Dabei ist politische Kultur also „*ein Regelsystem, von dem abhängt, was und wie man innerhalb eines sozialen Verbandes politisch handeln, politisch reden und politisch denken kann, ohne mit informellen gesellschaftlichen Sanktionen rechnen zu müssen*“. Vgl. Rohe, K. (1994b), S. 163ff.

⁹⁸ Rohe begründet dies folgendermaßen; „*Zwar bedarf politische Kultur konkreter Individuen, die sie in ihr Denken, Handeln und Fühlen aufnehmen*“, so Rohe weiter, „*jedoch sind die Träger der Kultur letztlich nicht Individuen, sondern gesellschaftliche Kollektive. Kultur hat „man“ stets nur mit anderen*

Vorstellungen. Dies hängt nach Rohe damit zusammen, dass politische Kultur nach *Wahrnehmungsmustern* und *Beurteilungsmaßstäben* fragen soll, also danach, welche Einstellungen zugrunde liegen.⁹⁹ Politische Kultur sei demnach ein Maßstab, anhand dessen *„Politik wahrgenommen, interpretiert und beurteilt wird“*.¹⁰⁰ Nach Rohe besteht der harte Kern politischer Kultur vielmehr aus *Selbstverständlichkeiten*, die *„dem Einzelnen gar nicht oder halb bewusst sind und deshalb nicht abgefragt werden können.“*¹⁰¹ Rohe schlägt deshalb andere Methoden wie teilnehmende Beobachtung, Analyse der Artefakte oder der Parteiensysteme anstelle der Umfrageforschung vor.

Des Weiteren teilt Rohe politische Kultur in zwei Ebenen: die Deutungskultur und die Soziokultur. Die Deutungskultur besteht darin, *„politische Ideen und politische Zeichen in ihrer (politischen) Kultur- und Gruppenbezogenheit zu sehen und genau zu fragen, von wem für wen die politische Welt ausgelegt wird“*.¹⁰² Sie ist ein *Überbau*. Ihren Gegensatz bildet die Soziokultur, die *Basis*. Sie ist ein Ergebnis von Prozessen, deren Entstehung von der Mitwirkung von Kollektiven abhängig ist. In der Soziokultur hat sich das *„politische Design zu Mentalitäten, Gewohnheiten und Lebensweisen gesellschaftlich auskristallisiert“*.¹⁰³

Es gelang Rohe sich mit seinem Beitrag unter den Wissenschaftlern, die sich mit der Thematik politischer Kultur befassen, breites Gehör zu verschaffen.¹⁰⁴ Jedoch erfuhr sein Ansatz auch die Kritik, dass er sich nur auf die Makroebene konzentriere und die Mikro-, und Mesoebene von der Forschung ausschließen würde.¹⁰⁵ Eine dieser kritischen Stimmen kam von einem wissenssoziologischen Ansatz, der seine Inspiration aus der Phänomenologie bzw. aus der Wissenssoziologie schöpft. Eine

zusammen. Wer diese anderen sind, ob sie sich primär transnational, national, konfessionell, regional, ethnisch, sozial, sektoral oder funktional bestimmen lassen, ist freilich eine offene Frage, da politisch-kulturelle Eigenarten und Identitäten historisch dynamischer Veränderungen unterliegen“. Vgl. Rohe, K. (1987), S. 39f.

⁹⁹ Vgl. Rohe, K. (1994a), S. 1.

¹⁰⁰ Vgl. Rohe, K. (1994a), S. 1; Ders. (1990), S. 334. Und an einer anderen Stelle; *„Wer Politische Kulturforschung betreibt, will nicht wissen, – zumindest nicht vorrangig wissen – ob und inwieweit ein politisches Regime und politische Institutionen bejaht oder abgelehnt werden; er interessiert sich vielmehr für die Prinzipien, die dieser Bejahung oder Ablehnung zugrunde liegen.“* Vgl. Rohe, K. (1987), S. 40.

¹⁰¹ Vgl. Rohe, K. (1994a), S. 4; Ders. (1987), S. 41f.

¹⁰² Vgl. Rohe, K. (1994b), S. 168.

¹⁰³ Vgl. Rohe, K. (1987), S. 44.

¹⁰⁴ Vgl. Haberl, O. N./Korenke, T. (Hrsg.) (1999); *Politische Deutungskulturen; Festschrift für Karl Rohe*, Baden-Baden.

¹⁰⁵ Vgl. Schwelling, B. (2001), S. 616.

relativ systematische Ausarbeitung des Konzeptes legte zuletzt Birgit Schwelling¹⁰⁶ vor.

In Anlehnung an die Wissenssoziologie definiert Schwelling die Kultur als für das Leben eines Menschen benötigten Wissensvorrat „*der sich in seiner typologischen Struktur als Muster durch alle Lebensäußerungen schlängelt und diesen unterlegt ist*“.¹⁰⁷ Anders formuliert gehört Kultur auch zu den Wissensvorräten – „*jene intersubjektiv geltenden Interpretationen und Wertungen, die das Handeln und die soziale Handlungskoordination sinnvoll machen*“.¹⁰⁸ Die Internalisierung der Kultur bedeute dann nach Schwelling, „*über die einer kulturellen Einheit unterlegten Wissensvorräte routinemäßig zu verfügen, sie kompetent einzusetzen und darüber die Lebenswelt zu strukturieren und sich in ihr zurechtzufinden*“.¹⁰⁹ Diese Definition der Kultur decke sich jedoch mit der Funktion des Kulturbegriffes bei Weber bzw. später bei Parsons, in dem Sinne, dass Kultur sozialen Handlungen den notwendigen Sinn verleiht.¹¹⁰

Mit dieser Definition zielt Schwelling einerseits auf einen Zugang auf allen Ebenen der Forschung zu politischer Kultur ab. Auf der anderen Seite aber wird dadurch „*eine Anschlussmöglichkeit kultureller Muster an soziale Strukturen und historische Kontexte gewährleistet*“.¹¹¹ Das erfolgt über die Gewichtung subjektiver und gesellschaftlicher Wissensvorräte, obwohl diese Wissensvorräte sich noch mehrfach unterteilen, weil sie „*jeweils typologisch strukturiert sind und in einer komplexen Beziehung zueinander stehen*“.¹¹² Darüber hinaus verfügt der gesellschaftliche Wissensvorrat über andere Eigenschaften wie *Intersubjektivität, Objektivierung, Institutionalisierung, Gebundenheit an soziale Strukturen und historische Kontexte*.

¹⁰⁶ Vgl. Schwelling, B. (2001); Politische Kulturforschung als kultureller Blick auf das Politische; *Überlegungen zu einer Neuorientierung der Politischen Kulturforschung nach dem „Cultural Turn“*, In; Zeitschrift für Politikwissenschaft 11. Jg. (2001) Heft 2, S. 601–629. Siehe eine ethnomethodologische Fundierung des Konzeptes u. a.; Patzelt, W. (1987); Grundlagen der Ethnomethodologie; *Theorie, Empirie und politikwissenschaftlicher Nutzen einer Soziologie des Alltags*, München.

¹⁰⁷ Vgl. Schwelling, B. (2001), S. 619.

¹⁰⁸ Vgl. Stachura, M. (2005), S. 75.

¹⁰⁹ Vgl. Schwelling, B. (2001), S. 619.

¹¹⁰ Vgl. Stachura, M. (2005), S. 75f.

¹¹¹ Vgl. Schwelling, B. (2001), S. 619f.

¹¹² Vgl. Ebd. S. 619.

Diese Eigenschaften ermöglichen in weiteren Schritten einen effektiven Zugang zur politischen Kultur.

Diese auf Wissenssoziologie basierende Definition politischer Kultur brachte zwar wie alle anderen Versuche gute Argumente in die Diskussionen um eine Neukonzeptualisierung politischer Kultur ein, fand bisher aber kaum Gehör unter den Wissenschaftlern. Vielmehr versuchte man stattdessen, politische Kultur über ihre Unterformen zu identifizieren, wie es zuletzt Gunnar F. Schuppert wagte.¹¹³ Er schlug vor, politische Kultur als Kommunikationskultur, Institutionenkultur, Konfliktkultur und Erinnerungskultur zu untersuchen, denn

der Zusammenhang zwischen institutionellen Strukturen der Interessenaggregation, des politischen Entscheidens und der Bewältigung von Konflikten mit den Einstellungen der Bürger und ihren Wertesystemen und Deutungsmustern bildet so etwas wie einen roten Faden, so dass wir uns erneut darin bestärkt fühlen, Politische Kultur im Verlaufe dieses Buches als Kommunikationskultur, Institutionenkultur, Konfliktkultur und Erinnerungskultur zu untersuchen.¹¹⁴

Er begründet dies mit der angesprochenen Schwäche der Civic-Studie, die seiner Meinung nach aufgrund ihrer Fragestellung (Systemstabilisierung) und ihrer Lösung (Einstellungsforschung) eine „*verhängnisvolle Verengung*“ erfahren hat.¹¹⁵ Um politische Kultur nun von dieser Verengung zu befreien, stellt er die Frage, „*worin eigentlich die kulturelle Rahmung politischen Denkens und Handelns besteht*“¹¹⁶ – seiner Meinung nach erstens in der kulturellen Prägung grundlegender Denk-, Wahrnehmungs- und Deutungsmuster:

Politische Kultur ist in diesem Sinne ein Fundus von geteilten Bedeutungen, „*shared beliefs*“, und intersubjektiver Sinnsuche, wobei dieser Fundus von Kommunikationsprozessen erzeugt, stabilisiert und verändert wird. Von daher ist Politische Kultur wesentlich auch Kommunikations- und Medienkultur.¹¹⁷

¹¹³ Vgl. Schuppert, G. F. (2008); Politische Kultur, Baden-Baden.

¹¹⁴ Vgl. Ebd. S. 43.

¹¹⁵ Vgl. Ebd. S. 55.

¹¹⁶ Vgl. Ebd. S. 55.

¹¹⁷ Vgl. Ebd. S. 56.

Zweitens erfolgt nach Schuppert diese kulturelle Rahmung politischen Denkens, Wahrnehmens und Handelns vor allem durch institutionelle Rahmung und durch Regelung der Konflikte:

Einen Vorgang, bei dem institutionelle Strukturen und politische Einstellungen miteinander agieren. Diese institutionelle Rahmung zeigt sich vor allem im „Werden und Vergehen“ von Institutionen und Regeln zur Bewältigung von Konflikten, zur Gewinnung Verbindlicher Entscheidungen und zur Regelung des Umgangs der Gesellschaftsmitglieder miteinander. Politische Kultur ist daher ganz zentral Institutionenkultur, Rechts- und Konfliktkultur.¹¹⁸

Von diesen unterschiedlichen Kulturkontexten ausgehend schlägt er einen politischen Kulturbegriff vor, der zwei Dimensionen hat. Politische Kultur als Kultur des Öffentlichen und politische Kultur als rechtlich verfasste Kultur des Öffentlichen bilden eine Seite seiner Definierung. Auf der anderen Seite hat politische Kultur vier Erscheinungsformen: politische Kultur als Kommunikationskultur, als Institutionenkultur, als Konfliktkultur und zuletzt als Erinnerungskultur. Jede dieser Erscheinungsformen politischer Kultur hat dann eigene Unterformen. So sind beispielsweise das Lehnwesen oder die Hofkultur eine Unterform der Institutionenkultur, die selbst eine Unterform politischer Kultur ist. Unklar bleibt dabei jedoch, wie diese Erscheinungsformen und ihre Unterformen umzusetzen sind.

So wie diese Konzepte bestehen noch viele andere Fragestellungen, um politische Kultur dingfest zu machen. An dieser Stelle wird aber nicht mehr auf diese konzeptuelle Diversität politischer Kulturforschung eingegangen, da dies die Grenzen der Arbeit überschreiten würde. Vielmehr wird im Folgenden versucht, die Frage zu beantworten, wie die vorliegende Dissertation politische Kultur definieren soll.

2.2 Politische Kultur, ihre Dimensionen und der Islam

Im vorherigen Abschnitt wurde auf die konzeptuelle Diversität der Forschung zu politischer Kultur eingegangen und dabei versucht, einen Überblick zur aktuellen Tendenz in der Forschung zu geben. Es stellte sich dabei heraus, dass die

¹¹⁸ Vgl. Ebd. S. 56.

Einstellungen, die in der Pionierstudie zu politischer Kultur eine zentrale Bedeutung einnahmen, zunehmend an Bedeutung verloren haben und die neuen Konzepte ihren Forschungsschwerpunkt stattdessen vielmehr auf die Rolle von Symbolen, Vorstellungen und Wissensvorräten bei der Gestaltung politischer Handlungen zu lenken begannen und politische Kultur in diesem Rahmen zu definieren versuchten.

An dieser Stelle wird nicht mehr auf andere Konzepte eingegangen. Vielmehr bildet die Frage den Gegenstand der folgenden Auseinandersetzungen, wie politische Kultur in der vorliegenden Arbeit definiert und wie diese Definition dann in der Dreiländerstudie umgesetzt werden kann, um mit der Hauptfrage der Dissertation gerecht zu werden. Dabei wird auch versucht, die Frage zu beantworten, wie das Verhältnis zwischen dieser Definition politischer Kultur und dem Islam zu beschreiben ist.

2.2.1 Politische Kultur und ihre Dimensionen

Die Auseinandersetzungen zuerst mit der Pionierstudie und dann mit drei unterschiedlichen Konzepten politischer Kultur haben vor allem ergeben, dass die definitorische Verengung der Begrifflichkeit bei den Mikroansätzen kaum zu vermeiden war und daher die Versuche in Gang gesetzt wurden, politische Kultur auf Makroebene zu fundieren. Die Auseinandersetzungen zeigten ferner, dass diese Konzeptualisierungsversuche Wert auf Vorstellungen, Symbole oder Wissensvorräte legten, um den Begriff von dieser Verengung zu befreien. Sie zeigten aber auch, dass diese Versuche die Verbindung zwischen Makro- und Mikroebene nicht ganz gebrochen haben. Selbst Rohe versuchte, mit der Unterscheidung zwischen Sozio- und Deutungskultur die beiden Ebenen politischer Kultur zu erfassen.

Diese Tendenz wird auch hier fortgesetzt und versucht, eine Definition der politischen Kultur herauszuarbeiten, die diese beiden Ebenen irgendwie verbindet. Daher wird politische Kultur als eine Kombination der Ausführungen Schupperts und Rohes angesehen. Es handelt sich bei politischer Kultur demnach eher um kulturelle Bedingungen politischen Wahrnehmens, Denkens und Handelns. Und diese kulturellen Bedingungen machen in Anlehnung an Rohe die kognitiv-normative Landkarte eines Landes aus, die die politische Welt geistig absteckt und

strukturiert.¹¹⁹ Der größte Vorteil dieser Definition besteht in der Möglichkeit, politische Kultur aus verschiedenen Perspektiven aufzugreifen.

Diese Definition wird im Dreiländervergleich mittels Heranziehung von vier unterschiedlicher Dimensionen politischer Kultur umgesetzt. Als besonders geeignet erweisen sich hierzu Erinnerungskultur, Herrschaftskultur, Konfliktkultur und Menschenrechtskultur.

Erinnerungskultur

Die erste Ebene der Auseinandersetzungen mit politischen Kulturen dieser drei Länder bildet die Erinnerungskultur. Zwischen Erinnerungskultur und politischer Kultur besteht ein enger Zusammenhang:¹²⁰ Jedes Land hat eine eigene Erinnerungskultur, weil jede Gesellschaft ein kollektives Gedächtnis hat, wie Maurice Halbwachs¹²¹ behauptete. Demnach verfügt eine Gruppe von Menschen wie jedes Individuum über eine gemeinsame Gedächtnisleistung. Dieses kollektive Gedächtnis besteht nach Assmann¹²² aus einem kommunikativen Gedächtnis¹²³ und einem kulturellen Gedächtnis. Letzteres definiert er folgendermaßen:

Unter dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses fassen wir den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten zusammen, in deren „Pflege“ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewusstsein von Einheit und Eigenart stützt.¹²⁴

Assmann begründet seine Thesen mit der Annahme, dass die objektivierte Kultur genauso wie Alltagsgedächtnis ähnliche Züge in Bezug auf die Gegenwart und die Gruppenidentität hat.¹²⁵ Dieses kulturelle Gedächtnis hat nach Assmann seine Fixpunkte, die schicksalhafte Ereignisse der Vergangenheit sind und durch kulturelle

¹¹⁹ Vgl. Rohe, K. (1994a), S. 1.

¹²⁰ Vgl. Schuppert, G. F. (2008), S. 589.

¹²¹ Vgl. Halbwachs, M. (1991); Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt am Main.

¹²² Vgl. Assmann, J. (1988); Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, In: Assmann, J./Hölscher, T. (1988); Kultur und Gedächtnis, 1. Aufl. Frankfurt am Main, S. 9–20.

¹²³ Vgl. Ebd. S. 10.

¹²⁴ Vgl. Ebd. S. 15.

¹²⁵ Vgl. Ebd. S. 11f.

Formung (Texte, Riten, Denkmäler) und institutionalisierte Kommunikation (Rezitation, Begehung, Betrachtung) ständig wachgehalten werden.¹²⁶ Assmann nennt diese Fixpunkte „*Erinnerungsfiguren*“.¹²⁷

Mit den Erinnerungskulturen dieser drei Länder wird sich die vorliegende Arbeit auf zwei Ebenen auseinandersetzen. Zum einen wird versucht, die Erinnerungskulturen dieser Länder aus landesrelevanten Perspektiven aufzugreifen, um dann auf der anderen Seite deutlich zu machen, welche Bedeutung sie für die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten in diesen Ländern bisher hatten.

Herrschaftskultur

In den Diskussionen um die defizitäre Lage von Demokratie und Menschenrechten in den islamischen Ländern klagt man stets über die Existenz autoritärer oder totalitärer Regime. Ferner werden die meistens dieser Länder aufgrund unterschiedlicher Faktoren wie verbreitete informelle Beziehungen und Korruption, zunehmende Einmischung des Militärs in die Politik oder Unterdrückung von Rechten und Freiheiten immer wieder als undemokratisch oder menschenrechtsverachtend angeprangert. Daher besteht hier großer Anlass, der Frage nachzugehen, inwieweit diese Probleme mit den Herrschaftskulturen dieser Länder zusammenhängen. Wie definiert sich aber die Herrschaftskultur?

Tim Beichelt¹²⁸ behauptet, dass in den modernen Demokratien Herrschende und Beherrschte ein symbiotisches und komplementäres Wechselverhältnis pflegen, das aber auf jeweils unterschiedlichen Grundlagen basiert. Die Beherrschten stehen ständig in der Erwartung eines bestimmten *Herrschaftsverständnisses*, während die Herrschenden ein bestimmtes *Handlungsverständnis* der Beherrschten haben. Nach Beichelt charakterisiert Herrschaftskultur diese aufeinander bezogenen Interpretationsleistungen von Herrschenden und Beherrschten.

¹²⁶ Vgl. Ebd. S. 12.

¹²⁷ Vgl. Ebd. S. 12.

¹²⁸ Vgl. Beichelt, T. (2003); Herrschaftskultur: *Ein Konzept zur kulturwissenschaftlichen Öffnung der Vergleichenden Politikwissenschaft*, In; Zeitschrift Berliner Debatte – Initial, 1/2003, S. 60–74; Ders. (2004); Herrschaftskultur. Symbolisierung von Politik am Beispiel der bundesdeutschen Außenpolitik, In; Schwelling, B. (Hrsg.) (2004); Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft; *Theorien, Methoden, Problemstellungen*, Wiesbaden, S. 151–169.

Die Regierenden orientieren sich – so die folgenden verwendeten Begriffe – am Herrschaftsverständnis der Regierten, und die Regierten beziehen sich auf das Handlungsverständnis der Regierenden. Werden beide Aspekte in ihrer Komplementarität betrachtet, lässt sich von Herrschaftskulturen sprechen, die durch aufeinander bezogene Interpretationsleistungen von Herrschenden und Beherrschten charakterisiert sind.¹²⁹

Beichelt versucht zwar, eine Grundlage für die Definition der Herrschaftskultur zu schaffen, vergisst jedoch, dass zum einen die Politik nicht nur aus dieser Interaktion zwischen Herrschenden und Beherrschten besteht und zum zweiten diese Interaktion ein Prozess ist, den mehrere Faktoren beeinflussen. Besonders beeinflusst die Kultur diese Interaktion, denn sie bestimmt nicht nur die Form dieser Interaktion, sondern auch ihren Inhalt. Also bietet sie dieser Interaktion ein Rahmen. Daher liegt es nahe, die Herrschaftskultur als die kulturellen Bedingungen politischer Herrschaft, der Ausübung der politischen Gewalt sowie der Interaktion zwischen den Beherrschten und Herrschenden zu definieren.

Die Dissertation versucht, mit dieser Definition der Herrschaftskultur auf zwei Ebenen umzugehen. Zuerst werden die Herrschaftskulturen dieser drei Länder aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet. Auf der zweiten Ebene wird versucht, zu zeigen, wie diese Perspektive die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten in diesen Ländern bisher beeinflusste.

Konfliktkultur

Die dritte Ebene der Auseinandersetzung mit den politischen Kulturen der drei Länder bildet die Konfliktkultur. Dies hat zwei Gründe: Zum einen gehören Konflikte zur Natur der Politik. Man muss klarstellen, woraus sich diese Konflikte ergeben und wie sie dann das politische System beeinflussen. Die Regelung einer friedlichen Austragung von Konflikten ist sehr wichtig, um politische Stabilität zu bewahren, denn je größer das Konfliktpotenzial in einer Gesellschaft ist, umso stärker ist das politische System durch Instabilität bedroht. Es ist eine Tatsache, dass in einem politischen System, das sich ständig mit Instabilität oder sogar drohendem Kollaps

¹²⁹ Vgl. Beichelt, T. (2003), S. 64.

konfrontiert sieht, Demokratie und Menschenrechte kaum Möglichkeiten zur Entfaltung haben.

Und zum zweiten sind in Ägypten, der Türkei und dem Iran große Konfliktpotenziale zu beobachten, die das politische System dieser Länder mit Instabilität konfrontieren und zur Neukonsolidierung politischer Herrschaft herausfordern. Daher wäre es sehr falsch, die Einflussnahme dieser Konflikte auf die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten in diesen Ländern zu ignorieren.

In diesem Zusammenhang bedeutet Konfliktkultur vor allem in Anlehnung an Schuppert eine Methode des kulturspezifischen Ausdrucks sowie Austragens der Konflikte.¹³⁰ Denn jedes Land pflegt nicht nur unterschiedliche Formen von Konflikten, sondern auch unterschiedliche Umgangsformen mit diesen Konflikten. Er definiert die Konfliktkultur folgendermaßen:

Wie Gesellschaften von unterschiedlichen kulturellen Ambiente oder wechselnden Leitbildern des politischen Prozesses oder des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft mit Konflikten umgehen, und es sind diese unterschiedlichen Umgangsweisen mit Konflikten, die wir als unterschiedliche Konfliktkulturen bezeichnen wollen.¹³¹

Diese Definition wird in diesen drei Ländern am Beispiel der Konflikte zwischen Regime und politischem Islam¹³² umgesetzt, denn diese Konflikte bilden in der Türkei und in Ägypten das größte Konfliktpotenzial, das das politische System mit Instabilität bedroht, während diese Konflikte im Iran bereits mit der Machtübernahme der Islamisten und mit der Gründung des Hybridregimes der Geistlichen endeten. Bei diesen Auseinandersetzungen wird daher vor allem darauf fokussiert, welche

¹³⁰ Nach Berg-Schlosser bestimmt politische Kultur „generelle Spielregeln des Austragens sozialer und politischer Konflikte“. Vgl. Berg-Schlosser, D. (1999); Politische Kultur-Forschung- Rückblick und Ausblick, In; Haberl, O. N./Korenke, T. (Hrsg.) (1999); Politische Deutungskulturen; *Festschrift für Karl Rohe*, Baden-Baden. S. 77–93. Hierzu 81.

¹³¹ Vgl. Schuppert, G. F. (2008), S. 465.

¹³² Siehe für Geschichte des politischen Islams u. a.; Meier, A. (1995); Politische Strömungen im modernen Islam; *Quellen und Kommentare*, Bonn; Schulze, R. (1994); Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München; Ayubi, N. N. (1991); Political Islam; *Religion and Politics in the Arab World*, London (u. a.); Albrecht, H./Köhler, K. (Hrsg.) (2008); Politischer Islam im Vorderen Orient; *Zwischen Sozialbewegung, Opposition und Widerstand*, Baden-Baden; Wegner, E. (2008); Politischer Islam als soziale Bewegung im Nahen Osten und Nordafrika, In; Albrecht, H./Köhler, K. (Hrsg.) (2008); Politischer Islam im Vorderen Orient; *Zwischen Sozialbewegung, Opposition und Widerstand*, Baden-Baden, S. 33–51.

Veränderungen diese Konflikte in der Politik bisher veranlassten und wie sie dadurch die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten beeinflussten.

Menschenrechtskultur

Der Schutz der Menschenrechte ist im größten Teil der islamischen Länder ein ernsthaftes Problem, wie die aktuelle Lage der Menschenrechte in diesen Ländern auch zeigt. Als Grund dieser kritischen Lage der Menschenrechte wurde bisher oft die Unvereinbarkeit des Islams mit Demokratie und Menschenrechten wie dargestellt in die Diskussionen gebracht. Dabei wurde nur selten die Rolle anderer Faktoren berücksichtigt. Daher besteht hier ein Interesse daran, zu zeigen, wie sich das Verhältnis zwischen diesen anderen Faktoren und der dortigen Einhaltung der Menschenrechtsnormen gestaltet. Besonders wird hier der Blick auf die kulturellen Faktoren bzw. auf die Menschenrechtskulturen dieser Länder gelenkt.

K.-Peter Fritzsche beschreibt Menschenrechtskultur als ein gesellschaftliches Bewusstsein von Menschenrechten und eine gesellschaftliche Praxis, die die staatlichen Institutionen zum Schutz und zur Förderung der Menschenrechte beeinflusst:

Menschenrechtsbildung zielt nicht nur auf die Bildung eines jeden Einzelnen, sondern sie beabsichtigt darüber hinaus einen Beitrag zu leisten zu dem, was man Menschenrechtskultur nennt. Ein gesellschaftliches Bewusstsein und eine gesellschaftliche Praxis, die die Institutionen zum Schutz und zur Förderung der Menschenrechte stützt, nutzt und gegebenenfalls kritisiert und verändert. Es gehört zur Menschenrechtskultur auch hinzu, die vertikale Geltung der Menschenrechte und ihre horizontale Wirkung mit einander zu verknüpfen. Denn ein Staat kann nur solange nachhaltig als Garant des Menschenrechtsschutzes fungieren, solange die Gesellschaft, aus der er hervorgeht und durch die er legitimiert wird, selbst Prinzipien befolgt, die den Menschenrechten zu Grunde liegen. Die Stärkung einer Menschenrechtskultur könnte in der Folge abwehrend wie vorbeugend gegen die Verbreitung der „Ideologien der Ungleichwertigkeit“ in den Gesellschaften wirken.¹³³

¹³³ Vgl. Fritzsche, Karl-Peter (2010); Menschenrechtsbildung, In; Lohmann, G./Pollmann, A. (Hrsg.) (2010); Menschenrechte: *Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart (erscheint voraussichtlich 2010).

Die gesellschaftliche Praxis und das gesellschaftliche Bewusstsein von Menschenrechten bilden zwar einen wichtigen Schritt zu ihrem Schutz, jedoch muss man auch klar unterstreichen, welche politisch-kulturellen und landeseigenen Bedingungen dieser gesellschaftlichen Praxis und diesem gesellschaftlichen Bewusstsein zugrunde liegen. Denn gerade die politisch-kulturellen Bedingungen haben einen erheblichen Einfluss sowohl auf die gesellschaftliche Akzeptanz der Menschenrechtsnormen als auch auf ihre Einhaltung durch staatliche Institutionen. Daher werden hier unter Menschenrechtskultur die landeseigenen politisch-kulturellen Bedingungen der Anerkennung und der Einhaltung von Menschenrechten verstanden.

Im Folgenden wird mit den Menschenrechtskulturen dieser drei Länder auf zwei Ebenen umgegangen: Zum einen werden sie aus unterschiedlichen Perspektiven aufgegriffen, wodurch gezeigt werden soll, welche Fundamente die Menschenrechtskulturen dieser Länder vor allem prägt. Anschließend wird versucht, zu überprüfen, ob es einen Zusammenhang zwischen dieser Menschenrechtskultur und der Einhaltung bzw. Nichteinhaltung von Meinungsfreiheit, Minderheitenrechten und Religionsfreiheit gibt. Gleichsam muss man anmerken, dass alle diese Rechte zusammen nur im Fall der Türkei analysiert werden. Bezüglich des Irans und Ägyptens hat der Autor auf die Untersuchung der Minderheitenrechte verzichtet, da es in Ägypten keine bedeutsamen ethnischen Minderheiten gibt. Im Iran wiederum sind die ethnischen Minderheiten derart integriert, dass eine Heranziehung dieser Perspektive keine bedeutenden Ergebnisse erwarten lässt.

2.2.2 Politische Kultur und der Islam

Bei den Auseinandersetzungen mit politischen Kulturen islamischer Länder kommt der Klärung einer Frage eine besondere Bedeutung zu: Wie ist das Verhältnis zwischen Islam und den politischen Kulturen dieser Länder zu beschreiben? Der Islam ist als Religion ein Teil der Kultur dieser Länder und wurde deshalb als Hauptgrund der defizitären Lage von Demokratie und Menschenrechten in diesen Ländern angeprangert.

Kultur und Religion können voneinander kaum getrennt werden. So ist es auch beim Islam und der Kultur der islamischen Länder: Ein Wechselverhältnis zwischen Islam

und politischer Kultur ist nicht komplett auszuschließen. Diese Frage ist daher nur schwierig zu beantworten. Der Islam kann die kulturellen Bedingungen politischen Wahrnehmens, Handelns und Denkens beeinflussen. Das eigentliche Problem liegt jedoch darin, herauszufinden, ob ein Wechselverhältnis zwischen Islam und politischer Kultur besteht, oder vielmehr, ob dieses Wechselverhältnis eine Bedeutung für die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten hat.

Meiner Meinung nach ist es viel wichtiger, herauszufinden, ob das Wechselverhältnis zwischen Islam und politischer Kultur eine Bedeutung für die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten hat. Aus diesem Grund wird bei den Auseinandersetzungen mit den einzelnen Dimensionen politischer Kulturen versucht, darauf hinzuweisen, wenn ein solches Wechselverhältnis beobachtet wird, obwohl ein für alle Länder und Kulturen gültiges und gleiches Wechselverhältnis zwischen Islam und politischer Kultur aufgrund kultureller, ethnischer, politischer und gesellschaftlicher Vielfalt, wegen des ambivalenten Bildes des Islams unter den Muslimen sowie seiner konfessionellen Zerrissenheit kaum zu erwarten ist.

3 Demokratie und Menschenrechte in Ägypten

Das erste Untersuchungsfeld ist die politische Kultur Ägyptens sowie ihr Verhältnis zur dortigen Lage von Demokratie und Menschenrechten. Ägypten ist nicht nur ein wichtiges Land unter den islamischen Ländern, das auf eine große Geschichte zurückblicken kann und eine sehr alte Staatstradition hat, sondern es ist auch ein wichtiger Verbündeter des Westens in der Region. Jedoch, wenn man heutzutage von Ägypten redet, spricht man zuerst nicht über die große Geschichte des Landes, sondern über den seit fast 30 Jahren wirksamen Ausnahmezustand im Land und über die Chancen der Entwicklung eines demokratischen und pluralistischen politischen Systems. Wie dieser Ausnahmezustand trübt die kritische Lage von Demokratie und Menschenrechten den Blick auf Ägypten.

Es ist eine Tatsache, dass die Art und die Relevanz der Probleme von Demokratie und Menschenrechten sehr unterschiedlich sind, genauso wie die Faktoren, die diesen Problemen zugrunde liegen. Wenn man die unterschiedlichen Probleme einzeln untersucht, sieht man jedoch eine Tendenz, dass es sich bei vielen dieser Probleme zum größten Teil um Faktoren handelt, die mit der politischen Kultur des Landes zusammenhängen. Beispielsweise kann der seit 1981 gültige Ausnahmezustand im Land nicht erklärt werden, ohne die Machtkonsolidierungssorgen einer autokratischen und neopatrimonialen Alleinherrschaft Mubaraks zu erwähnen, deren Wurzeln in der pharaonischen Geschichte des Landes liegen. Auch ist die aktuelle Lage der Menschenrechte in Ägypten kaum zu verstehen, wenn man die Konflikte zwischen diesem Regime und den Islamisten außer Acht lässt. Um diese Rolle politischer Kultur bei der Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten in Ägypten etwas näher zu beleuchten, wird im Folgenden die vier Dimensionen der politischen Kultur des Landes kritisch diskutiert.¹³⁴

Die Pharaonen hinterließen ein immenses Erbe, das nicht nur die Kultur des Landes beeinflusste, sondern auch die Gestaltung des politischen Systems. Daher bildet die

¹³⁴ Siehe für einige Beiträge zur politischen Kultur Ägyptens u. a.; Auda, G. (1993); *The Islamic movement and resource mobilization in Egypt: A political culture perspective*, In; Diamond, L. J. (Ed.) (1993); *Political culture and democracy in developing countries*, London, S. 379–407; Binder, L. (1969); *Egypt: the integrative Revolution*, In; Pye, L. W./Verba, S. (Ed.) (1969); *Political culture and political development*, New Jersey, S. 396–449; Krieger, M. (1999); *Menschenrechte in arabo-islamischen Staaten: am Beispiel Ägypten und Sudan*, Frankfurt am Main (u. a.).

Erinnerungskultur den ersten Fokuspunkt der Auseinandersetzung mit der politischen Kultur Ägyptens. Da die meistens der heutigen Probleme der Demokratie und der Menschenrechte mit Machtsicherungssorgen einer autokratischen und neopatrimonialen Alleinherrschaft Mubaraks in einem engen Zusammenhang stehen, bildet die Herrschaftskultur den zweiten Fokuspunkt der Auseinandersetzungen mit der politischen Kultur des Landes. Auf der anderen Seite besteht zwischen der Verachtung von Demokratie und Menschenrechten sowie den Konflikten zwischen dem politischen Islam und dem Regime eine enge Beziehung, auf die im Punkt 3.3 eingegangen wird. Die Folgen dieser Konfliktkultur haben sich bisher für das politische System des Landes als dermaßen bedeutungsvoll erwiesen, dass sie auch die Menschenrechtskultur des Landes prägten, indem sie die Ausübung der Meinungsfreiheit und der Religionsfreiheit zum größten Teil vom Verlauf dieser Konflikte abhängig machten, wie im Teil über Menschenrechtskultur dargestellt wird.

3.1 Erinnerungskultur: Pharaonen und politische Kultur

From the age of the Pharaohs to the present time, Egypt's rulers exhibit a remarkable continuity in their tendency to maintain the despotic nature of their rule despite the different forms that it may take.¹³⁵

So fasst Fahmy in ihrem Buch über Dynamiken der autoritären Führung in Ägypten die Natur ägyptischer politischer Herrschaft von der Pharaonenzeit bis zum Heute zusammen. Wenn man das politische System Ägyptens seit der Pharaonenzeit beobachtet, wird wirklich eine starke Tendenz zu einer autokratischen Alleinherrschaft sichtbar, die mit weit verbreiteten informellen Beziehungen sowie einem tief verwurzelten Patrimonialismus oder Neopatrimonialismus einhergeht. Dies belegt eine Vielzahl von Untersuchungen über Ägypten, in denen das politische System des Landes als neopatrimonial¹³⁶, autoritär¹³⁷, blockierte Demokratie¹³⁸,

¹³⁵ Vgl. Fahmy, N. S. (2002); *The politics of Egypt; state-society relationship*, London (u. a.). Hierzu S. 31.

¹³⁶ Vgl. Pawelka, P. (1993); *Der vordere Orient und die Internationale Politik*, Stuttgart (u. a.). Besonders S. 71–79 und 127–143.

¹³⁷ Vgl. Kassem, M. (2004); *Egyptian politics; The dynamics of authoritarian rule*, London (u. a.); Brownlee, J. (2007); *Authoritarianism in an age of Democratization*, New York.

¹³⁸ Vgl. Harders, C. (1998); „*Die Furcht der Reichen und die Hoffnungen der Armen*“ – Ägyptens schwieriger Weg zur Demokratie, In; Schubert, G./Tetzlaff, R. (Hrsg.) (1998); *Blockierte Demokratien*

„*bureaucratic authoritarianism*“¹³⁹ und die dieses politische System zugrunde liegende Gesellschaft als „*hydraulische Gesellschaft*“¹⁴⁰ bezeichnet wurden.

Diese mit Demokratie und Menschenrechten unvereinbare Tendenz zu einer autokratischen Alleinherrschaft wird im Folgenden versucht, mit der Erinnerungskultur des Landes zu erklären. Wenn man die lange Geschichte des Landes beobachtet, kann man nämlich die Bedeutung der Pharaonen für die Gestaltung politischer Kultur und des politischen Systems des Landes kaum übersehen. „*We are Egyptians from time immemorial*“¹⁴¹ lautete der Hauptslogan der ägyptischen Intellektuellen nach der Einführung der Republik in den 50er Jahren. Als ein Bindeglied zwischen Vergangenheit und Gegenwart trugen pharaonische Geschichte und Kultur zur Bildung der ägyptischen Nationalidentität enorm bei. In diesem Zusammenhang müssen vor allem zwei Besonderheiten der Führung der Pharaonen erwähnt werden, welche die Gestaltung des politischen Systems des Landes bis heute nachhaltig beeinflussten.

Die Geografie war zur Zeit der Pharaonen ein wichtiger Faktor und die geografischen Bedingungen des Landes hatten deshalb eine große Bedeutung bei der Gestaltung des politischen Systems der Pharaonen.¹⁴² Die Ökonomie des Landes basierte in der Pharaonenzeit hauptsächlich auf landwirtschaftlicher Erzeugung. Da das Nildelta das einzig geeignete Gebiet für Landwirtschaft bildete, war die Ökonomie des Landes von dieser Region sehr abhängig. Der Schutz und die Verwaltung des Nildeltas gehörten deshalb zu den Hauptaufgaben des Staates der Pharaonen. Dieser Aufgabe gerecht zu werden, erforderte „*ein hohes Maß an notwendiger und möglicher Kontrolle und, dadurch bedingt, an Zentralisierung und Bürokratisierung von Autorität und*

in der Dritten Welt, Opladen, S. 267–295; Wende, T. (2001); *Alternative oder Irrweg? Religion als politischer Faktor in einem arabischen Land*, Marburg.

¹³⁹ Vgl. Fahmy, N. S. (2002); *The politics of Egypt; state-society relationship*, London (u. a.). Hierzu S. 242ff.

¹⁴⁰ Vgl. Wittfogel, K. A. (1963); *Oriental Despotism: a comparative study of total power*, New Haven (u. a.). Besonders S. 19, 24f, 31f und 163f; El-Nawawy, M. (2001); *Culture and conflict in the Middle East: Western correspondents' perceptions of the Egyptian and Israeli cultures*, In; *Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, Issue 4. No. 1 (Summer 2001), URL: http://www.trinstitute.org/ojpcr/p4_1el-nawa.htm, zuletzt besucht: 5.3.2009.

¹⁴¹ Vgl. Sawant, A. B. (1985); *Nationalism and national interest in Egypt*, In; *International Studies Vol. 22 No. 2* (1985), S. 135–151. Hierzu S. 139.

¹⁴² Vgl. Fahmy, N. S. (2002), S. 31.

Herrschaft“.¹⁴³ Diese weitgehende Zentralisierung und Bürokratisierung von Autorität und Herrschaft bildete bis heute einen festen Bestandteil der politischen Kultur und des politischen Systems des Landes.

Der Machtübernahme Nassers nach dem Putsch folgte beispielsweise die Ergreifung der Maßnahmen, um einerseits die Macht und andererseits zu diesem Zweck die Kontrolle über Politik und Gesellschaft zu sichern. Die Bodenreformen, die Verfassungsänderungen und die Gründung des Einparteiensystems ermöglichten Nasser aber nicht nur, seine Macht in kürzerer Zeit zu konsolidieren, sondern sie zementierten auch die autoritären Strukturen im politischen System des Landes. Sein Nachfolger Sadat griff ähnliche Instrumente auf, um seine Macht zu konsolidieren. Dies endete mit der Verankerung einer autoritären Alleinherrschaft im politischen System des Landes, die dafür Sorge zu tragen hat, die Politik und Gesellschaft ständig unter ihrer Kontrolle zu halten. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass der von Mubarak nach seiner Machtübernahme verhängte Ausnahmezustand bis heute in Kraft ist. Er dient immer noch nicht nur zur Sicherung seiner Macht, sondern er ermöglicht bis heute auch die Sicherung der Kontrolle über Politik und Gesellschaft.

Auf der anderen Seite war diese starke Einflussnahme der Pharaonen auf die Gestaltung politischer Herrschaft mit dem Bild von Herrschaft bei den Pharaonen begründet. Die altägyptische Auffassung sah nach Zibelius-Chen den Menschen aufgrund seiner Natur auf Herrschaft angewiesen, um die Unordnung und das Unrecht zu vermeiden sowie Ordnung und Gerechtigkeit zu schaffen.¹⁴⁴ Der Schutz und die Überwachung dieser Ordnung gehörten zu den Hauptaufgaben des Königtums, das etwa vergleichbar mit einem Amt war.¹⁴⁵

Der König stand nach Zibelius-Chen im Zentrum der Staatsgewalt und kontrollierte als der Ursprung jeglichen Handelns die gesamtgesellschaftlichen, politischen und kulturellen Aktivitäten. Dies hing nach Assmann damit zusammen, dass die altägyptische Gesellschaft vor allem das extreme Repräsentationsbedürfnis von

¹⁴³ Vgl. Büttner, F./Klostermeier, I. (1991); Ägypten, München. Hierzu S. 138.

¹⁴⁴ Vgl. Zibelius-Chen, K. (2008); Der orientalische Staat im Altertum: *Das pharaonische Ägypten*, In; Pawelka, P. (Hrsg.) (2008); Der Staat im Vorderen Orient; *Konstruktion und Legitimation politischer Herrschaft*, Baden-Baden, S. 57–87. Hierzu S. 59f.

¹⁴⁵ Vgl. Ebd. S. 60.

Herrschaft charakterisierte.¹⁴⁶ Auf der anderen Seite war dies damit begründet, dass der altägyptische König gleichzeitig auch „*the perfect God*“¹⁴⁷ war: „*Das Königsamt war demzufolge theoretisch ein männliches Amt, und der ägyptische König übte als Herrscher das Amt eines Gottes aus und war als Amtsträger der Idee nach Gott.*“¹⁴⁸

Obwohl dieser Status des Königs sich langsam veränderte und der König bis zum Ende der Pharaonenzeit zunehmend nur den „*Vollzieher des Gotteswillens*“¹⁴⁹ darzustellen sowie als Mittler zwischen den Göttern und den Menschen zu dienen begann, blieb die Legitimationsbasis seiner Herrschaft zum größten Teil gleich, und zwar göttlich. Dies bedeutete nicht nur die Konzentration politischer und sakraler Macht in der Person des Herrschers, sondern hatte vor allem zur Folge, dass die politische Herrschaft keinerlei Kontrolle unterlag und sich daher vor einer Infragestellung ihrer Autorität nicht fürchten musste. Diese Fundierung der politischen Herrschaft auf göttlicher Basis bestimmte zum größten Teil auch die Interaktion zwischen den Herrschenden und den Beherrschten. Die Bevölkerung, die de facto keine politischen Rechte hatte, nahm deshalb jede Unterdrückung an und

die Mehrzahl der ägyptischen Bevölkerung war vermutlich in irgendeiner Weise gebunden und lebte als Hörige in Abhängigkeit oder unter der Patronage von Institutionen, Beamten, Priestern, und Gutsherren. Sie besaß keinerlei politische Rechte und war ihrer Obrigkeit ausgeliefert.¹⁵⁰

Die göttliche Basis der Legitimation blieb trotz dieser kleinen Bedeutungserosionen bis zur Islamisierung des Landes bestehen. Nach der Islamisierung des Landes gab es jedoch einige Entwicklungen, welche diese göttliche Basis politischer Herrschaft veränderten. Zum einen musste der König nach der Islamisierung des Landes seinen Status eines perfekten Gottes aufgeben. Der neue Herrscher, der *Wali* (Gouverneur), war nicht mehr Gott und musste daher keine göttlichen Aufgaben ausüben, verfügte aber dennoch über eine absolute Autorität, die vom Kalifen bestimmt und durch ihn

¹⁴⁶ Vgl. Assmann, J. (1991); Gebrauch und Gedächtnis. *Die zwei Kulturen des pharaonischen Ägypten*, In; Assmann, A./Harth, D. (Hrsg.) (1991); Kultur als Lebenswelt und Monument, Frankfurt am Main, S. 135–153. Hierzu S. 145.

¹⁴⁷ Vgl. Fahmy, N. S. (2002), S. 31.

¹⁴⁸ Vgl. Zibelius-Chen, K. (2008), S. 61.

¹⁴⁹ Vgl. Ebd. S. 61 und 66.

¹⁵⁰ Vgl. Ebd. S. 75

legitimiert war.¹⁵¹ Diese Basis der politischen Herrschaft gewann nach der Besetzung des Landes durch das Osmanische Reich zunehmend an Bedeutung.¹⁵² Dies hatte vor allem zur Folge, dass sich die Legitimationsgrundlage politischer Herrschaft zunehmend von Göttlichkeit in Richtung Sicherung gegenseitiger Loyalitätsbeziehungen und Honorierungen zu verlagern begann.

Dieser Bedeutungsverlust göttlicher Legitimation wurde fortgesetzt, nachdem sich Muhammed Ali Pascha nach Abbruch des französischen Expeditionskorps¹⁵³ als künftiger Herrscher Ägyptens profilierte. Da Muhammed Ali Pascha nur ein Offizier im Osmanischen Heer war und die göttliche Basis der politischen Herrschaft daher nicht mehr begründbar war, erlitt die politische Herrschaft große Legitimationserosionen. Dies führte vor allem zur Entstehung der Versuche der Neudefinierung der Regeln der Machtübernahme und -ausübung, um die Macht weiterhin behalten zu können. Dies hatte vor allem zur Folge, dass man sich nun einerseits auf die Ausweitung der Kontrolle über Gesellschaft und Politik sowie andererseits auf die Aufrechterhaltung informeller Beziehungen, der Unterstützung anderer Machtzentren wie der Geistlichen, des Militärs, der Bürokratie und der Großgrundbesitzer durch gegenseitige Honorierungen noch mehr stützen musste, um mit der Ausübung der Macht weiterhin betraut zu bleiben. Somit begann, sich langsam ein patrimoniales politisches System zu etablieren, wie im Abschnitt zur Herrschaftskultur des Landes etwas näher dargestellt werden wird.

Auf der anderen Seite verlor diese göttliche Basis politischer Herrschaft zwar für die Beherrschten auch zunehmend an Bedeutung, jedoch kann man von der kompletten Neudefinierung dieser Interaktion bis heute nicht sprechen. Dies belegt die Tatsache, dass seit Muhammed Ali nie zu Widerstand gegen diese meist willkürlichen Regime des Landes kam.

Also besteht die Bedeutung dieser Erinnerungskultur demnach nicht nur in der Förderung eines tiefen Autoritarismus, sondern auch in der Etablierung einer

¹⁵¹ Vgl. Fahmy, N. S. (2002), S. 32.

¹⁵² Vgl. Ebd. S. 32.

¹⁵³ Ein französisches Expeditionskorps landete unter der Führung Napoleons im Jahre 1798 in Ägypten und beendete die osmanische Herrschaft. Es musste jedoch wenig später seine Mission abbrechen und zurückkehren.

pharaonischen politischen Kultur in der ägyptischen Gesellschaft, die als Sinnbild ägyptischer nationaler Identität die Bedingungen politischen Wahrnehmens, Denkens und Verhaltens auch heute zum größten Teil bestimmt.

3.2 Herrschaftskultur: Autoritäre Alleinherrschaft

Die Auseinandersetzungen mit der Erinnerungskultur des Landes im vorigen Abschnitt haben unter anderem eine pharaonische politische Kultur herausgearbeitet, die zum größten Teil der Herrschaftskultur des Landes zugrunde liegt. Die wichtigste Konsequenz dieser Herrschaftskultur ist die Vorbereitung der Bedingungen für die Entstehung einer patrimonialen und autokratischen Alleinherrschaft. Diese Herrschaftskultur prägt das politische System des Landes bis heute ununterbrochen und beeinflusste dadurch die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten sehr bedeutend.

Die Machtübernahme Muhammed Ali Paschas am Anfang des 19. Jahrhunderts bedeutete nicht nur die Erosion der religiösen Basis politischer Herrschaft, sondern als eine Folge dieser Erosion auch die Verlagerung der Legitimationsbasis politischer Herrschaft auf die Ausweitung der Kontrolle über Politik und Gesellschaft, auf gegenseitige Honorierungen sowie auf Aufrechterhaltung persönlicher Beziehungen, wie eben dargestellt wurde. Diese Maßnahmen zur Sicherung der Macht führten jedoch zur langsamen Verankerung eines traditionellen Patrimonialismus im politischen System des Landes.

Ägypten geriet im Jahre 1881 unter britische Okkupation, die zu Veränderungen im politischen System führte und unter anderem den Übergang vom Sultanat zur konstitutionellen Monarchie im Jahre 1922 ermöglichte.¹⁵⁴ Nach Einführung der konstitutionellen Monarchie wurde die Machtbasis der politischen Herrschaft neu definiert. Die vor allem auf Loyalitätsbeziehungen und gegenseitigen Honorierungen zwischen König, Militär, Geistlichen und lokalen Notabeln basierenden Regeln der

¹⁵⁴ Diese Verfassung beinhaltete Züge der belgischen Verfassung von 1861 und diente bereits sowohl für das Osmanische Reich als auch für den Iran als Vorbild bei der jeweiligen Niederschreibung ihrer Verfassung. Siehe für politische Folgen dieser Okkupation u. a.; Tibi, B. (1996); *Das arabische Staatensystem; ein regionales Subsystem der Weltpolitik*, Mannheim (u. a.).

Herrschaft Muhammed Ali Paschas wurden nun in einem parlamentarischen System bis zur Machtübernahme der „freien Offiziere“ langsam institutionalisiert.¹⁵⁵ Die alten Machtstrukturen wurden somit trotz Einführung moderner Komponenten politischer Führung langsam im politischen System verankert. Beispielsweise diente die neue ägyptische Verfassung, folgt man Brown, nach ihrer Einführung eher zur Zentralisierung der Macht als zur Installierung einer Rechtsstaatlichkeit:

European-style legal systems were adopted not simply because they were European but also because of their attractiveness to ambitious and centralizing state elites. What attracted such elites was not the Western nature of the legal systems they constructed but the increased control, centralization, and penetration they offered.¹⁵⁶

Die Reformen unter den Wafd-Regierungen stellten von der Einführung der konstitutionellen Monarchie bis zum Putsch der „freien Offiziere“ diese Muster dar.¹⁵⁷ Der Putsch der „freien Offiziere“ im Jahre 1952 und die darauf folgende Abschaffung der konstitutionellen Monarchie und die Einführung der Republik im Jahre 1953 definierten die Basis politischer Herrschaft radikal neu und brachten daher auch die Versuche mit sich, diese alten Machtstrukturen beizubehalten. Dies war jedoch sehr schwer.

Das politische System des Landes basierte über tausende Jahre auf Monarchie, und der König genoss trotz aller Legitimationserosionen immer noch eine gewisse Anerkennung unter der Bevölkerung. Die Einführung der Republik war dagegen ein einseitiger Akt einer Gruppe von Offizieren im Militär und man wusste nicht genau, wie man das neue Regime legitimieren sollte. Also war das neue Regime aus diesem Grund auf die Sicherung der Unterstützung unterschiedlicher Machtzentren durch gegenseitige Honorierungen sowie Loyalitätsbeziehungen und auf Kontrolle über Politik und Gesellschaft noch stärker angewiesen als früher.

¹⁵⁵ Vgl. Ibrahim, S. E. (2002); *Egypt, Islam and Democracy: Critical essays, with a new postscript*, Cairo. Hierzu S. 27.

¹⁵⁶ Vgl. Brown, N. J. (1995); *Law and Imperialism: Egypt in comparative perspective*, In; *Law and Society Review*, Vol. 29 No. 1 (1995), S. 103–125. Hierzu S. 116.

¹⁵⁷ Siehe für den Coup d'Etat u. a.; Dekmejian, R. H. (1976); *Marx, Weber and Egyptian Revolution*, In; *Middle East Journal*, Vol. 30 No. 2 (Spring 1976), S. 158–172.

Diese Herausforderung stellte für den charismatischen¹⁵⁸ Führer („*Ra'is*“) der „*Revolutionary Command Council*“ (RCC) innerhalb der „*freien Offiziere*“ Gamal Abdel Nassers die größte Gefahr für das neue Regime dar. Er versuchte diese Herausforderung durch den Einsatz unterschiedlicher Strategien umzugehen, womit er jedoch nicht mehr erreichte, als eine autokratische und patrimoniale politische Herrschaft im politischen System des Landes fest zu verankern.

Nasser versuchte zuerst, die Bildung einer Allianz innerhalb der staatlichen Klasse (Bürokratie, Militär und Gouvernante) gegenüber dem neuen Regime zu verhindern. Ab dato bestimmte die Stärke des Präsidenten seine „*Fähigkeit, unterschiedliche Interessen innerhalb der politischen Elite auszubalancieren bzw. die relative Macht von Personen und Gruppen innerhalb des Systems gegeneinander auszuspielen.*“¹⁵⁹ Die regimetreuen Bürokraten oder Militärangehörigen wurden daher mit der Kontrolle höherer Ämter betraut. Dies forderte aber die Aufrechterhaltung des Gleichgewichtes innerhalb des Systems, um die Entstehung von Unzufriedenheit bei den anderen Bürokraten zu vermeiden. Diese Regel bildete bis heute einen der Grundsätze der Sicherung der Macht in Ägypten.

Ferner führte Nasser im Jahre 1953 eine Land- und Agrarreform ein, um die Macht der Großgrundbesitzer zu brechen. Dies war von besonderer Bedeutung, weil die Großgrundbesitzer zu dieser Zeit das einzige ökonomische Machtzentrum im Land darstellten.¹⁶⁰ Diese Landreform wurde bis zum Ende der Amtszeit Nassers noch zweimal (1961 und 1969) revidiert und Zwecken des Regimes gemäß neu gestaltet.¹⁶¹ Des Weiteren führte Nasser das Einparteiensystem ein, das es ihm ermöglichte, das Land willkürlich zu regieren, ohne oppositionellen Kontrollen zu unterliegen.¹⁶² Die im Jahre 1952 gegründete Regimepartei „*Liberation Rally*“ war ein Spielzeug in den Händen Nassers und besaß lediglich eine Auswahlaufgabe der Kandidaten für die Parlamentswahlen. Die *Liberation Rally* ging im Jahre 1956 in die „*Nationale Union*“ über. Nach Kassem selektierte die Nationale Union die Kandidaten für die

¹⁵⁸ Vgl. Bowie, L. (1976); Charisma, Weber and Nasir, In; Middle East Journal, Vol. 30 No. 2 (Spring 1976), S. 141–157.

¹⁵⁹ Vgl. Büttner, F./Klostermeier, I. (1991), S. 139.

¹⁶⁰ Vgl. Ebd. S. 140.

¹⁶¹ Siehe für diese Landreformen und ihre politischen und gesellschaftlichen Folgen u. a.; Voll, S. P. (1980); Egyptian Land Reclamation since the Revolution, In; Middle East Journal, Vol. 34 No. 2, S. 127–148.

¹⁶² Vgl. Kassem, M. (2004), S. 17.

Parlamentswahlen¹⁶³ und diene zudem zur Mobilisierung der Volksmassen für Zwecke des Regimes. Nasser nutzte auch die Verfassung, um seine Macht auszubauen. Durch die Einführung neuer Artikel in die Verfassung und weitere Verfassungsänderungen sicherte er seine Macht. Die Verfassung von 1953 gestand ihm beispielsweise weitgehende Rechte zu. Diese Verfassung wurde in seiner Amtszeit noch mehrmals verändert (1953, 1956, 1958, 1962 und 1964) und für die Zwecke seines Regimes gestaltet.

Auf der anderen Seite betrieb Nasser einen aggressiven nationalistischen Kurs, der eine Mischung unterschiedlicher ideologischer Richtungen war und einerseits panislamische und panarabische, aber andererseits auch pharaonische sowie panafrikanische Züge hatte. Nasser setzte ihn nicht nur dafür ein, die Bevölkerung für die Zwecke der Regierung zu mobilisieren, sondern er sollte auch die Macht und das Ansehen der Muslimbruderschaft schwächen. Besonders der Pharaonismus¹⁶⁴ trug zur Bildung einer ägyptischen Nationalidentität bei, wie Sawant bemerkt:

Pharaonism, with its emphasis on a distinct Egyptian ethos-an ethos distinct from that of the rest of the Arab world- gained much popularity. With the establishment of Egyptology as a branch of knowledge, Pharaonism struck root among many Egyptian intellectuals who began to look upon their distant past with pride. The realization that Egypt had been a state long before the emergence of the Arabs and Islam gave birth to the slogan: "We are Egyptians from time immemorial". After a thorough examination of many contemporary Egyptian practices, the advocates of Pharaonism claimed that the religious and linguistic changes that had taken place in Egypt after the advent of the Arabs had not affected the underlying continuity between the ancient land and the young modern nation.¹⁶⁵

Diese Strategien halfen Nasser zwar sehr, seine Macht in kürzerer Zeit zu konsolidieren, wandelten jedoch das politische System des Landes zu einem Gebilde, das aus modernen und aus traditionellen Elementen bestand. Dies bedeutete zugleich

¹⁶³ Vgl. Ebd. S. 17.

¹⁶⁴ Die „freien Offiziere“ versuchten nach ihrem Putsch die nationale Identität des Landes vor allem auf Glorifizierung der altägyptischen Zivilisation und Kultur, also auf „Pharaonismus“ aufzubauen. Siehe für diese Versuche und diesen Nationalismuskurs Nassers u. a.; Roemer, H. R. (1982); Der Islam und das Erbe der Pharaonen: *Neuere Erkenntnisse zu einem alten Thema*, In; Ägypten, Dauer und Wandel: Symposium anl. d. 75 jährigen Bestehens des Deutschen Archäologischen Instituts, Kairo am 10. und 11. Okt. 1982, Mainz (1985), S. 123–129. Hierzu S. 128.

¹⁶⁵ Vgl. Sawant, A. B. (1985), S. 139.

auch die Wandlung des politischen Systems vom klassischen und in Ägypten bis dahin fest verankerten Patrimonialismus zu einem Neopatrimonialismus,¹⁶⁶ der eine weitere Etappe der persönlichen Führung bedeutete. Pawelka¹⁶⁷ definiert diesen Neopatrimonialismus als eine personale Herrschaftsform, deren Legitimationsgrundlage – trotz moderner bürokratischer Strukturen – traditionelle Bindungen und materielle Leistungen bilden:

Die politischen und bürokratischen Eliten des Systems (Staatsklasse), eine in sich segmentär gesplante Schicht, waren durch personale Loyalitäten an den Revolutionsführer gebunden und wurden von diesem mit häufig wechselnden bürokratischen Aufgaben (Ämtern) betraut. Untereinander konkurrierten sie mit unterschiedlichen Vorschlägen, Programmen, Orientierungen und Ideen um die Gunst des über allen thronenden Präsidenten. Die Wiedereinführung eines Parlaments und der Aufbau einer Staatspartei dienten lediglich der Kontrolle, Information, Rekrutierung und Kommunikation von oben nach unten.¹⁶⁸

Der Präsident ist in diesem System mit einer unumschränkten Macht ausgestattet und verfügt über die Unterstützung des Militärs.¹⁶⁹ Er kontrolliert die ganze Politik und die Gesellschaft.¹⁷⁰ Er institutionalisierte nach Fahmy ein persönliches politisches Kontrollsystem sowie einen autokratischen bürokratischen Staat, der alle Schichten sozialen Lebens kontrollierte und die Doktrinen der Revolution von oben in die Gesellschaft einimpfte:

Nasser had created an authoritarian, nationalist and populist state, where all power was concentrated in the hands of the charismatic leader, who enjoyed the status of an authoritarian president. Aided by a number of military cadets Nasser developed an entrenched authoritarian bureaucratic state, which he used to extend control through all sectors of the society and to impose a revolution from above.¹⁷¹

¹⁶⁶ Vgl. Pawelka, P. (1993), S. 74. Dieser Neopatrimonialismus basiert ursprünglich auf Webers Typologie der traditionellen Herrschaftsformen. Vgl. Weber, Max (2002); *Wirtschaft und Gesellschaft; Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5., rev. Aufl., Tübingen. Hierzu S. 132ff.

¹⁶⁷ Vgl. Pawelka, P. (1993), S. 74.

¹⁶⁸ Vgl. ebd. S. 74.

¹⁶⁹ Siehe für die Rolle des Militärs im ägyptischen Politikleben u. a.; Cook, S. A. (2007); *Ruling but not governing: the military and political development in Egypt, Algeria, and Turkey*, Baltimore. Besonders zwischen S. 63 und 93.

¹⁷⁰ Vgl. Pawelka, P. (1993), S. 74; Fahmy, N. S. (2002), S. 60.

¹⁷¹ Vgl. Fahmy, N. S. (2002), S. 60.

Der Tod Nassers eröffnete Anwar Sadat den Weg an die Macht im Jahre 1970. Sadat war unter den „freien Offizieren“ ein respektierter Name. Jedoch prägten Nassers Charisma und Strategien zur Sicherung seiner Macht das Land so sehr, dass Sadat zuerst mit der „Denasserisierung“¹⁷² des Landes sowie mit der Neudefinierung der ideologischen Basis politischer Herrschaft beginnen musste.¹⁷³ Ein anderes Problem der Regierung Sadats war die Konsolidierung seiner Macht gegenüber seinem Rivalen Ali Sabri, der Führer der nach der Auflösung der Regimepartei „Nationale Union“ gegründeten ASU (Arabische-Sozialistische Union), sowie gegenüber marxistischen Linken und nasseristischen Gruppen im Land. Daher schränkte Sadat zunächst die Macht der ASU ein, indem Teile ihrer Rechte dem Parlament übertragen wurden, um die Machtkonzentration in der ASU gegen seine Herrschaft zu verhindern.

Auf der anderen Seite gewann er die Unterstützung des Militärs und lokaler Notabeln¹⁷⁴ und der Geistlichen. Ferner erlaubte er den Islamisten, wie noch dargestellt wird, sich legal zu organisieren, um sie gegen die nasseristische Opposition auszuspielen. Darüber hinaus ließ er eine neue Verfassung verabschieden, die dem Präsidenten weitgehende Rechte einräumte. Auch diese Verfassung trug wie ihre Vorgänger die Machtsicherungssorgen einer autokratischen und neopatrimonialen Herrschaft als Sorgen der Liberalisierung des Landes und der Schaffung von Rechtsstaatlichkeit:

[T]he president under the 1971 constitution retains the authority to promulgate as well as object to laws (Article 112). The president's powers to rule by decree (Article 147), declare a state of emergency (Article 148), and to appoint and dismiss the entire cabinet (Article 141) are also preserved. Furthermore, the powers to draft the budget of the state (Article 115) and formulate the state's general policy (Article 138) reinforce the formal powers of the president over the legislature.¹⁷⁵

Des Weiteren versprach Sadat mit seiner „Korrektivrevolution“ im Jahre 1971 den Menschen ein freies Leben in einer demokratischen Gesellschaft und leitete eine „Öffnungspolitik“ (Infitah) ein, um die Unzufriedenheit unter der Bevölkerung über

¹⁷² Vgl. Makram-Ebeid, M. (1989); Political opposition in Egypt: democratic myth or reality?, In: Middle East Journal, Vol. 43 No. 3 (Summer 1989), S. 423–436. Hierzu S. 424.

¹⁷³ Vgl. Fahmy, N. S. (2002), S. 60.

¹⁷⁴ Vgl. Ebd. S. 61.

¹⁷⁵ Vgl. Kassem, M. (2004), S. 24.

die politische, soziale und ökonomische Lage zu dämpfen. Das war aber kaum möglich, denn das politische System Ägyptens wandelte sich unter Sadat zu einem Musterbeispiel eines Semirentiers.¹⁷⁶ Nach Pawelka musste sich der ägyptische Staat mehr auf eine Vielzahl schmaler und unsicherer Renten und Rentenäquivalente stützen, da er keine Erdölquellen hatte. Deshalb bildete die Rentenschaffung das Hauptziel des politischen Systems.

Die wichtigste Folge dieser „*Öffnungspolitik*“ war die Zulassung der Formierung unterschiedlicher „*Meinungsplattformen*“¹⁷⁷ innerhalb der ASU, die Sadat nach den Wahlen von 1976 in politische Parteien übergehen ließ.¹⁷⁸ Dieser Übergang zum Mehrparteiensystem führte zwar zum Aufflammen der Hoffnungen auf eine Demokratisierung des Landes und auf eine Verbesserung der Lage der Menschenrechte. Die Einführung des Parteiengesetzes (Law 40 vom Juli 1977), das trotz kleiner Änderungen bis heute in Kraft ist, machte diese Hoffnungen jedoch wieder zunichte, denn das Gesetz war nach den Interessen des Regimes gestaltet und enthielt strikte Regelungen für die Gründung neuer Parteien. Nach diesem Parteiengesetz durften die Parteiprogramme beispielsweise weder mit der Scharia, der nationalen Einheit, noch mit der nationalen Ordnung in Konflikt geraten. Ferner durften Parteien nicht auf religiöser, ethnischer oder Klassenbasis gegründet werden:

Parties were obliged to accept the principles of the sharia as “the” main source of legislation, as well as to defend national unity, social peace, democratic socialism and the interests of workers and peasants. Parties could not be “established on the basis of class, religion or social category”, nor could they be established on grounds of geography, sex, origins or “dogmas”. Furthermore, their programmes had to be sufficiently different from those of existing parties.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Vgl. Pawelka, P. (1993), S. 127.

¹⁷⁷ Diese Meinungsplattformen bestanden aus Links-, Rechts- und Mittegruppierungen. Diese Plattformen waren das Arabisch-Sozialistische Forum Ägyptens (kurz Misr-Forum) von Ministerpräsident Mamduh Salim (Mitte), das Forum der Sozialistischen Liberalen von Mustafa Kamil Murad (Rechts), das National-Progressive Forum (später Tagummupartei) von Khalid Muhyi ad-Din (Linke). Vgl. Krämer, G. (1986); Ägypten unter Mubarak: *Identität und nationales Interesse*, Baden-Baden. Hierzu S. 47; Harders, C. (1998); „*Die Furcht der Reichen und die Hoffnung der Armen*“ – Ägyptens schwieriger Weg zur Demokratie, In; Schubert, G./Tetzlaff, R. (Hrsg.) (1998); *Blockierte Demokratien in der Dritten Welt*, Opladen, S. 267–295. Hierzu S. 271.

¹⁷⁸ Der Auflösung der ASU folgte die Gründung der National-Demokratischen Partei (NDP) als Regierungspartei im Jahr 1977.

¹⁷⁹ Vgl. Kienle, E. (2000); *A grand delusion: Democracy and economic reform in Egypt*, New York (u. a.). Hierzu S. 29; Fahmy, N. S. (2002), S. 67.

Das Ziel dieses Gesetzes war die „*Schaffung einer loyalen und in diesem Sinne auch legitimen Opposition und die Ausgrenzung illoyaler Kritiker/innen*“¹⁸⁰ und nicht die Demokratisierung des Landes. Nach der Verabschiedung dieses Parteiengesetzes wurde die Opposition zum größten Teil im Keim erstickt. Wenn eine konkrete Bedrohung wie die Muslimbruderschaft nicht existiert hätte, hätte sich Sadat keine Sorgen mehr über die Konsolidierung seiner Macht machen müssen.

Sadat reagierte auf die zunehmende Macht und Kritik der Muslimbruderschaft gegen das Regime mit der Revidierung der Verfassung im Jahre 1980. Am 15. Mai 1980 ließ er ein neues Gesetz mit der Nummer 95 „*Zum Schutz der Werte vor der Schande*“ vorbereiten, das eine Woche später durch ein Referendum abgesegnet wurde. Das Gesetz sah unter anderem die Gründung eines speziellen Gerichts zum Schutz der persönlichen Werte vor, wurde aber oft für machtpolitische Zwecke des Regimes eingesetzt.¹⁸¹ Er ließ dann zur Eindämmung der Kritiken der Islamisten den Artikel 2 der Verfassung ändern und machte den Islam zur einzigen Quelle der ägyptischen Gesetzgebung. Dieser Schritt bescherte ihm jedoch keinen wirklichen Erfolg, denn diese Verfassungsänderungen brachten nicht die von Sadat erwünschten Ergebnisse. Einerseits befriedigten die Änderungen die islamistische Opposition nicht, da sie eine vollständige Islamisierung der ägyptischen Gesellschaft forderte, und andererseits fühlten sich viele Kopten von diesen Änderungen stark betroffen.¹⁸²

Dieses Spannungsverhältnis entlud sich in Zusammenstößen zwischen Islamisten und der koptischen Minderheit in Kairoer Slumvierteln im Jahre 1981, bei denen mehrere Menschen ums Leben kamen. Sadat nutzte die Gelegenheit, um mit der Opposition abzurechnen. Neben oppositionellen Politikern, Gewerkschaftlern, Journalisten und Intellektuellen wurden auch Mitglieder der Islamisten sowie Kirchenführer verhaftet und oppositionelle Organisationen aufgelöst. Somit scheiterten die Hoffnungen auf eine Liberalisierung des Landes wieder an den Machtkonsolidierungssorgen des Präsidenten. Sadat wurde schließlich während einer Militärparade von einem islamistischen Fundamentalisten im Jahre 1981 ermordet.¹⁸³

¹⁸⁰ Vgl. Harders, C. (1998), S. 272.

¹⁸¹ Vgl. Kienle, E. (2000), S. 20.

¹⁸² Vgl. Krämer, G. (1986), S. 53.

¹⁸³ Vgl. Fahmy, N. S. (2002), S. 34.

Die Ermordung Sadats machte seinem Vizepräsidenten Mubarak den Weg zur Macht frei. Nach Kautz definierte jeder Präsident vor Mubarak die Spielregeln seiner Herrschaft immer wieder neu.¹⁸⁴ Mubarak kam ohne große Anstrengung an die Macht.¹⁸⁵ Dies ermöglichte ihm zwar große Flexibilität bei der Definierung der Spielregeln seiner Herrschaft, die zunehmende Macht der Muslimbruderschaft stellte aber die größte Gefahr für das Regime dar und verhinderte diese Flexibilität. Daher waren die Spielregeln der Herrschaft Mubaraks vor allem durch die Fragen bestimmt, wie eine weitere Machtzunahme der Muslimbruderschaft verhindert und wie das Regime vor Machtübernahme der Muslimbruderschaft geschützt werden könnte.

Nach seiner Machtübernahme hob Mubarak zuerst die Notwendigkeit der Konsolidierung der Demokratie hervor und versprach wie sein Vorgänger Sadat eine freie Gesellschaft, um die Erwartungen einer Demokratisierung des Landes zu dämpfen. Er ließ dann die Gründung der Oppositionsparteien wieder zu, was als die zweite Liberalisierungsphase in der Geschichte Ägyptens bezeichnet wurde.¹⁸⁶ Ferner gewann er die Unterstützung der Bürokratie, des Militärs und der heimischen Bourgeoisie.¹⁸⁷ Des Weiteren sicherte er sich auch die Unterstützung der regimenahe Geistlichen, der Wirtschaftselite und der nach der Abschaffung der ASU gegründeten National-Demokratischen Partei.

Diese Methoden, die mehr oder weniger alle anderen Präsidenten vor Mubarak ergriffen haben, um ihre Macht zu konsolidieren, halfen zwar auch Mubarak in diesem Sinne. Er konnte aber den Aufstieg der Muslimbruderschaft nicht verhindern. Er ordnete dann den inzwischen aufgehobenen Ausnahmezustand im Jahre 1981 wieder an, was die Hoffnungen auf eine Demokratisierung und Liberalisierung des Landes zunichtemachte. Mubarak bediente sich bisher oft dieses Ausnahmezustandsrechts, um seine Macht zu konsolidieren und um Rechte und Freiheiten einzuschränken sowie die Muslimbruderschaft zu unterdrücken. Also wurde die Anordnung des Ausnahmezustandes die wichtigste Spielregel seiner Herrschaft.

¹⁸⁴ Vgl. Kautz, M.-L. (2000); Die Islamisierung der Gesellschaft; *Strukturelle Spannungen und subkulturelle Abkoppelung in der Moderne. Der soziale Wandel in Ägypten und im Iran*, Zürich. Hierzu S. 36.

¹⁸⁵ Vgl. Auda, G. (1993), S. 398.

¹⁸⁶ Vgl. Harders, C. (1998), S. 274ff.

¹⁸⁷ Vgl. Fahmy, N. S. (2002), S. 242ff; Kienle, E. (2000), S. 26f.

Diese Machtsicherungssorgen Mubaraks verhinderten somit nicht nur die Liberalisierung des Landes und führten zur Verstärkung autokratischer Tendenzen, sondern sie bereiteten auch die Bedingungen für tiefe Verwurzelung des Neopatrimonialismus im politischen System des Landes, für eine schwache Zivilgesellschaft, für Verbreitung der Korruption und Klientelbeziehungen. So charakterisiert das politische System Ägyptens heute unter anderem ein Übergewicht der schwachen Institutionen und Organisationen,¹⁸⁸ die von einer autoritären, aber flexiblen und anpassungsfähigen Herrschaft regiert werden.¹⁸⁹ Deshalb sind die arabischen Staaten nach Springborg nur selten Arenen, in denen pluralistische Gruppierungen frei ihre Interessen artikulieren können.¹⁹⁰ Diese Korrelation zwischen schwachen Institutionen und autoritärer Herrschaft lässt nach Harders, Jürgensen und Tabbara keinen Raum für die Entwicklung der Zivilgesellschaft in Ägypten.¹⁹¹ Der Staat überwacht heutzutage die Gründung und die Aktivitäten der Nichtregierungsorganisationen nach wie vor sehr stark.¹⁹²

Auf der anderen Seite verfolgt die Regierung nach Kassem eine Strategie, die eine Kombination aus Repression und Kooptierung darstellt, was die politischen Parteien so weit geschwächt hat, dass sie nicht in der Lage sind, neue Anhänger und Mitglieder zu rekrutieren.¹⁹³ Dies führt zufolge Kassem zu einem schwachen Mehrparteiensystem, in dem die Stellung und die Autorität des Präsidenten als ultimative Quelle der Macht nicht in Frage gestellt werden.¹⁹⁴ Die Gründung neuer Parteien unterliegt strengen gesetzlichen Bestimmungen, was mit Kontrollsorgen des Regimes hinsichtlich Politik und Gesellschaft zusammenhängt. Über die Zulassung neuer Parteien entscheidet ein Parteienkomitee, welches durch das Regime streng

¹⁸⁸ Vgl. Kassem, M. (2004), S. 49.

¹⁸⁹ Vgl. Ebd. S. 186.

¹⁹⁰ Vgl. Springborg, R. (1991); *State-Society Relations in Egypt: The Debate over Owner-Tenant Relations*, *Middle East Journal*, Vol. 45 No. 2 (Spring 1991), S. 232–249. Hierzu S. 232; Hinnebusch, R. A. (1993); *The politics of economic reform in Egypt*, In; *Third World Quarterly*, Vol. 14 No. 1 (1993), S. 159–171. Hierzu S. 159.

¹⁹¹ Vgl. Harders, C./Jürgensen, C./Tabbara, T. (1995); *Berufsverbände als Träger der Zivilgesellschaft in Ägypten*, In; Ibrahim, F./Wedel, H. (Hrsg.) (1995); *Probleme der Zivilgesellschaft im Vorderen Orient*, Opladen. S. 49–75; Kienle, E. (2004); *Transformation without Democratization? Egypt's Political Future*, In; *IPG 4/2004*, S. 70–86. Hierzu S. 76.

¹⁹² Ein anderer Grund der schwachen Zivilgesellschaft ist die Politikverdrossenheit. Vgl. Wickham, C. R. (2002); *Mobilizing Islam; Religion, activism, and political change in Egypt*, New York. Hierzu S. 77; Kassem, M. (2004), S. 163.

¹⁹³ Vgl. Kassem, M. (2004), S. 169.

¹⁹⁴ Vgl. Ebd. S. 169.

kontrolliert wird. Nach Lübben und Fawzi¹⁹⁵ soll dieses Parteikomitee seit seiner Gründung im Jahre 1977 insgesamt 63 Anträge abgelehnt und nur drei angenommen haben. Lübben und Fawzi fügen daher hinzu, dass diese gesetzlichen Hürden zur Gründung neuer Parteien die Hierarchiestrukturen in den vorhandenen Parteien zementiert haben.¹⁹⁶ So ist

deren historische Führung [...] konkurrenzlos, da unzufriedene Parteimitglieder aus der jüngeren Generation keine Konkurrenzparteien gründen können. Dies schafft gleichzeitig eine Interessenkongruenz zwischen dem Regime und den Führungen der formal zugelassenen Parteien, die deren Kooptierung in das Klientelsystem erleichtert, zumal sie durch die Restriktionen der Notstandsgesetze, mit denen das Land seit 1981 regiert wird, von ihrer Massenbasis faktisch abgeschnitten sind.¹⁹⁷

Des Weiteren charakterisieren das politische System des Landes in den letzten Jahren zunehmend Korruption und Patronage sowie Klientel-Strukturen. Pawelka definiert die Patronagemacht als die Fähigkeit des Regimes, Mitgliedern der herrschenden Staatsklasse ausreichende Möglichkeiten der Selbstprivilegierung zu bieten, beispielsweise Kontrollfunktionen, herausragender Lebensstandard, und wichtige soziale Gruppen materiell an sich zu binden.¹⁹⁸

Sie [Patronagemacht-K.C.] schweißt die Staatsklasse zusammen, versorgt das Regime mit Legitimität und sichert das staatliche Durchsetzungsvermögen (Information, Kontrolle).¹⁹⁹

Nach Pawelka versuchte Mubarak aufgrund der schwindenden Staatseinnahmen neue Renten einzuwerben und verlagerte die Patronagekosten des Regimes auf gesellschaftliche Gruppen und Institutionen.²⁰⁰ Dies brachte nach Pawelka wiederum eine Neuverteilung des Status und der Güter innerhalb des politischen Systems mit sich. Diese Neuverteilung verstärkte nach Kassem die Macht Mubaraks, indem sie für Mubarak neben Zwangs- und Kontrollmechanismus noch eine Methode schuf, das

¹⁹⁵ Vgl. Lübben, I./Fawzi, E. (2005); Ägypten, In; Faath, S. (Hrsg.) (2005); Demokratisierung durch externen Druck? „*Perspektiven politischen Wandels in Nordafrika/Nahost*“, DOI Hamburg, Band 73/2005, S. 215–269. Hierzu S. 219.

¹⁹⁶ Vgl. Ebd. S. 219.

¹⁹⁷ Vgl. Ebd. S. 219f.

¹⁹⁸ Vgl. Pawelka, P. (1993), S. 139.

¹⁹⁹ Vgl. Ebd. S. 139.

²⁰⁰ Vgl. Ebd. S. 139.

Machtgleichgewicht im politischen System in Balance zu halten.²⁰¹ Diese Form der Rentensicherung führte in den letzten Jahren aber andererseits nach Lübben und Fawzi zu einer „*epidemischen Ausbreitung von Korruption*“.²⁰² Und heute wird nach Büttner und Klostermeier die Politik in Ägypten weniger von organisierten autonomen Gruppen innerhalb politischer Institutionen gemacht als vielmehr in den informellen Strukturen von Klientelnetzen und persönlichen Beziehungen.²⁰³ Nach Lübben und Fawzi dokumentierte der staatliche Rechnungshof allein für das Jahr 2003 rund 73 000 Korruptionsfälle, 14 000 mehr als im Vorjahr. Die Dunkelziffer dürfte ihrer Meinung nach sehr viel höher liegen.²⁰⁴

Korruption ist inzwischen zu einer Lebens- und Wirtschaftsform nicht nur in der Staatsspitze, sondern auch auf mittlerer und unterer Verwaltungsebene geworden. Wegen der niedrigen Gehälter sind für viele staatlichen Angestellte Schmiergelder zur wichtigsten Einnahmequelle geworden.²⁰⁵

Kleinen Reformwillen zeigte das Regime nur nach der Entstehung internationalen Druckes vor allem seitens westlicher Länder nach dem 11. September 2001, das Land zu demokratisieren sowie internationale Normen der Menschenrechte einzuhalten.²⁰⁶ Diesen externen Druck ergänzte die Entstehung einer inneren Opposition, welche mehr Rechte und Freiheiten sowie eine Demokratisierung des Landes verlangte.²⁰⁷ Diese Opposition war in drei Gruppen dreigeteilt: Zum einen waren es die formal zugelassenen Parteien, zum zweiten formierten sich die Zivilgesellschaft und die Intellektuellen unter dem Slogan „*Kifaya*“ („Es reicht!“) und zum dritten übte die Muslimbruderschaft einen großen Druck auf die Regierung aus.²⁰⁸

Dieser externe und interne Druck auf das Regime führten im Vorfeld der Präsidentschaftswahlen im Jahre 2005 zu kleineren Reformen. Mubarak kündigte am 26. Februar 2005 die Änderung des Artikels 76 der Verfassung und die Teilnahme

²⁰¹ Vgl. Kassem, M. (2004), S. 168.

²⁰² Vgl. Lübben, I./Fawzi, E. (2005), S. 218.

²⁰³ Vgl. Büttner, F./Klostermeier, I. (1991), S. 142.

²⁰⁴ Vgl. Lübben, I./Fawzi, E. (2005), S. 218.

²⁰⁵ Vgl. Ebd. S. 218.

²⁰⁶ Vgl. Dalacoura, K. (2003); *Engagement or coercion? Weighing western human rights policies towards Turkey, Iran and Egypt*, London. Besonders S. 43–55; Kohstall, F. (2006); *Reform Pirouettes: Foreign Democracy Promotion and the Politics of Adjustment in Egypt*, In; IPG 3/2006, S. 32–45.

²⁰⁷ Vgl. Lübben, I./Fawzi, E. (2005), S. 227.

²⁰⁸ Vgl. Ebd. S. 227f.

mehrerer Kandidaten bei den Präsidentschaftswahlen an. Nach langwierigen Diskussionen und Machtkalkülen wurden die Änderungen schließlich per Referendum am 25. Mai 2005 in die Verfassung aufgenommen. Zwar bedeuteten sie die Liberalisierung der Präsidentschaftswahlen, sie dürfen jedoch nicht überbewertet werden, da die Änderungen des Artikels 76 der Verfassung extrem hohe Anforderungen an die Präsidentschaftskandidaten stellen.

Ein potenzieller Kandidat musste nach diesen Änderungen entweder einer Partei angehören, die über mindestens 5 % der Sitze in beiden Kammern des Parlaments verfügt, seit mindestens fünf Jahren besteht und aktiv (d. h. nicht eingefroren) ist. Es besteht auch die Möglichkeit, als unabhängiger Kandidat anzutreten. Dafür brauchte der Präsidentschaftskandidat die Unterstützung von 250 Abgeordneten, von denen mindestens 65 Mitglieder der Volksversammlung, 25 dem Shura-Rat angehören. Diese hohen Anforderungen führten zu einem Boykottaufruf bekannter Oppositionspolitiker und der Muslimbruderschaft, da kein Kandidat diese Anforderungen erfüllen konnte. Daraufhin erklärte Mubarak die Änderungen erst ab den nächsten Wahlen für wirksam.

Ferner erklärte Mubarak ein Zehnpunkteprogramm.²⁰⁹ Ein Teil dieses Programms bildeten die Themen zur Förderung wirtschaftlicher Initiativen. Das Programm hob die Gleichheit der Rechte und der Pflichten aller ägyptischen Bürger, die Achtung der Grundrechte, die Förderung des gegenseitigen Vertrauens zwischen Staat und Bürger und die Unterstützung der Rolle der Parteien, der Institutionen sowie der Zivilgesellschaft besonders hervor. Diese Betonung der Rechte und Freiheiten war aber kein Indiz für die Demokratisierung des Landes, sondern stellte vielmehr eine Taktik Mubaraks dar, um wiedergewählt zu werden.²¹⁰

Auf der anderen Seite wurde das Gesetz über politische Parteien (Law No. 40/1977) verändert, wodurch (Law No. 177/2005) das Verfahren der Zulassung neuer

²⁰⁹ Siehe für Entwicklungen seit 2005; Informationssystem ägyptischer Regierung, URL: <http://www.sis.gov.eg/En/Politics/reform/0406000000000001.htm>, zuletzt besucht: 19.09.2009.

²¹⁰ Bei den Wahlen traten mit Mubarak neun weitere Kandidaten an. Nach offiziellen Angaben wurde Mubarak für weitere 6 Jahre mit 88,5 Prozent gewählt, wobei die Wahlbeteiligung bei 22 Prozent lag. Zwei weitere Kandidaten konnten angesichts aller Schwierigkeiten einen gewissen Erfolg verbuchen. Der charismatische Ayman Abdel Aziz Nour bekam 7,6 % und Noman Khalil Gomaa nur 2,9 % der Stimmen.

politischer Parteien in einigen Punkten liberalisiert, in anderen dagegen restriktiver gestaltet wurde. Demnach sollten Programm, Prinzipien, Ziele, Plattformen und die Strategien einer die Neugründung beantragenden Partei nicht mit der Verfassung in Konflikt geraten und mit den Forderungen der nationalen Einheit, des sozialen Friedens sowie des demokratischen Systems nicht im Widerspruch stehen. Während das Programm einer neuen Partei nun nicht mehr mit den Prinzipien des islamischen Rechts und den Idealen der Revolution von 1952 übereinstimmen musste, benötigte man für die Neugründung einer Partei nach diesem neuen Gesetz 1 000 (anstatt wie zuvor 50) Unterschriften von Unterstützern aus mindestens 10 Gouverneurräten und jeder Gouverneurrat musste von mindestens 50 Personen die Unterstützung schriftlich bestätigt haben. Während des Verfahrens musste die Partei ihre Finanzquellen offen legen. Über den Antrag der Gründung einer neuen Partei musste das *Komitee für Angelegenheiten politischer Parteien* in 90 Tagen eine Entscheidung treffen.

Trotz dieser Reformen ist der ägyptische Weg zur Demokratie aber immer noch sehr lang. Zum einen stellen die Reformen nur Scheinakte der Regierung dar, um den Reformdruck der Opposition und der internationalen Öffentlichkeit zu mildern. Zum anderen reichen diese Reformen nicht aus, das ganze politische System zu rehabilitieren. Sie haben ferner nur geringe Bedeutung, weil sie keinesfalls die Bedingungen der neopatrimonialen und autokratischen Alleinherrschaft abschaffen. Die Regierung hat und behält immer noch eine Palette von Möglichkeiten, um die Politik nach ihren Interessen zu gestalten.

Zusammenfassend zeigen diese Ausführungen die Prägung der Herrschaftskultur durch eine pharaonische politische Kultur, die die Entstehung heutiger patrimonialer und autoritärer Alleinherrschaft vorbereitete und dadurch das politische System des Landes sehr bedeutend beeinflusste.

3.3 Konfliktkultur: Politischer Islam und Regime

Wenn man sich die heutige Lage von Demokratie und Menschenrechten in Ägypten anschaut, sieht man nicht nur, wie kritisch sie ist, sondern auch, welche Faktoren ihr zugrunde liegen. Besonders die Konflikte zwischen dem Regime und dem politischem

Islam haben hier eine sehr große Bedeutung. Denn diese Konflikte bilden seit mehr als 50 Jahren die Tagesordnung der Politik. Während politischer Islam sich langsam in die politische und gesellschaftliche Sphäre einzuschleichen versucht, ist das Regime bemüht mittels repressiver Maßnahmen den Aufstieg des politischen Islams zu stoppen. Dieses Konfliktpotenzial verhindert nicht nur die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten, sondern das macht auch das Land einem Krisenherde.

Muslimbruderschaft

*„In a country facing so many problems, Islam seemed a familiar creed which provided both a powerful link with the past and a promise of a utopian future.“*²¹¹

Dieses Zitat resümiert die Geschichte des politischen Islams in Ägypten sehr deutlich. Die Islamisten präsentierten sich bisher nicht nur als Lösung politischer, ökonomischer und sozialer Probleme des Landes, sondern sie versprachen auch eine gerechte Ordnung. Mit dem Motto *„al-Islam howa al-hal“* (Islam ist die Lösung) fanden sie in kürzerer Zeit große Anhängerschaft in der Bevölkerung und begannen langsam, eine Bedrohung für das Regime darzustellen.

Die Muslimbruderschaft ist eine der ältesten und stärksten politischen Islambewegungen. Diese Stärke der Bewegung ist nicht nur mit ihrer zunehmenden Macht in Ägypten begründet, sondern auch mit ihrem grenzüberschreitenden Einfluss auf Entstehung und ideelle Gestaltung islamistischer Bewegungen in anderen islamischen Ländern.²¹² Sie wurde im Jahre 1928 vom Volksschullehrer Hasan al-Banna gegründet.²¹³ Das Hauptziel²¹⁴ der Bewegung war *„the reform of hearts and*

²¹¹ Vgl. Rubin, B. (2002); *Islamic fundamentalism in Egyptian politics*, New York. Hierzu S. 5.

²¹² Siehe beispielsweise Rubin, B. (2007); *Comparing three Muslim Brotherhoods: Syria, Jordan, Egypt*, In; *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 11 No. 2 (June 2007), S. 107–116.

²¹³ Siehe für Muslimbruderschaft u. a.; Aly, A. S./Wenner, M. W. (1982); *Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt*, In; *Middle East Journal*, Vol. 36 No. 3 (Summer 1982), S. 336–361; Ayubi, N. (1991); *Political Islam: Religion and politics in the Arab world*, London (u. a.); Bianchi, R. (1989); *Islam and Democracy in Egypt*, In; *Current History*, Vol. 88:535, S. 93–96; Reissner, J. (1991); *Die militant-islamische Gruppen*, In; Ende, W./Steinbach, U. (Hrsg.) (1991); *Der Islam in der Gegenwart*, 3. Aufl., Frankfurt am Main, S. 470–487; Rubin, B. (2002); *Islamic Fundamentalism in Egyptian politics*, New York; Wickham, C. R. (2002); *Mobilizing Islam; religion, activism, and political change in Egypt*, New York.

minds, to guide Muslims back to the true religion, and away from the corrupt aspirations and conduct created by European dominance“.²¹⁵ Dieses Anliegen machte die Rolle von zwei Faktoren bei der Entstehung und bei der ideellen Formung der Bewegung sehr deutlich.

Der erste Faktor war die Besetzung Ägyptens durch die Briten. Ägypten geriet im Jahre 1881 unter britische Okkupation, die zur Entstehung einer nationalistischen Befreiungsbewegung im Land führte, an der auch Islamisten beteiligt waren. Nach der Ausrufung der konstitutionellen Monarchie begann diese Bewegung sich langsam aufzulösen, obwohl die britische Präsenz in Ägypten bis 1936 dauerte. Banna lehnte diese britische Präsenz in Ägypten sowie jede Verhandlung mit den Briten strikt ab und verurteilte die Besetzung Ägyptens sehr scharf.

Auf der anderen Seite bereiteten vor allem die islamistischen Tendenzen einen Nährboden für die Entstehung und ideelle Formung der Bewegung vor. Vor der Gründung der Muslimbruderschaft war der politische Islam in Ägypten hauptsächlich von drei Tendenzen geprägt.²¹⁶ Zum einen gab es die Traditionalisten, welche jeden Kompromiss bezüglich der Modernisierung und Säkularisierung des Landes ablehnten, aber dennoch mit der ägyptischen Krone und der britischen Präsenz in Ägypten verhandelten. Die Modernisten, welche die Anpassung des Islams an die Anforderungen der Moderne sowie die Säkularisierung der islamischen Gesellschaft forderten, bildeten die zweite Richtung. Die dritte Strömung bestand aus den konservativen Reformisten, welche einerseits die Notwendigkeit der Säuberung des Islams von den Innovationen (*bid`a*) sowie von der *Taqlid* (Akzeptanz der Meinungen der Gelehrten über religiöse Fragen) und andererseits die Befolgung der persönlichen Interpretation des Glaubens (*Ijtihad*) forderten.

²¹⁴ Aly und Wenner zufolge hatte die Bewegung darüber hinaus noch folgende Ziele. Das erste Ziel war eine präzise Interpretation des Quran sowie ein Kampf gegen falsche Interpretationen. Das zweite war die Vereinigung Ägyptens und der anderen islamischen Länder. Das dritte war die Schaffung des Wachstums, des Schutzes nationalen Reichtums, der sozialen Gerechtigkeit, der sozialen Sicherheit und einer Garantie der Chancengleichheit für alle. Das vierte besagte einen Kampf gegen Unwissenheit, Krankheit und Armut. Vgl. Aly, A. M. S./Wenner, M. W. (1982), S. 340.

²¹⁵ Vgl. Kassem, M. (2004), S. 134.

²¹⁶ Vgl. Aly, A. M. S./Wenner, M. W. (1982), S. 338f.

Banna war zwar von allen drei Richtungen beeinflusst, die dritte trug jedoch zur ideellen Formung seiner Bewegung besonders bei.²¹⁷ Darüber hinaus betrachtete die Bewegung den Islam als ein komplettes System, das das politische und soziale Leben des Individuums regelte, und beanspruchte die Vertretung dieses wahren Islams für sich.²¹⁸ Der Islam bedeutete für die Bewegung in diesem Sinne „*din (a religion), dunya (a way of life) and dawla (a State)*“.²¹⁹ Diese Totalisierung des Islams wurde auf der vierten Konferenz der Bewegung im Jahre 1939 in den Zielen der Bewegung festgeschrieben:

1) [...] Islam in itself is a total system and should be the final judge in all spheres of life, 2) that Islam's teaching is based on and stems from its two primary sources, the revelation of the Qur'an and the wisdom of the Prophet in the Sunna, and 3) an Islam, which is appropriate to all times and places.²²⁰

Die Bewegung folgte bestimmten Strategien, um diese Ziele zu verwirklichen: a) Vermeidung theologischer Streitigkeiten, b) Vermeidung von Konflikten mit Notabeln, c) Aufbau einer religiösen Herrschaft, d) Glaube an eine arabische und islamische Einheit, e) Wiederbelebung des Kalifats.²²¹ Diese Strategien waren sehr erfolgreich und die Bewegung entwickelte sich in den benachteiligten Stadträndern Ägyptens rasch. Sie baute in kürzester Zeit eigene Moscheen, Krankenhäuser und Fabriken auf,²²² schaffte somit eine parallele Ökonomie sowie ein paralleles Wohlfahrtssystem²²³ und begann langsam, auf die existierende säkulare Gesetzgebung Druck auszuüben.²²⁴ Bereits im Jahre 1933 gab sie zwei Zeitungen, *Majallat al-Ikhwan al-Muslimin* und *Majallat al-Nadhir*, heraus. Daraufhin verlegte Banna den Hauptstandort der Bewegung nach Kairo und startete dort eine mehrdimensionale Organisationsstrategie, die nach Aly und Wenner aus folgenden Etappen bestand: a)

²¹⁷ Emad El-Din Shahin definiert beispielsweise die Bewegung als eine Version der Synthese der früheren Reformbewegungen und somit konnte die Bewegung das Erbe des reformistischen Islam beanspruchen. Vgl. Shahin, E. El-Din (2007); *Political Islam in Egypt*, CEPS Working Document No. 266/May 2007, URL: <http://www.ceps.eu/book/political-islam-egypt>, zuletzt besucht: 11. 01.2009.

²¹⁸ Vgl. Fahmy, N. S. (2002), S. 82.

²¹⁹ Vgl. Ayubi, N. (1991), S. 68.

²²⁰ Vgl. Fahmy, N. S. (2002), S. 82.

²²¹ Vgl. Aly, A. M. S./Wenner, M. W. (1982), S. 341.

²²² Clark, J. (2004); *Social movement theory and patron-clientelism; Islamic social institutions and the middle class in Egypt, Jordan, and Yemen*, In; *Comparative Political Studies*, Vol. 37 No. 8 (October 2004), S. 941–968.

²²³ Vgl. Ayubi, N. (1991), S. 72.

²²⁴ Vgl. Ebd. S. 72f.

Bildung der Moscheennachbarschaft (neighbourhood mosques), b) Schaffung kleiner Bildungsinstitutionen, welche Kurse über Religion und Literatur anboten, c) Gründung kleiner Krankenhäuser und Dispensarien für das Volk, d) Gründung kleiner Industrie- und Handelsgeschäfte mit dem Ziel, Arbeitsplätze zu schaffen sowie Einkommen für die Organisation zu erhalten, und e) Gründung von Sozialklubs und Sozialorganisationen.²²⁵

Die Bewegung erreichte kurze Zeit später 500 000 Mitglieder. Diese führte zur Verschlechterung der bis dahin stabil gebliebenen Beziehung zwischen dem Staat und der Muslimbruderschaft. Die Angst vor einem Staatsstreich der Muslimbruderschaft veranlasste die Regierung, die Vereinigung im Jahre 1948 zu verbieten und ihr Vermögen zu beschlagnehmen. Danach wurde der Gründer der Muslimbruderschaft Hasan al-Banna auf offener Straße erschossen. Die Muslimbruderschaft reagierte darauf mit einem Gegenanschlag, bei dem der Premierminister ums Leben kam, was wiederum eine Verhaftungswelle gegen die Bewegung auslöste. Die Muslimbruderschaft zog sich daraufhin zunehmend in den Untergrund zurück und begann, sich zu bewaffnen.

Nach dem Staatsstreich und der darauf folgenden Machtübernahme der „freien Offiziere“ nahmen die Beziehungen zwischen den „freien Offizieren“ und der Muslimbruderschaft eine wellenförmige Gestalt an, die vor allem in drei Etappen aufgeteilt werden kann: die Koalitionsjahre²²⁶ zwischen 1952 und 1954, die Krisenjahre zwischen 1954 und 1970, sowie die Jahre der erlaubten Partizipation zwischen 1970 und 1981.²²⁷

Muslimbruderschaft unter den „freien Offizieren“

Die Koalitionsjahre begannen mit der Machtübernahme der „freien Offiziere“. Die Muslimbruderschaft bot den „freien Offizieren“ ihre Unterstützung an, was mit einigen eigenen Motiven verbunden war. Zum einen kündeten die „freien Offiziere“

²²⁵ Vgl. Aly, A. M. S./Wenner, M. W. (1982), S. 338.

²²⁶ Nach der Coup d' Etat boten nach Wende die „freien Offiziere“ der Bewegung die Beteiligung an der Regierungsbildung an, was jedoch abgelehnt wurde, da die Verfassung nicht auf dem Islam basierte und dadurch auch nicht mit den Prinzipien der Vereinigung im Einklang stand. Vgl. Wende, T. (2001), S. 32.

²²⁷ Vgl. Aly, A. M. S./Wenner, M. W. (1982), S. 342.

die Annullierung des Anglo-Ägyptischen Vertrages²²⁸ an. Dies bedeutete die volle Unabhängigkeit Ägyptens und war für die Bewegung von großer Bedeutung. Zum zweiten erhoffte sich die Bewegung für ihre Unterstützung von der Regierung mehr Freiheiten und Rechte. Auf der anderen Seite waren die „freien Offiziere“ auf diese Unterstützung der Muslimbruderschaft sehr angewiesen, um ihre Macht schnell zu konsolidieren. Jedoch dauerten diese Zusammenarbeit und damit die Koalitionsjahre zwischen der Muslimbruderschaft und den „freien Offizieren“ nicht lange an, denn das Revolutionskomitee wollte seine Position gegenüber der größten politischen Organisation im Land nicht riskieren.

Die Krise zwischen dem Revolutionskomitee und der Muslimbruderschaft spitzte sich im Jahr 1954 zu, nachdem die Regierung die Vereinigung wieder als eine Partei einstufte und sie mit allen anderen Parteien zusammen am 15. Januar 1954 verbot. Die Beziehungen verschlechterten sich weiter, als Nasser die Erneuerung des Anglo-Ägyptischen Vertrages verkündete. Nasser nutzte dann die Gelegenheit nach einem vereitelten Attentat gegen sich, mit der Muslimbruderschaft abzurechnen. Er startete landesweit eine Verhaftungswelle und ließ viele Führungsmitglieder der Bewegung verhaften. Auf der anderen Seite begann er mit der Schaffung einer mehrdimensionalen Strategie, um die Muslimbruderschaft und deren soziale, politische und auch religiöse Anziehungskraft zu schwächen. Einen wichtigen Teil dieser Strategie bildete die Brechung des Monopols der Muslimbruderschaft hinsichtlich religiöser Fragen. Er startete deshalb die Säkularisierung des Staatswesens. Dafür ließ er zuerst die Scharia-Gerichte im Jahre 1955 abschaffen und überließ deren Tätigkeiten den nationalen Gerichten. Ferner wurde das Bildungswesen weitgehend säkularisiert.

Des Weiteren übernahm der Staat die Kontrolle über die religiösen Institutionen.²²⁹ Nasser ließ ein neues Gesetz für Al-Azhar im Jahre 1961 verabschieden, welches die Autonomie der Al-Azhar-Universität erheblich einschränkte und sie reorganisierte.

²²⁸ Damit gemeint war die weitere Anerkennung der Hoheitsrechte Großbritanniens über den Suezkanal. Diese Anerkennung wurde in einem neuen Vertrag vom 1954 bestätigt und daraufhin verließen die britischen Truppen Ägypten. Nasser nationalisierte den Suezkanal im Jahre 1956.

²²⁹ Nach Rubin sind drei Institutionen bei den Beziehungen zwischen Staat und Geistlichen von großer Bedeutung: Al-Azhar-Universität, Ministerium für Awqaf- und der Al-Azhar-Angelegenheiten (Ministry of Awqaf and al-Azhar affairs) und das religiöse Gerichtssystem unter der Leitung der Muftis Ägyptens. Vgl. Rubin, B. (2002), S. 80.

Mit dieser Reorganisation wurde Al-Azhar dem Ministerium für Stiftungen unterstellt und ihre Finanzierung durch staatliche Mittel gesichert. Somit begann die Staatselite einen erheblichen Einfluss auf Al-Azhar auszuüben.²³⁰ Zwar fiel es Al-Azhar sehr schwer, diesen Einfluss zu akzeptieren, aber sie konnte sich gegen die Regierung nicht wehren, da ihre Autonomie zumindest nicht gänzlich von der politischen Herrschaft getrennt war.²³¹ Nach Rubin verpflichtete die Regierung somit Al-Azhar, die Politik und die Ideologie des Regimes mit Fatwas (religiöse Gutachten) zu unterstützen.²³²

Darüber hinaus untermauerte Nasser seine Strategie mit einem „*aggressiven Pan-Arabisismus*“, mit sozialen Reformen, mit der Mobilisierung der Massen und mit seiner populären Persönlichkeit.²³³ Nach Aly und Wenner lehnte Nasser die theokratische Begründung des Staates ab, ohne jedoch den Islam abzulehnen. Er propagiert eine „*eklektische Formel*“, welche auf dem ägyptischen Nationalismus, islamischen Prinzipien, sowie dem Arabismus und Marxismus basierte.²³⁴ Denn ihm war bewusst, dass er mit den panarabistischen Doktrinen in den unteren Schichten der Bevölkerung nicht viel erreichen würde. Deshalb setzte er auch den Islam für die Legitimierung seiner Ideologie ein, wie Büttner und Klostermeier bemerken:

Nasser wusste nur zu gut, dass er mit dem fremden Vokabular der offiziellen Ideologie große Teile der Bevölkerung nicht erreichen konnte. Darum versuchte er, den Islam als zusätzliche Legitimationsquelle zu erschließen, indem er bei seinen öffentlichen Auftritten Ziele des „Arabischen Sozialismus“ mit Grundprinzipien des Islam identifizierte, insbesondere die von ihm erstrebte soziale Gerechtigkeit mit den islamischen Geboten der Gerechtigkeit und Mildtätigkeit. Nasser benutzte den Islam nicht nur, um die Bevölkerung für seine sozialpolitischen Ziele zu mobilisieren, sondern auch, um sie zu kontrollieren.²³⁵

Dieser latente Kampf zwischen der Muslimbruderschaft und Nasser löste zunehmend Unzufriedenheit in der Bewegung aus und führte zur Entstehung radikaler Ideen und

²³⁰ Crecelius, D. (1966); Al-Azhar in the Revolution, In; Middle East Journal, Vol. 20 No. 1 (Winter 1966), S. 31–49.

²³¹ Vgl. Moustafa, T. (2000); Conflict and Cooperation between the State and religious Institutions in Contemporary Egypt, In; International Journal of Middle East Studies, Vol. 32 (2000), S. 3–22. Hierzu S. 5.

²³² Vgl. Rubin, B. (2002), S. 80f; Moustafa, T. (2000), S. 3.

²³³ Vgl. Rubin, B. (2002), S. 13.

²³⁴ Vgl. Aly, A. S./Wenner, M. W. (1982), S. 342.

²³⁵ Vgl. Büttner, F./Klostermeier, I. (1991), S. 161.

radikaler Splitterungen.²³⁶ Diese Wandlungen hatten zur Folge, dass die Beziehungen zwischen dem Regime und der Muslimbruderschaft sich weiter verschlechterten. Eine direkte Konfrontation wurde durch den Tod Nassers verhindert, der zugleich einen Wendepunkt in den Beziehungen zwischen dem Regime und der Muslimbruderschaft markierte.

Die Machtübernahme Sadats bot der Bewegung die Möglichkeit, sich wieder in der politischen Arena zu formieren. Dies hing mit einigen externen sowie internen Faktoren zusammen. Die externen Faktoren waren nach Aly und Wenner die Folgen der ägyptischen Beteiligung am Jemenkrieg (1962–1967), die Folgen der ägyptischen Niederlage im arabisch-israelischen Krieg von 1967 und die Rolle Saudi-Arabiens in der Region sowie seine Beziehung zur Muslimbruderschaft. Die internen Faktoren waren die Wirtschaftskrise und die Rolle der ägyptischen Linken in der Innenpolitik nach dem Tod Nassers sowie Sadats Machtkonsolidierungssorgen gegenüber seinem Rivalen Ali Sabri.²³⁷

Sadats Appell fand bei der Bewegung große Unterstützung und somit begannen die Jahre der erlaubten Partizipation in den Beziehungen zwischen dem Regime und den Islamisten. Die Bewegung zeigte große Bereitschaft, mit dem Regime Sadats zusammenzuarbeiten. Denn die Bewegung sah dies als eine Möglichkeit, ihre Macht und ihren Einfluss in Politik zu vergrößern. Dies führte aber zu Spaltungen in der Bewegung, da viele innerhalb der Bewegung es ablehnten, das von der Bewegung als unislamisch bezeichnete Regime anzuerkennen und zu unterstützen. Nachdem die Führung der Bewegung weiterhin auf Unterstützung des Regimes bestand, spalteten sich die radikalen Richtungen von der Bewegung ab.²³⁸ Nach Ayubi waren diese „*Neofundamentalisten*“ kleine militante Organisationen wie die Islamic Liberation Party, Al-Takfir wa al-Hijra, Al-Firmawiyya, Al-Qutbiyyun, Al-Tawaquf wa al-Tabayyun, und Al-Jihad.²³⁹ Die Hauptargumentation dieser kleinen militant-

²³⁶ Dabei war die Rolle von Sayyid Qutb nicht zu unterschätzen. Qutb trat in die Bewegung im Jahre 1951 ein und erreichte in kürzester Zeit große Popularität unter den Islamisten. Er bezeichnete Ägypten als eine vorislamische heidnische Gesellschaft. Nasser erklärte daraufhin die Muslimbruderschaft für ein geplantes Attentat gegen seine Person verantwortlich und ließ die führenden Mitglieder der Bewegung verhaften. Qutb wurde auch verhaftet und 1966 hingerichtet.

²³⁷ Vgl. Aly, A. M. S./Wenner, M. W. (1982), S. 344.

²³⁸ Vgl. Auda, G. (1993), S. 380.

²³⁹ Vgl. Ayubi, N. (1991), S. 74. Bewaffnete militante Gruppierungen wie „*Gamaal at Islamiyya*“ oder „*Al Jihad*“ formierten sich zuerst an den Universitäten als Studentenorganisationen. Nach Rubin

islamistischen Gruppen war nach Ayubi, dass der Islam nicht nur ein Glaube sei, sondern auch eine ganze soziale und politische Ordnung.²⁴⁰ Und sie hielten deshalb die sofortige Umsetzung der Scharia mit den entsprechenden Mitteln für notwendig.²⁴¹

Nach der Konsolidierung der Macht Sadats begann die Kluft zwischen dem Regime und der Bewegung wieder größer zu werden. Dazu leisteten Sadats Innenpolitik wie die Öffnungspolitik und die Liberalisierungsversuche einen wichtigen Beitrag. Sadats Versuche, seine außen- und innenpolitischen Vorstellungen mit Forderungen der Muslimbruderschaft zu versöhnen und das Gleichgewicht aufrechtzuerhalten, scheiterten besonders nach den Friedensverhandlungen mit Israel, was ein Auslöser direkter Konfrontationen mit den Islamisten hätte sein können. Sadat suchte daher Wege, diese Konfrontationen zu vermeiden. Auf zunehmende Kritiken der Islamisten, dass der ägyptische Staat nicht auf der Scharia basiere, reagierend sah sich Sadat gezwungen, zum Jahrestag der Korrekturrevolution, also am 15. Mai 1980, zuerst ein neues Gesetz mit der Nummer 95 „*Zum Schutz der Werte vor der Schande*“ vorbereiten zu lassen, welches eine Woche später durch ein Referendum abgesegnet wurde. Das Gesetz sah unter anderem die Gründung eines speziellen Gerichtes zum Schutz der persönlichen Werte vor, wurde aber häufiger für andere Zwecke des Regimes eingesetzt:

The Law of Shame allowed the punishment of any act contrary to morality, as defined by regime. As a catch-all, it applied to the dissemination of “immoral” messages as much as to public criticism of religious values. Those accused of such crimes appeared before a special court, the Court of Ethics (Mahkamat al-Qiyam), often called the Court of Shame (Mahkamat al-Aib), which, independently of any ruling by ordinary courts, could deprive the accused of their political rights and even of some economic rights. This court also became the only place to appeal against the measures taken by the executive against the press.²⁴²

existierten zwischen diesen Splitterungen innerhalb des islamistischen Lagers scharfe Distinktionen. Jede Gruppe hatte eigene Ideologien, Strategien und einen eigenen Wählerkreis. Diese Splitterungen und das Fehlen eines charismatischen Führers waren die Schwächen der islamistischen Bewegung und machten für revolutionäre Gruppen schwer, eine neue Anhängerschaft zu rekrutieren. Vgl. Rubin, B. (2002), S. 153; Zeidan, D. (1999a); Radical Islam in Egypt: a *comparison of two Groups*, In; Middle East Review of International Affairs Vol. 3 No. 3 (September 1999), S. 1–10.

²⁴⁰ Vgl. Ayubi, N. (1991), S. 74.

²⁴¹ Vgl. Ebd. S. 80.

²⁴² Vgl. Kienle, E: (2000), S. 20.

Durch dieses Referendum wurde aber andererseits die „*constitutional Islamization*“²⁴³ Ägyptens zu Ende gebracht. Denn den Kern dieser Verfassungsänderungen bildete die Änderung des Artikels 2, in dem die Scharia zu einer der Quellen der ägyptischen Gesetzgebung ernannt wurde.²⁴⁴ Nach Krämer erhoffte sich Sadat davon in erster Linie, den Druck der islamischen Opposition abschwächen zu können.²⁴⁵ Nach Büttner und Klostermeier sollte diese Änderung die Vorstellungen Sadats vom islamischen Charakter der ägyptischen Gesellschaft und sein Demokratisierungskonzept sichern.²⁴⁶

Diese Versuche Sadats hatten jedoch weder darin Erfolg, die politische, soziale und ökonomische Unzufriedenheit in der Bevölkerung abzumildern, noch darin, die Machtzunahme der Muslimbruderschaft zu verhindern. Das Regime geriet zunehmend in eine Legitimationskrise und davon profitierte ausschließlich die Muslimbruderschaft. Sadat ergriff daher noch härtere Maßnahmen und ließ zuerst eine Verhaftungswelle der Mitglieder der Muslimbruderschaft organisieren. Er führte Islamunterricht als Pflichtfach in den Schulen ein. Ferner übernahm die Regierung die Leitung der landesweiten 40 000 freien Moscheen und verordnete das Verbot politischer Tätigkeiten in den Universitäten.²⁴⁷ Die Regierung begann darüber hinaus zwei islamische Zeitschriften (al-Liwa al Islami und Urwah al Wuthgah) selbst zu publizieren sowie sich die Unterstützung der regimenahe Geistlichen und von Al-Azhar zu sichern, um regimefeindliche Islamisten zu schwächen.

²⁴³ Vgl. Lombardi, C. B./Brown, N. J. (2006); Do Constitutions requiring adherence to Shari'a threaten human rights? *How Egypt's Constitutional Court reconciles Islamic Law with the liberal rule of law*, In; American Uni. International Law Review 21 (2006), S. 379–435. Hierzu S. 381.

²⁴⁴ Jedoch löste diese Manöver mehr Verwirrungen als Klarheiten darüber aus, wie die ganze Gesetzgebung nun harmonisiert werden müssen. Nach Johansen identifizierte Al-Azhar diese Prinzipien der Scharia mit den klassischen Normen der islamischen Rechtsfindung (Fiqh) und maß diesen Normen höchste Priorität gegenüber allen anderen legislativen Texten bei. In diesem Fall sollten viele Artikel der Verfassung sowie viele Urteile unrechtmäßig erscheinen, da sie mit dem Artikel 2 im Widerspruch standen. Das Verfassungsgericht lehnte von daher diese Sicht der Al-Azhar am 4. Mai 1985 ab. Nach Johansen verpflichtete das Verfassungsgericht den Gesetzgeber dazu, die Gesetze vor 1980 mit den Prinzipien der Scharia in Einklang zu bringen und beim Entwurf künftiger Gesetze diese Prinzipien der Scharia einzuhalten. Also wurden die Gesetze vor 1980 nicht für nichtig erklärt, sondern vielmehr wurde der Gesetzgeber verpflichtet, sie an die Prinzipien der Scharia anzupassen. Vgl. Johansen, B. (2004); The Relationship Between the Constitution, the Shari'a and the Fiqh: *The Jurisprudence of Egypt's Supreme Constitutional Court*, In; Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht (ZaöRV) 64 (2004), S. 881–896. Hierzu S. 886f; Aly, A. M. S./Wenner, M. W. (1982), S. 349.

²⁴⁵ Vgl. Krämer, G. (1986), S. 53.

²⁴⁶ Vgl. Büttner, F./Klostermeier, I. (1991), S. 135.

²⁴⁷ Vgl. Rubin, B. (2002), S. 19.

Diese Maßnahmen halfen jedoch nicht, die Machtzunahme sowie die Radikalisierung der Islamisten zu verhindern, und Sadat fiel einem Anschlag der Islamisten zum Opfer. Dies unterstrich zugleich eine Wandlung in der Konfliktkultur des Landes. Die Konflikte bis zum Ende der Ära Sadats waren vor allem durch die Frage gekennzeichnet, wie die Machtzunahme der Muslimbruderschaft unter Kontrolle gehalten werden konnte. Es gab deshalb manchmal direkte, aber oft auch indirekte Konfrontationen.

Dies änderte sich jedoch mit dem Tod Sadats und der Machtübernahme Mubaraks wesentlich. Während militant extremistische Gruppen wie Al-Jihad oder Jamaat al-Islam anfangen, gegen Minderheiten, Politiker, Sicherheitskräfte, Intellektuelle oder Touristen tödliche Anschläge zu verüben, um das Regime einzuschüchtern, engagierte sich die Muslimbruderschaft zunehmend im sozialen und karitativen Bereich. Dadurch gelang es ihr wichtige soziale Institutionen unter ihre Kontrolle zu bringen, auf Regierungspolitik einen wichtigen Einfluss auszuüben und ihre Ansprüche auf Macht lauter zum Ausdruck zu bringen. Das Regime reagierte auf diese Wandlungen mit repressiven Maßnahmen, die jedoch bisher nur geringere Erfolge mit sich brachten.

Konflikte zwischen Islamisten und dem Regime seit 1981

Mubarak übernahm die Macht reibungslos und benötigte bei der Konsolidierung seiner Macht kaum die Unterstützung der Muslimbruderschaft. Er vermied dennoch in den ersten Jahren seiner Herrschaft eine direkte Konfrontation mit ihr. Vielmehr setzte er einerseits die Strategie Sadats von der Schaffung einer moderaten Version des politischen Islams fort, um die Popularität der Fundamentalisten unter der Bevölkerung zu schwächen. Und er ließ dann die Teilnahme der Muslimbruderschaft an den Wahlen zu. Dies bedeutete unter anderem die Fortsetzung der Jahre der erlaubten Partizipation in den Beziehungen zwischen der Muslimbruderschaft und den „freien Offizieren“ bzw. dem Regime nach dem Tod Sadats.

Nach Stark war die Teilnahme an den Parlamentswahlen von 1984 ein Ausdruck der Bereitschaft der Muslimbruderschaft zur Teilnahme am politischen Prozess.²⁴⁸ Zum

²⁴⁸ Vgl. Stark, J. (2005), S. 312.

ersten Mal waren die Islamisten in der Lage, Sitze im Parlament durch eine Koalition zu gewinnen, welche die Muslimbruderschaft mit der „Neuen Wafd-Partei“ schloss. Bei den Wahlen von 1987 gelang es den Islamisten wieder, eine beträchtliche Anzahl von Stimmen zu verbuchen. Die 60 Sitze im Parlament fielen mehrheitlich an die Muslimbruderschaft.²⁴⁹ Nach Auda wurde diese Integration der Muslimbruderschaft in den Wahlprozess von anderen fundamentalistischen Gruppen abgelehnt. Besonders Al-Jihad war dagegen, weil der ägyptische Staat immer noch nicht auf der Scharia basierte.²⁵⁰

Diese friedliche Stimmung bei den Beziehungen zwischen der Muslimbruderschaft und dem Regime dauerte jedoch nicht lange.²⁵¹ Rubin identifiziert einige Tendenzen, welche diese Haltung des Regimes gegenüber der Muslimbruderschaft extrem veränderten und zur Entstehung erster Konfrontationen führten.²⁵² Erstens erhöhte die Ermordung Sadats bereits das Prestige der radikalen Richtungen. Zweitens ließen sich die Studenten und Jugendlichen nach Rubin bei ihrer Suche nach einer moralistischen Ideologie für die Anpassung der ägyptischen Gesellschaft an die Moderne zunehmend von islamistischen Gruppen inspirieren. Und drittens überraschte der Erfolg der Muslimbruderschaft bei den Wahlen das Regime sehr.

Die Beziehungen zwischen dem Regime und der Muslimbruderschaft verschlechterten außerdem die Einsetzung neuer Strategien der Muslimbruderschaft, um ihre Macht und ihren Einfluss zu vergrößern. Einen Teil dieser Strategien bildete der Aufbau einer starken institutionellen Basis und eines sozialen Netzwerks, was der Bewegung nicht nur Macht und Prestige bringen sollte, sondern auch Einkommen.²⁵³ Die bewegungsnahen Kandidaten übernahmen beispielsweise wichtige Posten in Ärzte-, Journalisten- und Juristenverbänden und in Vereinen der Universitäten:

The victories won by the Muslim Brotherhood and other Islamists were at least as much a reflection of their organizational skills as of their electoral appeal. Within the overall context of the “Islamization” of public life, these victories were hardly

²⁴⁹ Vgl. Rubin, B. (2002), S. 25.

²⁵⁰ Vgl. Auda, G. (1993), S. 400.

²⁵¹ Siehe für Beziehungen zwischen Mubarak und Muslimbruderschaft u. a.; Campagna, J. (1996); From accommodation to confrontation: *the Muslim Brotherhood in the Mubarak years*, In; Journal of International Affairs, Summer 1996, Vol. 50 No. 1, S. 278–304.

²⁵² Vgl. Rubin, B. (2002), S. 150.

²⁵³ Vgl. Ebd. S. 34.

surprising, but they were also won in ballots with an extremely low turnout. Furthermore, many voted for them for purely pragmatic reasons. Because they had not previously been in a position of responsibility within the syndicates, the Islamist candidates had been able to avoid accusations of corruption or incompetence.²⁵⁴

Die Übernahme der Führung der Vereine und Verbände sowie den Aufbau sozialer Netzwerke ergänzte die Bewegung mit drei weiteren politischen Zielen: einen rechtlichen Status zu gewinnen, ihren Einfluss im Parlament durch die eigene Partei oder die Allianz mit anderen Parteien zu vergrößern und schließlich die Scharia umzusetzen.²⁵⁵ Das erste Ziel war verhältnismäßig schwer umzusetzen, da Mubarak kaum bereit war, die Muslimbruderschaft als einen offiziellen Gegner anzuerkennen. Daher versuchte die Bewegung, sich als eine politische Partei zu formieren und gründete daraufhin *Hisbul Wasat*.²⁵⁶ Mubarak ließ jedoch den Parteigründungsantrag der Muslimbruderschaft ablehnen. Dieses Scheitern des zweiten Ziels machte zwar das dritte Ziel nicht mehr denkbar, brachte aber keine Radikalisierung der Bewegung mit sich, wie dies etwa bei kleinen Gruppen zu beobachten war.

Im Vergleich zur Muslimbruderschaft setzten die kleinen militanten islamistischen Gruppen eine breite Palette von Taktiken wie die Verkündigung der Lehre, die Gründung von NGOs und Lobbyaktivitäten ein.²⁵⁷ Besonders die Ermordung von Regierungsmitgliedern und Bürokraten sowie Anschläge gegen ausländische Touristen überraschten die Regierung und erhöhten die Unsicherheit und die Paranoia des Regimes.²⁵⁸ So verübten sie im Jahre 1997 in Luxor gegen ausländische Touristen einen schweren Anschlag, bei dem mehr als 60 Menschen ums Leben kamen. Die Führer dieser islamistischen Gruppen trafen aber überraschend im März 1999 die Entscheidung, die Gewalt zu stoppen.

Auf die Macht- und Einflusszunahme der Muslimbruderschaft sowie die terroristischen Aktivitäten der kleinen islamistischen Gruppen reagierte Mubarak vor

²⁵⁴ Vgl. Kienle, E. (2000), S. 39.

²⁵⁵ Vgl. Rubin, B. (2002), S. 125.

²⁵⁶ Vgl. Stark, J. (2005); Beyond 'Terrorism' and 'State Hegemony': *assessing the Islamist mainstream in Egypt and Malaysia*, In; Third World Quarterly, Vol. 26 No. 2, S. 307–327. Hierzu S. 315.

²⁵⁷ Vgl. Rubin, B. (2002), S. 125 und 168.

²⁵⁸ Vgl. Kassem, M. (2004), S. 154.

allem mit repressiven Maßnahmen.²⁵⁹ Besonders nachdem ein Attentat gegen den Parlamentssprecher durch Islamisten im Jahre 1992 verübt wurde, erhöhte die Regierung den Druck auf die Islamisten. Dieses Attentat bedeutete damit das Ende der zweiten Phase von Liberalisierungsversuchen in der Geschichte des Landes.²⁶⁰ Die Regierung erließ beispielsweise neue Vorschriften, die die Mitgliedschaft in den Gewerkschaften erschwerten, um die Macht- und Einflusszunahme der Muslimbruderschaft bei den Verbänden und den Vereinen zu verhindern. Die Regierung schränkte dann die sozialen und karitativen Leistungen der Islamisten deutlich ein, nachdem die Muslimbruderschaft nach dem Erdbeben im Oktober 1992 große humanitäre Anstrengungen geleistet hatte.²⁶¹ Ferner versuchte die Regierung, ihre Dienstleistungen zu verbessern, um die Initiative der Islamisten zu verhindern und starke Brücken zur Wirtschaftselite aufzubauen.²⁶²

Auf der anderen Seite versuchte die Regierung, einige der islamistischen Oppositionellen Gruppen zu kooptieren, indem sie das öffentliche Leben islamisierte.²⁶³ Beispielsweise wurden im öffentlichen Fernsehen mehr islamische Programme ausgestrahlt. Die Regierung ergriff aber öfter auch repressive Maßnahmen, um die Islamisten zu unterdrücken. Mehr als 17 000 Islamisten wurden beispielsweise zwischen 1989 und 1997 verhaftet.²⁶⁴ Außerdem wurden die Parlamentswahlen manipuliert. Während die Regierungskandidaten die weitgehende Unterstützung der Regierung genossen, wurden die Kandidaten der Opposition eingeschüchert und manchmal angegriffen.²⁶⁵ Die Regierung übernahm auch die Kontrolle über unabhängige Moscheen und begann, die Freitagsgebetsreden selbst zu koordinieren.²⁶⁶ Des Weiteren sicherte sich die Regierung bei ihrem Kampf mit der Muslimbruderschaft und mit den islamistischen Gruppen auch die Unterstützung von

²⁵⁹ Vgl. Rubin, B. (2002), S. 164; Alterman, J. B. (2000); Egypt: *stable, but for how long?*, In; The Washington Quarterly, Vol. 23 No. 4, S. 107–118. Hierzu S. 110ff.

²⁶⁰ Vgl. Harders, C. (1998), S. 274.

²⁶¹ Vgl. Rubin, B. (2002), S. 164.

²⁶² Vgl. Alterman, J. B. (2000), S. 112.

²⁶³ Vgl. Guindy, A. (2006); The Islamization of Egypt, In; Middle East Review of International Affairs, Vol. 10 No. 3 (September 2006), S. 92–102.

²⁶⁴ Diese Verhaftungen stützten sich auf die Paragraphen des Strafgesetzbuches sowie auf das Gesetz 97 über die Staatssicherheit von 1992.

²⁶⁵ Vgl. Alterman, J. B. (2000), S. 110.

²⁶⁶ Vgl. Alterman, J. B. (2000), S. 111.

Al-Azhar.²⁶⁷ Besonders diese Kontrolle der Regierung über Al-Azhar, Awqaf (Ministerium für Stiftungen), die muslimischen Schulen, die Ernennung von Predigern, die Bestimmung der Inhalte religiöser Sendungen im Fernsehen und Radio und die Übernahme der meisten der Moscheen fungierten als ein wichtiges Instrument der Regierung gegen die radikal-islamischen Gruppen.

Diese Maßnahmen des Regimes brachten im Sinne einer Verhinderung der Machtzunahme der Muslimbruderschaft jedoch bisher nur geringfügige Erfolge mit sich. Vielmehr förderten besonders die Repressionen die Eskalation von Gewalt, sodass Islamisten gegenüber dem Regime einen bewaffneten Kampf zu führen begannen, um es zu zerstören und die Scharia umzusetzen.²⁶⁸ Die radikalen Islamisten wurden beispielsweise in den letzten Jahren noch mehr marginalisiert, während die Gemäßigten oder die Moderaten ihre Versuche zur Schaffung eines islamisch inspirierten Demokratisierungsprozesses fortsetzten.²⁶⁹

Den Umgang des Regimes mit Islamisten charakterisierten in den letzten Jahren zwei Tendenzen. Zum einen versuchte Mubarak mit kleinen Zugeständnissen den internationalen Druck auf Ägypten hinsichtlich der Demokratisierung des Landes zu dämpfen. Auf der anderen Seite war dieser Umgang auch durch die Versuche gekennzeichnet, durch Repressionen die Muslimbruderschaft aus der politischen Arena zu verdrängen.²⁷⁰ Diese Repressionen jedoch erhöhten wiederum auch die Spannungen und das Konfliktpotenzial in der Gesellschaft und die Eskalation der Konflikte und sie wandelten das politische System des Landes zunehmend in ein instabiles Gebilde.

²⁶⁷ Nach Moustafa führte der Anstieg der Gewalt durch radikal islamische Gruppen von 1992 bis 1997 dazu, dass Al-Azhar mehr Einfluss auf die Regierung ausübte. Al-Azhar war zur Verteidigung der Regierung vor radikal- islamischen Kritikern bereit, weil sie nicht nur die Regierung in Bedrängnis zu bringen versuchten, sondern auch die Position vom Al-Azhar in der ägyptischen Gesellschaft extrem bedrohten. Vgl. Moustafa, T. (2000), S. 3.

²⁶⁸ Nach Kassem fühlten sich diese Gruppen aus dem Bereich der politischen Tätigkeit marginalisiert und sich in die Kategorie der Terroristen gedrängt. Vgl. Kassem, M. (2004), S. 156.

²⁶⁹ Vgl. Stark, J. (2005), S. 320; Lange, M. A. (2007); Politischer Islam auf dem Vormarsch: *Das Beispiel der Muslimbruderschaft in Ägypten*, In; KAS-AI 11/07, URL: http://www.kas.de/wf/doc/kas_12584-544-1-30.pdf?071228103505, zuletzt besucht: 05.03.2009.

²⁷⁰ Siehe für neuere Entwicklungen in den Beziehungen Mubaraks zur Muslimbruderschaft; Lübben, I. (2008); Die ägyptische Muslimbruderschaft – Auf dem Weg zur politischen Partei?, In; Albrecht, H./Köhler, K. (Hrsg.) (2008); Politischer Islam im Vorderen Orient; *Zwischen Sozialbewegung, Opposition und Widerstand*, Baden-Baden, S. 75–99.

Dieses Konfliktpotenzial wird in den nächsten Jahren für die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten weiterhin bestimmend bleiben. Denn die fünfte Amtszeit Mubaraks geht langsam zu Ende und die Nachfolgerschaft wurde bisher noch nicht geregelt. Ob Mubarak bei den nächsten Wahlen erneut kandidieren wird, ist aufgrund seiner gesundheitlichen Lage schwer zu sagen. Daher werden die Gerüchte hinter den Kulissen immer lauter, dass der älteste Sohn Mubaraks als Nachfolger antreten wird. Dies treibt aber das Konfliktpotenzial im Land noch mehr voran, denn die Intellektuellen, die Menschenrechtler und Islamisten lehnen dies strikt ab und fordern freie Wahlen. Dieses hohe Konfliktpotenzial lässt daher in den nächsten Jahren keine Verbesserung der Lage von Demokratie und Menschenrechten erwarten. Vielmehr kann sich die Situation je nach Grad der Konfliktaustragung und Ausgang der Nachfolgeregelung bedeutend verschlechtern und Ägypten zu einem neuen Iran des 21. Jahrhunderts werden.

Abschließend kann man sagen, dass die Konflikte zwischen dem Regime und dem politischen Islam bzw. der Muslimbruderschaft nicht nur die Entwicklung der Demokratie bedeutend beeinflusste, sondern die Einhaltung der Rechte und Freiheiten auch prägte, wie im Folgenden dargestellt wird.

3.4 Menschenrechtskultur: Konflikte und Menschenrechte

Die Einhaltung der Menschenrechtsnormen ist ein kritisches Thema in Ägypten, denn die Lage der Menschenrechte kennzeichnete vor allem die Einschränkung der Ausübung von Rechten und Freiheiten.²⁷¹ Diese Einschränkungen erklärt zum größten Teil eine Menschenrechtskultur, welche bisher hauptsächlich von den Konflikten zwischen dem Regime und den islamistischen Gruppen geprägt war. Die Selbstschutzmaßnahmen und die Machtbestrebungen des Regimes führten nicht zur Einschränkung der Ausübung der Rechte und der Freiheiten, sondern sie prägten auch damit die Menschenrechtskultur des Landes. Daher scheint es sinnvoll, hier von einer von der Konfliktkultur dominierten Menschenrechtskultur zu sprechen.

²⁷¹ Siehe u. a.; Jahresberichte von Amnesty International zwischen 1995-2009 und Berichte von Human Rights Watch zwischen 1990-2009.

Diese These belegt der Ausnahmezustand im Land sehr deutlich, der nach der Ermordung Sadats verhängt wurde und bis heute in Kraft ist. Die rechtliche Basis dieses Notstandes bildete ein Dekret der Regierung, Gesetz Nr. 162 von 1958.²⁷² Dieses Dekret regelte die Bedingungen zur Ausrufung sowie die Ausmaße des Notstandes. Der Ausnahmezustand war bereits nach dem arabisch-israelischen Krieg von 1967 bis 1980 in Kraft getreten. Anwar Sadat hob diesen Ausnahmezustand mit der Hoffnung auf, dass die Liberalisierung des Landes und die Konsolidierung seiner Macht in weiten Teilen des Landes Zustimmung gefunden hatten. Seine Ermordung durch Islamisten zeigte aber, dass dies nicht der Fall war. Mubarak führte den Ausnahmezustand nach seiner Ermordung wieder ein und hob ihn bisher nicht auf.

Nach der Wiederverhängung des Ausnahmezustandes wurden die Notstandsgesetze erlassen oder die alten Notstandsgesetze wieder eingeführt. Diese Gesetze stehen mit internationalen Rechtsnormen im Widerspruch und machen die Ausübung der Rechte und der Freiheiten unmöglich.²⁷³ Sie erlauben den Sicherheitskräften Menschen ohne Angabe von Gründen in Gewahrsam zu nehmen oder zu verhaften. Auf Basis dieser Gesetze wurden nicht nur Islamisten unterdrückt, sondern auch viele Menschenrechtler, Anwälte und Regimekritiker vernommen oder verhaftet. Nach Angaben der ägyptischen Menschenrechtsorganisation EOHR gibt es beispielsweise zurzeit 16 000 bis 20 000 politische Gefangene, die kein den internationalen Standards entsprechendes Gerichtsverfahren hatten.²⁷⁴ Daher stellen dieser Ausnahmezustand und diese Notstandsgesetze die größte Gefahr für die Entfaltung der Menschenrechte in Ägypten dar, wie Kienle zu Recht anmerkt:

Personal freedom was restricted not only by the many legal provisions that imposed prison sentences on acts that elsewhere went unpunished, but also -and especially- by the state of emergency. The law governing its implementation allowed limits to be imposed of freedom of movement, such as putting people under house arrest, forcibly displacing them and assigning them activities and jobs determined by the executive. In

²⁷² Vgl. Liese, Andrea (2006); Staaten am Pranger: *Zur Wirkung internationaler Regime auf innerstaatliche Menschenrechtspolitik*, Wiesbaden. Hierzu S. 124.

²⁷³ Ferner schränken das im Jahre 1992 in Kraft getretene Strafgesetzbuch sowie dessen Antiterrorparagrafen die Entwicklung der Menschenrechte ein. Sie dienen seitdem beim Kampf gegen militant-islamistische Gruppen als gesetzliche Grundlage. Vgl. Liese, A. (2006), S. 120 und 124.

²⁷⁴ Siehe The Egyptian Organization for Human Rights (EOHR), URL: <http://en.eohr.org/?p=43#more-43>, zuletzt besucht: 22.03.2010; Ähnlich Lübben, I./Fawzi, E. (2005), S. 220.

particular, it allowed people to be arrested, by order of the executive alone, for periods which, in practice, could be indefinite.²⁷⁵

Die Missachtung der Rechte und Freiheiten konnte der Druck westlicher Länder nach dem 11. September nicht verhindern und sie gehört immer noch zur Tagesordnung ägyptischer Politik. Auf den externen Druck reagierte die Regierung zwar mit der Verabschiedung zwei neuer Gesetze im Jahre 2003. Mit dem ersten Gesetz wurde ein nationaler Rat für Menschenrechte ins Leben gerufen. Das zweite Gesetz schränkte den Zuständigkeitsbereich der Staatssicherheitsgerichte ein und schaffte Zwangsarbeit als Strafe ab.²⁷⁶ Auch die Verfassungsänderungen bezüglich der Wahl des Präsidenten waren als ein Indiz dieser positiven Entwicklungen zu betrachten.²⁷⁷

Diese Entwicklungen dürfen jedoch nicht überbewertet werden. Zum einen haben diese Reformen nur in geringem Ausmaß positive Folgen. Beispielsweise wurde Zwangsarbeit seit 1985 nicht mehr vollstreckt. Zum anderen sind viele Reformen nur Schein und bleiben meist in der Schwebe. Die menschenrechtlichen Verletzungen werden auf der Basis anderer Gesetze oder Vorschriften weiterhin praktiziert, denn das Regime legt die Priorität darauf, die Macht zu behalten und die Machtübernahme der Muslimbruderschaft zu verhindern. Und dafür schreckt die Regierung auch nicht davor zurück, Rechte und Freiheiten einzuschränken. Amnesty International berichtet dazu:

Im März 2007 verabschiedete das ägyptische Parlament im Rahmen einer Verfassungsänderung auch einen Artikel, der es als Grundlage für ein neues Antiterrorgesetz gestatten würde, im „Kampf gegen den Terrorismus“ elementare

²⁷⁵ Vgl. Kienle, E. (2000), S. 41.

²⁷⁶ Vgl. Amnesty International; Jahresbericht 2004.

²⁷⁷ Daher stuft Liese Ägypten nach dem Spiralmodell von Thomas Risse in der vierten Phase ein, welche als präskriptiver Status bezeichnet wird. Dieser Status beinhaltet, dass die Regierung internationale Normen der Menschenrechte anerkannt hat sowie ihre Gesetzgebung entsprechend ausrichtet, aber noch das konkrete Handeln fehlt. Liese begründet ihre These damit, dass Ägypten meistens die internationalen Menschenrechtsverträge ratifizierte und die Normen dieser Verträge in der ägyptischen Verfassung und den nationalen Gesetzen verankert waren, die prinzipielle Gültigkeit der Normen jedoch nicht zur Debatte standen. (Vgl. Liese, A. (2006), S. 116.) Das Spiralmodell schreibt vor, dass die Menschenrechtsverletzungen in einem autokratischen Land infolge einiger Phasen, welche durch inneren sowie externen Druck gekennzeichnet ist, mit der Regeleinhaltung endeten. Die Phasen sind folgende; Repression und Mobilisierung, Ablehnung internationaler Menschenrechtsnormen, Taktische Konzessionen, Institutionalisierung der Menschenrechte und letztlich Regeleinhaltung auf Dauer. Siehe u. a.; Risse, T./Jetschke, A./Schmitz, H. P. (2002); *Die Macht der Menschenrechte: internationale Normen, kommunikatives Handeln und politischer Wandel in den Ländern des Südens*, Baden-Baden.

rechtsstaatliche Garantien außer Kraft zu setzen. Der Ausnahmezustand würde damit auf Verfassungs- und Gesetzesstufe festgeschrieben. Die Abstimmung fand in Abwesenheit der Opposition statt, welche aus Protest den Saal verließ.²⁷⁸

Diese These zur Menschenrechtskultur Ägyptens wird am Beispiel der Lage der Meinungs- und Religionsfreiheit etwas deutlicher. Diese beiden Freiheiten sind zwar in der ägyptischen Verfassung verankert, ihre Ausübung war jedoch bisher von den strikten rechtlichen Regelungen der Notstandsgesetze stark eingeschränkt, wie im Folgenden kurz dargestellt wird.

Meinungsfreiheit

Die Meinungsfreiheit ist in Ägypten längst ein in der Verfassung verankertes Recht. Der Artikel 47 der ägyptischen Verfassung garantiert die Meinungsfreiheit als eines der persönlichen Rechte.²⁷⁹ Trotz dieser rechtlichen Schutzmechanismen befindet sich jedoch die Lage der Meinungsfreiheit in Ägypten in einem kritischen Zustand. Ihre Ausübung wird weitgehend eingeschränkt, was zum größten Teil mit den repressiven Maßnahmen des Regimes zur Unterdrückung der Islamisten zusammenhängt.

In einem Interview im September 1991 bezeichnete Präsident Mubarak die Meinungsfreiheit als „*an established right*“ in Ägypten und betonte, dass „*suppressing opinions is very harmful*“.²⁸⁰ Allerdings fügte er im gleichen Interview noch hinzu, dass man insbesondere bezüglich des Schutzes des Volksfriedens, der nationalen Einheit und der staatlichen Interessen²⁸¹ sowie des Ansehens Ägyptens die

²⁷⁸ Siehe Amnesty International Schweiz; <http://www.amnesty.ch/de/aktuell/magazin/52/folter-egypten>, zuletzt besucht: 22.03.2010.

²⁷⁹ Darüber hinaus sieht der Artikel 151 der Verfassung die vom Parlament ratifizierten internationalen Übereinkommen ein integraler Bestandteil des nationalen Rechts. Daher müssen eigentlich die internationalen Bestimmungen in Bezug auf Meinungsfreiheit in Ägypten auch allgemeine Gültigkeit haben.

²⁸⁰ Siehe Human Rights Watch; Jahresbericht 1992.

²⁸¹ Der Fall von Saadeddin Ibrahim stellte dafür ein extremes Beispiel dar, wie die Rechte und Freiheiten im Namen des Staatsschutzes eingeschränkt wurden. Ihm wurde unter anderem vorgeworfen, Mittel der Europäischen Union ohne vorherige offizielle Genehmigung angenommen sowie falsche Informationen verbreitet zu haben, welche den Interessen des Staates schaden. Er wurde verhaftet und später vom ägyptischen Verfassungsgericht zu sieben Jahren Haft verurteilt. Ibrahim kam am Ende des Jahres 2002 vorläufig aus der Haft frei, nachdem der Kassationshof ein zweites Aufnahmeverfahren anordnete. Im März 2003 sprach der Kassationshof aufgrund der Erhöhung des Druckes westlicher Länder Ibrahim sowie andere Mitarbeiter des Ibn Khaldun Zentrums von allen Anklagen frei. Vgl. Human Right Watch (2002); *The State of Egypt vs. Free Expression: The Ibn Khaldun Trial*, In;

Ausübung der Meinungsfreiheit ohne Ende einschränken kann. Da aber viele Äußerungen unter diesen Kategorien subsumiert werden können, wird die Ausübung der Meinungsfreiheit unmöglich. Tatsächlich fanden diese Bestimmungen Mubaraks in den letzten Jahren öfter Anwendung, um die Meinungsfreiheit einzuschränken, wie die Jahresberichte internationaler Menschenrechtsorganisationen dokumentieren.²⁸²

Viele Journalisten, Menschenrechtler und Politikwissenschaftler wurden aufgrund der Ausübung ihrer Rechte auf freie Meinungsäußerung in Gewahrsam genommen oder verhaftet und vernommen. Auch Internet-Blogger, Schriftsteller sowie Mitarbeiter von Fernsehsendern waren von diesen Maßnahmen der Regierung stark betroffen und ihre Rechte auf die Ausübung der Meinungsfreiheit wurden erheblich eingeschränkt. In vielen Fällen fehlt ein gerichtliches Verfahren. Bei den Personen, die sich vor den Staatssicherheitsgerichten verantworten mussten, entsprachen die gerichtlichen Prozesse kaum dem internationalen Standard. Ferner ist eine Berufung gegen die Urteile des Staatssicherheitsgerichtes unmöglich.

Diese Einschränkungen betrafen andererseits die Pressefreiheit auch. Sie wurde eben durch diese Machtbestrebungen und Schutzmaßnahmen des Regimes erheblich eingeschränkt. Im Zuge der Verfassungsänderung von 1980 wurde die Freiheit der Presse anerkannt und ein Pressegesetz erlassen. Artikel 148 der ägyptischen Verfassung (Law No. 148 of 1980) garantiert Journalisten die Meinungsfreiheit sowie eine gewisse Unabhängigkeit. Mit diesem Gesetz wurden zwar Zensur, Abmahnung und Verhaftung von Journalisten sowie Suspendierung oder Einstellung von Zeitungen verboten bzw. nur im Ausnahmezustand zugelassen, da Ägypten sich aber seit 1981 im Ausnahmezustand befindet, hatte diese Bestimmung daher nur einen symbolischen Wert. Ferner durften Journalisten die nationale Einheit sowie die nationalen Interessen des Landes nicht gefährden.²⁸³ Nach diesem Gesetz wurde ein „*Höherer Presseausschuss*“ errichtet, welcher weitgehende Aufsichts- und Kontrollaufgaben innehatte.²⁸⁴

Human Rights Watch, January 2002, Vol. 14 No. 1, URL: <http://www.hrw.org/en/reports/2002/01/01/state-egypt-vs-free-expression>, zuletzt besucht: 27.02.2009.

²⁸² Siehe u. a.; Jahresberichte der Amnesty International vom 1995 bis 2009 sowie Berichte von Human Rights Watch eben vom 1990 bis 2009.

²⁸³ Vgl. Kienle, E. (2000), S. 40.

²⁸⁴ Vgl. Kienle, E. (2000), S. 40.

Dieses Pressegesetz blieb bis 1995 in Kraft und diente als Grundlage der restriktiven Maßnahmen der Regierung. Die Regierung arbeitete im Jahre 1995 ein neues Pressegesetz (Law No. 93) heraus, welches im selben Jahr in Kraft trat. Das neue Gesetz sah *„ein höheres Strafmaß für die Tatbestände der Beleidigung und der Verleumdung vor und ermöglicht die strafrechtliche Verfolgung von Journalisten unter Berufung auf den nur vage definierten Tatbestand der ‚Veröffentlichung von Gerüchten‘.*²⁸⁵ Nach dem Inkrafttreten geriet dieses Gesetz unter scharfe Kritik von Menschenrechtsorganisationen, Journalisten sowie Menschenrechtsaktivisten und wurde daraufhin nach 13 Monaten wieder abgeschafft. Die Regierung arbeitete dann ein neues Pressegesetz (Law No. 96) heraus, welches im Jahr 1996 in Kraft trat.²⁸⁶

Das neue Gesetz schaffte die Einschränkungen nicht ab und verschlechterte vielmehr die Situation in den 2000er Jahren weiter. Die ägyptische Menschenrechtsorganisation EOHR dokumentierte zahlreiche Fälle von Misshandlungen von Journalisten.²⁸⁷ Nach Angaben der EOHR wurden rund 27 solcher Fälle in der Zeit von 2000 bis 2007 verzeichnet. Nach Jahren waren diese 27 Fälle wie folgt verteilt: jeweils 2 Fälle im Jahr 2007 und im Jahre 2006, 11 Fälle im Jahr 2000, keine im Jahr 2001, jeweils 4 Fälle im Jahr 2003 und im Jahr 2005, jeweils 2 Fälle in den Jahren 2002 und 2004. In vielen dieser Fälle mussten sich die Journalisten vor der Staatsanwaltschaft verantworten. EOHR registrierte ferner zwischen 2002 und 2007 etwa 90 Fälle, in denen sich Journalisten vor Gericht verantworten mussten. Nur in den Jahren 2006 und 2007 wurden insgesamt 49 Fälle registriert. Ferner waren 16 Fälle im Jahre 2003, 12 Fälle im Jahr 2002, 9 Fälle im Jahr 2004 und 5 Fälle im Jahr 2005 zu beobachten.

Darüber hinaus kontrolliert die Regierung sämtliche Fernsehsender. Zwar existieren neben den staatlichen Fernsehsendern, welche das Regime direkt kontrolliert, auch private Fernsehsender, deren Inhaber pflegen aber mit der Regierung gute Beziehungen und beachten daher die Prioritäten des Regimes. Alle Filme, Spiele und Bücher unterliegen einem staatlichen Zensurmechanismus. Das Ansehen des Landes, die Vereinbarkeit mit dem Islam, der Gefährdungsgrad nationaler Interessen sowie die ausreichende Beachtung der Elemente der ägyptischen Gesellschaft oder auch die Kritik am Regime oder am Präsidenten bilden die Basis der Einschränkung der

²⁸⁵ Vgl. Jahresbericht von Amnesty International vom 1996.

²⁸⁶ Vgl. Kienle, E. (2000), S. 100.

²⁸⁷ Vgl. EOHR, URL: <http://en.eohr.org/?p=43#more-43>, zuletzt besucht: 22.03.2010.

Veröffentlichung von Büchern, der Ausstrahlung von Filmen oder der Einschränkung der Ausübung der Meinungsfreiheit.²⁸⁸

Keine Verbesserung in der Lage der Meinungsfreiheit muss man erwarten, wenn die restriktiven Maßnahmen des Regimes zur Unterdrückung der Islamisten nicht abgeschafft werden und der Ausnahmezustand aufgehoben wird. Und dies wird in den nächsten Jahren nicht der Fall sein, so sieht heute zumindest aus, denn die Machtdemonstrationen zwischen der Muslimbruderschaft, Mubarak und den Reformisten führen das Land in eine Krise. Dies bedeutet nicht nur, dass das Land in den nächsten Jahren eine wahre Zerreißprobe wartet, sondern vor allem die Ausübung der Meinungsfreiheit weitgehend eingeschränkt wird.

Religionsfreiheit

Die Religionsfreiheit ist wie die Meinungsfreiheit eines der in der ägyptischen Verfassung festgeschriebenen Rechte des Individuums. In Artikel 46 der Verfassung heißt es, dass der Staat garantiert, die Freiheit des Glaubens und die Freiheit die religiösen Riten zu praktizieren.²⁸⁹ Trotz dieser rechtlichen Garantien wird die Ausübung der Religionsfreiheit jedoch erheblich eingeschränkt. Diese Einschränkungen hängen wie in Bezug auf die Meinungsfreiheit zum größten Teil mit den Konflikten des Regimes mit den Islamisten zusammen und betreffen vor allem die Ausübung der Rechte und Freiheiten der Nichtmuslime und die Apostasie (Religionswechsel).

Die größte Gruppe unter den nichtmuslimischen Gemeinschaften bildet die koptische Kirche. Die Kopten sind ethnisch zu den Ägyptern zu zählen wie eben auch die Muslime. Es gibt keine sicheren Daten über ihre Anzahl. Die Prognosen liegen zwischen den von der Regierung angegebenen 6 Prozent und 20 Prozent, welche die

²⁸⁸ Die Regierung hat in 2006 ein neues Pressegesetz erlassen, in dem die Freiheitsstrafen für Verleumdung abgeschafft, aber Bußgelder erheblich erhöht worden sind. Vgl. Freedom House, Worldreport 2008: <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=22&year=2008&country=7387>, zuletzt besucht: 29.01.2010.

²⁸⁹ Dieses Postulat wird auch in den anderen Artikeln der Verfassung indirekt geregelt. Beispielsweise garantiert Artikel 40 der Verfassung allen Bürgern die Gleichheit vor dem Gesetz. Und Artikel 8 garantiert die Chancengleichheit für alle Ägypter. Vgl. Saleh, Y. (2004); Law, the rule of law, and religious Minorities in Egypt, In; Middle East Review of International Affairs, Vol. 8 No. 4 (December 2004), S. 74–86. Hierzu S. 75.

koptische Kirche angibt.²⁹⁰ Die koptische Kirche gehört heute zur orthodoxen Kirche, die ihren Hauptsitz in Istanbul hat.²⁹¹ Bei den folgenden Ausführungen beziehe ich mich auf E. J. Chitham.²⁹²

Bis zur Ausrufung der konstitutionellen Monarchie lebten die Kopten unter den Muslimen als Schutzbefohlene (*Dhimmi*) und mussten nur bestimmte Steuern (dschizya) zahlen. Sie wurden in den Ausschuss für die Ausarbeitung der Verfassung im Jahre 1922 aufgenommen. Nach der Verfassung garantierte der Staat die freie Ausübung der Riten aller Religionen und Glaubensrichtungen. Darüber hinaus wurden zwei prominente Mitglieder der Partei Wafd, Wassef Boutro Ghali und Makram Obeid Pascha, welche koptischer Herkunft waren, in das Kabinett jeder Regierung bis zur Revolution der „freien Offiziere“ von 1952 aufgenommen. Dies waren Indizien der Beachtung der Kopten im öffentlichen Leben, die jedoch nicht lange andauerte.

Der Staatsstreich der „freien Offiziere“ im Jahre 1952 veränderte diese Situation radikal und führte zu den ersten Konflikten zwischen der Staatselite und den Kopten. Nach der Revolution wurden die Kopten zunehmend aus den Regierungsämtern ausgeschlossen. Bei den Parlamentswahlen von 1957 und den Wahlen des Versammlungsrats im Jahre 1958 wurden keine Kopten gewählt. Daraufhin ernannte Nasser zehn Kopten für den Versammlungsrat und berief später einen in sein Kabinett. Das war nach Chitham ein Präzedenzfall, der bisher ununterbrochen fortgesetzt wurde.²⁹³ Die Lage der Kopten entwickelte sich dann gegen Ende des Nasser-Regimes verhältnismäßig kritisch, weil die Muslimbruderschaft den Staatsapparat Nassers enorm herausforderte. Und die Beziehungen zwischen dem Regime und den Kopten prägte von nun an zunehmend der Verlauf der Konflikte zwischen dem Regime und der Muslimbruderschaft.

²⁹⁰ Die meistens Autoren gehen von etwa 10 Prozent aus.

²⁹¹ Siehe u. a.; Brown, S. K. (2000); *The Coptic Church in Egypt: A Comment on Protecting Religious Minorities from Nonstate Discrimination*, In; Brigham Young University Law Review (2000), S. 1049–1098.

²⁹² Vgl. Chitham, E. J. (1986); *The Coptic Community in Egypt; Spatial and social change*, Durham Middle East Paper, Durham.

²⁹³ Vgl. Chitham, E. J. (1986), S. 103. Dieser Präzedenzfall von Nasser wurde in der Ära Sadats und Mubaraks eingehalten. Bei den Wahlen von 1979 wurden nur 14 (davon 4 gewählt und 10 vom Präsident ernannt), bei den Wahlen 1984 nur 9 (4 gewählt), 1987 nur 10 (6 gewählt), 1990 nur 7 (1 gewählt) und bei den Wahlen von 1995 nur 6 (alles ernannt) Kopten in das Parlament gewählt oder ernannt. Vgl. Kienle, E. (2000), S. 63.

Die Sadat-Ära war ein prägnantes Beispiel dafür, dass die Lage der Kopten zunehmend von den Beziehungen zwischen dem Regime und den Islamisten abhängig war. Sadats Versuche, die Opposition mit der Unterstützung der Muslimbruderschaft zu ausgleichen und dadurch seine Macht zu konsolidieren, wurden eben dargestellt. Diese Versuche führten auf der anderen Seite zur langsamen Islamisierung des Landes, welche nicht nur die Einführung des Islams als Staatsreligion in die Verfassung und die Lockerungen der Beschränkungen für die Muslimbruderschaft zur Folge hatte, sondern auch mit der Entstehung der Spannungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen endete. Diese Spannungen entluden sich in blutigen Auseinandersetzungen zwischen den Islamisten und den Kopten bis zur Ermordung Sadats.²⁹⁴ Nach Chitham schloss die Machtübernahme Sadats die aktive Beteiligung der Kopten in der öffentlichen Arena aus und schickte sie in gesonderte Räume des gesellschaftlichen Lebens.²⁹⁵ Dieses Spannungsverhältnis zwischen Muslimen und Kopten vertiefte sich weiter, nachdem Sadat die Scharia durch die Gesetzesänderung im Jahre 1980 zur einzigen Quelle der ägyptischen Gesetzgebung machte. Ferner begannen die militanten islamistischen Splittergruppen Gewalt gegen die Kopten anzuwenden. Die Kopten wurden zunehmend zur Zielscheibe terroristischer Aktivitäten militanter Gruppen.

Mit der Machtübernahme Mubaraks verschlechterte sich diese Situation der Kopten noch weiter. Zum einen blieben die Kopten weiterhin Zielscheibe islamistischer Gruppen. Zum zweiten waren die Machtzunahme der Muslimbruderschaft und infolgedessen der zunehmende Druck der Muslimbruderschaft auf das Regime ein anderer Grund dieser Verschlechterung der Lage der Kopten. Dies hatte für die Kopten zur Folge, dass das Regime trotz rechtlicher Regelungen und internationalen Druckes die Religionsfreiheit nicht garantieren konnte. Vielmehr verletzte der Staat selbst die Religionsfreiheit, indem er aus Angst vor Kritik und regimfeindlicher Propaganda der Islamisten die Ausübung der Religionsfreiheit einschränkte. Beispielsweise wird für den Bau neuer Kirchen sowie die Instandhaltung alter Kirchen immer noch die Zustimmung des Präsidenten benötigt. Dieses Gesetz basierte

²⁹⁴ Vgl. Chitham, E. J. (1986), S. 104.

²⁹⁵ Vgl. Ebd. S. 104.

ursprünglich auf einem Edikt des Osmanischen Reiches vom 1856.²⁹⁶ Nach einem Erlass aus dem Jahre 1934 wurde nur der König mit der Bau- bzw. Reparaturgenehmigung betraut. Nach dem Putsch der „*freien Offiziere*“ wurde dieses Recht dem Präsidenten eingeräumt. Und alle drei Präsidenten machten von diesem Recht bisher sehr selten oder gar nicht Gebrauch.

Die andere Seite der Unterdrückung der Kopten bildet die Tatsache, dass sie bisher nicht als Minderheit anerkannt wurden. Nach Angaben von *Human Rights Watch* lehnten die bisherigen Regierungen diesen Status für die Kopten strikt ab, da nach ihrer Auffassung die Kopten keine ethnisch, sprachlich, sozial, geografisch oder kulturell getrennte Einheit bilden. Sie halten die Religion für kein Merkmal für die Bestimmung des Status von Minderheiten. Zu Recht weist *Human Rights Watch* darauf hin, dass die Religion ein Merkmal bei der Definition von Minderheiten ist.²⁹⁷ Hintergrund dieser Haltung der Regierung ist die Angst, dass die Anerkennung der Kopten als Minderheit Nachteile für Ägypten mit sich bringen könnte. Forderungen nach Anerkennung der Kopten als Minderheit werden noch als Überbleibsel nachkolonialistischer Interessen westlicher Länder in Ägypten betrachtet. Man glaubt, dass die ausländischen Mächte durch die Schaffung neuer Minderheiten Ägypten spalten möchten.²⁹⁸ Dabei muss man wahrscheinlich dem Druck der Islamisten, welche die Anerkennung der Kopten als Minderheit strikt ablehnen, noch mehr Aufmerksamkeit schenken als diesen Ängsten, denn die Regierung hätte die Kopten auch nicht anerkannt, wenn sie keine Ängste vor nachkolonialistischen Interessen westlicher Länder hätte.

So wie die Einschränkung der Rechte und der Freiheiten der Kopten stellt der Umgang mit der Apostasie eine weitere Verletzung der Religionsfreiheit in Ägypten dar. Zwar ist die Apostasie nach ägyptischem Recht nicht verboten, wird aber als eine Verletzung des öffentlichen Interesses bezeichnet, wie es in Urteilen des Courts of Appeals für den Fall Nr. 20 von 1966 begründet wurde.²⁹⁹ Die Folgen der Apostasie

²⁹⁶ Vgl. Human Rights Watch (1994); Egypt; Violations of Freedom of religious belief and expression of the Christian minority, In; HRW November 1994, Vol. 6 No. 2, URL: <http://www.hrw.org/en/reports/1994/11/01/egypt-violations-freedom-religious-belief-and-expression-christian-minority>, zuletzt besucht: 27.02.2009; Saleh, Y. (2004), S. 79.

²⁹⁷ Vgl. Human Rights Watch (1994).

²⁹⁸ Vgl. Human Rights Watch (1994).

²⁹⁹ Vgl. Saleh, Y. (2004), S. 77.

zeigen sich besonders in der Annullierung der Ehe der Abtrünnigen. Es gibt viele Gesetze im Zusammenhang mit Vormundschafts- und Erbschaftsrechten eines Abtrünnigen, einschließlich der Gesetze Nr. 25 von 1920, Nr. 52 von 1929 Gesetz Nr. 77 von 1943, welche alle Abtrünnigen ächten.³⁰⁰ Saleh kommt deshalb zu dem Schluss, dass Artikel 46 der Verfassung in Bezug auf die Freiheit des Glaubens nur Nichtmuslime betrifft, welche frei sind ihre Sekte, ihre Rituale oder sogar ihre Religion zu ändern, die Muslime aber nicht.³⁰¹ Auf der anderen Seite werden Johansen zufolge nach Gerichtsurteilen Glauben und Apostasie als objektive Tatsachen verstanden, welche von der Person getrennt, bekannt oder verweigert werden können.³⁰²

The court's definition of apostasy serves to control the ideas that can legitimately be discussed in the public sphere. It denies bold reinterpretations of Islam, but implicitly also a number of political persuasions and theories, the right of access to the public space and assign them the private sphere as their legitimate abode. The concept of private and public that results from this approach is developed in the detailed reasoning by which the court justifies its judgment.³⁰³

Ein anderer Grund dieser restriktiven Regelungen ist der Druck der Islamisten auf das Regime. Die Islamisten möchten die Apostasie ganz verbieten und üben deshalb auf die Regierung Druck aus. Die Regierung will mit diesen Einschränkungen diesen Druck der Islamisten dämpfen. Das Beispiel des ägyptischen Theologen Hamid Abu Zayd zeigt diese Tatsache sehr deutlich. Abu Zayd veröffentlichte eine Reihe von Büchern, in denen er sich mit dem Koran kritisch auseinandersetzte. Im Jahre 1993 erhoben einige Rechtsanwälte aus den Reihen der Muslimbruderschaft gegen ihn Anklage, mit dem Vorwurf, dass er Apostat sei, weil er den Islam beleidigte und deshalb mit einer muslimischen Frau nicht verheiratet bleiben dürfe. Das Kairoer Appellgericht verurteilte ihn dann am 14. Juni 1995 wegen Apostasie und erklärte seine Ehe für ungültig. Der ägyptische Kassationshof bestätigte dieses Urteil am 5. August 1996 und ordnete die Zwangsscheidung an. Daraufhin verließ er mit seiner Frau zusammen Ägypten und lebt seitdem in den Niederlanden.

³⁰⁰ Vgl. Ebd. S. 77.

³⁰¹ Vgl. Ebd. S. 77.

³⁰² Vgl. Johansen, B. (2003); Apostasy as objective and depersonalized fact; *two recent Egyptian court judgements*, In; Social Research, Vol. 70 No. 3 (Fall 2003), S. 687–710. Hierzu S. 689.

³⁰³ Vgl. Ebd. S. 689f.

Diese Beispiele bestätigen nicht nur, dass es sich auch bei diesen Rechtsverletzungen im Bereich der Religionsfreiheit und der Meinungsfreiheit zum größten Teil um Konflikte zwischen dem Regime und den Islamisten sowie um den Druck der Islamisten auf das Regime handelt, sondern verdeutlichen auch, dass in den nächsten Jahren aufgrund der sich verschlechternden politischen Lage keine Verbesserung zu erwarten ist.

4 Demokratie und Menschenrechte im Iran

In den letzten 30 Jahren sorgten wenige Länder für so große Aufregung in der Weltöffentlichkeit wie der Iran. Der Ausbruch der Revolution im Jahre 1979 und die Ausrufung der Islamischen Republik waren erste Auslöser kritischer Stimmungen in der internationalen Arena. Die Besetzung der amerikanischen Botschaft in Teheran und die Fatwa³⁰⁴ Khomeinis, in welcher er die Moslems dazu aufforderte, den britischer Schriftsteller Salman Rushdie³⁰⁵ zu töten, führten zu weiteren Aufregungen. Und aktuell markiert das umstrittene Atomprogramm der Ahmedinedschad-Regierung die Profilierung Irans als neue Bedrohung für den Weltfrieden.

Auf der anderen Seite rückte der Iran aber auch aufgrund der Lage von Demokratie und Menschenrechten in den Fokus weltweiter Diskussionen, da diese Lage seit der Ausrufung der Islamischen Republik keinen guten Status genießt und sich vielmehr in einem kritischen Zustand befindet, wie die jährlichen Berichte internationaler Menschenrechtsorganisationen weitgehend belegen.³⁰⁶ Die Unterdrückung der Rechte und der Freiheiten gehört zur Tagesordnung iranischer Politik genauso wie die Verhinderung der Entfaltung der Demokratie.

Als Hauptgrund dieser kritischen Lage von Demokratie und Menschenrechten kann man vor allem das nach der Revolution im Jahre 1979 gegründete autoritäre Regime der Geistlichen³⁰⁷ nennen. Denn dieses Hybridregime der Geistlichen ist zum einen mit Demokratie unvereinbar und zum zweiten beachtet es die Menschenrechte nicht. Daher muss zuerst geklärt werden, welche Faktoren zur Entstehung dieses mit der Demokratie unvereinbaren und die Menschenrechte missachtenden Regime führten. Da diese Faktoren in erster Linie mit der politischen Kultur des Landes zusammenzuhängen scheinen, stehen im Folgenden vier Dimensionen politischer Kultur des Landes im Zentrum der Betrachtung.

³⁰⁴ Fatwa bedeutet etwa religiöses Gutachten für ein bestimmtes Thema.

³⁰⁵ Der britische Schriftsteller Salman Rushdie veröffentlichte im Jahre 1988 ein Buch (Die satanischen Verse), in dem er das Leben des Propheten Mohammed darstellte. Das Buch löste in der islamischen Welt große Empörung aus. Ajatollah Khomeini verurteilte das Buch und erließ ein Fatwa, in dem er alle Moslems dazu aufforderte, Salman Rushdie zu töten, weil das Buch gegen den Islam sei.

³⁰⁶ Siehe die Jahresberichte von Amnesty International zwischen 1996-2009 sowie von Human Rights Watch zwischen 1993-2009 über den Iran.

³⁰⁷ Im Folgenden wird der Begriff der Geistlichen für die Synonyme wie Ulema, Ulama, Rechtsgelehrte oder Religionsgelehrte verwendet.

Den ersten Fokuspunkt dieser Auseinandersetzungen bildet die Erinnerungskultur. Denn die Erinnerungskultur spielte als eine Folge der Tradierung der Lehre der Zwölferschia³⁰⁸ bei der Delegitimierung der Herrschaft Pahlawis sowie bei der Legitimierung der Machtübernahme der Geistlichen eine entscheidende Rolle. Auf der anderen Seite förderte diese Machtübernahme der Geistlichen die charismatisch-religiös fundierte Herrschaftskultur des Landes, weshalb die Herrschaftskultur den zweiten Fokuspunkt der Auseinandersetzungen bildet. Ferner bildet die Konfliktkultur den dritten Fokuspunkt dieser Auseinandersetzungen, denn sie förderte die Machtübernahme der Geistlichen, indem sie ihnen die Möglichkeit bot, auf die Gestaltung politischer Herrschaft Einfluss auszuüben. Schließlich wird auf die Menschenrechtskultur des Landes eingegangen, um zeigen zu können, wie vor allem die Selbstschutzmaßnahmen und die Machtbestrebungen des Regimes die Anerkennung und die Einhaltung der Menschenrechtsnormen bisher prägten.

4.1 Erinnerungskultur: Zwölferschia und politische Kultur

Wenn man die heutige Lage von Demokratie und Menschenrechten im Iran beobachtet, kann man sich kaum zurückhalten, die Frage zu stellen, welche Faktoren ein solches mit der Demokratie und den Menschenrechten unvereinbares Regime ermöglichen, dass es überhaupt existieren und sich derart lange aufrechterhalten konnte. Es gibt mit Sicherheit viele wirksame Faktoren und einige von ihnen werden in anderen Kapiteln mehr oder weniger behandelt. Die historisch und religiös begründete Rolle der Erinnerungskultur bei der Gestaltung der Bedingungen politischer Herrschaft macht es jedoch notwendig, der Erinnerungskultur des Landes eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

In einem Land wie dem Iran, in dem die Menschen mit großem Stolz, aber zugleich auch mit großem Leiden auf die Geschichte ihres Landes blicken, spielt die Erinnerungskultur bei der Gestaltung politischer und gesellschaftlicher Fragen eine sehr bedeutende Rolle. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass die Tradierung der Lehre der Zwölferschia in der Kultur und in der Politik des Landes die

³⁰⁸ Im Folgenden wird der Begriff Zwölferschia anstelle Imamiten oder Zwölfer-Schiiten verwendet. Zwölferschia bildet die größte Gruppe unter den Schiiten.

Erinnerungskultur zu einem der Maßstäbe für die Legitimierung genauso wie für die Delegitimierung politischer Herrschaft machte. Denn die Zwölferschia hinterließ ein großes Erbe und eine große Potenzialität³⁰⁹, die nicht nur für die Bestimmung religiöser Pflichten des Individuums von großer Bedeutung sind, sondern auch für die Bestimmung des Rahmens politischer Herrschaft. Die Beispiele der Konstitutionellen Revolution und der Revolution im Jahre 1979 zeigen diese Potenzialität der Erinnerungskultur, da sie als ein Indikator fungierte, die Revolution zu untermauern und zu beschleunigen. Um diese Rolle der Erinnerungskultur bei der Gestaltung der Bedingungen politischer Herrschaft etwas deutlicher zu machen, wird die Geschichte der Zwölferschia im Folgenden näher betrachtet.

Der Tod des Propheten Mohammed im Jahre 632 brachte zugleich die Frage mit sich, wer als seinen Nachfolger antreten sollte, da der Prophet vor seinem Tod keine Entscheidung darüber getroffen hatte.³¹⁰ Die Auseinandersetzungen der islamischen Gemeinschaft mit dieser Frage endeten mit der Entstehung des Kalifats als höchste Autorität. Die Entstehung Kalifats war von großer Bedeutung, da der Kalif sich darauf berufen durfte, „*das Erbe des Propheten in ihnen gemäßer Weise zu verwalten*“.³¹¹ Dies bedeutete, dass er nicht nur die politische Macht innehaben sollte, sondern auch die Gemeinschaft mit den juristischen Entscheidungen versorgen musste. Da alle männlichen Mitglieder der Verwandten und der Weggefährten des Propheten für diesen Führungsanspruch bzw. für das Kalifat infrage kamen und er vor seinem Tod eben keine Entscheidung traf, ebnete diese Führungsfrage den Weg für die künftigen Spaltungen in der islamischen Gemeinschaft.

Die Nachfolgerfrage löste sich zwar vorübergehend dadurch, dass sich Abu Bakr, der langjährige Weggefährte und Schwiegervater des Propheten, als erster Kalif der islamischen Gemeinschaft durch muslimische Führer der Gemeinde gewählt wurde.

³⁰⁹ Nach Assmann existiert das kulturelle Gedächtnis in zwei Modi: einmal im Modus der Potenzialität als Archiv, als Totalhorizont angesammelter Texte, Bilder, Handlungsmuster, und zum zweiten im Modus der Aktualität, als der von einer jeweiligen Gegenwart aus aktualisierte und perspektivierte Bestand an objektiviertem Sinn. Vgl. Assmann, J. (1988), S. 13.

³¹⁰ Dies begründet Busse mit der Überzeugung des Propheten von der Einzigartigkeit seiner Berufung und von dem göttlichen Ursprung seines Amtes, so dass eine Nachfolge überhaupt nicht möglich gewesen sei. Vgl. Busse, H. (1991); Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes, In; Ende, W./Steinbach, U. (Red.) (1991); Der Islam in der Gegenwart, 3. Aufl., Frankfurt am Main, S. 17–54. Hierzu S. 25.

³¹¹ Vgl. Busse, H. (1991), S. 25.

Die Wahl Bakrs brachte aber die Meinungsunterschiede in der Gemeinschaft ans Tageslicht und stieß bei den Anhängern von Ali ibn Abu Talib auf Enttäuschung und Protest, nach deren Auffassung Prophet Mohammed seinen Schwiegersohn und Vetter Ali als seinen Nachfolger designierte.³¹² Ferner glaubten sie, dass nur jemand aus dem Familienhaus des Propheten das Recht hätte, die islamische Gemeinschaft zu regieren. Da der Prophet keinen Sohn hatte und seine einzige Tochter mit Ali verheiratet war, hätten nur Ali und seine Gefolgschaft den Anspruch auf die Nachfolge. Jedoch konnte sich diese Ansicht nicht durchsetzen und trotz Protesten übernahm Abu Bakr die Macht.

Ali konnte erst nach dem Tod des dritten Kalif Osman die Macht übernehmen. Diese Machtübernahme Alis als vierter Kalif befriedigte zwar seine Anhänger, löste aber weitere Spannungen aus, da einige Notabeln aus der Gemeinschaft, besonders Muawiya, der Statthalter in Syrien, auf dem Kalifat bestanden. Ali wurde im Jahre 661 ermordet, was nicht nur Muawiya den Weg zur Macht ebnete, sondern auch die Spaltungen in der Gemeinschaft weiter vertiefte, weil die Machtübernahme Muawiyas nach Auffassung der Anhänger Alis eine Usurpation darstellte und daher unter den Anhängern Alis große Proteste auslöste.

Diese Proteste nahmen nach der Machtübernahme Yazids nach dem Tod Muawiyas eine neue Gestalt an. Die Anhänger Alis versuchten nun mehr und mehr die beiden Söhne Alis zu unterstützen, um sie an die Macht zu bringen. Der älteste Sohn Hassan verzichtete aber auf die Nachfolgerschaft. Daraufhin begannen sie, den kleinen Sohn Hussein zu unterstützen. Als sich Hussein mit seiner Anhängerschaft in der Nähe des Euphrat bei Kerbela am 10. Oktober 680 stationierte, um Yazid zu stürzen, schlugen die Truppen Yazids die Anhängerschaft von Hussein nieder und töteten ihn dort.

Die Ermordung Husseins, die von Schiiten als Märtyrertod bezeichnet wird, stellt einen wichtigen Punkt in der Geschichte der Zwölferschia dar. Nach Assmann hat kulturelles Gedächtnis seine Fixpunkte, die schicksalhaften Ereignisse der

³¹² Dabei berief sich *die Partei Alis* (Schia) auf Äußerung des Propheten, welche er auf dem Weg nach Medina bei der Rückkehr seiner letzten Pilgerfahrt im März 632 am Teich Ghadir Khumm gemacht haben sollte. Er soll gesagt haben; „*Der, dessen Herr ich bin, dessen Herr ist auch Ali*“. Vgl. Ende, W. (1991); *Der Schiitische Islam*, In; Ende, W./Steinbach, U. (Red.) (1991); *Der Islam in der Gegenwart*, 3. Aufl. Frankfurt am Main, S. 70–90. Hierzu S. 71.

Vergangenheit werden durch kulturelle Formung (Texte, Riten, Denkmäler) und institutionalisierte Kommunikation (Rezitation, Begehung, Betrachtung) ständig wachgehalten.³¹³ Man kann die Ermordung Husseins als Hauptfixpunkt des kulturellen Gedächtnisses des Landes nennen, denn sie wurde später durch jährliche Prozessionen weitgehend tradiert. So wie noch dargestellt wird, gehen diese Prozessionen mit einem tief verwurzelten Schmerzenskult einher und bringen den Kampf gegen Usurpatoren zum Ausdruck, die das Recht Alis und seiner Nachkommen auf das Kalifat aberkannten.

Dieser Wendepunkt in der Geschichte der Zwölferschia wird von einer kurzen Unterbrechung des Anspruches der Schiiten auf Macht begleitet. Die Schiiten schienen während des weiteren Verlaufs der Omayyaden-Herrschaft auf den Führungsanspruch verzichtet zu haben. Doch brachten nach Watt einige Aufstände um 750, welche durchaus mit schiitischen Ideen verbunden waren, die Abbasiden auf den Thron des Kalifats.³¹⁴ Der Beitrag der Schiiten war durch die Erwartung gekennzeichnet, dass der Sturz der Omayyaden-Dynastie den Weg zu einer gerechten und legitimen Ordnung öffnen könnte. Diese legitime und gerechte Herrschaft war für die Schiiten zu dieser Zeit dermaßen prägend, dass sich nach Watt³¹⁵ schon damals eine messianische Vorstellung in der Bevölkerung etablierte, was auch einen Umwandlungsprozess im gesamtschiitischen Glauben auslöste:

Ein entscheidendes Charakteristikum fast aller dieser Bewegungen wurde jedoch auch der messianische Glaube an den Qa`em, den von Gott ernannten Führer, der zur Verteidigung der Unterdrückten gegen die Herrschaft der „Usurpatoren“ aufstehen werde. Wachsende soziale Unzufriedenheit und politische Unruhen verstärkten messianische Erwartungen unter bestimmten Teilen der moslemischen Gemeinschaft.³¹⁶

Während diese messianischen Vorstellungen für die Entstehung der Doktrin der Zwölferschia eine feste Grundlage vorzubereiten begannen, gab es einige

³¹³ Vgl. Assmann, J. (1988), S. 12.

³¹⁴ Vgl. Watt, M. W. (1981); Die Bedeutung der Frühstadien der Imamitischen Schia, In; Greussing, Kurt (Red.) (1981); Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, S. 45–58. Hierzu S. 46.

³¹⁵ Vgl. Ebd. S. 47.

³¹⁶ Vgl. Bayat, M. (1981); Die Tradition der Abweichung im schiitischen Iran, In; Greussing, K. (Red.) (1981); Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, S. 78–97. Hierzu S. 79; Watt, M. W. (1981), S. 47.

Entwicklungen, welche diesen Prozess sehr beeinflussten. Zum einen unternahmen die Abbasiden einige Versuche, die Unterstützung der Schiiten zu gewinnen, welche jedoch aufgrund der Definierung des Kalifats über den Abbasiden-Stamm nicht klappte.³¹⁷ Andererseits waren die Konflikte über die Frage zu beobachten, wie islamische Herrschaft weiter gestaltet werden sollte. Watt wies in diesem Zusammenhang auf zwei Blöcke hin:³¹⁸ Während die erste Gruppe auf einer absolutistischen und autokratischen Autorität eines von Gott inspirierten und geleiteten Kalifen beharrte, gestand die zweite Gruppe den Geistlichen weitgehende Befugnisse hinsichtlich religiöser Entscheidungen zu.³¹⁹

Diese beiden Faktoren zwangen nach Bayat die schiitische Glaubensgemeinschaft dazu, sich entweder zu radikalieren oder sich in dieser „*abbasidischen Synthese*“ aufzulösen.³²⁰ Die Reaktion der schiitischen Imame auf diese Tendenzen war aber vielmehr die Gründung einer auf Imamen basierenden Doktrin. Der Kern dieser vom sechsten Imam Jafar al Sadiq entwickelten Doktrin beruhte auf der Überzeugung, „*dass die islamische Gemeinde zu allen Zeiten eines von Gott inspirierten, fehlerlosen Leiters bedarf, wenn sie nicht in die Irre gehen soll*“.³²¹ Nach dem Tod des Propheten durften diese Leitungsaufgabe nur diejenigen ausüben, welche aus der Ehe der Tochter des Propheten Fatima hervorgingen, weil nur sie die rechtmäßigen Nachfolger des Propheten waren. Da Fatima mit Ali verheiratet war, legitimierte dies die Herrschaft Alis und seiner Nachfolger (Imame). Die Zwölferschia basierte somit auf der Anerkennung der Imame als legitime Führer sowie auf der Anerkennung ihrer absoluten Autorität „*für das wahre Verständnis des Islams*“.³²² Der Unterschied dieser Doktrin zu der ursprünglichen Schia war, dass sie die Führungsaufgabe auf lediglich 12 Imame begrenzte, was letztlich den Namen der Doktrin bestimmte.

Nach Bayat leitete sich die Nachfolgerschaft dieser Imame nicht aus Ansprüchen auf die politische Autorität ab, sondern vielmehr legitimierte sich die Herrschaft jeder Imame über Designation durch den vorherigen Imam (*Nass*) und über besondere

³¹⁷ Vgl. Bayat, M. (1981), S. 80.

³¹⁸ Vgl. Watt, M. W. (1981), S. 49f.

³¹⁹ Vgl. Ebd. S. 51f.

³²⁰ Vgl. Bayat, M. (1981), S. 80.

³²¹ Vgl. Ende, W. (1991), S. 76.

³²² Vgl. Ebd. S. 74.

Kenntnisse der Religion (Elm).³²³ Zum einen erfolgte die Designation jedes Imams durch seinen Vorgänger (*Nass*), weil „*Autorität nur durch jemanden verliehen werden kann, welcher sie bereits besitzt*“³²⁴ und zum anderen verfügten Imame über ein besonderes Wissen bezüglich Religion und Koran (*Elm*). Daher stellen die Handlungen und Aussagen der Imame „*eine Quelle der religiösen Erkenntnis*“ dar.³²⁵

Die Ausformulierung der Doktrin und die Entstehung der Zwölferschia erfolgten jedoch etwas später. Als der elfte Imam Hassan al-Askari ermordet wurde, löste sein Tod in der schiitischen Gemeinde Verwirrung aus, da der Gemeinde unbekannt war, ob er überhaupt einen Nachkommen hatte und er diesen als seinen Nachfolger nominiert hatte. Eine Gruppe schiitischer Notabeln mobilisierte die nach der Ermordung Husseins entstandene Mahdi-Vorstellung unter der Bevölkerung und behauptete, dass er einen minderjährigen Sohn namens Muhammad habe, bevor diese Verwirrungen zur Zersplitterung der Gemeinde führte. Er ließ ihn angeblich im Verborgenen, um ihn vor den Abbasiden zu schützen. Der zwölfte Imam Muhammad al-Mahdi soll dann im Todesjahr seines Vaters 874 in Verborgtheit entrückt sein, jedoch zwischen 874 und 941 Kontakt mit der Gemeinde durch vier Sendeboten gepflegt haben, was man „*kleine Verborgtheit*“ nennt. Nach dem Tod des vierten Botschafters geriet er in „*große Verborgtheit*“, von wo aus er keinen Kontakt mehr mit der Gemeinde hatte.³²⁶

Eine bis heute existierende Konsequenz der Lehre von der Verborgtheit war die Entstehung einer quietistischen Haltung. Dieser Quietismus hing damit zusammen, dass die Doktrin den Schiiten ihren wahren Glauben bis zur Rückkehrzeit des letzten Imams zu verbergen erlaubt.³²⁷ Dieser Quietismus prägte sicherlich auch das politische System des Landes phasenweise, er übte bisher aber keinen nachhaltigen Einfluss auf die Gestaltung des politischen Systems aus wie der Chiasmus. Denn die wichtigste Folge dieser Geschichte der Zwölferschia, dieser Doktrin und der Lehre von der Verborgtheit für das heutige Regime, war die Entstehung eines in der Kultur des Landes weit tradierten Chiasmus. Dieser Chiasmus hängt mit der Hauptsäule

³²³ Vgl. Bayat, M. (1981), S. 80.

³²⁴ Vgl. Watt, M. W. (1981), S. 49.

³²⁵ Vgl. Ende, W. (1991), S. 78.

³²⁶ Vgl. Watt, M. W. (1981), S. 51f.

³²⁷ Vgl. Gellner, E. (1987); Warten auf den Imam, In; Schluchter, W. (Hrsg.) (1987); Max Webers Sicht des Islams; *Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main, S. 272–294.

der Zwölferschia zusammen, dass nur der zwölfte Imam die Macht auszuüben hat und er in Verborgenheit ist. Er wird aber eines Tages zurückkehren, um das Reich der Gerechtigkeit und der Wahrheit auf der Welt zu gründen.³²⁸ Nach diesem Postulat kann jede politische Herrschaft während der Verborgenheit des zwölften Imams nur begrenzt legitim sein. Seit der Proklamation der Zwölferschia als Staatsreligion durch die Safawiden war daher eine Reihe von Versuchen zu beobachten, die Frage nach der Stellvertretung des zwölften Imams zu regeln, um die politische Herrschaft zu legitimieren.

Dieser Chiliasmus speist sich vor allem aus einem hoch ritualisierten Schmerzenskult, welcher in jährlichen Moharram-Prozessionen inszeniert wird und nach Richard die schiitische Frömmigkeit charakterisiert.³²⁹ Diese Prozessionen finden in den ersten zehn Tagen des Monats Moharram statt und unterteilen sich in drei Kategorien:³³⁰ Rouza-hwani³³¹ (Rezitation der Ereignisse von Kerbala), Sinazani (Straßenprozession und Selbstgeißelung) und Taziyah (Trauerbekundung). Die Prozessionen bieten vor allem die Möglichkeit, das Leiden Husseins mit der aktuellen politischen Lage in Verbindung zu bringen und dadurch auf die Politik Einfluss auszuüben, denn dieser Schmerzenskult geht mit einem Märtyrerverständnis einher, welches einerseits die Ankunft des zwölften Imams verspricht und andererseits den Tod gegen die Ungerechtigkeit und Diktatur verherrlicht und beschönigt.

In jeder Phase der Geschichte des Landes spielten diese Prozessionen eine große Rolle, um „*schiitische Vorstellungen in der Masse des Volkes zu verbreiten bzw. wach zu halten und diese Menschen gegen angebliche oder tatsächliche Feinde des schiitischen Islams zu mobilisieren*“.³³² Diese Prozessionen spielten beispielsweise während der Konstitutionellen Revolution (1905–1906) eine wichtige Rolle. Die Geistlichen setzten die Ermordung Husseins ein, um den Verlauf der Revolution zu

³²⁸ Vgl. Dabashi, H. (2000); The End of Islamic Ideology, In; Social Research, Vol. 67 No. 2 (Summer 2000), S. 475–518.

³²⁹ Vgl. Richard, Y. (1980); Der verborgene Imam; *Die Geschichte der Schia in Iran*, Berlin. Hierzu S. 78.

³³⁰ Vgl. Ebd. S. 86ff.

³³¹ *Rouzeh-khani* ist eine Art Rezitation durch die Erzählung des Leidensweges Imam Husseins. Eine andere Prozession ist „*hay`at*“ in Basar, eine Art der Versammlung mit politischen sowie religiösen Inhalten. Vgl. Greussing, K. (1987); Vom „Guten König“ zum Imam; *Staatsmacht und Gesellschaft in Iran*, Bregenz. Hierzu S. 262.

³³² Vgl. Ende, W. (1991), S. 83.

beeinflussen. Dies erreichte wahrscheinlich in der Revolution von 1979 seinen Höhepunkt, als die Geistlichen im Vorfeld die Aschura- und Moharram-Prozessionen benutzten, um die Massen zu Protesten aufzurufen und sie gegen das Regime des Schahs zu mobilisieren. Gerade die Aschura-Prozessionen, die am letzten Tag der zehntägigen Moharram-Prozessionen inszeniert werden, stellten bisher eine große Bedeutung für die Gestaltung gesellschaftlicher Vorstellungen von Politik dar, weil *„das Ritual von Aschura stets auch als Diskurs gedient hat, in dem aktuelle Erfahrungen zum Ausdruck gebracht und verallgemeinert wurden.“*³³³

Die *Rouza-hwani* bieten dagegen dem Rezitator die Möglichkeit an, bei der Interpretation des Leidenswegs Husseins und anderer Nachkommen Alis auf die aktuelle politische Lage Einfluss zu nehmen. Ein gutes Beispiel war die Transformation des Bildes von Hussein in der Bevölkerung im Vorfeld der Revolution im Jahre 1979.³³⁴ Nach Hooglund wandelte sich das Bild Husseins durch diese Rezitationen von einem politischen und sozialen „Vermittler“ zu einem revolutionären „Vorbild“. Die Geistlichen griffen auf diese Potenzialität der Erinnerungskultur beim Kampf gegen den Schah im Vorfeld der Revolution zurück und unterwarfen sie einem Umdeutungsprozess, als ob dieser Kampf der Kampf zwischen Hussein und Yazid bzw. zwischen den Nachkommen Alis und denen, die den Nachkommen Alis das Recht auf das Kalifat absprachen, wäre, um die politische Herrschaft zu delegitimieren und dadurch den Aufstand gegen das Regime zu legitimieren:

In mobilizing the Iranian masses for the Revolution that was to realize Shi`ite clerical rule on behalf of God and the Hidden Imam, Khomeini and his followers drew on the cult of martyrdom which constitutes the major component of the Shi`ite theodicy of suffering, and on the millenarian elements in the Shi`ite tradition. The glorification of martyrdom and the assimilation of the revolutionary struggle against the Shah to Imam Husayn's uprising against the Umayyad Caliph, Yazid, in the desert of Karbala in 680

³³³ Vgl. Kippenberg, H. G. (1981); Jeder Tag Aschura, jedes Grab Kerbala; *Zur Ritualisierung der Straßenkämpfe im Iran*, In; Greussing, K. (Red.) (1981); Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, S. 217–256. Hierzu S. 243.

³³⁴ Vgl. Hooglund, M. E. (1981); Hussein als Vermittler – Hussein als Vorbild; *Anpassung und Revolution im iranischen Dorf*, In; Greussing, K. (Red.) (1981); Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, S. 257–276.

A. D., have received ample attention in the coverage of the Iranian revolution by the media.³³⁵

Die Gründung der Islamischen Republik und die Machtübernahme der Geistlichen fügten der Erinnerungskultur neue Bedeutung hinzu. Die Geistlichen nutzten sie, um ihre Herrschaft zu legitimieren. Der Tod Khomeinis, die Ernennung Khameneis als sein Nachfolger und die zunehmende Unzufriedenheit unter der Bevölkerung mit der Islamischen Republik führten aber zu einer Legitimationskrise der Herrschaft der Geistlichen, die diese Bedeutung der Erinnerungskultur in den letzten Jahren noch mehr spürbar machte.

Die Erinnerungskultur und die Prozessionen begannen nach wie vor als ein Diskurs zu dienen, die Unzufriedenheit mit dem Regime sowie mit der politischen, ökonomischen und sozialen Lage des Landes zum Ausdruck zu bringen. Ein gutes Beispiel dafür sind die Präsidentschaftswahlen im Jahre 2009. Am Aschuratag nach der umstrittenen Wiederwahl Ahmedinedschads sammelten sich tausende Menschen, um gegen die Wiederwahl zu protestieren. Die Regierung ergriff härtere Maßnahmen, um diese Proteste zu unterdrücken. Hunderte Menschen wurden in der Folge verhaftet und hingerichtet.

Diese Proteste zeigen, dass die Geistlichen mit der Erinnerungskultur des Landes noch vorsichtiger als sonst umgehen müssen, um ihre Herrschaft beibehalten zu können, denn sie korrodieren zunehmend das, was ihre Machtübernahme begünstigte. Der in der iranischen politischen Kultur weit tradierte Chiliasmus, mit dessen Hilfe die Geistlichen an die Macht kamen, war in den letzten Jahren mit einem enormen Bedeutungsverlust konfrontiert. Der Anspruch der Geistlichen, die wahren Vertreter des zwölften Imams zu sein, verlor aufgrund der Missachtung der Rechte und der Freiheiten in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung. Dies bringt das Land zwar einem Regimewechsel näher als je zuvor, jedoch muss zuerst geklärt werden, wie die göttliche Legitimierung beibehalten wird und wie die Frage nach der Stellvertretung des zwölften Imams nach dem Sturz der Führung der Geistlichen geregelt werden soll, bevor ein Regimewechsel in Gang gesetzt wird. Denn gerade die Beantwortung dieser

³³⁵ Vgl. Arjomand, S. A. (1989); History, Structure, and Revolution in the Shi'ite Tradition in Contemporary Iran, In: International Political Science Review, Vol. 10 No. 2 (1989), S. 111–119. Hierzu S. 113.

Frage stellte bisher die größte Herausforderung bei der Konsolidierung der Macht im Iran dar, wie in der Herrschaftskultur des Landes nachfolgend dargestellt wird.

Festzuhalten bleibt hier die These, dass diese Erinnerungskultur nicht nur eine große Rolle bei der Gestaltung des politischen Systems des Landes bisher spielte und daher für die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten von großer Bedeutung war, sondern auch, dass sie eine politische Kultur hervorbrachte, welche von diesem in der Erinnerungskultur weit tradierten Chiasmus geprägt war und immer noch ist.

4.2 Herrschaftskultur: Religion und Politik im Iran

Nikki Keddie sieht in der Geschichte des Landes eine Tendenz zu einer charismatischen Alleinherrschaft.³³⁶ Und nach Richard W. Gable charakterisierte die politische Herrschaft Irans bisher als „*fluctuations between strong and weak governments, benevolent and despotic rulers, centralized and decentralized administrations*“.³³⁷ Wenn man jedoch das heutige Regime Irans beobachtet, das Regime der Geistlichen, helfen diese Perspektiven nur wenig, um die Frage zu beantworten, wie die Entstehung eines solchen mit der Demokratie unvereinbaren und die Menschenrechte verachtenden Regimes der Geistlichen erklärt werden kann.

Die Auseinandersetzungen mit der Geschichte der Zwölferschia im Abschnitt über Erinnerungskultur des Landes haben auf diese Frage zwar einige Antworten gegeben. Jedoch erfordert das enge Verhältnis zwischen der Herrschaftskultur und der Machtübernahme der Geistlichen diese Frage auch aus der Perspektive der Herrschaftskultur zu behandeln. Wenn man sich mit der Herrschaftskultur des Landes auseinandersetzt, lässt sich die starke Tendenz beobachten, dass die religiöse Begründung politischer Herrschaft bisher ein wichtiger Teil politischer Legitimation

³³⁶ Vgl. Keddie, N. R. (1998); Iran: *Understanding the Enigma; A Historian's view*, In; Middle East Review of International Affairs, Vol. 2 No. 3 (September 1998), S. 1–10. Hierzu S. 6.

³³⁷ Vgl. Gable, R. W. (1959); Culture and Administration in Iran, In; Middle East Journal Vol. 13 No. 4 (1959 Fall), S. 407–421. Hierzu S. 408.

war. Wie Sadri bemerkt, gibt es im Iran eine Tradition religiöser Legitimierung politischer Herrschaft. Er nennt in diesem Zusammenhang drei Beispiele.³³⁸

Es gab vor der Zwölferschiitisierung Irans die mythologische Vorstellung von „*Fare ye Izadi*“ (Aura der göttlichen Befürwortung).³³⁹ Die Bedeutung dieser religiösen Legitimierung politischer Herrschaft nahm nach der Islamisierung³⁴⁰ bzw. nach der Proklamation der Zwölferschia als Staatsreligion durch die Safawiden besonders zu. Dies brachte vor allem die Frage mit sich, wie die Stellvertretung des zwölften Imams in seiner Abwesenheit geregelt und mit der traditionellen Herrschaftsweise versöhnt werden sollte. Die Führung der Safawiden, welche „*Zil ol Ilah*“ (der Schatten Gottes) genannt wurden, war nach Sadri ein weiteres Beispiel für die religiöse Legitimierung politischer Herrschaft.³⁴¹ Der König war nun nicht nur Herrscher des Landes, sondern zugleich auch „*God's Grace*“ auf der Erde.³⁴² Und der Umgang mit der Frage nach der Regelung der Stellvertretung des zwölften Imams führte schließlich zur Entstehung von „*Velayat e Motlagheh ye Faghih*“ (absolutes Mandat der Rechtsgelehrten), die eine weitere Etappe dieser Tradition darstellte.

Also liegt die Antwort der oben gestellten Frage zum größten Teil in dieser Herrschaftskultur bzw. in dieser der Herrschaftskultur zugrunde liegenden Tradition religiöser Legitimierung politischer Herrschaft. Um den Zusammenhang zwischen Tradition und Machtübernahme der Geistlichen deutlicher zeigen zu können, fokussiere ich mich vor allem auf die Geschichte des Landes nach der Proklamation der Zwölferschia als Staatsreligion durch die Safawiden bis heute. Denn diese Proklamation der Zwölferschia als Staatsreligion fügte dieser Tradition neue

³³⁸ Vgl. Sadri, M. (2001); *Sacral defense of secularism: The political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar*, In; *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 15 No. 2 (Winter 2001), S. 257–270. Hierzu S. 258.

³³⁹ Vgl. Katouzian, H. (2003b); *Legitimacy and Succession in Iranian History*, In; *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 23 Nr. 1&2 (2003), S. 234–245. Hierzu S. 236.

³⁴⁰ Nachdem die muslimischen Kämpfer die Gebiete des heutigen Irans nach dem Krieg von Qaidassy um 640 eroberten, fing die rasche Islamisierung Persiens an. Dazu trug unmittelbar die schnelle Konvertierung der Bevölkerung zum Islam erheblich bei. Dies hing vor allem mit der Abnahme der Popularität der alten persisch-zoroastrischen Religion in der Bevölkerung zusammen. Vgl. Feridony, F. (2000); *Transformationsprozesse in einer „islamischen Republik“; Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“*, Berlin. Hierzu S. 72.

³⁴¹ Vgl. Sadri, M. (2001), S. 258.

³⁴² Vgl. Katouzian, H. (2003a); *Iranian History and Politics; The Dialectic of State and Society*, London. Besonders S. 67ff; Sachedina, A. A. (1998); *The Just Ruler in Shi'ite Islam; The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudences*, Oxford. Hierzu, S. 100ff.

Bedeutungen hinzu, welche nicht nur die Bedingungen der Machtübernahme der Geistlichen nach der Revolution im Jahre 1979 vorbereiteten, sondern ebenso die Krise des heutigen Regimes. Die Zukunft politischer Herrschaft war nun nicht nur von der Frage nach der Regelung der Stellvertretung des zwölften Imams abhängig, sondern auch von ihrem Umgang mit einigen Begriffen der Zwölferschia wie Chiliasmus, Heilserwartung und Charisma.

Die Safawiden gehörten ursprünglich zum sunnitisch-mystischen Sufiorden im Nordwesten Irans, welcher von Safi ad-Din Ardabili um 1300 gegründet wurde und sich ab Mitte des 15. Jahrhunderts stark militarisierte.³⁴³ Die religiös-ideologische Ausrichtung des Ordens prägten vor allem zwei Faktoren. Zum einen stimmte die Gründung des Ordens zeitlich mit der Entstehung der Volksfrömmigkeit oder des Volksislams überein, die aus dem Sufitum³⁴⁴ einen Massenglauben machte.³⁴⁵

Überreste aus vorislamischen Glaubens- und Kultvorstellungen, Sehnsucht nach einem charismatischer Führer, Heiligenverehrung, Berufung auf die Verwandtschaft oder geistige Beziehung zu Ali, dem Vetter und Schwiegersohn des Propheten und Ahnherrn aller schiitischen Imame, Geheimriten, Wunderglauben, Ekstase, Aufbegehren gegen die ungerechte Staatsgewalt, Antinomismus und Libertinismus. Es handelt sich um ein kaum definierbares Gemisch aus Spuren der geistigen Zeitströmungen, vermengt mit ererbten lokalen Glaubensvorstellungen und tradiertem Kultgebaren.³⁴⁶

Bei der Askese und den Zeremonien der Sufiten rückte die Heilserwartung besonders in den Vordergrund. Nach Glassen traute man dem Scheich des Ordens übersinnliche Kräfte zu und erwartete von ihm Wunder.³⁴⁷ Glassen merkt zudem an, dass eine Ähnlichkeit zwischen dieser Heilserwartung der Sufis und dem sich auf die Rückkehr des zwölften Imams konzentrierenden Glauben der Zwölferschia existiere.³⁴⁸ Diese Transformation bereitete die Bedingungen vor, unter denen sich der Orden in relativ

³⁴³ Siehe für mehr Informationen über den Orden u. a.; Roemer, H. R. (1953); Die Safawiden; *Ein orientalischer Bundesgenosse des Abendlandes im Türkenkampf*, In; Saeculum, Vol. 4. Heft 1. (1953), S. 27–44.

³⁴⁴ Die asketischen Strömungen im Islam.

³⁴⁵ Siehe Glassen, E. (1981), Religiöse Bewegungen in der islamischen Geschichte des Iran (ca. 1000–1501), In; Greussing, K. (Red.) (1981); Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, S. 58–78. Hierzu S. 63f.

³⁴⁶ Vgl. Ebd. S. 71.

³⁴⁷ Vgl. Ebd. S. 72.

³⁴⁸ Vgl. Ebd. S. 72.

kurzer Zeit von der sunnitischen Richtung des Islams zu der Zwölferschia verwandelt haben soll.³⁴⁹ Auf der anderen Seite leisteten die Kämpfe zwischen den Safawiden und dem Osmanischen Reich zu dieser Glaubenswandlung des Ordens einen erheblichen Beitrag. Unter der Führung des Scheichs Junaid begann der Orden eine besondere Beziehung mit der Zwölferschia zu pflegen, da er entdeckt haben soll, was die Zwölferschia für die Mobilisierung der Bevölkerung gegen das verfeindete Osmanische Reich geleistet hat.³⁵⁰

Diese Umwandlungen erreichten nach der Machtübernahme von Ismail I. ihren Gipfelpunkt. Er eroberte im Jahre 1501 Täbris und erklärte daraufhin die Gründung des Safawiden-Reiches. Dies bedeutete für die Etablierung der Zwölferschia im Iran einen wichtigen Wendepunkt, denn der Gründung des Safawiden-Reiches folgte kurze Zeit später die Proklamation der Zwölferschia als Staatsreligion.³⁵¹ Dies war eine folgenschwere Entscheidung, denn mit ihr begann die zunehmende Abhängigkeit politischer Herrschaft von der Klärung der Frage, wie die Stellvertretung des zwölften Imams in seiner Abwesenheit geregelt werden sollte. Die Beantwortung dieser Frage forderte die künftige Gestaltung politischer Herrschaft extrem heraus. Davon war die messianisch-charismatische Herrschaft Ismails auch betroffen.³⁵² Er ging aber mit dieser Frage ganz einfach um. Er gewann die Unterstützung der Geistlichen. Sie leisteten daraufhin Ismail I. Hilfe, indem sie erklärten, dass Ismail I. mit dem siebten Imam verwandt war. Andererseits nutzte Ismail I. vor allem die in der Bevölkerung weit verbreitete Heilserwartung, um seine Herrschaft zu legitimieren. Dabei erlaubte ihm die Doktrin der Verborgenheit des zwölften Imams, seine individuellen Ansprüche auf die politische Herrschaft auszubauen und zu systematisieren.³⁵³

Der Tod Ismail I. veränderte die Situation, denn die messianisch-charismatische Grundlage der Herrschaft erlitt nun eine große Erosion, was zur langsamen

³⁴⁹ Vgl. Roemer, H. R. (1971); Scheich Safi von Ardabil; *Die Abstammung eines Sufi-Meisters der Zeit zwischen Sadi und Hafiz*, In; Eilers, W. (1971); Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans, Stuttgart. S. 106–116. Hierzu S. 115f; Feridony, F. (2000), S. 78.

³⁵⁰ Vgl. Feridony, F. (2000), S. 78. Nach H. R. Roemer soll vielmehr der Sohn von Junaid, Haidar besonders diese schiitische Idee gepflegt haben. Vgl. Roemer, H. R. (1953), S. 30.

³⁵¹ Vgl. Feridony, F. (2000), S. 79.

³⁵² Vgl. Roemer, H. R. (1985); Die turkmenischen Kizilbasch; *Gründer und Opfer der safawidischen Theokratie*, In; Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Vol. 135 (1985), S. 227-240. Hierzu S. 238.

³⁵³ Vgl. Bayat, M. (1981), S. 82.

Etablierung einer cäsaropapistischen³⁵⁴ Herrschaft führte,³⁵⁵ deren Entstehung andererseits die religiöse Autorität dazu aufforderte, ihre Basis neu zu strukturieren. Dies endete wiederum mit der langsamen Entstehung einer Hierokratie, wie Arjomand feststellte.

The era begins with the hegemony of a homogeneous mandarin-like clerical estate, with a fairly broad cultural outlook, engaged in a number of judiciary, and quasi-political, quasi-religious functions, and ends with the uneasy coexistence of this estate with a markedly different status group; a group of religious professionals, with a narrowly dogmatic and juristic outlook, forming the nascent Shi'ite hierocracy.³⁵⁶

Die Zukunft politischer Autorität nach dem Tod Ismail I. wurde zunehmend von dieser Neustrukturierung der Basis religiöser Autorität abhängig. Das System begann also auch seine cäsaropapistische Seite langsam aufzugeben. Dies hing mit unterschiedlichen Faktoren zusammen.

Als ersten Faktor muss man die gesellschaftlichen und politischen Folgen der Schiitisierungspolitik Ismails I. nennen. Der Schah holte zum Aufbau der Zwölferschia im Iran einige Geistliche aus benachbarten Ländern in den Iran und gewährte ihnen weitgehende Rechte, was mit einer schnellen „*Mutation*“³⁵⁷ der Geistlichen endete.³⁵⁸ Sie sicherten sich in kürzester Zeit ihren Platz in der Gesellschaft. Dies hing einerseits mit massenhafter Übertretung der Gesellschaft zur Zwölferschia zusammen. Auf der anderen Seite führten der Aufbau eines bürokratischen Staatswesens³⁵⁹ sowie die ökonomische Unabhängigkeit³⁶⁰ der

³⁵⁴ Dies bezeichnet eine Herrschaftsform, nach der Staatsoberhaupt gleichzeitig der religiösen Oberhaupt des Landes ist.

³⁵⁵ Vgl. Arjomand, S. A. (1989), S. 112; Riesebrodt, M. (1990); Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung; *Amerikanische Protestanten (1910-1928) und iranische Schiiten (1961-1979) im Vergleich*, Tübingen. Hierzu S. 128.

³⁵⁶ Vgl. Arjomand, S. A. (1985); *The Clerical Estate and the Emergence of a Shiite Hierocracy in Safavid Iran; A Study in historical Sociology*, In; *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 28, S. 169-219. Hierzu S. 169.

³⁵⁷ Vgl. Dabashi, H. (2000), S. 482.

³⁵⁸ Vgl. Glassen, E. (1972); *Schah Ismail I. und die Theologen seiner Zeit*, In; *Der Islam*, Vol. 48 (1972), S. 254–268. Hierzu S. 263 und 265ff.

³⁵⁹ Nach Arjomand teilten sich die Geistlichen in zwei voneinander getrennte Gruppen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf;...,an „estate“ of clerical notables, who were sunnis prior to the conquest of Iran by Ismail I, but who formally professed Shi'ism and entered the service of the Safavids as judges and clerical administrators, and a group of religious professionals consisting of the Shi'ite doctors.“ Die religiös professionelle Gruppe entwickelte nach Arjomand eine zunehmende Dominanz.

Geistlichen nicht nur zur Erhöhung ihres Prestiges in der Gesellschaft, sondern auch zur Zunahme ihrer Rolle in der Politik. Daraufhin begannen die Geistlichen, sich langsam gegenüber der politischen Herrschaft zu behaupten, indem sie das Recht der Monarchen darauf, eine Quelle der religiösen Autorität zu sein, infrage stellten und die Stellvertretung des zwölften Imams für sich beanspruchten.³⁶¹ Nach Bayat erfolgte diese Selbstaneignung der Stellvertretung des zwölften Imams im 17. Jahrhundert:

Ihren Anspruch begründeten sie mit einer Überlieferung aus dem späten 9. Jahrhundert, wonach der zwölfte Imam während der Zeit seiner Abwesenheit die Gläubigen auf die „rowat“ (die Übermittler seiner Aussagen) verwiesen habe, auf das sie von diesen in religiösen Angelegenheiten geführt würden. Wie berichtet wird, änderte der führende Religionsgelehrte des 17. Jahrhunderts, Mohammad-Baqer Majlesi (gest. 1699), diese Überlieferung dahingehend, dass die Rowat, nämlich die Olama, alleine – und nicht die Gesamtheit der Gläubigen, wie es der ursprüngliche Text nahelegt – dem Imam verantwortlich seien.³⁶²

Damit machten sich die Geistlichen zum einzigen Verantwortlichen gegenüber dem zwölften Imam. Dies führte zuerst nur zu geringfügiger Infragestellung der politischen Autorität und schuf nach Bayat vielmehr die Bedingungen für die von der Regierung getrennte Institutionalisierung der Geistlichen.³⁶³ Dies hing vor allem damit zusammen, dass die Safawiden immer noch den Nachfolgerstatus der Imamenreihe genossen. Daher konzentrierten sich die Geistlichen vielmehr auf den Aufbau ihrer eigenen Macht. Auf der anderen Seite verhinderten die inneren Konflikte unter den Geistlichen um die Kodifikation der Lehre der Zwölferschia ebenfalls eine Infragestellung der Führung der Safawiden und förderten diese Institutionalisierung.

Diese Dominanz führte zur zunehmenden Autonomie der Geistlichen. Vgl. Arjomand, S. A. (1985), S. 169f.

³⁶⁰ Die Geistlichen hatten unterschiedliche Einkommensquelle. Dazu kann man die Ausübung der Gerichtsbarkeit nennen. Außerdem leistete die Einführung der islamischen Bodenkategorien einen wichtigen Beitrag zur ökonomischen Entfaltung der Geistlichen. Die Eingliederung der Waqf (Stiftungslanderein) schuf eine weitere wichtige Einkommensquelle. Zwar verfügten sie über kein Verkaufsrecht, jedoch durften sie Tribut erheben und verwenden. Die religiöse Steuer (Qhoms) und das Almosengeld (Zakat) bildeten weitere Einnahmequellen. Ferner bekamen sie im Laufe des 17. Jahrhunderts das Recht, Notartigkeiten auszuüben. Dies schaffte den Geistlichen Geld und eine enge Beziehung zur Basar.

³⁶¹ Vgl. Bayat, M. (1981), S. 85.

³⁶² Vgl. Ebd. S. 85.

³⁶³ Vgl. Ebd. S. 86.

Einer der Unterschiede zwischen den Sunniten und Schiiten ist die Rechtsfindungsmethode bei den von Koran und Sunnah³⁶⁴ unregulierten Fragen. Die Rechtspraxis der Sunniten basiert traditionell eher auf Ejma (Konsens der Gelehrten) und Qiyas (analogische Beweisführung), während die Schiiten traditionell die Quelle des Gesetzes aus der Meinung des Imam abzuleiten versuchten, da nach dem schiitischen Glauben nur der Imam aufgrund seines besonderen Status die Gläubigen bei ihren religiösen Pflichten instruieren konnte.³⁶⁵ Demzufolge galt die Meinung der Imame als Gesetz. Um diese Meinung während der Abwesenheit des zwölften Imams bestimmen zu können, fingen schiitische Gelehrte an, Konsens (ejma) als Rechtspraxis anzuwenden, obwohl Konsens an sich nach schiitischem Glauben keinen Beweis bildete.³⁶⁶ Somit gewann die Rechtspraxis bzw. die Bestrebung zur Meinungsfindung des Imams, Ejtehad genannt, immer mehr an Bedeutung.³⁶⁷ Obwohl die göttliche Autorität des Imams beibehalten wurde, wurde nun versucht, durch Ijtihad eine willkürliche Rechtsfindung in Kraft zu setzen. Die Entscheidung bzw. Rechtsfindung basierte letztendlich auf der Meinung einzelner Juristen, welche die Meinung des Imams zu erkennen glaubten.³⁶⁸ Dies stieß auf scharfe Kritik einiger Theologen mit der Begründung, dass man die Wahrheit während der Verborgenheit des zwölften Imams nicht erfassen könnte.

Dieses Problem machte sich besonders bei der Auslegung der Hadithe³⁶⁹ bemerkbar, da die Imamen-Hadithen nicht immer mit den Hadithen des Propheten und den Bestimmungen des Heiligen Buches Koran im Einklang standen. Dies hing zum Teil damit zusammen, dass diese Imamen-Hadithe so wie auch die Propheten-Hadithe unecht oder verfälscht waren. Dies löste die Frage nach den Maßstäben und Prinzipien bei der Beurteilung eines solchen Widerspruchsfall bzw. Auslegungsfalls aus. Eine Theologieschule der Schiiten namens Akhbarija stellte das bis dahin geltende Rationalitätsprinzip in der Auslegung der Hadithe und des Korans infrage und räumte den Hadithen der Imame einen Vorrang gegenüber dem Koran und den Hadithen des Propheten ein.³⁷⁰ Nach Auffassung der Akhbarija-Schule konnte jeder, der mit den

³⁶⁴ Sunnah bedeutet Überlieferungen über Handlungen des Propheten.

³⁶⁵ Vgl. Bayat, M. (1981), S. 86.

³⁶⁶ Vgl. Ebd. S. 86.

³⁶⁷ Vgl. Ebd. S. 86f.

³⁶⁸ Vgl. Ebd. S. 87.

³⁶⁹ Hadith bedeutet Überlieferungen über Aussagen und Anweisungen des Propheten.

³⁷⁰ Vgl. Bayat, M. (1981), S. 88; Ende, W. (1991), S. 80.

Imamen-Hadithen vertraut war, seine religiösen Pflichten erfüllen, ohne sich auf eine Anleitung und religiöse Unterweisung zu berufen. Wenn er dabei einen Widerspruch zwischen zwei Hadithen feststellte, sollte er eine Entscheidung unterlassen.³⁷¹ Somit lehnte die Akhbarija-Schule die Ijtihad-Methode der Theologieschule Mujtahidiya ab. Ijtihad war eine selbstständige Rechtsfindungsmethode, welche dann zum Einsatz kam, wenn die als echt anerkannten Hadithen einander widersprachen oder mit Hadithen des Propheten bzw. mit den Bestimmungen des Korans im Widerspruch standen.³⁷²

Der Einzelne war nicht in der Lage eine Ijtihad abzulegen. Man wurde nur dann Mujtahid, also Ijtihad-fähig, wenn man eine grundlegende Ausbildung absolvierte. Nach Auffassung der Mujtahidiya, welche auch Usuliya genannt wurde, musste man deshalb einem Mujtahid seiner Wahl folgen, wenn man Fehler und Irrtümer in seiner Lebensführung und in der Erfüllung religiöser Pflichten vermeiden wollte.³⁷³ Dies bedeutete vor allem eine Zunahme der Macht der Mujtahids in der Gesellschaft. Der latente Kampf zwischen den beiden Theologieschulen endete zugunsten der Mujtahidiya, während die Akhbarija nach einem kurzen Anstieg ihre Bedeutung verlor. Dieser Sieg der Usuliya-Schule förderte die Herausbildung des aus mujtahids bestehenden Klerikalismus³⁷⁴, der etwa mit der Katholischen Kirche³⁷⁵ vergleichbar war:

Der Sieg der Usuliya hat die Herausbildung eines aus mujtahids bestehenden religiösen Establishments bei den Zwölferschiiten gefördert, für das die Verwendung des Begriffs „Klerus“ durchaus eine Berechtigung hat.³⁷⁶

³⁷¹ Vgl. Ende, W. (1991), S. 81.

³⁷² Vgl. Ebd. S. 80.

³⁷³ Vgl. Ebd. S. 81.

³⁷⁴ Die Hierarchisierung dieses Klerus basiert auf diese Reihenfolge; *Hujjat al-islam, Ayatollah und Marja` at taqlid. Marja at taqlid* ist der oberste Religionsgelehrte und die Quelle der Nachahmung, „an der sich der Gläubige zu orientieren hat“, und zugleich der „Stellvertreter“ des zwölften, verborgenen Imams. Vgl. Ende, W. (1991), S. 81.

³⁷⁵ Zubaidas Vergleich zwischen den religiösen Institutionen Irans und der Katholischen Kirche ist in diesem Zusammenhang sehr treffend: „*Religious institutions in Iran come nearest to the Christian institution of a church separate from the state. This is in contrast to the Sunni countries in the region, constituents then heirs to the Ottoman Empire, in which religion was bureaucratized as a department of state. Iranian religious institutions did not, however, have the centralised and unitary form of, say, the Catholic Church. There is no Pope: every Mujtahid has judicial and spiritual authority for his own followers, and while there is a hierarchy of status, this does not translate in a hierarchy of authority.*“ Vgl. Zubaida, S. (2000); Trajectories of political Islam; *Egypt, Iran and Turkey*, In; *The Political Quarterly*, Volume 71, S. 60–78. Hierzu S. 63.

³⁷⁶ Vgl. Ende, W. (1991), S. 81.

Die Macht des religiösen Lagers war bis zum Ende der Safawidenzeit so konsolidiert, dass die nachfolgende Dynastie der Safawiden, die Kadscharen (1794–1922), keinen Einfluss mehr auf religiöse Institutionen hatten.³⁷⁷ Das Ende des Reiches der Safawiden bedeutete daher auch das Ende dieser cäsaropapistischen Herrschaft und mit der Machtübernahme der Kadscharen begann eine neue Ära, die vor allem die Neudefinierung der Basis der religiösen und politischen Autorität kennzeichnete. Von nun an war die politische Autorität noch mehr auf eine Unterstützung der Geistlichen angewiesen, um ihre Macht zu legitimieren. Denn die Macht der Kadscharen basierte eher auf Stammesloyalität und diese Stammesloyalität konnte ohne Hilfe der Geistlichen nur wenig helfen, sich diese religiöse Legitimation anzueignen.³⁷⁸ Dies bedeutete die Neudefinierung der Rolle der Geistlichen im politischen System. Die Geistlichen bekamen von nun an eine beratende Rolle im politischen System und erklärten demgegenüber die Führung der Kadscharen vor religiösem Hintergrund als legitim.

Die gegenseitigen Honorierungen wurden somit zunehmend ein Bestandteil des politischen Systems, um den Status quo aufrechterhalten zu können. Jedoch gab es unter der Führung der Kadscharen einige Entwicklungen, die für die iranische Bevölkerung neue Herausforderungen mit sich brachten und deshalb zur zunehmenden Infragestellung ihrer Führung führten. Wie noch dargestellt wird, ebneten diese Entwicklungen den Weg zur Konstitutionellen Revolution, deren wichtigste Folge vor allem in der Verankerung der Macht der Geistlichen in der Verfassung bestand.

Die Machtübernahme der Pahlawi-Dynastie nach dem Ersten Weltkrieg veränderte die Beziehungen zwischen den Geistlichen und politischer Herrschaft jedoch radikal, denn die Pahlawis versuchten vor allem die Geistlichen aus politischen und gesellschaftlichen Sphären zu verdrängen und dies machte die Unterstützung der Geistlichen für das Regime immer fragwürdiger. Die Geistlichen begannen daraufhin die Monarchie abzulehnen und sie mit der Stellvertretung des zwölften Imams für unvereinbar zu erklären, was mit dem Ausbruch der zweiten Revolution in der

³⁷⁷ Vgl. Groot, J. de (2007); Religion, Culture, and Politics in Iran; *From the Qajars to Khomeini*, London (u. a.). Hierzu S. 29.

³⁷⁸ Vgl. Greussing, K. (1987), S. 66.

Geschichte des Landes endete. Die Revolution dominierten aber nicht nur Chiliasmus und Heilserwartung, wie in der Erinnerungskultur angedeutet wurde, sondern auch dieser Legitimationsverlust politischer Herrschaft.

Dieser lange Weg führte die Geistlichen nach der Revolution an die Macht. Nach ihrer Machtübernahme führten die Geistlichen die Republik als künftige Regierungsform des Landes ein, die sie 30 Jahre zuvor noch verabscheut hatten. Diese Form des Regierens war jedoch mit der Stellvertretung des zwölften Imams nur schwer vereinbar und stellte die Herrschaft des zwölften Imams weitgehend infrage. Daher verursachte dies ein grundlegendes Problem: Der Umgang mit diesem Problem endete mit der Errichtung von „*Welayati Faqih*“ und somit wandelte sich die Republik zu einem Hybridregime, das Theokratie und Demokratie kombinierte, um sich die religiöse Legitimation anzueignen.

Diese Tradition religiöser Legitimierung politischer Herrschaft brachte zwar die Geistlichen an die Macht, bereitete jedoch auch deren Krise vor. Zum einen entsprach diese Führung der Geistlichen den Vorstellungen vieler Iraner von der wahren Stellvertretung des zwölften Imams nicht. Zum zweiten verloren die Faktoren nach dem Tod Khomeinis zunehmend an Bedeutung, welche in der zwölferschiitischen Kultur eine zentrale Bedeutung hatten und bei der Machtübernahme der Geistlichen neben dieser Tradition eine wichtige Rolle spielten: Das Charisma³⁷⁹, der Chiliasmus und die Heilserwartung.

Khomeinis Nachfolger Khamenei genoss kein hohes Ansehen unter den Geistlichen sowie in der Bevölkerung und hatte auch nicht annähernd das Charisma Khomeinis. Zudem hatte er keinen hohen theologischen Rang, um die Geistlichen genügend zu repräsentieren. Dies führte vor allem zu einem Bedeutungsverlust im Charisma der Führer sowie in der Heilserwartung und bereitete die Bedingungen der Entstehung einer auf Loyalitätsbeziehungen basierenden Dynastie der Geistlichen vor.³⁸⁰

³⁷⁹ Vgl. Sanasarian, E. (1995); Ayatollah Khomeini and the Institutionalization of Charismatic Rule in Iran; 1979–1989, In; Journal of Developing Societies Vol. 11 (1995), S. 189–205; Abrahamian, E. (1993); Khomeinism; *Essays on the Islamic Republic*, Berkeley (u. a.).

³⁸⁰ Nach Moslem führte dies zur Entstehung eines „multiple centers of power, numerous sources of authority, varieties of interpretation on key issues and policies, systemic embolism, and, ultimately, ideological and systemic confusion.“ Vgl. Moslem, M. (2002); The State and Factional Politics in the Islamic Republic of Iran, In; Hooglung, E. (Ed.) (2002); Twenty years of Islamic revolution; *Political*

Der Bedeutungsverlust des Charismas war jedoch nicht der einzige Grund dieser Legitimationskrise der Führung der Geistlichen. Mit dem Tod Khomeinis erlitten auch die Heilserwartung und die Erwartungen einer gerechteren Ordnung eine große Erosion, da das Land aufgrund schlechter Führung in eine ökonomische, politische und soziale Krise hineingezogen worden war. Ferner herrschte in der Bevölkerung eine große Unzufriedenheit mit dem rücksichtslosen Vorgehen des Regimes gegen die Ausübung der Rechte und Freiheiten. Diese Unzufriedenheit brachte zuerst Khatami an die Macht, der mit dem Motto „*Hokumet-i Qanun*“ (Rechtsstaatlichkeit) auf großes Echo stieß und zur Stimme der Unterdrückten wurde. Die Hoffnungen auf Demokratisierung des Landes wurden jedoch wieder zunichte gemacht, als Khatami nach zwei durch Polarisierungen mit Hardlinern gekennzeichneten Amtsperioden die Wahlen verlor und Ahmedinedschad die Macht übernahm, was zugleich die Verschiebung der Akzente von der Rechtsstaatlichkeit zu einer „*Hokumet-i Moktedir*“ (starke Regierung) unterstrich. Dies markierte zugleich eine verstärkte Fundierung politischer Herrschaft auf Loyalitätsbeziehungen.³⁸¹

Der dritte Faktor, der Chiliasmus, verlor auch an Bedeutung, nachdem die Islamische Republik die Wünsche der Mehrheit der Bevölkerung nach einer gerechten Ordnung nicht erfüllen zu können schien und die mit der Machtübernahme Khomeinis entbrannten Erwartungen von wahrer Stellvertretung des zwölften Imams eine große Erosion erlitten.

Diese Krise der Führung der Geistlichen scheint noch anzudauern, bis die Frage geklärt wird, wie die Stellvertretung des zwölften Imams geregelt wird. Denn diese Frage bildete bis heute nicht nur den Brennpunkt politischer Konflikte, sondern sie spaltet auch die reformistischen Bewegungen, wie in der Konfliktkultur des Landes nachfolgend dargestellt wird. Hierzu bleibt noch einmal zu betonen, dass die Herrschaftskultur des Landes vor allem eine Tradition religiöser Legitimierung politischer Herrschaft kennzeichnete. Diese Tradition unterlag nach der Proklamation der Zwölferschia einer wichtigen Umwandlung und bereitete die Bedingungen der Machtübernahme der Geistlichen nach der Revolution im Jahre 1979 vor.

and social transition in Iran since 1979, New York, S. 19–36. Hierzu S. 24ff; Gheissari, A./Nasr, V. (2006); *Democracy in Iran; history and the Quest for Liberty*, New York (u. a.). Hierzu S. 110.

³⁸¹ Vgl. Gheissari, A./Nasr, V. (2006), S. 142.

4.3 Konfliktkultur: Konflikte um Macht

In den vorherigen Abschnitten wurde versucht, der Frage nachzugehen, welche Faktoren der Machtübernahme der Geistlichen zugrunde lagen. Dabei wurde auf die Folgen der Tradierung der Lehre der Zwölferschia einerseits und andererseits der Tradition religiöser Legitimierung politischer Herrschaft hingewiesen. Nun wird versucht, diese Frage aus der Perspektive der Konfliktkultur zu beantworten, denn die Machtübernahme der Geistlichen war vor allem ein Ergebnis der seit der Konstitutionellen Revolution (1905–1907) anhaltenden Konflikte zwischen dem Regime und den Geistlichen, wie im Folgenden etwas näher betrachtet wird.

Konstitutionelle Revolution (1905–1907)

Die Konstitutionelle Revolution entstand nach zunehmendem Legitimationsverlust des Regimes der Kadscharen, die ursprünglich einer der turkmenischen Stämme waren. Ihre Macht basierte hauptsächlich auf Stammesloyalität. Daher waren sie auf die Unterstützung der Geistlichen sehr angewiesen, um ihre Herrschaft religiös zu legitimieren. Die politischen und ökonomischen Probleme führten jedoch das Land in eine Krise und stellten die Führung der Kadscharen zunehmend infrage. Dies hatte zur Folge, dass die Geistlichen das Regime nicht mehr unterstützten und stattdessen begannen mit unzufriedenen Klassen gegen das Regime zusammenzuarbeiten. Ferner begannen sie nach Bayat, die Motive und Ziele künftiger Konflikte mit dem notwendigen religiösen und moralischen Rahmen zu untermauern.³⁸²

Man konnte zwar die ersten Beispiele³⁸³ dieser Konflikte zwischen den Kadscharen und der Allianz von Geistlichen, Basar und Intellektuellen gegen Ende des 19.

³⁸² Bayat beschreibt dies folgendermaßen; „*The most significant legacy of that protest movement, though, was the tactics used to rally the bazaar, liberal politicians, and intellectuals round selected ulama, giving a religious or moral aura to worldly motives and goals.*“ Vgl. Bayat, M. (2005); The Tale of the Quchan Maidens as an “Originator” event of the Constitutional Revolution, In; Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. 25 No. 2, S. 399–406. Hierzu S. 400; Siehe für die Rolle der Geistlichen bei diesen Protesten u. a.; Mansourian, H. (2007); Iran: *Religious leaders and opposition movements*, In; Journal of International Affairs, Vol. 61 No. 1 (Winter/Fall 2007), S. 219–231.

³⁸³ Besonders erregte die Vergabe von Konzessionen an Ausländer große Aufregung. Die Vergabe von Bodenschätzen des Landes für 70 Jahre an den Briten Baron Reuter im Jahre 1872 stieß zum Beispiel auf so massive Kritik der Geistlichen, dass der Vertrag annulliert wurde. Dies folgten die Proteste gegen Vergabe der Konzessionen im Tabakanbau und -verkauf. Als die Regierung im Jahre 1892 an die britische Gesellschaft „*Talbot*“ weitgehende Zugeständnisse beim Tabakanbau und -verkauf

Jahrhunderts beobachten, insbesondere nach der Vergabe der weitgehenden Konzessionen für die Bodenschätze des Landes an Ausländer spitzten sich diese Konflikte jedoch erst mit der Konstitutionellen Revolution zu. Den Ansatz dieser Konstitutionellen Revolution³⁸⁴ bildete die Unzufriedenheit der Bevölkerung mit der zunehmenden Unterwerfung des Landes durch ausländische Großmächte und mit der despotischen und willkürlichen Regierung der Kadscharen-Dynastie. Diese Konflikte begleiteten vor allem die Forderungen nach Einführung einer Verfassung, um die Unterjochung des Landes und die despotische Führung der Kadscharen zu verhindern.³⁸⁵

Dieser Konstitutionalismus war jedoch eine neue Idee und seine Bedeutung war den Geistlichen kaum bewusst. Daher musste zuerst die Frage geklärt werden, wie dieser Konstitutionalismus mit der Stellvertretung des zwölften Imams vereinbart werden sollte. Die „linken“ Geistlichen unterstützten den Konstitutionalismus mit der Bedingung, dass dieser der Scharia nicht widersprechen durfte.

Die „linken“ Mullahs forderten einen der Scharia gehorchenden Konstitutionalismus. Diese Mullahs forderten ein islamisches Majles/Parlament, das nicht den göttlichen Gesetzen widerspräche, zwischen Gut und Böse unterscheide und insbesondere der Verbreitung des Islams diene. Sie forderten, dass begrifflich nicht nur ein Konstitutionalismus „Mashrute“, sondern auch ein „Mashrue“, ein „islamisches Gesetz“ gelte. Daher müsse auch ein Recht auf Überwachung bestehen, das von einem islamischen Wächterrat auszuüben sei, damit einem nichtislamischen Vorstoß widerstanden werden könne.³⁸⁶

Demgegenüber betrachtete der „rechte Flügel“ der Geistlichen den Konstitutionalismus als eine Verfallserscheinung der Lehre der Zwölferschia, weil er

machte, protestierten die Geistlichen daraufhin so heftig, dass die Regierung die Konzessionen wieder rückgängig machen musste.

³⁸⁴ Vgl. Lockhart, L. (1959); *The Constitutional Laws of Persia; An Outline in their Origin and Development*, In: *Middle East Journal*, Vol. 13 No.4 (1959 Fall), S. 372–388.

³⁸⁵ Dieser Konstitutionalismus speiste sich einerseits aus dem Beispiel des Osmanischen Reiches, wo bereits im Jahre 1876 eine Verfassung eingeführt worden war. Auf der anderen Seite leistete ein intellektueller Boden, welcher zwischen Nationalismus, islamistischen Reformismus und schiitische Islamismus zu schwanken schien. Die Konstitutionalisten bestanden nicht nur aus säkularen und meist im Ausland studierten Intellektuellen, sondern auch aus kommunistischen und sozialistischen Strömungen im Land.

³⁸⁶ Vgl. Wahdat-Hagh, W. (2003); *„Die Islamische Republik Iran“; Die Herrschaft des politischen Islam als eine Spielart des Totalitarismus*, Münster (u. a). Hierzu S. 79.

die Herrschaft des verborgenen Imams infrage stellte.³⁸⁷ Diese Streitigkeiten unter den Geistlichen bestimmten auch den Verlauf der Revolution. Die linken Geistlichen setzten das Motto „*Haus der Gerechtigkeit*“ (*Adalet Khaneh*) ein, um die Massen gegen das Regime zu mobilisieren. Im Laufe der Demonstrationen wurden die Forderungen der Massen nach einer Nationalversammlung („*Majles*“) und einer Verfassungsordnung („*Mashrutiat*“) ebenfalls zunehmend lauter.

Die Revolution endete mit der Ausrufung eines Doppelparlaments am 5. August 1906 und einer nach westlichem Modell vorbereiteten Verfassung am 30. Dezember 1906.³⁸⁸ Der Machtwechsel nach dem Tod von Mozaffar Schah verursachte jedoch erneut Turbulenzen, da sein Sohn und Nachfolger Mehmed Ali Schah mit der Beschneidung seiner Macht durch Parlament und Verfassung nicht zufrieden war.³⁸⁹ Nach den demütigenden Machtproben zwischen Konstitutionalisten, unzufriedenen Geistlichen und dem Schah gab Ali Schah nach und erkannte einige Änderungen in der Verfassung an.³⁹⁰

Das wichtigste Ergebnis dieser ersten Revolution war die Ermächtigung der Geistlichen, die Gesetze nach der Scharia zu überprüfen. Nach Artikel 2 der Verfassung hatten die ausgewählten fünf der vorgeschlagenen 20 Geistlichen die Aufgabe, die Vereinbarkeit der Gesetze mit der Scharia zu überprüfen. Dies hievte die Bedeutung der Geistlichen in der Gesellschaft und der Politik in noch höhere Sphären und schuf eine wichtige Grundlage für die Revolution im Jahre 1979. Ferner hinterließ

³⁸⁷ Gegenüber dieser „*linken Flügel*“ standen Scheich Abdullah Sistani und Fazlollah Nuri als „*rechter Flügel*“ der Geistlichen.

³⁸⁸ Vgl. Afary, J. (2005); *Civil Liberties and the Making of Iran's first Constitution*, In; *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 25 No. 2, S. 341–359. Hierzu S. 346ff.

³⁸⁹ Vgl. Bonakdarian, M. (2005); *A World born through the Chamber of a Revolver: revolutionary Violence, Culture, and Modernity in Iran, 1906–1911*, In; *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 25 No. 2 (2005), S. 318–340.

³⁹⁰ Nach der Thronbesteigung tat Mehmed Ali Schah seine diese Absicht kund und ernannte der umstrittene Atabaki als Großwesir. Dies führte wieder zu einer Aufflackerung der Unruhen. So wie Mehmed Ali Schah waren einige – vor allem der „*rechte Flügel*“ – Geistlichen von diesem säkularen und zentralisierten Bild des Staates nicht zufrieden. Diese Unzufriedenheit vertiefte sich, nachdem Konflikte zwischen säkular-nationalistischen Konstitutionalisten und einigen Geistlichen zutage gekommen waren. Diese „*rechten*“ Geistlichen sahen in der Verfassung einige Punkte, welche mit der Lehre der Zwölferschia in Widerspruch stand. Und der Schah schien bereit zu sein, mit der mit der Einführung der Konstitution unzufriedenen Geistlichen zusammenzuarbeiten, um die Einschränkungen wieder rückgängig zu machen.

die Revolution ein großes Potenzial revolutionärer Kräfte und Ideen, die im Vorfeld der Islamischen Revolution im Jahre 1979 auf die Bühne des Landes zurückkehrten.³⁹¹

Islamische Revolution (1979)

Jede Revolution öffnet ein neues Kapitel in der Weltgeschichte und löst markante Veränderungen in sozialen und politischen Strukturen der Gesellschaft aus, in der sie stattfindet. Die Islamische Revolution von 1979 war eine Revolution, welche nicht nur weltweit für große Aufregung sorgte. Sie ermöglichte auch die Machtübernahme der Geistlichen, welche mit einer tief greifenden Neudefinition gesellschaftlicher und politischer Bedingungen des Landes endete.³⁹² Im Folgenden wird daher vor allem der Frage nachgegangen, welche Bedingungen zur Entstehung dieser Revolution führten.

Das Ende des Ersten Weltkrieges brachte turbulente Jahre für den Iran mit sich,³⁹³ in denen Reza Khan in kürzester Zeit die Macht übernahm.³⁹⁴ Reza Khan war aber weder ein Hofmitglied noch ein Stammes- oder Nomadenführer. Daher basierte seine Macht weder auf Hofloyalität noch auf Stammesloyalität. Er war aufgrund dessen stark auf die Unterstützung anderer gesellschaftlicher Kräfte angewiesen, die ihm besonders die Geistlichen gewährten.³⁹⁵ Die Unterstützung der Geistlichen war damit begründet, dass Reza Pahlawi vor seiner Thronbesteigung den Geistlichen zusicherte keine Republik einzuführen, denn die Geistlichen sahen in einer Republik Gefahr für ihren Fortbestand, wie es etwa beim Schicksal der *Ulema* in der benachbarten Türkei der

³⁹¹ Für die schiitischen Kleriker war die Konstitutionelle Revolution eine bittere Erfahrung. Sie brachte den Geistlichen bei, vor allem auf die prowestlichen Intellektuellen und auf die linken Gruppen nicht zu vertrauen. Vgl. Arjomand, S. A. (1981); Shi`ite Islam and the Revolution in Iran, In; Government and Opposition, Vol. 16 No. 3, S. 293–316. Hierzu S. 298.

³⁹² Vgl. Watt, M. W. (1981), S. 45.

³⁹³ Während des Ersten Weltkrieges war Iran in drei Zonen aufgeteilt. Die südlichen Gebiete waren unter britischer Besetzung, während die russischen Truppen die nördlichen und nordöstlichen Teile des Landes besetzten. Und zwischen diesen beiden Besetzungsgebieten gab es eine Pufferzone. Als sich die russischen Truppen aus Iran zurückzuziehen begannen, entstand eine Machtücke, die Kadscharen mit Briten zu kompensieren versuchten. Daher wurden den Briten weitgehende Zugeständnisse gestanden. Diese Zugeständnisse lösten aber landesweit Rebellionen aus, weil die Bevölkerung dies als Ausplünderung und Kolonialisierung des Landes betrachteten.

³⁹⁴ Die Niederschlagung dieser nach der Anerkennung weitgehender Zugeständnisse an Briten durch Kadscharen entstandenen Rebellen öffnete Reza Khan den Weg zur Machtergreifung. Kurze Zeit später drang er in Teheran ein und setzte sich zwischen 1923 und 1925 zuerst als Kriegsminister, dann als Premierminister und später als neuer Schah Irans durch.

³⁹⁵ Auf der anderen Seite bekam er die Unterstützung von Basar. Basar unterstützte ihn und hoffte dabei, die Vergabe der Konzessionen an ausländischen Firmen zu verhindern. Vgl. Riesebrodt, M. (1990), S. 136.

Fall war. Ferner versprach Reza Khan die Lehren der Zwölferschia und die Bestimmungen der konstitutionellen Revolution einzuhalten. Diese Versprechungen beruhigten die Geistlichen.

Reza Khan brachte viele Reformen auf den Weg, um das Land zu modernisieren, die nicht nur die Zentralisierung und Bürokratisierung des Herrschaftswesens sowie des Militärs, sondern auch die Rationalisierung und Säkularisierung der Gesetzgebung, die Säkularisierung des Kultur- und Erziehungswesens sowie die Industrialisierung des Landes betrafen.³⁹⁶ Dieser Modernisierungskurs befriedigte zwar vor allem die Bürokratie, die Armee, die neu entstandene Mittelschicht und die Großgrundbesitzer, stieß jedoch bei den Geistlichen auf große Ablehnung, da er mit zunehmender Infragestellung der Werte und Normen der traditionellen Lebensweise und der Zwölferschia einherging, wie die Kleidungsgesetze von 1929 und 1936, welche die Kleidungsarten der Männer neu regelten, das Tragen des Schleiers verboten, sowie die Einschränkung der religiösen Feste wie die Aschura-Tage und Pilgerfahrten zeigten.³⁹⁷ Die wichtigste Folge dieser Reformen war die zunehmende Isolation der Geistlichen aus der politischen und gesellschaftlichen Sphäre sowie die zunehmende Erosion in ihrer Macht. Die Geistlichen verzichteten aber auf eine Einmischung in die Politik in den 30er Jahren.³⁹⁸ Dieser Verzicht war zum größten Teil damit begründet, dass die politischen Geschäfte keine nennenswerten Alternativen gegenüber Reza Schah boten. Die Spaltungen zwischen Geistlichen, Basaren sowie Großgrundbesitzern verhinderten auf der anderen Seite die Entstehung einer gemeinsamen Interessenbildung gegen die diktatorische Herrschaft Reza Schahs.

Die Ära Reza Khans endete kurz darauf, weil er im Jahre 1941 von den Alliierten gezwungen wurde, von seinem Amt abzutreten.³⁹⁹ Die Machtübernahme von

³⁹⁶ Vgl. Riesebrodt, M. (1990), S 136f.

³⁹⁷ Nach der Krönung als neuer Schah schaffte Reza die Befreiung der Theologiestudenten und Geistlichen vom Militärdienst ab. Dies löste Unruhen in Isfahan und Schiraz aus, wo sich die Basare mit den Geistlichen solidarisierten. Daraufhin drohte der Schah sogar damit, die Stadt Qum zu bombardieren. Der Konflikt wurde zwar später friedlich gelöst, aber der Schah zeigte damit seine Entschlossenheit gegenüber den Geistlichen. Vgl. Riesebrodt, M. (1990), S. 136.

³⁹⁸ Nach Wahdat-Hagh gab es während der Amtszeit Reza Khans drei Erklärungsmuster für das Verhalten der Geistlichen. Und die seien Widerstand, Isolation und Quietismus, sowie, Anpassung und Kooperation. Vgl. Wahdat-Hagh, W. (2003), S. 93.

³⁹⁹ Nach Katouzian war diese Abdankung Reza Khans zum einen eine Konsequenz des Bevorstehens des Krieges in Iran. Zweitens wäre es nach Katouzian sehr schwierig, den eisernen Absolutismus und die willkürliche Herrschaft Reza Khans durch Demokratie zu ersetzen. Vgl. Katouzian, H. (1998);

Mohammed Reza Schah markierte den Beginn einer neuen Ära, in der die politischen, sozialen, religiösen und ökonomischen Strukturen des Landes wichtige Transformationen erfuhren, welche zur Entstehung der Bedingungen der Revolution im Jahre 1979 erheblich beitrugen.⁴⁰⁰

Eine der wichtigsten Charakteristiken der ersten Jahre der Herrschaft Mohammed Reza Schahs war die Schwächung der Position des Schahs gegenüber den Stammesführern und den Geistlichen. Der Schah versuchte daher, sich zunehmend auf ausländische Mächte, besonders auf die USA, zu stützen, um die Macht der Stammesführer und der Geistlichen auszugleichen. Der Einfluss der USA nahm dann bis zur Revolution erheblich zu. Auf der anderen Seite bot die Abdankung Reza Khans den Geistlichen die Möglichkeit, ihre verlorenen Einflüsse in der Politik und in der Gesellschaft wiederzugewinnen. Ferner hatte sich der ökonomische Aufschwung während der Amtszeit Reza Khans nun in eine Stagnation gewandelt und viele Schichten waren damit unzufrieden. Diese Stagnation führte unter anderem zum Aufstieg nationalistischer Töne, welche Jebheh-e Melli (Nationale Front) unter der Führung von Dr. Mosaddeq am Anfang der 50er Jahre an die Macht brachten.⁴⁰¹ So fand besonders der Vorschlag der Partei zur Nationalisierung der Ölkonzessionen⁴⁰² große Anhängerschaft in der Bevölkerung. Dies scheiterte jedoch am Sturz Mosaddeqs durch einen Putsch der iranischen Armee.⁴⁰³

Problems of Democracy and the Public Sphere in Modern Iran, In; Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. XVIII Nr. 2, S. 31-36. Hierzu S. 34.

⁴⁰⁰ Nach der Abdankung Reza Khans entstand eine Machtlücke, welche vor allem zur Blüte der Parteienlandschaft, der Gewerkschaften sowie der ethnischen Autonomiebewegungen führte. Dies betraf auch die Bildung von Untergrundorganisationen schiitischer Fundamentalisten wie *Fedayan-i Islam*. Vgl. Ferdows, Amir H. (1981); Die Fediyen-e Eslam und Ayatollah Khomeyni: *Das Modell einer islamischen Gesellschaft*, In; Greussing, K. (Red.) (1981); Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, S. 120–137; Elwell-Sutton, L. P. (1949); Political Parties in Iran: 1941–1948, In; Middle East Journal, Vol. 3 (1949), S. 45–62.

⁴⁰¹ Die Nationale Front war eine Mischung säkularer, nationaler und religiöser Kräfte, welche die modernen und traditionellen Schichten der Gesellschaft präsentierten. Besonders der Geistliche Ayatollah Kashani leistete zur ideellen Formierung der Partei einen wichtigen Beitrag. Vgl. Richard, Y. (1981); Ayatollah Kashani – ein Wegbreiter der Islamischen Republik?, In; Greussing, K. (Red.) (1981); Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, S. 277–305.

⁴⁰² Die Ölkonzession basierte bis dahin auf einem Vertrag von 1901 zwischen den Qajaren und dem Briten William K. D'Arcy. Nach dem 60 Jahre gültigen Vertrag sollte der Staat ein Anteil von der gegründeten Gesellschaft (AIOC), welche das Öl weltweit vermarkte, sowie einen Anteil von dem gesamten Gewinn bekommen. Der Vertrag wurde im Jahre 1933, also während der Zeit von Reza Khan, revidiert und noch einmal für 60 Jahre verlängert.

⁴⁰³ Dr. Mosaddeq übernahm die Macht im Jahre 1951 und erklärte die Nationalisierung aller Ölfelder. Nach der Proklamation der Nationalisierung des Erdöls unternahm die CIA gemeinsam mit der iranischen Armee einen Putsch gegen ihn. Dr. Mosaddeq wurde gestürzt und somit scheiterte die Nationale Front. Siehe Pirouz, K. (2002); Iran's Oil Nationalization; *Musaddiq at the United Nations*

Dieser Putsch veränderte die Machtverhältnisse im Land radikal. Vor allem schuf er Stabilität und bot dem Schah die Möglichkeit, die Unterstützung aller politischen Richtungen zu gewinnen.⁴⁰⁴ Der Schah begann daraufhin seine Macht nach und nach auszubauen. Zum einen holte er weitere amerikanische Berater ins Land. Eine neue Geheimdienstorganisation (SAWAK) wurde gegründet. Die Erdölfrage wurde durch einen neuen Vertrag geregelt, welcher die Position des Iran im Vergleich zu den alten Verträgen deutlich verbesserte. Die alten Industrialisierungs- und Modernisierungspolitiken wurden wieder in Gang gebracht.

Diese Stabilität dauerte jedoch nicht lange und wurde mit Beginn der 60er Jahre durch labile und wechselhafte Zeiten abgelöst. Dies hing mit unterschiedlichen Faktoren zusammen. Die Zerschlagung oppositioneller Bewegungen, die steigenden Öleinnahmen und die Unterstützung des Regimes durch ausländische Mächte führten nach Katouzian zur Machtzunahme des Schahs.⁴⁰⁵ Als eine Folge dieser Machtzunahme leitete der Schah einen rücksichtslosen Modernisierungs- und Säkularisierungskurs ein, der die sozialen und ökonomischen Strukturen des Landes enorm herausforderte.⁴⁰⁶ Andererseits erlitten die Basare, Arbeiter und Bauern große ökonomische Verluste. Infolgedessen waren eine enorme Innenwanderung und eine rasche Verstädterung zu beobachten. Darüber hinaus entstand nach Greussing eine soziale Polarisierung zwischen dem autokratischen Bürokratieapparat und dem ländlichen Agrarsektor.⁴⁰⁷ Und nach Richard ermöglichte die Industrialisierung den Zusammenprall einer säkularen und teils marxistisch gesinnten Mittelklasse mit einer ländlichen Klasse, der mit der zunehmenden Islamisierung sowie der Zurückweisung westlicher Verhaltensmuster einherging.⁴⁰⁸ Ferner verstanden viele Iraner die

and his Negotiations with George McGhee, In; Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. XXI Nr. 1&2, S. 110–117; Behrooz, M. (2001); Tudeh Factionalism and the 1953 Coup in Iran, In; International Journal Middle East Studies, Vol. 33 (2001), S. 363–382.

⁴⁰⁴ Zwar konnten die Geistlichen einen Pol gegen diese Autorität des Schahs bilden, aber sie verzichteten auf eine Einmischung in die Politik. Vgl. Riesebrodt, M. (1990), S. 140.

⁴⁰⁵ Vgl. Katouzian, H. (1998), S. 35.

⁴⁰⁶ Vgl. Mirsepassi-Ashtiani, A. (1994); The Crisis of Secular Politics and the Rise of political Islam in Iran, In; Social Text, Vol. 38 (Spring 1994), S. 51–84. Hierzu S. 62.

⁴⁰⁷ Vgl. Greussing, K. (1987), S. 212.

⁴⁰⁸ Vgl. Richard, Y. (1980), S. 81.

zunehmende Präsenz amerikanischer Experten, Berater und Militärangehöriger als eine Bedrohung für die kulturelle Identität ihres Landes.⁴⁰⁹

Der wichtigste Grund dieser Labilität war aber die Transformationen im religiösen Lager. Dazu trug einerseits die Entstehung einer nativistischen Haltung unter den Geistlichen bei, welche mit einem iranischen Nationalismus und mit einem starken Drittweltsozialismus einherging.⁴¹⁰ Als eine Folge dieser nativistischen Haltung begannen die Geistlichen, die Reformen des Schahs als eine „*Verwestlichungsseuche*“ anzuprangern.⁴¹¹ Auf der anderen Seite hingen diese Transformationen mit dem Tod des Großajatollahs Borujerdis im Jahre 1961 zusammen, nach dem die regimekritischen Stimmen lauter wurden. Den Quietismus ersetzte nun „*a Marxist Communist-oriented ideology and [...] a revolutionary Islamic ideology*“⁴¹², wie in der charismatischen Führung Khomeinis, in der Ideologie Ali Shariatis und im Terrorismus der Untergrundorganisationen⁴¹³ zu beobachten war.

Die ersten Konfrontationen zwischen den Geistlichen und dem Schah kamen nach dem Lautwerden der Gerüchte über die Einführung einer Agrarreform auf. Die Geistlichen lehnten diese Reformen strikt ab. Die Konfrontation zwischen dem Schah und den Geistlichen spitzte sich zu, als der Schah daraufhin die Geistlichen als „*schwarze Reaktion*“ bezeichnete und die sogenannte „*Weißer Revolution*“ ausrief.⁴¹⁴ Die Proklamation der „*Weißer Revolution*“ bedeutete zugleich den Beginn der direkten Konfrontationen zwischen den Geistlichen und dem Schah. Khomeini hielt einen Tag nach der Proklamation der „*Weißer Revolution*“, der zugleich der heilige Aschura-Tag war, eine Rede, in der er scharfe Kritik am Schah übte. Nach dieser

⁴⁰⁹ Siehe für diese amerikanische Präsenz im Iran vor Revolution u. a.; Ramazani, R. K. (1976); Iran and The United States: *An Experiment in Enduring Friendship*, In; Middle East Journal, Vol. 30 No. 3 (1976 Summer), S. 322–334.

⁴¹⁰ Nach Dabashi war die schiitische Ideologie komplett in einen Nativismus mutiert, welcher mit dem iranischen Nationalismus und Drittwelt-Sozialismus einherging: „*Shi'ism thus entered the Twentieth century completely mutated into a religious nativism that competed with the Iranian ethnic nationalism and third-world socialism as rival sites of resistance to colonialism.*“ Vgl. Dabashi, H. (2000), S. 504.

⁴¹¹ Vgl. Richard, Y. (1980), S. 115f.

⁴¹² Vgl. Jahanbakhsh, F. (2003); Religious and Political Discourse in Iran; *Moving toward Post-Fundamentalism*, In; The Brown Journal of World Affairs, Vol. IX Issue 2, S. 243–254. Hierzu S. 244.

⁴¹³ Vgl. Abrahamian, E. (1981); Die Guerilla-Bewegung im Iran von 1963 bis 1977, In; Greussing, K. (Red.) (1981); Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, S. 337–361.

⁴¹⁴ Mit „*weiße Revolution*“ war ein Reformprogramm gemeint, das aus 6 Punkten bestand. Für große Aufregung erregten aber nur zwei Punkte; Die Verteilung des Ackerlands der Großgrundbesitzer an Bauern und das aktive und passive Wahlrecht für Frauen. Siehe für „*weiße Revolution*“ u. a.; Fooladvand, A. (1998); Der Modernisierungsprozess im Iran in den 60er Jahren als Impuls für die Entstehung des Fundamentalismus, Göttingen.

Rede kam es zu Massenprotesten in Teheran, die blutig unterdrückt wurden. Daraufhin wurde Khomeini ins Ausland verbannt und es begannen seine Exiljahre bis 1979.⁴¹⁵

Die Verbannung Khomeinis ins Ausland beruhigte aber die politische Lage nicht und die Kluft in den Beziehungen zwischen den Geistlichen und dem Schah ragte in den 70er Jahren weit auseinander. Zum einen versuchte der Schah, die Macht der Geistlichen zu brechen und sie von gesellschaftlichen und politischen Sphären zu verdrängen. Dafür wurden die Ländereien der Geistlichen (Waqf) beschlagnahmt und das Bürokratie-, Justiz- und Erziehungswesens erheblich säkularisiert. Darüber hinaus stifteten das neue Familiengesetz von 1967, die 2500-Jahr-Feier von 1972 und die Einführung des achämenidischen Kalenders im Jahre 1976 zunehmende Unruhe unter den Geistlichen.⁴¹⁶ Nach Riesebrodt beunruhigten die Geistlichen aber vor allem folgende Entwicklungen:

- 1 Der moralische Verfall des iranischen Volkes; betrifft besonders die Sexualmoral, die Rolle der Frau sowie das Freizeit- und Konsumverhalten.
- 2 Die Säkularisierungspolitik der Regierung, welche einen zunehmenden Verlust der religiös-kulturellen Identität des Volkes zeigte.
- 3 Der Verlust der nationalen Unabhängigkeit sowie der zunehmende Einfluss ausländischer Mächte, welche teilweise die religiös-kulturelle Identität des Iran gefährdeten.
- 4 Die sozial-ökonomische Ungerechtigkeit, welche sich in der öffentlichen Verschwendung sowie in der Armut der Massen widerspiegelte.⁴¹⁷

Auf der anderen Seite begannen die Geistlichen, mit dem Gedanken zu spielen, gegen das Regime des Schahs vorzugehen. Der entscheidende Punkt bildete dabei die Frage, wie man die Basis der politischen Autorität nach der Zerstörung des Regimes Pahlawis definieren sollte.⁴¹⁸ Diese Fragen spalteten die Geistlichen in drei

⁴¹⁵ Nach einer Kritik an einem Gesetz wurde Khomeini vom Schah gezwungen, das Land zu verlassen. Im Jahre 1964 ging er zuerst in die Türkei und dann nach Nadschaf in den Irak. Von dort ging er nach Paris und hielt sich bis Revolution dort auf.

⁴¹⁶ Vgl. Riesebrodt, M. (1990), S. 156ff.

⁴¹⁷ Vgl. Riesebrodt, M. (1990), S. 154ff.

⁴¹⁸ Wahdat, F. (2005); Religious Modernity in Iran; *Dilemmas of Islamic Democracy in the Discourse of Mohammed Khatami*, In; Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. 25 Nr. 3, S. 650–664. Hierzu S. 651.

Strömungen:⁴¹⁹ die islamistischen Reformer unter der Führung Ajatollah Schariatmadaris, welche die Beibehaltung und Anwendung der Verfassung sowie die Beibehaltung der Monarchie forderten, die religiösen Sozialrevolutionäre unter der Führung Ali Schariatis, welche die Gesellschaft in eine islamisch-modernistische Richtung umzugestalten anstrebten sowie zum Teil antiklerikal gesinnt waren, und die Fundamentalisten unter der Führung Ajatollah Khomeinis, welche eine radikale Rückkehr zu den Prinzipien islamischer Lebensführung unter der Leitung der Geistlichen anstrebten.⁴²⁰ Unter diesen Strömungen gewannen die fundamentalistischen Richtungen im Verlauf der Konfrontationen mit dem Schah nach und nach an Bedeutung.

Diese Konfrontationen erreichten im Vorfeld der Revolution⁴²¹ ein explosives Niveau. Die diktatorische Herrschaft, der repressive Staatsapparat und die rücksichtslose Politik von Reza Khan und seinem Sohn Muhammed Schah erfuhren nun eine harte Gegenwehr. Muhammed Schah konnte den seit 1977 andauernden Massendemonstrationen nichts mehr entgegensetzen und verließ am 16. Januar 1979 das Land. Daraufhin reiste Khomeini am 1. Februar 1979 in den Iran ein und übernahm die Führung der Revolution. Innerhalb weniger Monate gelang es den Revolutionären das Land unter ihre Kontrolle zu bringen. Dies ermöglichte die Zerstörung des alten Regimes und seiner Institutionen, seiner kulturellen und sozialen Basis und die Gründung eines neuen Regimes.⁴²² Dies bedeutete nicht nur die Neudefinierung der Bedingungen politischer Herrschaft, sondern auch ihrer kulturellen Grundlagen, denn der Machtübernahme Khomeinis folgte die komplette

⁴¹⁹ Vgl. Riesebrodt, M. (1990), S. 146 und 148ff.

⁴²⁰ Vgl. Keddie, N. R. (1981); Iran; *Wandel im Islam- Islam und Wandel*, In; Greussing, K. (Red.) (1981); Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, S. 98–120. Hierzu S. 109ff. Nach Bill bestanden die Geistlichen aus Extremisten, Moderate und aus Pragmatisten. (Vgl. Bill, J. A. (1982); Power and Religion in Revolutionary Iran, In; Middle East Journal, Vol. 36 No. 1 (1982 Fall), S. 22–47. Hierzu S. 37.) Und nach Mirsepassi-Ashtiani basierte die Revolution auf Konservative und theokratisch Gesinnte (*Motahhari, Beheshti und andere schiitische Kleriker*), Liberalisten (*Bazargan, Taleqani, Zanjani und Schabastari*) und Radikale (*Schariati, und Mojahedin*). Vgl. Mirsepassi-Ashtiani, A. (1994), S. 69.

⁴²¹ Tilgner, U. (Hrsg.) (1979); Umbruch im Iran; *Augenzeugenberichte- Analysen- Dokumente*, Hamburg; Ritter, W. (1979); Der Iran unter der Diktatur des Schah-Regimes; *sozioökonomische und politische Entwicklung*, Frankfurt am Main; Sander, U./Pomorin, J. (1979); Iran zwischen Februar und Frühling, Neuss; Behrawan, A. (1980); Iran; *Die programmierte Katastrophe; Anatomie eines Konfliktes*, Frankfurt am Main.

⁴²² Vgl. Gheissari, A./Nasr, V. (2006), S. 78. Am 31.03.1979 wurde per Referendum die Islamische Republik eingeführt. Die neue Verfassung trat nach dem Volksentschied am 03.12.1979 in Kraft.

Islamisierung der Gesellschaft von der neuen Kleiderordnung bis zum Verbot unislamischer Zeitungen. Dies spaltete jedoch die revolutionäre Allianz.

Ralf Dahrendorf beschreibt Revolutionen als „bittersüße Momente der Geschichte“ und führt weiter aus; „Kurz flackert Hoffnung auf, die alsbald in Enttäuschung und neuen Missständen erstickt.“⁴²³ Das war auch bei dieser Revolution der Fall. Sie kam zwar durch eine Allianz von Basar, Geistlichkeit und Arbeiterklasse zustande, jedoch waren alle diese Gruppierungen heterogen⁴²⁴ und hatten andere Erwartungen von einem Regimewechsel. Die Heterogenität wurde nach der Revolution zunehmend offensichtlicher, weil die absolute Regierung der IRP⁴²⁵ nun mit Unterstützung von Khomeini die absolute Regierung des Schahs ersetzte.

Auf der anderen Seite begann Khomeini nach der Bestätigung der Islamischen Republik per Referendum, seine Gedanken zur politischen Herrschaft und über die Rolle der Geistlichen in der Ausübung dieser politischen Herrschaft langsam in die Tat umzusetzen. Diese Gedanken basierten nach Richard bis 1970 auf folgendem Schema: göttliche Gesetzgebung, Interpretations- und Aufsichtsgewalt der Geistlichen und weltliche Führung.⁴²⁶ Nach 1970 transformierten sich seine Gedanken jedoch zunehmend in Richtung des Ausbaus der Autorität der Geistlichen zuungunsten weltlicher Herrschaft. Dabei stützte sich Khomeini auf das Konzept vom *Welayat-i Faqih*, der Führung der Geistlichen.⁴²⁷

Dem Begriff von *Welayat-i Faqih* lag die Idee zugrunde, dass nur die Geistlichen gerecht und gemäß den Bestimmungen des Islams bzw. der Zwölferschia regieren könnten. Khomeini begründete diese These mit dem Anspruch, dass nur die Rechtsgelehrten bis zur Ankunft des verborgenen Imam Mahdi legitim imstande

⁴²³ Vgl. Dahrendorf, R. (1992); *Der moderne soziale Konflikt: Essay zur Politik der Freiheit*, Stuttgart. Hierzu S. 13.

⁴²⁴ Vgl. Akhavi, S. (1987); *Elite Factionalism in the Islamic Republic of Iran*, In; *Middle East Journal*, Vol. 41 No. 2 (Spring 1987), S. 181–201. Besonders S. 183ff; Cottam, R. W. (1989); *Inside Revolutionary Iran*, In; *Middle East Journal*, Vol. 43 No. 2 (Spring 1989), S. 168–185.

⁴²⁵ Islamisch-Republikanische Partei (IRP) wurde am 15. Februar 1979 vom Ajatollah Beheshti gegründet und fungierte als Staatspartei.

⁴²⁶ Vgl. Richard, Y. (1980), S. 120f.

⁴²⁷ In der Vorrunde der Revolution pflegte er nach Richard nur noch drei grundlegende Ideen: eine radikale Verurteilung der Monarchie, der Islam sei die einzige Quelle aller Gesetze und Prinzipien, und der Islam sei in Gefahr. Vgl. Richard, Y. (1980), S. 120f.

seien, politische Herrschaft auszuüben.⁴²⁸ Bei seinen Begründungen berief er sich besonders auf die Überlieferung (4:59), die besagt: „*O Gläubige, gehorcht Allah, gehorcht seinen Gesandten und euren Vorgesetzten*“.⁴²⁹ Als Vorgesetzte (*uli- l- amr*), die die Befehlsgewalt unter den Gläubigen hatten, interpretierte er die Imamenreihe sowie in deren Abwesenheit die Geistlichen.⁴³⁰ Daher sollten seiner Auffassung nach nur die Geistlichen mit der Ausübung der politischen Herrschaft betraut sein. Dabei definierte er diese Herrschaft der Geistlichen folgendermaßen:

Der grundlegende Unterschied zwischen einer islamischen Regierung und konstitutionellen Monarchie bzw. Republiken besteht in Folgendem: Während bei den zweit genannten Staatsformen die Vertreter des Volkes oder der König für die Gesetzgebung zuständig sind, hat im Islam allein Gott der Allmächtige die Macht und die Kompetenz eines Gesetzgebers [...]. Niemand sonst hat das Recht, Gesetze zu erlassen, und kein anderes Gesetz darf ausgeführt werden außer jenem des Göttlichen Gesetzgebers. Aus diesem Grund tritt in einer islamischen Regierung eine Planenversammlung an die Stelle der gesetzgebenden Versammlung, die einer der drei Bereiche der Regierung ist. Diese Körperschaft stellt Programme für die verschiedenen Ministerien im Lichte der Anordnungen des Islam auf und entscheidet hierbei, in welcher Art öffentliche Dienstleistungen im ganzen Land zur Verfügung gestellt werden sollen.⁴³¹

Die wichtigste Folge der Einführung von *Welayat-i Faqih* war nach Greussing, dass die Geistlichen die treuhänderische Herrschaft (*Welayet*) und folglich auch die Führungsgewalt (*hokumat*) über die Gemeinde erhalten.⁴³² Das politische System basierte am Anfang einerseits auf dem obersten Religionsgelehrten, der nach Artikel 5 der Verfassung zugleich als Vertreter des zwölften Imams antrat. Andererseits basierte es auf einer dualen Führungsebene. Der Ministerpräsident hatte Regierungsaufgaben inne, während der Staatspräsident die Exekutive leitete. Im Zuge der Verfassungsänderungen vor dem Tod Khomeinis im Jahre 1989 wurde der Ministerpräsident abgeschafft und seine Aufgaben dem Staatspräsident übergeben.⁴³³

⁴²⁸ Vgl. Vanessa, M. (1996); A comparison between Khumaini's Government of the Jurist and the Commentary on Plato's Republic of Ibn Rushd, In; Journal of Islamic Studies, Vol. 7 No. 1 (1996), S. 16–31.

⁴²⁹ Zitiert nach Greussing, K. (1987), S. 277.

⁴³⁰ Vgl. Ebd. S. 277.

⁴³¹ Zitiert nach Greussing, K. (1987), S. 277.

⁴³² Vgl. Ebd. S. 271.

⁴³³ Khomeini sah die Schwäche der Exekutive als größte Herausforderung für die islamische Republik. Um die Zersplitterung der Macht zu verhindern und dadurch die Position der Exekutive zu verstärken,

Khomeini integrierte dann den aus 86 Mitgliedern bestehenden Expertenrat und den aus 12 Mitgliedern bestehenden Wächterrath in das politische System, um die Herrschaft der Geistlichen zu verfestigen.⁴³⁴ Die Hälfte der Mitglieder des Wächterrath wird vom islamischen Führer ernannt und die andere Hälfte vom obersten Richterrat auserwählt. Die Aufgabe des Wächterrathes besteht besonders in der Prüfung von Gesetzen nach ihrer Vereinbarkeit mit den Prinzipien des Islams und des Grundgesetzes sowie in der Zulassung von Kandidaten zu den Parlaments- oder Präsidentschaftswahlen.

Mit dieser Form stellte die Islamische Republik einerseits „*a mélange of traditional patrimonialism, modern institutions of representative government, charismatic leadership and Shiite political theory*“⁴³⁵ und andererseits eine Kombination von „*Khomeini's theocratic ideas with republican institutions inherited and adapted from the constitution of 1906*“⁴³⁶ dar. Arjomand bezeichnet diese Kombination als Traditionalisierung des modernen Staates, während der schiitische Glaube selbst in einer gewissen Weise modernisiert wurde. Diese Modernisierung der Zwölferschia erklärt er mit der Anfreundung mit der Lehre der Republik als Führungsmodell, die bis in die 60er Jahre von den Geistlichen extrem verhasst war.⁴³⁷ Daher stellte die Islamische Republik nach Chehabi das einzige Beispiel für eine post-traditionelle Theokratie dar, welche zwischen einem totalitären Regime, das die Oberhoheit einer Ideologie über das ganze öffentliche Leben verkündet, und einem autoritären Regime, das ein begrenztes Maß an Pluralismus und Demokratie zulässt, schwankte.⁴³⁸

ließ Khomeini selbst die Verfassung im Jahre 1989 ändern. Zuerst wurde die politische und religiöse Führung getrennt und die politische Führung mit neuen Befugnissen ausgestattet. Artikel 5 über religiöse Führung wurde auch revidiert. Diese Veränderungen betrafen besonders die Auswahlkriterien von Obersten Religionsgelehrter. Ferner wurde in die Verfassung eine „*Kontinuitätsrat*“ oder „*Feststellungsrat*“ integriert. Dieser Rat hatte die Aufgabe, die Streitigkeiten zwischen der Nationalversammlung und dem Wächterrath zu schlichten.

⁴³⁴ Die Verfassung bestand aus einem Prolog, 12 Kapiteln und 175 Artikeln. Die relevante Artikeln für Welayati Faqih, Wächterrath und Expertenrat; 5, 107–111 und 91–99. Vgl. Ramazani, R. K. (1980); *Constitution of the Islamic Republic of Iran*, In; *Middle East Journal*, Vol. 34 No. 2 (1980 Spring), S. 181–204.

⁴³⁵ Vgl. Jahanbakhsh, F. (2003), S. 245.

⁴³⁶ Vgl. Chehabi, H. E. (2001); *The political Regime of the Islamic Republic of Iran in comparative Perspective*, In; *Government and Opposition*, Vol. 36 No. 1 (2001), S. 48–70. Hierzu S. 50.

⁴³⁷ Vgl. Arjomand, S. A. (1989), S. 111; Najmabadi, A. (1987); *Iran's turn to Islam: From modernism to a moral order*, In; *The Middle East Journal*, Vol. 41 No. 2 (Spring 1987), S. 202–217.

⁴³⁸ Vgl. Chehabi, H. E. (2001), S. 48f.

Die Konfliktkultur des Landes bereitete somit die Bedingungen eines Regimesturzes vor und ermöglichte dadurch die Machtübernahme der Geistlichen. Nun waren politische und religiöse Autorität unter Führung der Geistlichen vereint und es war daher nicht mehr nötig, politische Herrschaft religiös weiter zu untermauern. Jedoch stürzte dieses neue Regime schnell in eine Legitimationskrise, was zur Entstehung neuer Konflikte führte.

Konflikte um die Macht

Die Gründung der Islamischen Republik veränderte das Wesen der Konflikte. Es war nach der Errichtung der Führung der Geistlichen nicht mehr nötig, die politische Herrschaft religiös weiter zu untermauern. Vielmehr war die entscheidende Frage nun, die das Regime herausforderte, wie die unterschiedlichen Erwartungen der Bevölkerung hinsichtlich einer Entstehung einer gerechten Ordnung und einer Verbesserung der sozialen, rechtlichen, ökonomischen und politischen Lage geregelt werden sollten, ohne im Politik- und Gesellschaftskonzept Khomeinis eine Veränderung herbeiführen zu müssen. Der Tod Khomeinis änderte jedoch die Situation erneut und löste eine Legitimationskrise aus, die bisher nicht überwunden werden konnte.

Khomeini ernannte Hojjat al Islam Ali Khamenei kurz vor seinem Tod⁴³⁹ als seinen Nachfolger, obwohl Großajatollah Montazeri sein rechtmäßiger Nachfolger war.⁴⁴⁰ Zwar ließ Khomeini vor seinem Tod die Verfassung ändern, sodass für die Auswahl des obersten Religionsgelehrten den religiösen Rang Ajatollah nicht mehr nötig war, ein Dorn im Auge blieb aber bis heute die Tatsache, dass Khamenei weder über das Charisma Khomeinis noch über dessen theologischen Rang eines Großajatollahs verfügte, um einerseits die Herrschaft der Geistlichen und andererseits die Stellvertretung des zwölften Imams angemessen repräsentieren zu können.⁴⁴¹ Diese

⁴³⁹ Khomeini starb am 03.06.1989 an einem Herzanfall.

⁴⁴⁰ Großajatollah Montazeri wurde aufgrund seiner Aussagen über Menschenrechtsverletzungen in der Islamischen Republik von der Führung der Geistlichen ausgeschlossen. Er übte dann an die Führung Khamenei scharfe Kritik und bekam deshalb oft Hausarreste. Er starb im Jahre 2009.

⁴⁴¹ Im Zuge der Verfassungsänderungen im Jahre 1989 wurde festgelegt, dass man für die Auswahl als Oberster Religionsgelehrter nicht mehr den theologischen Rang Ajatollah haben musste sondern vielmehr seine politische und soziale Fähigkeiten die entscheidende Kriterien für diese Auswahl bilden. Diese Änderung war damit begründet, dass Khamenei nur den niedrigsten theologischen Rang Hodschad ul eslam hatte.

Problematik führte dazu, dass die in der Person Khomeini vereinten politischen und religiösen Autoritäten augenscheinlich anfangen, sich voneinander zu trennen, was zur Zersplitterung der Macht zwischen den verschiedenen Machtzentren führte.⁴⁴² Die Islamische Republik bekam langsam das Gesicht einer Dynastie Geistlicher.

Diese schwache Basis politischer Herrschaft führte dazu, dass Khamenei sich ständig gezwungen sah, seine Macht auszubauen, um die Entstehung einer Infragestellung seiner Herrschaft zu verhindern. Dabei berief er sich auf die esoterische Qualität seiner Autorität.⁴⁴³ Die Gefahr bestand nach Ansari hierbei jedoch darin, dass er möglicherweise nicht fähig war, das Konzept von Khomeini umzusetzen und die von der Bevölkerung her auflebenden utopischen Erwartungen zu kontrollieren und einzudämmen.⁴⁴⁴ So führte dies wirklich zur schnellen Desillusionierung der Volksmassen und religiöser Intellektueller⁴⁴⁵ mit autoritärem und repressivem Charakter der postrevolutionären Regierungen⁴⁴⁶ und förderte Spaltungen unter den Geistlichen.⁴⁴⁷ Diese Spaltungen kamen besonders nach den Wahlen von 1997 ans Tageslicht, aus denen der Reformist Hojjat al Islam Mohammed Khatami als Sieger hervorging.⁴⁴⁸

Dieser Sieg war besonders für die Hardliner ein herber Schlag. Nach Abootalebi symbolisierte der Wahlsieg Khatamis nicht nur die Unzufriedenheit der Iraner angesichts sozioökonomischer Probleme, sondern auch die Entstehung einer

⁴⁴² Vgl. Kamali, M. (2006); *Multiple Modernities, Civil Society and Islam; The Case of Iran and Turkey*, Liverpool. Hierzu S. 227; Gheissari, A./Nasr, V. (2006), S. 128.

⁴⁴³ Vgl. Ansari, A. (2008); *Iran under Ahmadinejad: Populism and its malcontents*, In; *International Affairs*, Vol. 84 No. 4 (2008), S. 683-700. Hierzu S. 691.

⁴⁴⁴ Vgl. Ebd. S. 691.

⁴⁴⁵ Vgl. Sadri, M. (2001), S. 266f; Chaichian, M. A. (2003); *Structural impediments of the civil society project in Iran: national and global Dimensions*, In; *International Journal of Comparative Sociology*, Vol. 44 (1), S. 19–50. Hierzu S. 34f; Amirpur, K. (2003); *Die Entpolitisierung des Islam; Abdolkarim Soruss Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran*, Würzburg; Dabashi, H. (2000), S. 511f.

⁴⁴⁶ Vgl. Ashraf, A./Banuazizi, A. (2001); *Iran's Tortuous Path toward „Islamic Liberalism“*, In; *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 15 No. 2 (Winter 2001), S. 237–256. Hierzu S. 250.

⁴⁴⁷ Es bildeten sich hauptsächlich drei Strömungen, deren Trennlinien bis heute präsent blieben: die Moderaten, die Konservativen und die Hardliner. (Vgl. Gheissari, A./Nasr, V. (2006), S. 100f.) Mehdi P. Amineh unterscheidet dagegen drei politische Gruppen innerhalb des islamischen Regimes: die Konservative Gruppe (KG) um Ajatollah Khamenei, die Pragmatische Gruppe (PG) von Rafsanjani und die Reformistische Gruppe (RG) um Präsident Khatami. Vgl. Amineh, M. P. (2004); *Demokratisierung und ihre Feinde in Iran*, In; *APuZ*, B 9 (2004), S. 25–28. Hierzu S. 26.

⁴⁴⁸ Siehe für Khatami u. a. Clawson, P. L. (Ed.) (1998); *Iran under Khatami: a political, economic, and military assessment*, Washington; Menashri, D. (1998); *Whither Iranian Politics; The Khatami Factor*, In; Clawson, P. L. (Ed.) (1998); *Iran under Khatami: a political, economic, and military assessment*, Washington, S. 13–53; Wahdat, F. (2005), S. 655ff.

postrevolutionären jungen Generation,⁴⁴⁹ welche für Demokratie kämpfte und von ihrer politischen Partizipation bedeutsame Ergebnisse erwartete.⁴⁵⁰ Jedoch bestimmten nach Gheissari und Nasr die Wahlen auch die Voraussetzungen der Konkurrenz zwischen denen, die einen demokratischen Staat wollten, und denen, die ein staatliches Gewaltmonopol bevorzugten.⁴⁵¹ Daher kennzeichnete die Khatami-Zeit ein Oszillieren zwischen demokratischen Tendenzen, autokratischer Kontrolle sowie gelegentlichen Repressionen.⁴⁵² Die Hardliner erhöhten den Druck auf die Regierung, die Liberalisierung des Landes zu verhindern und die Reformisten versuchten, diesen Druck der Hardliner zu dämpfen. Unter diesen Umständen war nur eine eingeschränkte Liberalisierung des Landes möglich.⁴⁵³

Als Khatami aus den Wahlen von 2001 erneut als Sieger hervorging, flammten die Hoffnungen auf eine Verbesserung der Lage von Demokratie und Menschenrechten wieder auf.⁴⁵⁴ Nach Jahanbakhsh ist es mit der Wiederwahl Khatamis gelungen, den ideologischen und religiösen Absolutismus und seinen gleichrangigen politischen Absolutismus zu delegitimieren.⁴⁵⁵ Dieser Sieg führte jedoch dazu, dass die Hardliner begannen, ihre Macht zu konsolidieren. Die Rache der Konservativen für die Wahlen von 1997 und 2001 kam während der Parlamentswahlen von 2004 zum Tragen. Die Konservativen initiierten, dass nur wenige reformistische Kandidaten vom Wächterrat zur Wahl zugelassen wurden. Das Ergebnis war, dass die Konservativen die meisten Sitze bekamen und anschließend nur begrenzten Raum für Demokratie unter ihrer

⁴⁴⁹ Ashraf und Banuazizi beschreiben die Gründe dieser Wahl Khatamis sehr treffend folgendermaßen: „*The new reform movement (...) was, (...), a product of certain developments within the highly fractious post revolutionary regime that has ruled the country since 1979: a considerable erosion in the legitimacy of the ruling clerics; the rise of distinctly anti-fundamentalist, liberal-reformist interpretations of Islam by a group of younger theologians and religious intellectuals; the successful mobilizational efforts of a group of reformed radicals and moderates within the regime itself with access to the vast resources of the public sector; the resistance of millions of young men and women against the culturally restrictive policies of the Islamic regime; and the increasing appeal, throughout much of the world, of liberal-democratic ideals of individual freedom, pluralism, and tolerance.*“ Vgl. Ashraf, A./Banuazizi, A. (2001), S. 238.

⁴⁵⁰ Vgl. Abootalebi, A. (2000); *The Struggle for Democracy in the Islamic Republic of Iran*, In: *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 4 Nr. 3 (Fall 2000), S. 43–56. Hierzu S. 50; Ähnlich u. a. Jahanbakhsh, F. (2003), S. 246; Adib-Moghaddam, A. (2006); *The pluralistic Momentum in Iran and the Future of the reform movement*, In: *Third World Quarterly*, Vol. 27 No. 4, S. 665–674.

⁴⁵¹ Vgl. Gheissari, A./Nasr, V. (2006), S. 133.

⁴⁵² Vgl. Abootalebi, A. (2000), S. 46.

⁴⁵³ Siehe für diese zweite Khatamizeit u. a. Samii, A. W. (2001); *Sisyphus' Newsstand: The Iranian Press under Khatami*, In: *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 5 No. 3 (September 2001), S. 1–11; Rubin, B. (2002); *What are Iran's domestic priorities?*, In: *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 6 No. 2 (June 2002), S. 25–39; Menashri, D. (1998), S. 14.

⁴⁵⁴ Vgl. Gheissari, A./Nasr, V. (2006), S. 140.

⁴⁵⁵ Vgl. Jahanbakhsh, F. (2003), S. 252.

Kontrolle zuließen, was die Lage Khatamis erschwerte. Auf der anderen Seite führte die zweite Machtübernahme Khatamis zu einer Wandlung bei den Hardlinern und verstärkte nach Gheissari und Nasr die Entstehung eines pragmatischen Autoritarismus:

This pragmatic authoritarianism relied on new relationship of economic patronage for social control. The new order combined concentration of power in the office of the Supreme Leader and greater coherence in relations between conservative clerics and the military wing of the regime with a more broad-based and economically motivated relationship with society. Conservative consolidation therefore did not produce monolithic rule or ideologically based totalitarianism but rather a kind of patrimonial authoritarianism that has been evident in other developing countries.⁴⁵⁶

Die Konservativen wandten sich zunehmend an die Armen. Besonders wirkungsvoll war das Motto „*strong government*“ (*Hokumet-i moktedir*) in armen Schichten. Darüber hinaus benutzten sie eine breite Auswahl von Themen in ihrer Wahlkampagne, von nationalistischen Betonungen bis zur Transparenz in der Regierung.⁴⁵⁷ Dieser Pragmatismus brachte Mahmud Ahmedinedschad an die Macht.⁴⁵⁸ Amuzegar sieht die Wahl Ahmedinedschads vor allem aus drei Gründen:

First, it was a normal swing of the ideological pendulum back to the right, reversing the leftward shift made in 1997 from Rafsanjani and a conservative Majlis to Khatami and his reformist coalition. Second, it was a manifestation of the voters' disenchantment with Khatami's lackluster and dissatisfying performance. Third, it was Ahmadinejad's astute use of political lessons learned from the mistakes of both Mohammed Reza Shah and Mohammed Khatami who ignored the people's craving for both economic welfare and political participation. He promised them both.⁴⁵⁹

Nach Ansari war Ahmadinedschad als Persönlichkeit bekannt, die selbstbewusst und völlig überzeugt von der Rückkehr des verborgenen Imams war.⁴⁶⁰ Er schien die Überzeugungen vom obersten Führer und seinem Gefolge zu teilen.⁴⁶¹

⁴⁵⁶ Vgl. Gheissari, A./Nasr, V. (2006), S. 142.

⁴⁵⁷ Vgl. Ebd. S. 154.

⁴⁵⁸ Siehe für Ahmedinedschad u. a. Ansari, A. (2008); Iran under Ahmadinejad: *Populism and its malcontents*, In; International Affairs, Vol. 84 No. 4 (2008), S. 683–700.

⁴⁵⁹ Vgl. Amuzegar, J. (2007); The Ahmadinejad era: *Preparing for the Apocalypse*, In; Journal of International Affairs, Vol. 60 No. 2 (Spring/Summer 2007), S. 35–53. Hierzu S. 35.

⁴⁶⁰ Vgl. Ansari, A. (2008), S. 696.

⁴⁶¹ Vgl. Ebd. S. 696.

Ausschlaggebend für seinen Erfolg war, nach Ansari, sein umgängliches, volksnahes Auftreten, der sogenannte *common touch*, seine Zugänglichkeit für junge Menschen und seine Verbindungen zum Militär.⁴⁶² Das alles ergänzte „*an internalized charismatic logic*“⁴⁶³, die den Massen die Wiederherstellung einer gerechten Ordnung versprach.

Die Wahl Ahmedinedschads bedeutete vor allem eine Rückkehr in die Zeit vor Khatami. Denn die Regierung legte die Priorität auf die Unterdrückung der reformistischen Stimmen, der Rechte und der Freiheiten. Daher verschärften sich die Konfrontationen zwischen den Reformisten und den Hardlinern. Sie erreichten in der Vorrunde der Präsidentschaftswahlen vom 12. Juni 2009 ihren Höhepunkt. Aus den Wahlen ging Ahmedinedschad als Sieger hervor. Die Opposition warf Ahmedinedschad vor, die Wahl manipuliert zu haben. Daraufhin kam es zu mehreren Demonstrationen und Auseinandersetzungen mit Sicherheitskräften. Der oberste Religionsgelehrte, Khamenei, kündigte in der Freitagspredigt am 19. Juni 2009 seine Unterstützung für Ahmedinedschad an. Demgegenüber formierten sich die Moderaten unter der Führung Mussawis, unterstützt durch den ehemaligen Ministerpräsidenten Rafsanjani und Khatami. Sie forderten trotz dieser Unterstützung Khameneis sowie der Mehrheit der Mitglieder des Wächterrates und des Expertenrates die Annullierung der Wahlen. Nach heftigen Kraftproben ging Ahmedinedschad letztlich doch in seine zweite Amtszeit.

Das wichtigste Ergebnis der Wahlen und der anschließenden Streitigkeiten bestand darin, dass die Autorität des obersten Religionsgelehrten Khamenei zunehmend infrage gestellt wurde. Dies kann zwar einem Regimewechsel den Weg öffnen, aber die Spaltungen unter den Reformisten stellen die größte Hürde auf diesem Weg dar. Zu vermuten ist ein Weiterbestehen der Konflikte zwischen den Hardlinern und den Reformisten. Auf der anderen Seite bedeutete die Wiederwahl Ahmedinedschads die Vernichtung jeglicher Hoffnungen auf Demokratisierung des Landes und eine Verbesserung der Lage der Menschenrechte, denn die Regierung Ahmedinedschads legt die Priorität weiterhin auf die Unterdrückung der Rechte und der Freiheiten. Dies

⁴⁶² Vgl. Ebd. S. 696.

⁴⁶³ Vgl. Ebd. S. 698.

fürhte unter anderem zu einer weiteren Verschlechterung der Lage der Menschenrechte, wie im Folgenden etwas ausführlicher dargestellt wird.

4.4 Menschenrechtskultur: Gottesstaat und Menschenrechte

Der Iran ist ein Land, in dem die Normen der Menschenrechte kaum Beachtung genießen.⁴⁶⁴ Wie es überall der Fall ist, wo die Menschenrechtsnormen verletzt werden, stellt sich die Frage, worauf man den Akzent legen soll, um diese Verletzungen zu erklären. In Bezug auf den Iran ist dies nicht einfach, denn die Probleme sind derart kompliziert und mit anderen Angelegenheiten verflochten, dass man nicht immer klar unterscheiden kann, was diese Menschenrechtsverletzungen eigentlich bedingt. Es gibt aber einen Faktor, dessen Rolle bei der Gestaltung der Menschenrechtsfragen nicht unerwähnt bleiben darf.

Dieser Faktor ist die von Selbstschutzmaßnahmen und Machtbestrebungen der Geistlichen geprägte Menschenrechtskultur des Landes. Nach Mayer wurden die Menschenrechtsverletzungen in der Pahlawi-Ära von den Geistlichen als ein Symptom der Gottlosigkeit betrachtet und so propagierten sie, dass dies nur mit der Errichtung einer göttlichen Ordnung aufhören würde.⁴⁶⁵ Der Schah symbolisierte in diesem Bild die Verwestlichung des Landes, die Rechte und Freiheiten missachtet. Wie Mayer anmerkt, wurden die Menschenrechtsverletzungen des Pahlawi-Regimes jedoch nun von den Menschenrechtsverletzungen der Geistlichen nach der Revolution abgelöst.⁴⁶⁶

Afshari zufolge leitete die Machtübernahme der Geistlichen vielmehr neue Muster von Menschenrechtsverletzungen ein und mit diesen zugleich Praktiken, jene Menschenrechtsverletzungen zu vertuschen.⁴⁶⁷ Afshari begründet dies damit, dass die Haltung der Geistlichen gegenüber den Menschenrechten und der Demokratie von

⁴⁶⁴ Siehe für Lage der Menschenrechte im Iran u. a.; Ebady, S. (2000); *History and Documentation of Human Rights in Iran*, New York; Ghanea-Hercock, N. (1999); *Diplomatic efforts to protect human rights in Iran*, Leicester; Afshari, R. (2001); *Human rights in Iran; the abuse of cultural Relativism*, Pennsylvania.

⁴⁶⁵ Vgl. Mayer, A. E. (2000); *The Universality of Human Rights: Lesson from the Islamic Republic*, In; *Social Research*, Vol. 67 No. 2 (Summer 2000), S. 520–536. Hierzu S. 521.

⁴⁶⁶ Vgl. Ebd. S. 524.

⁴⁶⁷ Vgl. Afshari, R. (2001), S. 119.

einer starken Kombination aus Traditionalismus und Drittweltismus ausgeprägt war.⁴⁶⁸ Die internationalen Menschenrechtsnormen wurden demzufolge als westliche Werte betrachtet und abgelehnt. Daher ist es kaum überraschend, dass die Geistlichen die kulturellen Unterschiede als Vorwand nutzen, um die internationalen Menschenrechtsnormen abzulehnen.

Im Folgenden wird versucht, diese These am Beispiel der Lage der Meinungsfreiheit und der Religionsfreiheit zu verdeutlichen. Diese beiden Rechte sind zwar in der Verfassung verankert, ihre Ausübung stieß jedoch bisher oft auf Einschränkungen.

Meinungsfreiheit

Als Ayatollah Khomeini mit einer Fatwa⁴⁶⁹ den Tod des britischen Schriftstellers Salman Rushdie anordnete, wurde vielen klar, wie intolerant die Islamische Republik gegenüber anderen Meinungen wirklich war. Abgesehen davon war es eine Tatsache, dass die Meinungsfreiheit nach der Ausrufung der Islamischen Republik keinen besonderen Status genoss. Zwar wurde sie als ein Recht des Individuums in der Verfassung verankert, ihre Ausübung stieß jedoch auf formelle und informelle Einschränkungen, welche sich vor allem aus den Machtbestrebungen und den Machtkonsolidierungssorgen der Geistlichen zu ergeben scheinen. Dies belegen viele Beispiele nach der Ausrufung der Islamischen Republik.⁴⁷⁰

Die ersten Einschränkungen bei der Ausübung der Meinungsfreiheit kamen gleich nach der Entstehung erster Spaltungen in der Allianz der Revolutionäre nach der Revolution auf. Nachdem die Euphorie unter den Revolutionären langsam erlosch und viele Mitführende mit dem Ausgang der Revolution allmählich unzufrieden wurden, entstanden erste Polarisierungen unter den radikalen Geistlichen und anderen Mitführenden der Revolution. Die eine Seite bestand aus moderaten Geistlichen sowie

⁴⁶⁸ Nach Rhoda Howard sollen folgende Herausforderungen die Universalisierung der Menschenrechte in den 90er Jahren verhindert haben; Radikaler Kapitalismus, Traditionalismus, reaktionäre Konservatismus, Drittweltnationalismus und Radikalismus. Er sieht eine starke Kombination des Traditionalismus und des Drittweltnationalismus als Hauptherausforderung gegenüber der Entwicklung der Menschenrechte im Iran. Vgl. Afshari, R. (2001), S. 3.

⁴⁶⁹ Vgl. Mazrui, A. A. (1990); Satanic verses or a satanic novel? *Moral dilemmas of the Rushdie affair*, In; *Third World Quarterly* (TWQ), Vol. 12 No. 1 (1990), S. 116–139.

⁴⁷⁰ Siehe Jahresberichte von Amnesty International zwischen 1996 und 2009 sowie die Jahresberichte von Human Rights Watch zwischen 1993 und 2009.

Liberalen und forderte vor allem mehr Rechte und Freiheiten, während die Radikalen um Khomeini diesen Forderungen ablehnend gegenüberstanden und das politische System auf einer Führung durch Geistliche aufbauen wollten. Diese Spaltungen forderten weitere Konsequenzen. Nachdem der erste gewählte Präsident Bani Sadr aufgrund des wachsenden Drucks der Radikalen zurücktrat und das Land verließ, begannen die Radikalen die anderen liberalen Gruppen unter Druck zu setzen, weil sie sich vor der Bildung einer Allianz der mit dem Ausgang der Revolution unzufriedenen Flügel der Revolutionären gegen die Islamische Republik und die Konsolidierung ihrer Macht sehr fürchteten. Daher propagierten sie oft, dass jeder Akt gegen die Islamische Republik zugleich ein Akt gegen Gott sei und daher nicht unbestraft bleiben könne. Diese Angst prägte in den 80er Jahren weitgehend die Lage der Meinungsfreiheit.

Der unerwartete Tod Khomeinis und die folgende Erosion der Legitimationsbasis der Führung der Geistlichen trugen einerseits zur Destabilisierung des politischen Systems bei und führten andererseits zu einer erheblichen Vergrößerung der Angst der Radikalen um ihre Macht in den Folgejahren. Nach dem Tod Khomeinis und nach der Ernennung Khameneis zum Nachfolger kam es zur Fragmentierung des Regimes, wie in den anderen Kapiteln dargestellt wurde. Der eigentlich legitime Nachfolger Khomeinis war Großayatollah Hossein Ali Montazarie und nun wurde ihm dieses Recht verweigert. Dies führte vor allem zu Konflikten zwischen Montazarie und Khamenei, welche weiteren Spannungen im Land in den 90er Jahren beförderten und mit weiteren Einschränkungen der Meinungsfreiheit einhergingen. Montazarie bekam oft Hafturteile aufgrund seiner Kritik an dem Regime und an der Führung Khameneis. Auch andere regimekritische Geistliche wie Seyyed Sadeq Rouhani und Seyyed Hassan Tabataba'i-Qomi sowie deren Anhänger waren von diesen Einschränkungen stark betroffen.⁴⁷¹

Diese Fragmentierung hing auf der anderen Seite mit der zunehmenden Desillusionierung der Menschen mit dem Regime aufgrund der politischen, sozialen

⁴⁷¹ Amnesty International berichtete in ihrem Jahresbericht vom 1996 von einer ungleichmäßigen Machtanwendung gegenüber dieser Geistlichen, da sie aufgrund ihrer Kritiken an das Regime in unfairen gerichtlichen Verfahren zu mehreren Monaten Haft verurteilt wurden. Vgl. Amnesty International; Jahresbericht 1996. Auch ihre Anhänger dieser Geistlichen bekamen häufig Hafturteile. Diese kritische Lage blieb auch im Berichtszeitraum von 1997, 1998 und 1999 unverändert.

und ökonomischen Probleme des Landes zusammen. Der Krieg gegen den Irak in den Jahren zwischen 1980 und 1988 hinterließ starke Spuren in der Wirtschaft des Landes, sodass es im Jahre 1992 in einigen Städten zu Massendemonstrationen kam. Diese Unzufriedenheit vertieften die eisernen Regierungen Rafsanjanis zwischen 1988 und 1997. Die Kritik am Regime steigerte nur die Ängste der Geistlichen vor einem Machtverlust und führte zur Ergreifung noch härterer Maßnahmen. Das Regime versuchte daher permanent, die Rechte und Freiheiten zu unterdrücken. Kritik am Regime wurde sehr hart bestraft. Viele Journalisten, Menschenrechtler und Intellektuelle wurden wegen kritischer Äußerungen am Regime verhaftet. Es wurde ihnen vorgeworfen, mit ausländischen Mächten zusammenzuarbeiten, um die Islamische Republik zu schwächen. Ferner wurden sie auch der Gotteslästerung und Ketzerei beschuldigt, weil sie die „*islamische Ordnung*“ kritisierten.⁴⁷²

Die Presse geriet Besonders in den 90er Jahren aufgrund dieser Kritiken ins Visier des Regimes. Der Presse wurde nicht nur vorgeworfen, mit den ausländischen Mächten zur Schwächung des Irans zusammenzuarbeiten, sondern auch durch Lügen und falsche Berichterstattung die Bevölkerung gegen das Regime aufzuhetzen.⁴⁷³ Der eigentliche Grund war, dass die Presse die größte Gefahr für die Macht der Geistlichen darstellte. Ein Pressegericht kontrolliert daher die Presse bis heute sehr streng. Schließungen von Zeitungs- und Zeitschriftenverlagen gehörten zur Tagesordnung. Die Schriftsteller, welche sich zu politischen oder sozialen Reformen äußerten oder das Regime kritisierten, wurden inhaftiert und oft unter vage formulierten Anklageschriften vor Gericht gestellt und zu Freiheitsstrafen verurteilt, wie die folgenden Beispiele zeigen.⁴⁷⁴

Als die Tageszeitung Keyhan kritische Artikel mit Aussagen von Großayatollah Montazarie im Jahre 1993 veröffentlichte, beschuldigte man sie der Verbreitung von Propaganda gegen die Islamische Republik. Der Chefredakteur Mehdi Nassiri wurde später verhaftet. Auch der Chefredakteur der Tageszeitung Salam wurde im gleichen

⁴⁷² Nach Afshari war der Grund der Unterdrückung der Meinungsfreiheit dieser Intellektuelle die auseinanderklaffende Beziehung zwischen den Geistlichen und den Intellektuellen, weil säkulare Intellektuelle begannen, ihre Argumente in Publikationen auszudrücken. Und dies stieß auf Kritiken der Geistlichen. Vgl. Afshari, R. (2001), S. 196.

⁴⁷³ Andere Vorwürfe betrafen die Veröffentlichung von Lügen, die Beleidigung des Führers der Islamischen Republik Iran, der Abdruck von unmoralisch erachtete Artikeln oder Gedichten, die Verbreitung der Propaganda gegen die Islamische Republik sowie Spionage.

⁴⁷⁴ Vgl. Amnesty International; Jahresberichte zwischen 1996 und 2009.

Jahr verhaftet, weil die Zeitung die Regierung kritisiert hatte.⁴⁷⁵ Abas Maroufi, Herausgeber der Zeitschrift Gardoon, wurde im Januar 1996 zu 35 Peitschenhieben und sechs Monaten Freiheitsentzug verurteilt. Ihm wurden Veröffentlichung von Lügen, die Beleidigung des Führers der Islamischen Republik sowie der Abdruck von Gedichten, die das Gericht für unmoralisch erachtete, vorgeworfen.⁴⁷⁶ Der Publizist Faraj Sarkouhi wurde Januar 1997 festgenommen. Im September musste er sich vor einem Revolutionsgericht in Teheran wegen Verbreitung von Propaganda gegen die Islamische Republik verantworten und wurde später zu einem Jahr Freiheitsentzug verurteilt.⁴⁷⁷ Morteza Firouzi, Redakteur der Iran News, wurde im gleichen Jahr unter der Anklage der Spionage festgenommen und zum Tode verurteilt. Das Urteil wurde jedoch nicht vollstreckt.⁴⁷⁸

Im September 1998 wurde die Tageszeitung Tous verboten und einige ihrer Mitarbeiter verhaftet. Einen Monat später wurden sie aber wieder freigelassen. Im Juli erklärte das Pressegericht den Redakteur der Zeitschrift Khaneh für schuldig, in einem Artikel Khomeini beleidigt zu haben.⁴⁷⁹ Im Jahre 1999 wurden die Kulturmagazine Adineh und Zan, die Tageszeitungen Salam, Neshat, Khordad, Rah-e No, Iran-e Farda sowie die alle zwei Wochen erscheinende Hoveyat-e Khish verboten.⁴⁸⁰ Amnesty International zufolge waren zahlreiche Journalisten, Redakteure und Herausgeber zu Verhörzwecken festgenommen worden und viele von ihnen erhielten nach unfairen Prozessen Berufsverbote.⁴⁸¹ Auch Mohammad Musavi Khoeiniha, Herausgeber der Tageszeitung Salam, musste sich vor dem Sondergericht für die Geistlichkeit (Special Court for the Clergy – SCC) verantworten und wurde später mit einem fünfjährigen Berufsverbot belegt. Abdollah Nouri, ehemaliger Innenminister und Herausgeber der Tageszeitung Khordad, musste sich ebenfalls im November 2000 vor dem SCC verantworten.⁴⁸²

⁴⁷⁵ Vgl. Human Rights Watch; Jahresbericht 1994.

⁴⁷⁶ Vgl. Amnesty International; Jahresbericht 1997.

⁴⁷⁷ Vgl. Amnesty International; Jahresbericht 1998.

⁴⁷⁸ Vgl. Amnesty International; Jahresbericht 1998 und 1999.

⁴⁷⁹ Vgl. Amnesty International; Jahresbericht 1999.

⁴⁸⁰ Vgl. Amnesty International; Jahresbericht 2000.

⁴⁸¹ Vgl. Amnesty International; Jahresbericht 2000.

⁴⁸² Bereits am 17. November 2000 befand das Gericht Abdollah Nouri in 15 von 20 Anklagepunkten schuldig und verurteilte ihn zu einer fünfjährigen Freiheitsstrafe. Außerdem wurde er als Kandidat für die im Februar 2000 angesetzten Parlamentswahlen ausgeschlossen. Siehe Amnesty International; Jahresbericht 2000

Amnesty International zufolge wurden im Jahr 2000 mehr als 30 Journalisten, Schriftsteller und Menschenrechtsverteidiger auf Beschwerde einzelner Personen oder staatlicher Institutionen hin verhört, dann unter Berufung auf vage formulierte Gesetze angeklagt, vor Gericht gestellt und festgenommen. Ferner mussten circa 30 Publikationen, die zumeist die Reformisten unterstützten, vorübergehend oder gänzlich eingestellt werden.⁴⁸³ Der nach der Berlinkonferenz⁴⁸⁴ festgenommene Journalist Akbar Ganji wurde im November des gleichen Jahres vor Gericht gestellt und später zu sechs Jahren Haft verurteilt. Die Rechtsanwältin Mehrangiz Kar und die Herausgeberin Shahla Lahiji sowie der Studentenfürer Ali Afshari blieben wegen ihrer Teilnahme an der Konferenz mehr als zwei Monate in Haft. Andere Teilnehmer der Berlinkonferenz wurden ebenfalls verhaftet, wie unter anderem Yousefi Eshkevari. Ihm wurden wegen seiner Teilnahme die Gefährdung der nationalen Sicherheit, Diffamierung, Ketzerei, Krieg gegen Gott und irdische Verdorbenheit vorgeworfen.⁴⁸⁵

Diese Einschränkungen bei der Ausübung der Meinungsfreiheit intensivierten sich besonders nach der Machtübernahme Ahmedinedschads im Jahre 2005.⁴⁸⁶ Denn die neue Regierung erhöhte den Druck auf Reformisten und unterdrückte die Rechte und Freiheiten. Ferner fühlten sich viele radikal gesinnte Geistliche während der Regierungszeit Khatamis benachteiligt, weshalb die Regierung Ahmedinedschads alle Abweichungen der Khatami-Regierungen von Khomeinis Staats- und Gesellschaftsdoktrin rückgängig zu machen versuchte. Dies erhöhte wiederum das Konfliktpotenzial in der Gesellschaft, wie die Proteste nach der Wiederwahl Ahmedinedschads im Jahre 2009 zeigten. Viele Intellektuelle, Politiker, Geistliche, Journalisten und Menschenrechtsaktivisten warfen der Regierung vor, die Wahl manipuliert zu haben, und forderten daher vor allem die Annullierung der Wahlen,

⁴⁸³ Vgl. Amnesty International; Jahresbericht 2001. Nur zwei der über 50 Publikationen durften, welche in den Vorjahren verboten worden waren, im Jahre 2001 wieder erscheinen. Vgl. AI, Jahresbericht 2002.

⁴⁸⁴ Die von der Heinrich-Böll-Stiftung organisierte Berlin-Konferenz fand vom 7. Bis 8. April 2000 in Berlin statt, um die politische Lage im Iran nach den Wahlen 2000 zu diskutieren.

⁴⁸⁵ Im Oktober 2001 verurteilte ihn das Sondergericht für Geistlichen. Vgl. Amnesty International; Jahresbericht 2002.

⁴⁸⁶ Im Oktober und November 2004 wurden zahlreiche Journalisten willkürlich festgenommen. Auch im Jahr 2005 wurden Journalisten und Internetblogger in Haft genommen sowie einige Zeitungen verboten. Die Rechte auf freie Meinungsäußerung durch Einschränkungen wurden auch im Jahr 2006 verletzt. Journalisten und Autoren von Weblog-Beiträgen wurden in Haft genommen und zu Freiheits- oder Prügelstrafen verurteilt. Mindestens elf Zeitungen mussten beispielsweise ihr Erscheinen einstellen. Vgl. Amnesty International; Jahresbericht 2005 und 2007.

mehr Demokratisierung und die Einhaltung der Menschenrechte. Die Regierung lehnte diese Forderungen ab und ging gegen die Demonstranten brutal vor. Viele Regimekritiker wurden aufgrund der Ausübung ihrer Rechte auf freie Meinungsäußerung verhaftet und ihnen wurde vorgeworfen, mit den ausländischen Mächten zusammenzuarbeiten, um das Regime zu schwächen. Einige der Demonstranten wurden sogar hingerichtet.

Religionsfreiheit

Die Religionsfreiheit ist eine weitere missachtete Menschenrechtsnorm im Iran. Obwohl die Religionsfreiheit von der Verfassung⁴⁸⁷ als ein Grundrecht des Individuums anerkannt wird, dürfen sie jedoch nur Angehörige bestimmter Religionen genießen.⁴⁸⁸ Diese Religionen sind Judentum, Christentum und Zoroastrismus.⁴⁸⁹ Die anderen Religionen werden offiziell nicht anerkannt. Von dieser Regelung ist besonders der Bahaismus betroffen, welcher die zweitgrößte religiöse Gruppe im heutigen Iran bildet.⁴⁹⁰ Etwa 0,5 % der Bevölkerung praktiziert den Bahaismus.⁴⁹¹

Bahaismus als Religion entstand, nachdem die Kadscharen die Babi-Bewegung im Jahre 1850 blutig niedergeschlagen hatten,⁴⁹² die Bewegung ihre Bedeutung verlor und ihre Anhänger dann in die von Mirza Hoseyn Ali Nouri, später Bahauallah genannt, gegründete Baha`i-Bewegung übergingen. Aus dieser Bewegung wurde später der Bahaismus. Nach Sansarian und Davidi bildeten die Angehörigen des

⁴⁸⁷ Die Verfassung sieht nach Afshari vor, innerhalb der Grenzen des Gesetzes, die religiösen Riten und Zeremonien frei auszuüben und nach eigenem Kanon im Bereich der persönlichen Angelegenheiten und religiöser Bildung zu handeln. Nach Artikel 64 der Verfassung haben diese Minderheiten fünf Abgeordnete in der Majlis und sie werden von ihren eigenen Gemeinden gewählt. Die Armenier haben zwei Stellvertreter. Vgl. Afshari, R. (2001), S. 131.

⁴⁸⁸ Vgl. Afshari, R. (2001), S. 132.

⁴⁸⁹ Zoroastrismus ist eine monotheistische Religion, die im Iran vor der Islamisierung des Landes sehr verbreitet war.

⁴⁹⁰ Buck, C. (2003); *Islam and Minorities: The Case of the Baha`is*, In; *Studies in Contemporary Islam*, Vol. 1 No. 2, S. 83–106.

⁴⁹¹ Nach Sansarian und Davidi sind die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung Schiiten, etwa 9 Prozent sind Sunniten und der Rest sind Bahai, Christen, Juden, die Geier und eine sehr kleine und wenig bekannte Gruppe der Mandeian. Vgl. Sanasarian, E./Davidi, A. (2007); *Domestic tribulations and international repercussions; The state and the transformation of Non-Muslims in Iran*, In; *Journal of International Affairs*, Vol. 60 No. 2 (Spring/Summer 2007), S. 55–69. Hierzu S. 55.

⁴⁹² Die Babi-Bewegung entstand in den Jahren zwischen 1844 und 1852 und ihre Hauptcharakteristika war, dass sie die Hauptfundamente der Zwölferschia ablehnten. Siehe für Babis; Greussing, K. (1987), S. 99ff; Kazemzadeh, F. (2000); *The Baha`is in Iran: Twenty Years of Repression*, In; *Social Research*, Vol. 67 No. 2 (Summer 2000), S. 537–558.

Bahaismus hauptsächlich muslimische und nicht-muslimische Konvertiten.⁴⁹³ Die Lage des Bahaismus im Iran war bis zur Revolution im Jahre 1979 ziemlich unterschiedlich geprägt. Nach Ghanea-Hercock⁴⁹⁴ erhielt der Bahaismus keine rechtliche oder politische Anerkennung unter dem Schah und seine Lage war vielmehr vom Verhältnis zwischen Schah und Geistlichen sowie von tagespolitischen Besorgnissen geprägt.⁴⁹⁵ Dann aber, nachdem sich die Beziehungen zwischen dem Schah und den Geistlichen zu verschlechtern begonnen hatten, konnten die Angehörigen des Bahaismus gewisse Freiheiten genießen. Dies dauerte jedoch lediglich bis zur Revolution 1979.

Nach der Revolution verschlechterte sich die Situation des Bahaismus extrem, weil Khomeini den Bahaismus als Religion und ihre Anhänger als religiöse Minderheit nicht akzeptierte.⁴⁹⁶ Khomeini sagte in einem Interview in Bezug auf den Bahaismus; „*They are a political faction; they are harmful. They will not be accepted.*“⁴⁹⁷ Diese Haltung Khomeinis, welche die Meinungen künftiger Regierungen gegenüber dem Bahaismus nachhaltig prägte, hing mit unterschiedlichen Faktoren zusammen. Zum einen wurden nach Ghanea-Hercock die Angehörigen des Bahaismus als ein Grund für die ausländische Einmischung angesehen.⁴⁹⁸ Nach Afshari präsentierten die Geistlichen den Bahaismus als eine konterrevolutionäre Aktivität und als Spionage für ausländische Feinde, vor allem für Israel.⁴⁹⁹ Auf der anderen Seite jedoch ist der Bahaismus eine Religion, welche der Zwölferschia ablehnend gegenübersteht. Darum liegt nach Afshari die Ursache für die Motivation der gegen den Bahaismus gerichteten Politik und entsprechender Maßnahmen im blinden Hass der Geistlichen, dessen Wurzeln in den prämodernen religiösen Vorurteilen liegen.⁵⁰⁰ Nach Afshari kann dieser Hass nicht mit Selbstschutzmaßnahmen des Gemeinwesens eines autoritären Staates erklärt werden, sondern dadurch, dass die Geistlichen Angst vor einer Infragestellung ihres eigenen Glaubens haben.⁵⁰¹ Die Geistlichen propagieren

⁴⁹³ Vgl. Sanasarian, E./Davidi, A. (2007), S. 56.

⁴⁹⁴ Ghanea-Hercock, N. (2002); Human Rights, the UN and the Baha'is in Iran, London (u. a.).

⁴⁹⁵ Beispielsweise leitete Schah die Repressionen gegen den Angehörigen des Bahaismus ein, als er in den 50er Jahren die Unterstützung der Geistlichen beim Kampf gegen kommunistische Bewegungen im Land benötigte. Vgl. Ghanea-Hercock, N. (2002), S. 99.

⁴⁹⁶ Vgl. Kazemzadeh, F. (2000), S. 547.

⁴⁹⁷ Vgl. Ghanea-Hercock, N. (2002), S. 101.

⁴⁹⁸ Vgl. Ebd. S. 101.

⁴⁹⁹ Vgl. Afshari, R. (2001), S. 120.

⁵⁰⁰ Vgl. Ebd. S. 120.

⁵⁰¹ Vgl. Ebd. S. 120; Kazemzadeh, F. (2000, S. 537.

daher, dass der Bahaismus eine „*wayward sect (fergeh-ye zaleh)*“ im Vergleich zu „*din-e mobin-e Islam (the sublime religion of Islam)*“ ist.⁵⁰²

Das ist wahrscheinlich der einzige Grund, warum der Bahaismus bisher nicht als Religion anerkannt wurde. Stattdessen wurde der Bahaismus nach der Ausrufung der Islamischen Republik stark unterdrückt und die Rechte und die Freiheiten ihrer Angehörigen sehr oft verletzt.⁵⁰³ Nach der Revolution wurden viele führende Mitglieder der bahaitischen Gemeinde hingerichtet und politische Verfolgung, Inhaftierung und Vernehmung der Anhänger des Bahaismus standen bis in die 90er Jahre hinein auf der Tagesordnung:

Of all the measures taken by the Islamic regime against the Baha'is, the cruellest were the murders, executions, and disappearances of well over 200 Baha'is, mostly leaders of the community. The strategy was plain. Destroy the head, and the body will wither and die. Many mullahs and persons with clerical connections, whether in the Hojjatiyeh Society or outside, had not taken into account the lessons of history and believed their own propaganda that the Baha'i Faith was an artificial creation that would collapse at the first blow. No sooner had the Islamic Republic been proclaimed than "groups of Baha'is were dragged into mosques and threatened with starvation if they did not renounce their beliefs and convert to Islam."⁵⁰⁴

Obwohl die Repressionen nach der Wahl Khatamis etwas nachließen, wurden die Einschränkungen nicht aufgehoben. Beispielsweise wurden die Anhänger des Bahaismus nach wie vor von der Verfassung nicht als juristische Person anerkannt.⁵⁰⁵ Darüber hinaus blieben sie von der universitären Bildung ausgeschlossen.⁵⁰⁶ Und die Wahl Ahmedinedschads verschlechterte ihre Situation nochmals. Dies belegt einerseits die zunehmende antibahaitische Stimmung in der Presse.⁵⁰⁷ Auf der anderen Seite soll Ahmedinedschad schon vor den Wahlen den Kampf gegen Christen und Bahaismus angesagt haben.⁵⁰⁸ Dies belegen drei Schreiben staatlicher Institutionen.

⁵⁰² Vgl. Afshari, R. (2001), S. 120.

⁵⁰³ Vgl. Ebd. S. 126; Ghanea-Hercock, N. (2002), S. 209.

⁵⁰⁴ Vgl. Kazemzadeh, F. (2000), S. 547.

⁵⁰⁵ Vgl. Ghanea-Hercock, N. (2002), S. 102.

⁵⁰⁶ In den späten 1980er Jahren wurden Kinder der Angehörigen des Bahaismus in Grundschulen angenommen, aber vom Studium bleiben sie nach wie vor ausgeschlossen.

⁵⁰⁷ In den letzten Jahren wurden iranische Medien mit verschiedenen anti-jüdischen und Anti-Bahai Schriften und Sendungen, deren Zahl und Intensität mit der in den ersten Jahren der Revolution vergleichbar ist, überflutet. Vgl. Sanasarian, E./Davidi, A. (2007), S. 57.

⁵⁰⁸ Ebd. S. 59.

Der Hauptkommandositz der iranischen Streitkräfte schickte auf Bitte Khameneis am 29. Oktober 2005 an verschiedene Institutionen, unter anderem an den Geheimdienst, die Polizei und an die Führung der revolutionären Garden, einen Brief, in dem diese Institutionen aufgefordert wurden, die Mitglieder des Bahaismus zu identifizieren und über ihre Aktivitäten zu berichten.⁵⁰⁹ Anschließend bat der Vorsitzende der Gesellschaft für Handel, Produktion und technische Dienstleistungen am 2. Mai 2006 mit einem Schreiben die Union der Akkuhersteller um die Erstellung einer Liste von Angehörigen des Bahaismus in ihrer Union. Das dritte Schreiben wurde vom Innenministerium am 19. August 2006 an die Politik- und Sicherheitsdepartements der Gouverneure im ganzen Land geschickt und forderte die Empfänger auf, die Aktivitäten der Angehörigen des Bahaismus zu beobachten.⁵¹⁰

Diese Beispiele belegen, dass die Ängste der Geistlichen vor einer Infragestellung ihrer Führung und ihrer Macht nicht nur die Lage der Meinungsfreiheit, sondern ebenfalls zum größten Teil die Religionsfreiheit bestimmten. Daher kann kaum eine Verbesserung hinsichtlich Religions- und Meinungsfreiheit erwarten werden, solange die Geistlichen ihre Haltung nicht aufgeben.

⁵⁰⁹ Ebd. S. 59.

⁵¹⁰ Ebd. S. 59.

5 Demokratie und Menschenrechte in der Türkei

Die dritte Etappe des Dreiländervergleichs bilden die Auseinandersetzungen mit den vier Dimensionen politischer Kultur in der Türkei und dem Verhältnis dieser Dimensionen zur dortigen Entwicklung der Demokratie und der Menschenrechte.

Die Türkei ist zwar einer der wenigen Staaten in der islamischen Welt, der einen Modernisierungs- und Demokratisierungsprozess in Gang brachte, infolge dessen sich eine relativ stabile Demokratie und viele Rechte und Freiheiten im Vergleich zu den anderen islamischen Ländern weit entwickeln konnten. Jedoch bestehen auch dort weiterhin Probleme bei der Konsolidierung der Demokratie und bei der Einhaltung von Menschenrechtsnormen wie die von der Europäischen Union sehr kritisierte Einmischung des Militärs in die Politik oder die eben viel kritisierte Einschränkung der Ausübung der Meinungsfreiheit.⁵¹¹ Da diese Probleme zum größten Teil mit der politischen Kultur des Landes zusammenzuhängen scheinen und daher ohne Betrachtung landeseigener Faktoren kaum zu verstehen sind, wird im Folgenden versucht, sie aus der Perspektive der politischen Kultur des Landes zu erklären. Dabei wird vor allem auf vier Dimensionen der politischen Kultur fokussiert.

Den ersten Fokuspunkt bildet die Erinnerungskultur des Landes. Hierbei wird besonders auf die osmanischen Wurzeln der politischen Kultur des Landes kurz eingegangen, um zu zeigen, was für eine Bedeutung sie für die Gestaltung des politischen Systems des Landes hatten. Danach wird im Abschnitt über Herrschaftskultur versucht, die Frage nach den Gründen der übermäßigen Rolle des Militärs in der Politik zu beantworten. Dabei wird vor allem die Rolle des Militärs in der türkischen Gesellschaft und in der Kultur sowie auf die Konflikte zwischen der Peripherie und dem Zentrum in der türkischen Gesellschaft fokussiert. Diesem folgt die Auseinandersetzung mit der Konfliktkultur des Landes am Beispiel der Konflikte zwischen politischem Islam und westlich-säkularem Lager, um zu zeigen, wie diese Konflikte die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten in der Türkei beeinflussten. Anschließend wird die Menschenrechtskultur des Landes einer Analyse unterzogen. Hierzu wird der Fokus insbesondere auf das Verhältnis zwischen

⁵¹¹ Siehe Türkeiberichte der Kommission der Europäischen Union, URL: http://ec.europa.eu/enlargement/candidate-countries/turkey/key-documents/index_en.htm, zuletzt besucht: 03.07.2010.

Menschenrechtskultur und der Lage der Meinungsfreiheit, der Minderheitenrechte und der Religionsfreiheit gelegt.

5.1 Erinnerungskultur: Osmanisches Reich und die Türkei

Die Türkei ist ein Land zwischen Orient und Okzident. Dies betrifft gerade nicht nur die Kultur des Landes, die die westliche Kultur mit ihren islamischen Wurzeln zu versöhnen versucht, sondern ebenso das politische System des Landes, das zwischen Vergangenheit und Gegenwart oszilliert. So trifft man heute in der Türkei neben den im Vergleich zu den anderen islamischen Ländern tief verankerten Prinzipien der Demokratie auch Regelungen und Strukturen, die mit der Demokratie kaum vereinbart werden können. Beispielsweise erfolgte zwar der Übergang in der Türkei von der Monarchie zu einem parlamentarischen System im Vergleich zu den anderen islamischen Ländern ziemlich früh und spielte deshalb die Türkei eine Musterrolle bei der Modernisierung des größten Teils der islamischen Länder, konnten jedoch Probleme bei der Gewaltenteilung und der Rechtsstaatlichkeit, die Verbreitung der Korruption sowie die Schwäche politischer Institutionen bisher nicht beseitigt werden und sie bilden heute einige von wichtigsten Hürden bei der Konsolidierung der Demokratie in der Türkei.

Wenn diese Probleme gerade mit anderen Faktoren in Zusammenhang gebracht werden können, wie auch in den anderen Abschnitten zum Teil gemacht wird, wird hier versucht, diese Probleme mit den osmanischen Wurzeln des Landes zu erklären. Denn das Osmanische Reich⁵¹² fungierte bisher nicht nur als eine der wichtigsten Grundlagen nationaler Identität, sondern das hinterließ auch eine politische Kultur,

⁵¹² Das Osmanische Reich wurde nach der türkischen Expansion in Anatolien am Anfang des 13. Jahrhunderts gegründet. Der Namensgeber Osman I. übernahm die Führung eines kleinen nomadischen Stamms in der Grenze an oströmisches Reich (Byzanz) und erklärte im Jahre 1299 die Unabhängigkeit. Nach der Eroberung von Konstantinopel im Jahre 1453 und von islamisch heiligen Städte Mekka und Medina fing ihre Weltmachtära an und unter der Herrschaft von Prächtiger Süleyman erreichte das Reich zu seinem Höhepunkt der territorialen Grenze. Nach seinem Tod geriet das Reich jedoch durch innere und äußere Gründe in eine Stagnation, welche dann zum Zerfall führten. Siehe für Geschichte des Osmanischen Reiches u. a.; Ahmad, F. (2006); Bir Kimlik Pesinde Türkiye, Istanbul; Berkes, N. (2006); Türkiye`de Cagdaslasma, 10. Aufl., Istanbul; Karpat, K. H. (2007); Türkiye`de Siyasal Sistem in Evrimi; 1876–1980, Ankara; Kreiser, K. (2008); Der Osmanische Staat 1300–1922, 2. aktualisierte Aufl., München; Lewis, B. (1961); The emergence of modern Turkey, London (u. a.); Matuz, J. (2006); Das Osmanische Reich; *Grundlinien seiner Geschichte*, 4. bibliogr. erg. Aufl., Darmstadt; Steinbach, U. (1996); Die Türkei im 20. Jahrhundert; *Schwieriger Partner Europas*, Bergisch Gladbach; Zürcher, E. J. (2006); *Modernlesen Türkiye`nin Tarihi*, 20. Aufl. Istanbul.

welche die Gestaltung des politischen Systems des Landes nachhaltig sehr beeinflusste.⁵¹³ Um dies zu zeigen, werden im Folgenden vor allem auf drei Folgen dieser osmanischen politischer Kultur eingegangen.

Zum einen hinterließ Osmanisches Reich ein patrimoniales politisches System und ein zentral-autoritär fundiertes Staatverständnis. Der osmanische Sultan galt als politischer und nach der Verlegung des Kalifats nach Istanbul auch als religiöser Führer des Reiches. Die Führung des Sultans basierte auf einer Kombination islamischer und traditioneller Herrschaftsweisen. Das Hauptcharakteristikum dieser Kombination war die unter der Staatsklasse und der Bevölkerung herrschende Auffassung, dass die politische Ordnung (*Nizam*) von Gott bestimmt und unveränderlich ist sowie von einem von Gott ernannten Sultan regiert wird.⁵¹⁴ Der Sultan verfügte in diesem Rahmen über uneingeschränkte Macht und er übte diese Macht anhand eines Verwaltungsstabes, der aus Staatsbediensteten sowie aus Militär bestand, aus. Aufgrund seiner dieser absoluten und religiös-traditionell legitimierten Machtstellung unterlag er dabei keiner Kontrolle. Nur konnte der oberste Religionsgelehrte „*Seyhülislam*“ (*Sheikh al-Islam*) ein Machtzentrum gegenüber dem Sultan bilden. In Wirklichkeit spielte oberster Religionsgelehrte bis zum Zerfall des Reiches nie aber eine Oppositionsrolle und vielmehr ging sein Aufgabenbereich wesentlich nicht darüber hinaus, durch Fatwa (religiöses Gutachten) die Entscheidungen des Sultans religiös zu untermauern.⁵¹⁵ Also charakterisierte den osmanischen Staat eine zentrale, autoritäre und traditionell-religiös legitimierte Autorität des Sultans, an der das Volk keine Teilhabe hatte:

Authority was concentrated in the hands of an absolute monarch (Sultan) who wielded it with the aid of a vast bureaucratic-military apparatus. Members of the apparatus, namely, officers of the court and the army, civil servants, and ulema (Islamic Scholars)

⁵¹³ Siehe u. a.; Heper, M. (2000); *The Ottoman Legacy and Turkish Politics*, In; *Journal of International Affairs* Vol. 54 No. 1 (Fall 2000), S. 63–82; Rustow, D. A. (1969); *Turkey: The Modernity of Tradition*, In; Pye, L. W./Verba, S. (Ed.) (1969); *Political Culture and Political Development*, New Jersey, S. 171–199; Karpas, K. H. (2007); *Türkiye’de Siyasal Sistemin Evrimi; 1876–1980*, Ankara. Hierzu S. 20. Kalaycioglu, E. (1994); *Elections and Party References in Turkey; Changes and Continuities in the 1990s*, In; *Comparative Political Studies*, Vol. 27 No. 3 (October 1994), S. 402–424. Hierzu S. 403.

⁵¹⁴ Vgl. Berkes, N. (2006), S. 30ff.

⁵¹⁵ Dieser Status vom Seyhülislam hatte zur Folge, dass der religiöse Apparat im Osmanischen Reich weitgehend als ein Teil der Bürokratie blieb. Vgl. Zubaida, S. (2000); *Trajectories of political Islam; Egypt, Iran and Turkey*, In; *The Political Quarterly*, Volume 71, S. 60–78. Hierzu S. 63.

constituted the ruling class; the rest of society, Muslim and non-Muslim subjects (reaya), had no part in the government.⁵¹⁶

Aufgrund dieser Fundierung des politischen Systems auf einen weitgehenden Sultanismus und aufgrund dieses Status des Herrschenden in diesem politischen System beschreibt Özbudun den osmanischen Staat als eine Variante vom „*Oriental despotism*“⁵¹⁷. Zwar wurde dieses politische System nach der Gründung der Türkischen Republik abgeschafft und die Basis politischer Autorität wurde auch neudefiniert, hinterließ das Osmanische Reich ein zentral und autoritär fundiertes Staatsverständnis, was die Gestaltung neuen Regimes nachhaltig auch beeinflusste. Da die zentrale und autoritäre Fundierung des Staates vom neuen Machtinhaber als eine Vorbedingung der Weiterexistenz des Staates und des Zusammenhaltes der Gesellschaft gesehen wurde, war das neue Regime daher nicht weniger zentral und autoritär als den osmanischen Staat. Atatürk baute deshalb nach seiner Machtübernahme mithilfe seines Charismas ein sehr zentraler und autoritärer Staat auf. Das Einparteiensystem war zum Beispiel ein Indiz dafür. Ohne auf die Diskussionen einzugehen, wie diese zentrale und autoritäre Fundierung des Staates damals wirklich notwendig war, um die Reformen umzusetzen, müssen unter anderem zwei Folgen dieser zentralen und autoritären Fundierung des Staates hierzu erwähnt werden.

Die eine Folge dieser autoritären und zentralen Fundierung des Staates war die Verzögerung der Entstehung der Freiräume bzw. des Pluralismus. Die Bürger hatten beispielsweise bis 50er Jahren kaum Möglichkeit, ihre politischen Interessen frei zu artikulieren. Der Staat kontrollierte das gesamte politische Leben sehr streng. Erst der Übergang zur Mehrparteiära brachte einige Lockerungen mit sich. Dann sieht man plötzlich eine bis heute andauernde Ära der zunehmenden Militärpräsenz in der Politik. Wie noch dargestellt wird, übte Militär dann ein Putsch und konsolidierte seine Macht. Diese zunehmende Präsenz scheint mit der Sorge zusammenzuhängen, die Kontrolle über Politik und Gesellschaft nicht zu verlieren.

⁵¹⁶ Vgl. Özbudun, E. (1994); State Elites and Democratic political Culture in Turkey, In; Diamond, L. (Ed.) (1994); Political Culture and Democracy in Developing Countries, Colorado, S. 189–211. Hierzu S. 189f.

⁵¹⁷ Vgl. Özbudun, E. (1994), S. 190.

Auf der anderen Seite wurde der Staat allen Rechten und Freiheiten von Individuen übergeordnet gesehen.⁵¹⁸ Dies hatte zur Folge, dass die Gewährleistung der Ausübung der Rechte und der Freiheiten nicht als ein Teil der Aufgabe des Staates gesehen wurde und daher die Rechte und Freiheiten keine genügende Beachtung genießen konnten. Vielmehr wurden sie unter dem Vorwand des Staatsschutzes oft missachtet. Jahrelang wurden beispielsweise die gegen den Staat gerichteten Äußerungen sehr hart bestraft. Denn nach der Auffassung der herrschenden Elite war die Aufgabe des Staates, nicht die Rechte und die Freiheiten zu beschützen, sondern vielmehr die Einteilung des Landes zu verhindern. Deshalb fand die Betonung der Unteilbarkeit des Staatsvolkes und des Staatsterritoriums ihren Niederschlag nicht nur in jeder Verfassung der Türkei bis heute, sondern auch in den politischen Gesprächen. „*Einigkeit und Zusammenhalt*“ (Birlik ve Beraberlik) ist das Motto aller Parteien.

Es ist daher kaum verwunderlich, dass die Anerkennung der Rechte und der Freiheiten zwar längst da war, bei der Einhaltung dieser Rechte und Freiheiten hinkt die Türkei jedoch weit hinterher. Und, obwohl eine Verbesserung nach dem Beginn der Beitrittsverhandlungen mit der EU zu beobachten war, wird der Staat jedoch immer noch allen Rechten und Freiheiten übergeordnet gesehen. Der Grund ist wahrscheinlich, dass der Staat eine wichtige Bedeutung für die Gesellschaft hat, welche die Unrechtmäßigkeiten des Staates rechtfertigt. So sieht nach Heper die türkische Gesellschaft das öffentliche Wohl vor allem von der Existenz und vom „*Gut-Sein*“ des Staates abhängig.⁵¹⁹ Dies hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass der Staat personifiziert und als Vater gesehen wird. Özbudun zufolge war das wichtigste Charakteristikum dieser orientalistischen Despotie, dass sie auf ein paternalistisches Verständnis vom Staat aufgebaut war, das politisches Denken, Wahrnehmen und Handeln der Menschen weitgehend prägte:

[P]olitical power, absolute though it was, was to be exercised with justice and with the aim of promoting public welfare. This last notion gave Ottoman-Turkish state its paternalistic character, if more in theory than in practice. Interestingly, not only the ruling class but also the subject masses seemed to share this belief in the paternalistic

⁵¹⁸ Vgl. Steinbach, U. (1996), S. 167.

⁵¹⁹ Vgl. Heper, M. (2000), S. 65ff.

nature of the state, as evidenced by the popular expression of “father-state” (Devlet Baba).⁵²⁰

Dieses Fundament beeinflusste offensichtlich das politische Bewusstsein der Türken bis heute. Es war kein Zufall, dass Mustafa Kemal nach dem Namensänderungsgesetz nach der Gründung der Türkischen Republik den Nachnamen „Atatürk“ (Vater der Türken) bekam. Es ist wahrscheinlich auch kein Zufall, dass siebenmaliger Premierminister und einer der Politiker, der die türkische Politik in letzten 50 Jahren mitgestaltete, Süleyman Demirel den Spitznamen „Vater“ trägt.⁵²¹

Ein weiteres Erbe des Osmanischen Reiches an das neue Regime war die Korruption. Die Korruption war im Osmanischen Reich besonders nach der Entstehung der ersten Zerfallsindizien sehr verbreitet. Dies hatte zwei Gründe. Zum einen bildete die Bakschisch-Kultur im Osmanischen Reich eine Grundlage für Verbreitung der Korruption. Die Annahme des Bakschischs gegenüber ihrer amtlichen Leistung gehörte zur Tagesordnung der osmanischen Bürokraten. Parallel zum Verfall des Reiches nahm diese Art der Bestechung erheblich zu. Da das Reich die Löhne aufgrund der wachsenden Staatschulden nicht mehr regelmäßig zahlen konnte, bildeten die Bestechungsgelder dann die Haupteinkommen der Beamten. Deshalb wurde die Korruption nach der Entstehung der ersten Zerfallsindizien sehr verbreitet. Zum zweiten war dies auf das Verfahren der Erwerbung der Ämter zurückzuführen. Man erwarb die Ämter in den Gründungs- und Aufstiegsphasen des Reiches meist durch persönliche Beziehungen und Loyalität zum Sultan. In der Zerfallsphase des Osmanischen Reiches wurden aber die Ämter nicht so erworben, sondern vielmehr wurden sie an privaten Personen verkauft, um die Haushaltsdefizite zu decken. Die Käufer dieser Ämter versuchten, durch den Aufbau persönlicher Beziehungen ihren Einfluss und ihre Einnahmen zu vergrößern, was die Verbreitung der Korruption sehr beförderte.

Obwohl die Annahme von Bakschisch nach der Gründung der Türkischen Republik nicht mehr legal war und der Verkauf der Ämter auch abgeschafft wurde, bereiteten diese beiden Faktoren eine Grundlage für die Verbreitung der Korruption in nächsten

⁵²⁰ Vgl. Özbudun, E. (1994), S. 190f.

⁵²¹ Vgl. Kalaycioglu, E. (1994), S. 403.

Dekaden nach der Gründung der Republik vor. Anders als früher aber bildete die Verlagerung der Rentensicherung auf staatliche Institutionen sowie staatliche Aufträge den Hauptgrund für die Verbreitung der Korruption. Die Anhänger der Regierungspartei wurden beispielsweise mit staatlichen Aufträgen belohnt, um das Monopol auf die Macht zu zementieren. So verbreitete sich die Korruption besonders in den 80er und 90er Jahren, in denen das Land von einer Wirtschaftskrise zu einer anderen Wirtschaftskrise hineingestürzt war, und schwächte das politische System des Landes sehr.⁵²² Trotz aller Maßnahmen und der Reformen auf dem Weg zur EU konnte die Türkei jedoch die Verbreitung der Korruption nicht verhindern und so steht sie heute nach Angaben von Transparency International im Korruptionsindex (Corruption Perceptions Index 2009) immer noch auf dem 61. Platz.⁵²³

Zum Dritten verzögerte dieses oben angesprochene politische System des Osmanischen Reiches vor allem die Entstehung politischer Institutionen wie Parteien.⁵²⁴ Das osmanische politische System kannte beispielsweise keine Opposition.⁵²⁵ Dem Sultan zu opponieren, wurde nicht als ein Teil des politischen Systems anerkannt, sondern vielmehr als Versuch betrachtet, das Land zu teilen.⁵²⁶ Daher war Opposition kein erwünschter Teil des politischen Systems. Dies war in den ersten fast 30 Jahren der Türkischen Republik auch nicht viel verändert. Das Einparteiensystem wurde als Garant des Regimes gesehen und man näherte sich an jede oppositionelle Bewegung mit großer Skepsis, dass sie das Regime zerstören würden. Die Versuche zum Übergang zum Mehrparteiensystem in der Lebzeiten Atatürks blieben im Schatten dieser Skepsis und waren kaum erfolgreich. Erst die Eingliederung der Türkei in die westlichen Lager im Kalten Krieg zwang das Regime, die Gründung anderer Parteien zuzulassen. Also ergab sich dieser Übergang zum Mehrparteiensystem

⁵²² Vgl. Baran, Z. (2000); Corruption; *The Turkish Challenge*, In; Journal of International Affairs, Vol. 54 No. 1 (Fall 2000), S. 127–146. Hierzu S. 128.

⁵²³ Vgl. Transparency International, URL: <http://www.transparency.de/Tabellarisches-Ranking.1526.0.html>, zuletzt besucht: 03.07.2010.

⁵²⁴ Das Osmanische Reich hat ferner für Entwicklung der Parteilandschaft in der heutigen Türkei eine große Bedeutung. Beispielsweise entstanden die heutigen westlich-laizistische und islamischen Strömungen bei den Parteien in den letzten Phasen des Osmanischen Reiches. Vgl. Küçükömer, I. (2002); "Batılılaşma", Düzenin Yabancılaşması, 3. Aufl., Istanbul. Hierzu S. 72ff.

⁵²⁵ Zwar existierten nach der Machtergreifung der Jungtürken im Jahre 1908 einige Parteien, waren sie aber mit der Besetzung der Türkei wieder aufgelöst. Erst nach dem Übergang zum Mehrparteiensystem im Jahre 1946 wurde wieder zugelassen, neue Parteien zu gründen. Vgl. Soysal, M. (1993); 100 Soruda Anayasanın Anlamı, 10. verarb. Aufl., Istanbul. Hierzu S. 38ff.

⁵²⁶ Vgl. Mardin, S. (1966); Opposition and Control in Turkey, In; Government and Opposition, Vol. 1 Issue 3, S. 375–387. Hierzu S. 378f.

nicht direkt aus der Modernisierungs- und Demokratisierungsversuche des Landes, sondern vielmehr aus Sorgen des Kalten Krieges dafür, zu zeigen, dass die Türkei ein westliches und demokratisches Land und nicht kommunistisch war. Der Übergang zum Mehrparteiensystem erfolgte zwar reibungslos, weder der Parteibegriff und noch der Oppositionsbegriff haben jedoch ihre richtige Bedeutung bis heute gefunden. Vielmehr haftet der Opposition dieses negative Image noch an und wird in ihr nach Steinbach nicht „*ein notwendiges Korrektiv*“ der Demokratie, sondern „*vielmehr ein unwillkommener Widersacher*“ gesehen, während die Parteien nur als ein Mittel, an die Macht zu kommen und sich die staatliche Renten zu sichern, angesehen werden, anstatt politische Interessen zu vermitteln sowie die politische Autorität zu kontrollieren.⁵²⁷

Dies hatte vor allem zwei Folgen. Zum einen blieb daher die Verbindung zwischen den Wählern und den Parteien bis heute sehr lose. Die Wähler wechselten ihre Partei von Wahl zu Wahl.⁵²⁸ Dies forderte die Parteien vor allem mit Instabilität heraus und schwächte sie. Auf der anderen Seite trug dies zur Entstehung oligarchischer Strukturen in den Parteien bei und förderte ferner den Klientelismus und die Loyalitätsbeziehungen in den Parteien.⁵²⁹ Nach Özbudun weisen fast alle Parteien eine Tendenz zu oligarchischen Verhältnissen auf, in denen persönliche Beziehungen und Loyalität die einzigen Regeln bilden, nach denen Kandidaten aufgestellt werden. Der Parteivorstand hat alle Möglichkeiten zur Steuerung der Parteipolitik sowie zur Kandidatenaufstellung.⁵³⁰ Eine parteiinterne Demokratie war bisher bei allen Parteien kaum zu beobachten. Daher sind die Parteien keine Hoffnungsträger der Menschen für Demokratisierung des Landes. Dies erklärt auch wahrscheinlich, warum die Menschen die Einmischung des Militärs in die Politik als legitim ansehen. Das Militär übernimmt oft die Rolle der Parteien im politischen System, wie im Folgenden etwas näher betrachtet wird.

An dieser Stelle soll noch einmal betont werden, dass diese Auseinandersetzungen mit Erinnerungskultur der Türkei nicht nur die Präsenz einer osmanischen politische

⁵²⁷ Vgl. Steinbach, U. (1996), S. 167.

⁵²⁸ Vgl. Özbudun, E. (2002); Die Parteien und das Parteiensystem in der Türkei, In; KAS- AI, 5/02, S. 46–62, URL: http://www.kas.de/wf/doc/kas_386-544-1-30.pdf?040415175228, zuletzt besucht: 03.07.2010. Hierzu S. 47.

⁵²⁹ Vgl. Ebd. S. 52f.

⁵³⁰ Vgl. Ebd. S. 57f.

Kultur in der heutigen Türkei verdeutlichen, sondern auch die Rolle dieser osmanischen politischen Kultur bei den Problemen der türkischen Demokratie. So kann man wahrscheinlich die Probleme der Demokratie und der Menschenrechte in der heutigen Türkei ohne diese osmanischen Wurzeln des Landes kaum verstehen.

5.2 Herrschaftskultur: Militär und politische Kultur

Eines der Hauptprobleme der Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten in der heutigen Türkei ist die zunehmende Präsenz des Militärs in der Politik. Das türkische Militär verübte in den vergangenen 50 Jahren zwei Putsch (27. Mai 1960 und 12. September 1980) und zwei Memoranden (12. März 1971 und 28. Februar 1997) sowie ein gescheitertes Memorandum am 27. April 2007.⁵³¹ Die Frage, die hier gestellt wird, ist, wie diese Einmischung des Militärs in die Politik erklärt werden kann. Im Folgenden wird versucht, diese Frage aus der Perspektive der Herrschaftskultur zu beantworten, denn das Militär bildet einen wichtigen Bestandteil der türkischen Herrschaftskultur.

Das Militär genießt in der türkischen Gesellschaft ein sehr hohes Ansehen. Dies hängt zum einen mit der großen Bedeutung des Militärs in der türkischen Kultur zusammen. Beispielsweise spielt der Wehrdienst eine sehr große Rolle bei der Bildung der persönlichen Identität sowie bei der Definierung gesellschaftlichen Status, wie Varoglu und Bicaksiz herausstellen:

Most Turks refer to military service as *vatani görev*, that is, “duty for the motherland,” rather than as mandatory service, compulsory service, conscription, or any other term that implies involuntariness. For the average Turkish man, there are three significant events in life that are celebrated with festivities. (...) but the festivities surrounding military service are the most memorable... Fathers advise them to “obey all orders of their commanders and be the best soldier.” Mothers say, “Make me the proud mother of a Turkish soldier.” Then friends chant “the greatest soldier is ours” and throw the recruit high in the air several times.⁵³²

⁵³¹ Siehe für eine vergleichende Analyse der Rolle des Militärs in der Politik u. a.; Cook, S. A. (2007); *Ruling but not governing: The military and political development in Egypt, Algeria, and Turkey*, Baltimore.

⁵³² Der Wehrdienst ist für jeden Türken eine Pflicht. Es gibt in der Türkei keinen Wehersatzdienst. Siehe für eine detaillierte Darstellung kultureller Wurzeln des Wehrdienstes u. a.; Varoglu, A.

Darüber hinaus wird der Wehrdienst in der türkischen Gesellschaft als Maßstab für männliche Reife und Maskulinität betrachtet:

Most important, he is now socially eligible to marry and be the father of a family, because he has honourably proved his masculinity; military service is accepted by society as a proof of masculinity. In a similar vein, a visible scar on the body means an even sounder proof of masculine identity.⁵³³

Diese große Bedeutung des Militärs in der türkischen Kultur hatte auch politische Folgen. Das Militär spielte im türkischen politischen System immer eine wichtige Rolle. Es hatte bei der Gründung des Osmanischen Reiches eine besondere Bedeutung,⁵³⁴ denn der osmanische Staat war in einem Grenzgebiet gegründet, in dem der Krieg gegen Byzanz zur Tagesordnung gehörte. Der türkische Sultan galt als oberster militärischer Befehlshaber und dirigierte jeden Krieg, zumindest bis ins 17. Jahrhundert hinein, selbst. Diese Bedeutung des Militärs verringerte sich auch danach nicht, sondern nahm selbst in der Zerfallsphase des Reiches erheblich zu. Als das Reich in eine ökonomische, politische und territoriale Talfahrt geriet, wurde das Militär zunächst das „Objekt“ von Modernisierung und Reformierung.⁵³⁵ Das oberste Ziel dieser Reformen bestand darin, die militärische Stärke des Landes gegenüber – vor allem europäischen – Großmächten zu steigern. Diese Reformen brachten das Militär schließlich mit den europäischen politischen Gedanken in Kontakt und endeten daher mit einem unerwarteten Ergebnis, das eine nachhaltige Wirkung auf die türkische Politik ausübte. Das Militär wechselte seinen Status und wurde dann ein „Subjekt“ bzw. zum Träger der Modernisierung.⁵³⁶

The antecedents of the military having a privileged position in Turkish polity hark back to the end of the thirteenth century when the military played a key role in the establishment of the Ottoman Empire. The Ottoman State was born as a ghazi (warrior) state on the borderland of two rival religions and civilizations. In the early

K./Bicaksiz, A. (2005); Volunteering for Risk; *The Culture of Turkish Armed Forces*, In; *Armed Forces & Society*, Vol. 31 No. 4 (Summer 2005), S. 583–598. Hierzu S. 584f.

⁵³³ Vgl. Varoglu, A. K./Bicaksiz, A. (2005), S. 585.

⁵³⁴ Vgl. Jenkins, G. (2007); Continuity and changes; *prospect for civil-military relations in Turkey*, In; *International Affairs*, Vol. 83 No. 2 (2007), S. 339–335. Hierzu S. 340.

⁵³⁵ Vgl. Heper, M./Güney, A. (2000); The Military and the Consolidation of Democracy; *The Resent Turkish Experience*, In; *Armed Forces & Society*, Vol. 26 No. 4 (Summer 2000), S. 635–657. Hierzu S. 636; Varoglu, A. K./Bicaksiz, A. (2005), S. 583.

⁵³⁶ Vgl. Varoglu, A. K./Bicaksiz, A. (2005), S. 583.

centuries of the Ottoman Empire the military continued to play a primary role in state affairs. For this reason, for a long time the Ottoman ruling institution was referred to as Askeri (the military). During the period of decline (from the second part of the sixteenth to the end of the eighteenth century), the Ottoman state was virtually ruled by an oligarchy of the military, the civil bureaucracy, and the religious institution. During the nineteenth century, the military emerged first as the object and then the subject of modernization.⁵³⁷

Viele Mitglieder der Jungtürken kamen aus den Reihen des Militärs. Mustafa Kemal Atatürk und seine Kader, die den Nationalen Unabhängigkeitskrieg führten, gehörten zum Militär. Die Gründung der Türkischen Republik wurde von einer kleinen Elitengruppe aus Bürokraten und hochrangigen Militärs durchgeführt.⁵³⁸ Bei der Umsetzung der Reformen nach der Gründung der Türkischen Republik spielte das Militär eine Vorreiterrolle und auch in den Folgejahren nahm diese Bedeutung des Militärs bei der Modernisierung des Landes erheblich zu.⁵³⁹

Als vielleicht eine Folge dieser Fakten begann das Militär ab Ende der 50er Jahre, sich als Hüter des Regimes zu sehen. Dies hing vor allem damit zusammen, dass die Entstehung islamistischer Bewegungen für das Regime eine Gefahr darzustellen begann. Da die Parteien nicht so stark waren und kein großes Ansehen in der Gesellschaft genossen haben, wie eben erwähnt wurde, diese Aufgabe wahrzunehmen, übernahm das Militär den Schutz des Regimes.⁵⁴⁰ Dies brachte die Konfrontationen zwischen dem islamistischen und westlich-säkularen Lager im Osmanischen Reich wieder in das Tageslicht. Diese Einmischung des Militärs in die Politik hing auf der anderen Seite mit den Konflikten im Osmanischen Reich zusammen.

Seit der Gründung des Osmanischen Reiches prägen nach Mardin die Konflikte zwischen zwei gesellschaftlichen Dynamiken, also zwischen dem Zentrum und der Peripherie, das politische System des Landes.⁵⁴¹ Er betrachtet die Beziehungen

⁵³⁷ Heper, M./Güney, A. (2000), S. 636; Varoglu, A. K./Bicaksiz, A. (2005), S. 583.

⁵³⁸ Als vielleicht eine Folge dieser Tatsache bildeten die Abgeordneten mit militärischem Hintergrund die größte Gruppe im türkischen Parlament bis zur Mehrparteiära. Vgl. Özbudun, E. (1994), S. 192f.

⁵³⁹ Vgl. Rustow, D. A. (1969), S. 188.

⁵⁴⁰ Vgl. Kalaycioglu, E. (o. J.); 1960 Sonrası Türk Siyasal Hayatina Bir Bakis: *Demokrasi, Neo-Patrimonyalizm ve Istikrar*, In; Saribay, A. Y./Kalaycioglu, E. (o. J.); *Türkiye`de Siyaset; Süreklilik ve Degisim*, Istanbul, S. 469–494. Hierzu S. 471ff.

⁵⁴¹ Vgl. Mardin, S. (o. J.); *Türk- Siyasini Aciklayacak bir Anahtar; Merkez-Cevre Iliskileri*, In; Saribay, A. Y./Kalaycioglu, E. (o. J.); *Türkiye`de Siyaset; Süreklilik ve Degisim*, Istanbul, S. 123–151.

zwischen diesen beiden Dynamiken als eine der wichtigsten Determinanten der türkischen Politik. Im Folgenden beziehe ich mich auf seine Ausführungen.

Das Gesellschaftssystem des Osmanischen Reiches stellte ein heterogenes Gebilde dar, das auf der Koexistenz verschiedener Völker, Sprachen, Traditionen und Religionen aufgebaut war. Diese Heterogenität war nach Heper vor allem damit begründet, dass „*The Ottoman state was formed by warriors who were opposed by eclectic popular culture, heterodox religious sects and threatening rival principalities*“⁵⁴². Die wichtigste Folge dieser Heterogenität war die Pflege unterschiedlicher Kulturen im Zentrum und in der Peripherie der Gesellschaft. Das Zentrum umfasste die Staatsbediensteten und die Militärangehörigen. Im Gegensatz dazu umfasste die Peripherie die ethnischen und religiösen Gruppierungen, den Rest vorosmanischer Adliger in Anatolien, Nomaden, lokale Großgrundbesitzer sowie die städtische Unterschicht.

Die Polarisierungen zwischen dem Zentrum und der Peripherie lassen sich am besten als Konflikte zwischen einer „*Great Culture*“ und einer „*Little Culture*“⁵⁴³ beschreiben. Die Sprache des Zentrums war beispielsweise eine Mischung aus Türkisch, Persisch und Arabisch, während die Peripherie das Alttürkisch mit verschiedenen Dialekten praktizierte. Für das Zentrum war die Peripherie der Ort der Unruhe, der separatistischen Aufstände und der religiösen Unterschiede von den Strenggläubigen bis hin zu blasphemischen Richtungen. Das Serail war für die Peripherie ein Ort der Intrigen. Die Sprache und Lebensweise des Zentrums waren eben anders als in der Peripherie. Darüber hinaus waren die meisten der Staatsbediensteten nichtmuslimischer Herkunft. Sie waren nach bestimmten Kriterien aus christlichen Familien rekrutiert oder für Militär- oder Verwaltungszwecke ausgebildet worden. Für normale Muslime war dieser Weg zum größten Teil ausgeschlossen. Dies löste immer mehr Skepsis gegenüber dem Zentrum aus. Ein weiterer Faktor, der die Beziehungen zwischen den beiden Polen prägte, war das damalige Bildungswesen. Die Angehörigen des Zentrums hatten die Möglichkeit, die Eliteschule im Serail, *Enderun*, zu besuchen, während man in der Peripherie nur Zugang zu religiösen Schulen, den *Medrese*, hatte. Eine soziale Aufstiegsmöglichkeit

⁵⁴² Vgl. Heper, M. (2000), S. 64.

⁵⁴³ Vgl. Heper, M. (2000), S. 66.

war zwar immer noch möglich, allerdings nur dann, wenn man in bestimmten Fachgebieten über herausragende Kenntnisse verfügte.

Diese Polarisierung zwischen dem Zentrum und der Peripherie war nach Mardin zwar direkt nach der Gründung des Reiches zu beobachten.⁵⁴⁴ In der Gründungs- und Aufstiegsphase (ca. zwischen 1299 und 1600) schufen aber einige Mechanismen wie das Rechtssystem zwischen diesen Machtzentren einen weitgehenden Machtausgleich und verhinderten somit die Verschärfung der Konfrontationen. Die ersten Spaltungen kamen zustande, nachdem es im Reich zu kriseln und der Sultan den Druck auf die Peripherie zu erhöhen begonnen hatte, um seine Macht auszubauen. Darauf folgten die Reformen im Zuge der Modernisierung des Landes, welche jedoch zur Vertiefung der Spaltungen zwischen dem Zentrum und der Peripherie führten. Während das Zentrum die Reformen und die Verwestlichung des Landes für die Modernisierung unabdingbar hielt und sie daher voranzutreiben versuchte, was hauptsächlich mit der Zentralisierung des Reiches und mit der Säkularisierung der Gesetzgebung und der Bildung einherging, hielt die Peripherie diese Reformen für eine Entartung der Traditionen und rief die Volksmassen zu Protesten auf, um weitere Reformen zu verhindern.

Auf der anderen Seite entstand die „*Esraf*“ als eine gesellschaftliche Klasse zwischen diesen beiden Polen. Zu den „*Esrafs*“ zählten unter anderem einflussreiche lokale Notabeln und die Geistlichen. Sie fungierten aufgrund ihrer Beziehungen zum Zentrum mehr und mehr als Vermittler zwischen den Unterschichten und den Bürokraten, Staatsbediensteten und Militärangehörigen. Die Patronage- und Klientelbeziehungen zwischen diesen gesellschaftlichen Gruppen verbreiteten sich rasch. Da sich unter den *Esrafs* auch Geistliche befanden und sie die Verwestlichung des Landes ablehnten, näherten sie sich zunehmend der Peripherie an, die am Islam und seinem kulturellen Erbe festhielt. Die Peripherie wurde zum Ort der Strenggläubigen und wandelte sich mit ihren Unter- und Oberklassen zu einer islamischen Oppositionsbewegung gegen den Laizismus.

⁵⁴⁴ Vgl. Mardin, S. (o. J.), S. 128f.

Diese neuen Entwicklungen in der Konfrontation zwischen der Peripherie und dem Zentrum dauerten bis zur Gründung der türkischen Republik an. In der ersten türkischen Nationalversammlung tauchte diese Konfrontation noch einmal auf. Atatürk und seine Gefolgschaft bildeten die erste Gruppe im Parlament. Demgegenüber stand *Esraf* als zweite Gruppe. Die Bürokraten, Militärangehörigen, Intellektuellen sowie die Oberschicht bildeten das neue Zentrum, während der Rest der Gesellschaft, die Unterschicht, Bauern, kleine Händler, Geistliche sowie *Esraf*, die Peripherie bildeten.

Die Einparteienära ermöglichte der Republikanischen Volkspartei (CHP) Atatürks, sich die Kontrolle über das Zentrum zu sichern. Das war auch teilweise dadurch bedingt, dass ein Teil lokaler *Esrafs* in die Republikanische Volkspartei aufgenommen wurden. Die *Esrafs* dienten wieder als ein Zwischenelement zwischen dem kemalistischen Zentrum und der Peripherie.⁵⁴⁵ Die Bemühungen Atatürks, die Integration der Peripherie in das Zentrum zu erreichen, halfen aber auch nicht weiter. Dies war durch unterschiedliche Faktoren bedingt.

Der erste Grund war nach Mardin, dass die in der zentralen Regierung herrschende „bürokratische Denk- und Handlungsweise“ zuerst die *Stärkung des Zentrums* vorsah und kaum bereit zu sein schien, die Autonomie der Peripherie anzuerkennen.⁵⁴⁶ Ein anderer Faktor war die unter den Kemalisten herrschende Idee, dass die Bauern bzw. die Peripherie „reaktionär“ waren.⁵⁴⁷ Deshalb sollten sie nach Auffassung der Kemalisten durch Gesetze und Vorschriften gezwungen werden, sich zu modernisieren. Diese Gesetze und Vorschriften verfestigten jedoch bei der Peripherie die Skepsis gegenüber dem Zentrum. Ferner wurde die lokale, ethnische und religiöse Vielfalt des Landes vom Zentrum als entbehrlicher Überrest aus dem dunklen Zeitalter der Türkei betrachtet und abgelehnt. Deshalb musste die Peripherie sich wieder auf *Esraf* stützen, um von neuen Kreditmöglichkeiten der Regierung oder von der Patronage der *Esrafs* zu profitieren.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ Vgl. Ebd. S. 136ff.

⁵⁴⁶ Vgl. Ebd. S. 134f.

⁵⁴⁷ Vgl. Ebd. S. 138.

⁵⁴⁸ Vgl. Ebd. S. 139f und 142f.

Die Einführung des Mehrparteiensystems veränderte die Beziehungen zwischen dem Zentrum und der Peripherie. Mit den ersten Wahlen im Jahre 1950 übernahm die Demokratische Partei (DP) die Macht. Nach Mardin bestand der Erfolg der DP darin, dass sie die ländlichen Werte und den Islam, zwei wichtige Elemente der Peripherie, legalisieren konnte. Die Mehrparteienära brachte einen Bedeutungsverlust für die *Esraf* mit sich. Die Verbesserung der gesamtwirtschaftlichen Lage, die zunehmende Verstädterung und die Verbesserung der Verkehrsinfrastruktur ermöglichten den Bauern einen Aufstieg auf die ökonomische und soziale Bühne des Landes. Die Patronage der *Esraf* wurde weniger bedeutsam und sie erlitt daher eine Statuserosion.

Das Zentrum, vertreten vor allem durch das Militär und eine kleine Elite sowie Bürokraten, reagierte auf die Machtübernahme der DP mit dem Festhalten an seinen alten Prinzipien. Mardin klassifiziert daher die Republikanische Volkspartei, die das Zentrum repräsentierte, als „*bürokratisches Zentrum*“ und die DP als „*demokratische Peripherie*“.⁵⁴⁹ Der Militärputsch im Jahre 1960 war nach Mardin eine Folge dieser Konfrontationen zwischen diesem „*bürokratischen Zentrum*“ und dieser „*demokratischen Peripherie*“,⁵⁵⁰ denn das Zentrum machte den Schutz bzw. die Beibehaltung der alten republikanischen Ordnung Atatürks zu seinem Hauptziel, während die Peripherie hingegen Veränderungen im politischen und sozialen Leben verlangte.⁵⁵¹

Diesen Putsch betrachtet dagegen Heper⁵⁵² als eine Folge der Konflikte zwischen einer „*Staatslogik*“ und einer „*politischen Logik*“. Nach Heper entwickelte sich während der Gründungsphase der Republik eine kemalistische „*Staatselite*“ im Zentrum, die eine traditionelle „*Staatslogik*“ pflegte. Diese „*Staatselite*“, die man auch als „*Weißtürken*“ bezeichnen kann, bestand vor allem aus nationalistischen und laizistisch-westlichen Bürokraten sowie Militärangehörigen. Demgegenüber bildeten die sogenannten Schwarztürken die „*politische Elite*“ und verhielten sich eher nach den Notwendigkeiten der „*politischen Logik*“.

⁵⁴⁹ Vgl. Ebd. S. 144.

⁵⁵⁰ Vgl. Ebd. S. 144.

⁵⁵¹ Siehe für weitere Darstellung der Gründe des Militärputsches vom 1960 u. a.; Harris, G. S. (1970); The Causes of the 1960 Revolution in Turkey, In; Middle East Journal, Vol. 24 No. 4 (Autumn 1970), S. 438–455.

⁵⁵² Vgl. Heper, M. (2000), S. 71ff.

Die „*Staatselite*“ betrachtete sich als Hüter des Säkularismus und des kulturellen Nationalismus, während sich die „*politische Elite*“ als Verteidiger der partikularen Interessen des Volkes sah. Die „*Staatslogik*“ pflegte dabei ein besonderes Demokratieverständnis, das Heper als „*rational Democracy*“ bezeichnet und das besagt, dass die Existenz der Republik⁵⁵³ wichtiger als die Demokratisierung des Landes ist. Demgegenüber pflegte die „*politische Logik*“ eine „*popular Democracy*“, nach der die Demokratie die Hauptpriorität hat.⁵⁵⁴ Unter diesen Umständen schien der Konflikt zwischen den beiden Polen unvermeidbar zu sein, vor allem deshalb, weil die „*Staatselite*“ kein Vertrauen zur „*politischen Elite*“ hatte: „*The state elite still does not trust the political elite. The state elite thinks that some in the political elite place political party or even personal interests above the long-term interests of the nation.*“⁵⁵⁵

Das wichtigste Ergebnis des Putsches war die Gründung eines *Nationalen Sicherheitsrates* (*Milli Güvenlik Kurulu*, MGK), der die Rolle des Militärs in der türkischen Politik ab diesem Zeitpunkt legalisierte.⁵⁵⁶ Die Aufgabe des Nationalen Sicherheitsrates nach dem Gesetz über den Nationalen Sicherheitsrat und das Generalsekretariat des Nationalen Sicherheitsrates vom 9. Dezember 1983 (Nr. 2945) ist der Schutz und die Erhaltung der staatlichen Ordnung, der nationalen Präsenz, der Integrität, der politischen, sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Interessen auf internationaler Ebene und des Rechts gegen jede Art von inneren und äußeren Bedrohungen.⁵⁵⁷

Nach Güney und Karatekelioglu umfasst die Aufgabe des Rates in diesem Zusammenhang alle Fragen, die als relevant für die nationale Sicherheit scheinen.⁵⁵⁸ Die Beschlüsse des Nationalen Sicherheitsrates gelten gesetzmäßig und sind in den

⁵⁵³ Mit der Republik ist die Fundierung der Staatsform auf eine Republik gemeint.

⁵⁵⁴ Vgl. Heper, M. (2000), S. 72.

⁵⁵⁵ Vgl. Ebd. S. 77.

⁵⁵⁶ Artikel 111 türkischer Verfassung regelte den Rahmen des Nationalen Sicherheitsrates (*Milli Güvenlik Kurulu*, MGK). Demnach bilden die Mitglieder dieses Nationalen Sicherheitsrates hauptsächlich neben Präsident, Premierminister, Innen- und Außenminister, Generalstabchef und Generalen der Luft-, Marine- und Heereinheiten. Siehe Rumpf, C. (2004); Einführung in das türkische Recht, München. Hierzu S. 29.

⁵⁵⁷ Vgl. Güney, A./Karatekelioglu, P. (2005); Turkey's EU Candidacy and Civil-Military Relations; *Challenges and Prospects*, In: *Armed Forces & Society*, Vol. 31 No. 3 (Spring 2005), S. 439-462. Hierzu S. 446.

⁵⁵⁸ Vgl. Ebd. S. 446.

Politiken der Regierung unbedingt einzuhalten. Der Rat berät regelmäßig das Kabinett darüber, wie die nationale Sicherheit sowie die erforderliche Koordinierung festzulegen und umzusetzen sind.⁵⁵⁹

According to Article 118 of the 1982 Constitution, the MGK "shall submit to the Council of Ministers its recommendations against the internal and external security of the country." The same article stipulates that the Council of Ministers gives priority to the recommendations of the MGK concerning the measures that the MGK deems necessary for the preservation of "the existence and independence of the State, the integrity and the indivisibility of the country, and the peace and security of the country".⁵⁶⁰

Dieser Putsch markierte ferner die Entstehung einer kemalistischen Allianz zwischen dem Militär, die Republikanische Volkspartei (CHP), Bürokraten und einer kleinen kemalistische Elite gegenüber den islamistischen Parteien. Denn, obwohl dieser erste Putsch die Reislamisierung des Landes durch Demokratische Partei (DP) verhinderte, konnte er jedoch den Aufstieg politischen Islams in der Türkei und die zunehmende Peripherisierung bzw. „Anadolisierung“⁵⁶¹ des Zentrums nicht stoppen.

Also zeigten diese Auseinandersetzungen mit Herrschaftskultur, dass das Militär in der türkischen Gesellschaft und in der türkischen Kultur eine große Bedeutung hat. Sie zeigten zweitens, dass diese große gesellschaftliche und kulturelle Bedeutung die Einmischung des Militärs in die Politik ermöglichte und das somit einen Teil der Herrschaftskultur machte. Und sie deuteten ferner hin, dass das Militär weiterhin als ein Teil der türkischen Politik bleiben wird, solange der politische Islam eine Gefahr für das Regime darstellt.

5.3 Konfliktkultur: Politischer Islam und Säkularismus

Eines der Hauptprobleme der Entwicklung der Demokratie und der Menschenrechte in der Türkei sind die Konflikte zwischen dem politischen Islam und dem westlich-

⁵⁵⁹ Vgl. Heper, M./Güney, A. (2000), S. 637.

⁵⁶⁰ Vgl. Ebd. S. 637.

⁵⁶¹ Vgl. Steinbach, U. (1996), S. 174.

säkularen Lager. Die Entstehung des politischen Islams⁵⁶² in der Türkei ging zeitlich mit der Einführung erster Reformen im Osmanischen Reich einher. Die Modernisierung des Landes nach der Gründung der Türkischen Republik nach westlichem Muster stellte jedoch einen Umbruch⁵⁶³ im politischen und gesellschaftlichen System der Türkei dar und daher verschärfte sie die Konfrontationen zwischen dem politischen Islam und dem westlich-säkularen Lager.⁵⁶⁴ Beginnend mit der Gründung der Nationalen Heilspartei im Jahre 1970 lässt sich ein starker Anstieg der proislamischen Parteien und parallel zu diesem Anstieg eine starke Eskalation der Konfrontation dieser Parteien mit dem Militär beobachten, wie die Beispiele von zwei Memoranden des Militärs zwischen 1997 und 2007 verdeutlichen.

Osmanische Modernität und politischer Islam

Nachdem das Osmanische Reich in eine Talfahrt geriet und die Existenz des Reiches zunehmend infrage gestellt wurde, wurden Versuche gestartet, das Land nach dem Muster europäischer Länder zu reformieren, um diese Talfahrt des Reichs zu verhindern und es mit den europäischen Ländern wieder konkurrenzfähig zu machen. Diese Versuche umfassten in erster Linie die Reformierung des Militärwesens, da dies für die Modernisierung des Landes als ausreichend betrachtet wurde. Nachdem sich diese Reformen im Militärwesen aber nach weiteren militärischen Niederlagen als nicht ausreichend erwiesen, den Untergang des Reiches zu verhindern, versuchte man, Reformen in anderen Bereichen einzuleiten.⁵⁶⁵ Die sogenannte Tanzimat-Periode⁵⁶⁶ stellte die größte Reformwelle im Osmanischen Reich dar.

⁵⁶² Vgl. Seufert, G. (2004); Staat und Islam in der Türkei, SWP-Studie, Berlin, URL: http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2004_S29_seufert_ks.pdf, zuletzt besucht: 29.04.2009. Dagegen behauptet Narli, dass der politische Islam erst nach der Gründung der Türkischen Republik entstanden sei. Vgl. Narli, N. (1999); The Rise of the Islamist Movement in Turkey, In; Middle East Review of International Affairs, Vol. 3 No. 3, S. 38-48. Hierzu S. 38.

⁵⁶³ Vgl. Agai, B. (2004); Islam und Kemalismus in der Türkei, In; APuZ 33–34/2004, S. 18–25. Hierzu S. 18.

⁵⁶⁴ Vgl. Toprak, B. (o. J.); Dinin Denetim Islevi, In; Saribay, A. Y./Kalaycioglu, E. (o. J.); Türkiye`de Siyaset; *Süreklilik ve Degisim*, Istanbul, S. 387–397. Hierzu S. 388f; Yavuz, M. H. (2000); Cleansing Islam from the public sphere, In; Journal of International Affairs, Vol. 54 No. 1, S. 21–42. Hierzu S. 27.

⁵⁶⁵ So behauptete beispielsweise Matuz, dass die Reformen nicht aus innenpolitischen Notwendigkeiten hervorgingen, sondern vielmehr aus den Notwendigkeiten internationaler Machtkonstellationen. Vgl. Matuz, J. (2006), S. 235f; Lewis, B. (1961), S. 162f.

⁵⁶⁶ Siehe für Reformen im Osmanischen Reich u. a.; Matuz, J. (2006), S. 209–245; Ahmad, F. (2006), S. 31–53; Steinbach, U. (1996), S. 40–45; Zürcher, E. J. (2006), S. 21–116.

Die *Tanzimat* (*Neuordnung*) begann mit dem Erlass von *Gülhane Hatt-i Hümayun* im Jahre 1839 und endete mit der Einführung der ersten osmanischen Verfassung im Jahre 1876.⁵⁶⁷ Diese Periode war durch eine Art Gesetzesinflation⁵⁶⁸ gekennzeichnet, welche durch den Willen des Sultans entstanden war, um einerseits die bereits im Militär- und Bildungsbereich eingeführten Reformen mit den Reformen im Sozial-, Rechts- und Wirtschaftssystem zu ergänzen und andererseits die Protektorsansprüche europäischer Großmächte einzudämmen.⁵⁶⁹ Mit diesen Reformen wurden erstmals den Nichtmuslimen mehr Rechte und Freiheiten eingeräumt sowie die Gewährleistung der Gleichheit zwischen allen Untertanen versprochen.⁵⁷⁰

Die wichtigste Folge dieser Reformen war vor allem die zunehmende Infragestellung der Rechtsquelle Scharia, womit der größte Teil der Bevölkerung sowie die osmanische Elite sehr unzufrieden waren. Die Reaktionen auf diese Infragestellung der Scharia führten zur Entstehung der ersten oppositionellen Bewegung im Reich, zur Entstehung der „neuen Osmanen“.⁵⁷¹ Sie forderten vor allem die Scharia wieder einzuführen und die Bestimmungen der *Tanzimat-Periode* wieder rückgängig zu machen. Diese Forderungen bereiteten somit die Bedingungen für den Auftritt des politischen Islams auf die politische Bühne des Landes vor.

⁵⁶⁷ Manche Autoren datieren das Ende der Ära als 1871.

⁵⁶⁸ Strafrecht (1840, 1850 und 1858), Handelsrecht (1861), Seehandelsrecht (1863), Bodenbesitzrecht (1858), Zivilrecht (1869–1876). Vgl. Zürcher, E. J. (2006), S. 94f.; Lewis, B. (1961), S. 112 und 116f.

⁵⁶⁹ Vgl. Caglar, G. (2000); Staat und Zivilgesellschaft in der Türkei und im Osmanischen Reich, Frankfurt am Main (u. a.). Hierzu S. 480.

⁵⁷⁰ Konkret wurden in der Folgedeklaration von *Gülhane* im Jahre 1854 folgende Prinzipien verkündet; die Sicherheit des Lebens, der Ehre und des Privateigentums; Die Einführung einer gerechten und öffentlichen Rechtsprechung; Gleichheit für die Anhänger aller Religionsgemeinschaften; Einführung eines gerechten Steuersystems; Einführung eines gerechten Rekrutierungsverfahren. (Vgl. Matuz, J. (2006), S. 225.) Als der osmanische Sultan am Rande des *Kirim-Krieges* gegen Russen im Jahre 1854 die politische und finanzielle Hilfe von England und Frankreich benötigte, um die Angriffe von Russen zurückzuwerfen, wurden die Bestimmungen der Deklaration von *Gülhane* durch ein *Edikt (Islahat Fermani)* im Jahre 1856 noch einmal bekräftigt und erweitert. Reformedikt hatte folgende Prinzipien; Die im Reich lebende nichtmuslimische Bevölkerung hatte neben der uneingeschränkten Religionsfreiheit auch das Recht Zivilämter zu bekleiden. Der bisher verbotene Militärdienst war danach auch für Nichtmuslime zugänglich, obwohl sie sich davon freikaufen konnten. Das Recht für die Ausländer, im osmanischen Gebiet Besitz zu haben; Die volle Abschaffung von für Nichtmuslime vorgesehener Steuerpacht. Vgl. Berkes, N. (2006), S. 216; Matuz, J. (2006), S. 230.

⁵⁷¹ Vgl. Lewis, B. (1961), S. 147ff; Zürcher, E. J. (2006), S. 102ff; Berkes, N. (2006), S. 275ff.

Nachdem der Sultan über die Existenz dieser Opposition informiert wurde, ließ er alle Mitglieder verhaften. Nach der Auflösung⁵⁷² dieser Bewegung wurde die jungtürkische „*İttihat ve Terakki Cemiyeti*“ (*Komitee für Einheit und Fortschritt*) im Jahre 1889 gegründet.⁵⁷³ Die Bewegung bestand aus nationalistischen, laizistischen und islamistischen Richtungen. Ein Ziel war allen diesen Richtungen gemeinsam: das durch Kriege und ethnische Unruhen geschwächte Reich zu modernisieren und mit europäischen Ländern wieder konkurrenzfähig zu machen.⁵⁷⁴ Jede Strömung hatte ein anderes Programm und eine andere Strategie, dieses Ziel zu verwirklichen.

Die Entstehung der jungtürkischen Bewegung war für die Gestaltung der Konfrontation zwischen politischem Islam und westlich-säkularem Lager von großer Bedeutung, denn sie bot einen Nährboden für die Entwicklung der panislamistischen und säkularen Ideen. Außerdem übte sie auf Atatürk einen wichtigen Einfluss aus.

Atatürk, Modernisierung der Türkei und der Islam

Wie der politische Islam ist auch die Geschichte der westlich-orientierten Ideen in der Türkei sehr alt.⁵⁷⁵ Als eine Folge der rechtlichen, politischen und institutionellen Reformen im Osmanischen Reich begann sich langsam eine westlich orientierte und säkular gesinnte Bewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu bilden. Vor allem die Jungtürken führten einen gemäßigten Säkularisierungsprozess und

⁵⁷² Matuz führt die fehlende gesellschaftliche Basis als Hindernis für die Entfaltung der Opposition im Osmanischen Reich zurück. Vgl. Matuz, J. (2006), S. 237.

⁵⁷³ Siehe die ausführliche Darstellung der Ideen von Jungtürken u. a.; Mardin, S. (2006); Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895–1908, 13. Aufl., Istanbul.

⁵⁷⁴ Der führende Figur der Jungtürken war Ahmet Rıza. Er vertrat den nationalistischen und säkularen Flügel der Bewegung. Seine Gedanken bildeten zunehmend eine Grundlage für das westlich-säkular orientierte Lager und später auch für Atatürk. (Mardin, S. (2006), S. 177 und 184ff; Vgl. Lewis, B. (1961), S. 194.) Eine andere führende Figur der Bewegung war Mizancı Murat, der den panislamistischen Flügel der Bewegung bildete. (Mardin, S. (2006), S. 81–141.) Neben Murat war ein weiterer einflussreichster Vertreter politischen Islams Prinz Sabahattin. Sabahattin unterstützte vor allem die Dezentralisierung des Reiches. (Vgl. Berkes, N. (2006), S. 397f; Mardin, S. (2006), S. 291ff; Zücher, E. J. (2007), S. 133.) Besonders zu erwähnen war Ziya Gökalp, den Wedel als Chefideologe der Jungtürken bezeichnet. Er bildete pan türkische Flügel der Jungtürken. Seine Formulierungen wurden zunehmend die größte Stütze der jungtürkischen Regierung. Vgl. Berkes, N. (1954); Ziya Gökalp; *His Contribution to Turkish Nationalism*, In; Middle East Journal, Volume 8 Number 4, S. 375–390; Berkes, N. (2006), S. 421ff; Lewis, B. (1961), S. 345ff; Wedel, H. (1991); *Der türkische Weg zwischen Laizismus und Islam; Zur Entwicklung des Laizismusverständnisses in der türkischen Republik*, Opladen. Hierzu S. 40.

⁵⁷⁵ Vgl. Adivar, A. A. (1947); *Islamic and Western Thought in Turkey*, In; Middle East Journal, Vol. 1, S. 270–280. Hierzu S. 270ff.

versuchten, die Rechte der Geistlichen einzuschränken.⁵⁷⁶ Atatürk brachte diese gemäßigte Säkularisierung der Jungtürken voran und unter seiner Herrschaft wandelte sich die Türkei zu einem „*positivistic Mausoleum*“.⁵⁷⁷

Sein Schritt auf die politische Bühne des Landes war eine Folge der Konflikte zwischen den Islamisten und Säkularisten innerhalb der Jungtürken. Nach der Machtergreifung der Jungtürken im Jahre 1908 gelang es den Anhängern der *Freiheitlichen Partei*, einen großen Aufstand am 13. April 1909 zu organisieren und den größten Teil Istanbuls einzunehmen. Die Anhänger der *Freiheitlichen Partei* verlangten vor allem die Scharia wieder einzuführen. Den Jungtürken gelang es unter der Führung von Mahmut Sevket Pascha und Mustafa Kemal, am 24. April 1909 die Stadt wieder einzunehmen und viele führende Figuren der Islamisten hinzurichten. Kurz nach diesem Vorfall begann der Erste Weltkrieg, an dem das Osmanische Reich auch teilnahm. Nach dem Krieg wurde das Osmanische Reich besetzt und Atatürk bekam vom Sultan den Auftrag, die Entwaffnung des osmanischen Heers in Anatolien zu beobachten. Nachdem er aber in Anatolien angekommen war, organisierte er einen nationalen Unabhängigkeitskrieg, der mit der Gründung der Türkischen Republik endete.

Nach der Gründung der Türkischen Republik übernahm Atatürk die Macht und führte eine Kulturrevolution ein, die einerseits mit weitgehender Verdrängung der Werte und Normen der traditionellen Lebensweise einherging und andererseits die alte Herrschaftsform radikal veränderte. Den ersten Strang dieser Kulturrevolution bildete der Systemwechsel von einer konstitutionellen Monarchie zu einer parlamentarischen Demokratie,⁵⁷⁸ die Einführung der Republik als neue Regierungsform und eine neue stark säkulare Verfassung⁵⁷⁹ sowie die Abschaffung des Sultanats und des Kalifats.⁵⁸⁰ Diese Reformen wurden von dem Versuch begleitet, vom Einparteiensystem zum Mehrparteiensystem überzugehen, was wiederum scheiterte.⁵⁸¹

⁵⁷⁶ Vgl. Zürcher, E. J. (2006), S. 176ff.

⁵⁷⁷ Vgl. Adivar, A. A. (1947), S. 279.

⁵⁷⁸ Eröffnung türkisches Parlament am 23.04.1920.

⁵⁷⁹ Proklamation der Republik am 29.10.1923 und Annahme einer neuen Verfassung März 1924.

⁵⁸⁰ Abschaffung des Sultanats November 1922, Abschaffung des Kalifats 03.03.1924.

⁵⁸¹ Der erste Versuch war die Gründung der *Fortschrittlichen Republikanische Partei (Terakkiperver Cumhuriyet Firkasi)* im Jahre 1924 von engen Freunden Atatürks. Als Atatürk einige Maßnahmen zu ergreifen versuchte, bevor diese neugegründete Partei ein Zufluchtsort der Regimegegner wandelte, wurde er durch einen Großaufstand der Kurden im Februar 1925 in Ostanatolien herausgefordert. Die

Atatürk setzte trotzdem die Reformierung des Landes nach dem westlichem Zivilisationsmodell fort – mit den Worten Adanirs: „[V]on nun an war man bemüht, die Werte der abendländlichen Aufklärung in Form einer Kulturrevolution von oben und hauptsächlich mit administrativen Mitteln einer muslimischen Bevölkerung einzupflanzen.“⁵⁸² Er ließ dann eine neue Kleiderordnung nach westlichem Modell (1925), das internationale Kalendersystem (1926), ein neues Zivilgesetz aus der Schweiz (1926), ein neues Strafrecht aus Italien und ein neues Handelsgesetz aus Deutschland (1926) einführen. Diesen Reformen folgten dann zuerst die Einführung der lateinischen Schrift (1928) und danach die Streichung des Islam als Staatsreligion aus der Verfassung (1928). Diese Reformen untermauerte er mit einer neuen Geschichtstheorie und einer neuen Sprachtheorie.

Atatürk ließ im Jahre 1931 eine *Gesellschaft für Türkische Geschichte (Türk Tarih Kurumu)* gründen, um „die große türkische Nation, die jahrhundertlang verleumdet und deren großer Beitrag zu den frühesten Zivilisationen der Geschichte geleugnet wurde, an ihre ruhmreiche Vergangenheit zu erinnern.“⁵⁸³ Im Jahre 1932 kamen türkische Historiker zusammen, wobei auch erstmals die „türkische Geschichtstheorie“ diskutiert wurde. Diese von Atatürk sehr unterstützte These umfasste folgende Prinzipien;

- (1) Zentralasien ist die Wiege aller Zivilisationen; (2) Die Türken sind ein altes Volk, das seinen Ursprung in Zentralasien hat; (3) nicht zuletzt infolge klimatischer Veränderungen begannen die Türken schon in prähistorischer Zeit, ihre Heimat zu verlassen, und trugen damit ihre zentralasiatische Zivilisation in alle Erdteile hinein; (4) die ältesten Bewohner Anatoliens waren ebenfalls aus Zentralasien gekommen; (5) somit sind die heutigen Türken höchstwahrscheinlich mit ihnen verwandt.⁵⁸⁴

Dieser neuen Geschichtstheorie folgte eine neue Sprachtheorie. Die Einführung lateinischer Buchstaben löste Verständigungsprobleme unter der Bevölkerung aus,

Rebellen kämpften für Scheich Said vom Naksibendi-Orden, aus Gründen wie „Stammesinteressen, kurdisch-nationalen Gefühle und religiöser Reaktionen“. Der Aufstand wurde von der regulären Armee kurz nach seiner Entstehung niederschlagen und Scheich Said mit 40 Personen seiner Gefolgschaft hingerichtet. (Siehe Steinbach, U. (1996), S. 135.) Atatürk erließ das Gesetz über die *Aufrechterhaltung der Ordnung (Takrir-i Sükun Kanunu)* verabschiedet, wonach zwei Unabhängigkeitstribunale (*Istiklal Mahkemeleri*) gegründet wurden. Diese Tribunale dienten vor allem, die Regimegegner zu eliminieren.

⁵⁸² Vgl. Adanir, F. (1995); Geschichte der Republik Türkei, Mannheim (u. a.). Hierzu S. 34.

⁵⁸³ Vgl. Ebd. S. 45.

⁵⁸⁴ Vgl. Ebd. S. 45.

weil einige Übersetzungen gar nicht verständlich waren. Dafür wurde im Jahre 1932 die „*Türkische Gesellschaft für Sprache*“ (*Türk Dil Kurumu*) gegründet. Die Aufgabe dieser Gesellschaft war die Entfernung fremder Elemente aus der türkischen Sprache. Jedoch gelang es der Gesellschaft nicht, ihre Aufgabe zu erfüllen, geschweige denn die Verständigungsprobleme zu lösen. Deshalb arbeitete man eine Sprachthese aus. Nach der „*Theorie der Sonnensprache*“ (*Günes Dil Teorisi*) wurde die türkische Sprache als Ursprache aller Völker bezeichnet.⁵⁸⁵ Dies ermöglichte und legalisierte die Einführung fremder Wörter ins Türkische sowie die Beibehaltung schon vorhandener fremder Wörter und Redewendungen.⁵⁸⁶

Atatürk unternahm dann einen zweiten Versuch zum Mehrparteiensystem überzugehen, der aber erneut scheiterte.⁵⁸⁷ Diese zweite Demokratieprobe bedeutete für die kemalistische Elite, dass die gesetzlichen und institutionellen Reformen nicht ausreichten, um in die Kultur der Unterschichten einzudringen. Um die Gründe hierfür zu erfahren, reiste Atatürk durch das Land und formulierte seine Gedanken in sechs Punkten, welche zuerst in das Parteiprogramm der Republikanischen Volkspartei im Jahre 1931 und später in die Verfassung im Jahre 1937 aufgenommen wurden.⁵⁸⁸ Von diesen sechs Prinzipien bekamen der Nationalismus und der Laizismus besondere Aufgaben zugeordnet. Der Nationalismus sollte als eine Ersatzreligion fungieren⁵⁸⁹ und der Laizismus hatte die Aufgabe, die Rolle des Islams in der Gesellschaft und Politik zu minimieren.

⁵⁸⁵ Vgl. Adanir, F. (1995), S. 46; Zürcher, E. J. (2006), S. 276f.

⁵⁸⁶ Vgl. Özdoğan, M. M. (2007); Nation und Symbol; *Der Prozess der Nationalisierung am Beispiel der Türkei*, Frankfurt am Main. Hierzu S. 177ff.

⁵⁸⁷ Im Jahre 1930 gründete Fethi Okyar aus dem Freundeskreis von Atatürk die „*Liberale Republikanische Partei*“ (*Serbest Cumhuriyet Firkasi*). Ihre Gründung stieß landesweit auf große Resonanz. Aufgrund der zunehmenden Unterstützung der Bevölkerung sah sich Okyar gezwungen, die Partei drei Monate später wieder zu schließen. Im gleichen Jahr sorgte ein Vorfall in Menemen, einer Kreisstadt von Izmir, für große Aufregung. Unter der Führung eines lokalen Scheichs sammelte sich eine kleine Gruppe und propagierte gegen die Regierung. Als der Unteroffizier *Kubilay* dies zu verhindern versuchte, töteten die Rebellen ihn. Daraufhin schalteten sich andere Soldaten der Stadt ein und verhafteten den Scheich, welcher später hingerichtet wurde. Im Menemen wurde zum Andenken an Unteroffizier Kubilay ein Denkmal gebaut. Er fungierte und fungiert auch heute noch als eine *Erinnerungsfigur* unter den säkularen Schichten. Vgl. Azak, U. (2007); A Reaction to Authoritarian Modernization in Turkey: *The Menemen Incident and the Creation and Contestation of a Myth, 1930–31*, In; Atabaki, T. (2007); *The State and the Subaltern; Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, London (u. a.), S. 143–159. Hierzu S. 143.

⁵⁸⁸ Diese sechs Punkte oder Pfeiler, welche als unveränderbare sechs Prinzipien des Kemalismus galten, waren Nationalismus, Republikanismus, Populismus, Laizismus, Etatismus und Revolutionismus.

⁵⁸⁹ Nach Özdoğan wurden der Architekturstil, die Musik sowie der Tanz zu einem Teil nationalistischer Propaganda von Atatürk. Vgl. Özdoğan, M. M. (2007), S. 242ff und 280ff.

Dieser erste Strang der kemalistischen Kulturrevolution zielte somit nicht nur auf die Gründung einer neuen Herrschaftsform, sondern auf die Veränderung der kulturellen Bedingungen des Landes ab. Besonders die Unterdrückung des Islams schien das größte Ziel dieses ersten Stranges zu sein. Und dies hing wesentlich damit zusammen, dass Atatürk ein zerrissenes Bild von der Religion hatte. Der größte Teil der Jungtürken hielt den Islam mit der Moderne für nicht vereinbar.⁵⁹⁰ Diese Haltung prägte auch Atatürk.⁵⁹¹ Nach seiner Auffassung hatte der Islam einige „reaktionäre“ Elemente, welche zur Rückständigkeit des Osmanischen Reiches führten. Aber Atatürk war auch klar, die Gesellschaft komplett zu entislamisieren. Daher versuchte er mit diesem ersten Strang seiner Kulturrevolution alle „orientalistischen“⁵⁹² Elemente des Islams zu unterdrücken, um das Land zu modernisieren. Anschließend versuchte er den Islam, besonders den Volksislam, von seinen Dogmen und „reaktionären“ Elementen zu bereinigen und ihn dann zu türkisieren, was als zweiter Strang der kemalistischen Kulturrevolution gesehen werden kann.⁵⁹³ Er startete daher eine weitgehende Säkularisierungskampagne im Land, die man in drei Kategorien zusammenfassen kann:

(1) Symbolic secularization [...] enforced changes in various aspects of national culture or societal life that had a symbolic identification with Islam by transforming the perception of Islamic symbols from sacred to profane. (2) Institutional secularization [...], on the other hand, aimed at reducing the institutional strength of Islam and its influence on the political affairs of the country. (3) Functional secularization [...] was the third phase of the secularization program in Turkey; it involved two stages: legal and educational.⁵⁹⁴

Diese Reformen schufen zwar die institutionelle Trennung des Staates von der Religion, in der Realität waren sie aber kaum erfolgreich genug, um bei den Volksmassen Gehör zu finden. Die Gründe hierfür waren unterschiedlich. Zum einen war es unmöglich, die Gesellschaft komplett zu entislamisieren. Zum anderen konnte die integrative Rolle des Islams in der türkischen Gesellschaft nicht ignoriert werden.

⁵⁹⁰ Vgl. Heper, M./Güney, A. (2000), S. 636.

⁵⁹¹ Vgl. Wedel, H. (1991), S. 26.

⁵⁹² Vgl. Zubaida, S. (2000); Trajectories of Political Islam; *Egypt, Iran and Turkey*, In; The Political Quarterly, Vol. 71 (2000), S. 60–78. Hierzu S. 73.

⁵⁹³ Vgl. Ebd. S. 73.

⁵⁹⁴ Vgl. Küçükcan, T. (2003); State, Islam, and Religious Liberty in Modern Turkey; *Reconfiguration of Religion in the Public Sphere*, In: Brigham Young University Law Review, S. 475–506. Hierzu S. 486ff.

Ferner bestand zwischen dem türkischen Nationalismus und dem Islam eine enge Beziehung.⁵⁹⁵ Nach Sami Zubaida war der türkische Islam ein nationalistischer Islam.⁵⁹⁶ Yavuz behauptet sogar, dass der türkische Nationalismus auf einer islamischen Identität aufgebaut wurde und daher der Islam einen integrativen Teil der nationalen Identität bildete:

Islam has always played an important role in the vernacularization of Turkish nationalism; Turkish nationalist, in turn, have redefined Islam as a integral part of national identity. Turkish nationalism is essentially based on the cosmology of Islam and its conception of community.⁵⁹⁷

Atatürk stellte dann den Islam unter staatliche Kontrolle, um seine nationalistische Staatsideologie zu untermauern.⁵⁹⁸ Deshalb ist es auch gerecht, „*bei Atatürk von einer laizistischen Politik zu sprechen, die quasi-religiöse Elemente aufweist.*“⁵⁹⁹ Der Staat versuchte nach Davison die Religion „*von oben*“ zu kontrollieren.⁶⁰⁰ Diese institutionelle Kontrolle ermöglichte ein Interpretationsmonopol auf den *sunnitischen* Islam.⁶⁰¹ Somit bedeutete der Laizismus für Atatürk „*not only state dominance and control of religious institutions, but also implied regulating the lived Islamic tradition and expressions of popular religiosity.*“⁶⁰²

Diese Reformen trugen zur Modernisierung des Landes enorm bei, führten aber auch zur Vertiefung der gesellschaftlichen und politischen Spaltungen im Land,⁶⁰³ denn sie brachten die zunehmende Verdrängung des Islams von der politischen und gesellschaftlichen Sphäre mit sich und teilten das Land in zwei unterschiedliche Zonen. Die eine Zone bildete sich um die „*Weißtürken*“, die als Verteidiger kemalistischer Prinzipien und des Laizismus das Zentrum der Gesellschaft darstellten,

⁵⁹⁵ Vgl. Küçükcan, T. (2003), S. 489.

⁵⁹⁶ Vgl. Zubaida, S. (2000), S. 72.

⁵⁹⁷ Vgl. Yavuz, M. H. (2000), S. 21.

⁵⁹⁸ Mit dieser Kontroll- und Interpretationsaufgabe war das nach der Abschaffung des Kalifats gegründete *Präsidium für religiöse Gelegenheiten (Diyanet Isleri Baskanligi, DIB)* vertraut. DIB war einfach eine an die Republik angepasste Form der *Ministerien für Schariaangelegenheiten* im Osmanischen Reich. Vgl. Wedel, H. (1991), S. 23.

⁵⁹⁹ Vgl. Wedel, H. (1991), S. 53.

⁶⁰⁰ Vgl. Davison, A. (2006); *Türkiye`de Sekülerizm ve Modernlik*, 2. Aufl., Istanbul. Hierzu 220ff.

⁶⁰¹ Vgl. Denli, Ö. (2007); *Freedom of Religion; Secularist Policies and Islamic Challenges*, In; Arat, Z. F. K. (Ed.) (2007); *Human Rights in Turkey*, Pennsylvania. S. 87–105. Hierzu S. 91.

⁶⁰² Vgl. Ebd. S. 91.

⁶⁰³ Vgl. Yavuz, M. H. (2000), S. 26.

und die andere um die „Schwarztürken“, die die Peripherie der Gesellschaft bildeten und den politischen Islam verteidigten:

These centralizing und homogenizing reforms divided Turkey into zones of prosperity and zones of conflict. The zones of prosperity are concentrated around the “white Turks”, or governing political elite, who are at the center of state power, while the zones of conflict are centered around the poor and marginalized sectors of the population-“ the black Turks”. Religion, as a residual variable of the category of the black Turks and Kurds, became the basis for the exclusion of the majority of the population by the hegemonic Kemalist discourse of the white Turks.⁶⁰⁴

Die Polarisierung zwischen Weiß- und Schwarztürken war bis zum Übergang zur Mehrparteienära im Jahre 1950 zum Stillstand gekommen. Der Grund war die strenge Kontrolle der Gesellschaft und der Politik sowie die strenge Einhaltung kemalistischer Prinzipien durch die Republikanische Volkspartei (CHP). Der Übergang zum Mehrparteiensystem brachte einige Lockerungen dieser strengen Kontrolle der Gesellschaft und der Politik mit sich und bedeutete daher einen *Paradigmenwechsel*⁶⁰⁵ in der kemalistischen Staatsordnung. Die CHP lockerte die kemalistischen Prinzipien, um bei den Wählern zu werben. Jedoch reichte diese Strategie nicht aus, sodass die CHP eine große Niederlage erlitt. Die Wahlen gewann die Demokratische Partei (DP) von Menderes. Dieser Wahlerfolg der DP brachte andererseits die Schwarztürken nach der Gründung der Türkischen Republik zum ersten Mal an die Macht.⁶⁰⁶ Obwohl es unklar war, inwieweit die Berührung der religiösen Themen durch die DP zu ihrem Wahlerfolg beitrug,⁶⁰⁷ wies dieses Wahlergebnis auf eine Tendenz hin, welche in den nachfolgenden Wahlen in der Türkei noch deutlicher wurde: Der Islam begann als ein Kontrollmechanismus zu fungieren.⁶⁰⁸

⁶⁰⁴ Vgl. Ebd. S. 22.

⁶⁰⁵ Vgl. Agai, B. (2004), S. 18ff.

⁶⁰⁶ Die DP verbuchte in den Wahlen von 1950 einen deutlichen Sieg (50,3%). Diesem Sieg folgten weitere Siege bei den Wahlen im Jahre 1954 und 1958.

⁶⁰⁷ Nach Binnaz Toprak soll beim Erfolg der Demokratischen Partei der Islam nicht so große Rolle gespielt haben, weil neben der Demokratischen Partei auch eine Reihe anderer politischer Parteien religiöse Fragen zum Wahlthema machten. Vor allem betrieb die *Volkspartei (Millet Partisi, MP)* offen pro-islamische Propaganda und konnte dennoch nur einen Sitz im Parlament bekommen. Dies bedeute nach Toprak, dass der Islam bei dem Sieg der Demokratischen Partei nur eine sekundäre Rolle spielte. Vgl. Toprak, B. (o. J.), S. 390.

⁶⁰⁸ Vgl. Toprak, B. (o. J.), S. 388; Toprak, B. (2005); Islam and Democracy in Turkey, In; Turkish Studies, 2005, Vol. 6/2, S. 167–186.

Die Ära der Schwarztürken dauerte nicht sehr lange, weil das Militär gegen die DP-Regierung einen Putsch verübte und anschließend die Macht übernahm, wie im vorherigen Abschnitt dargestellt wurde. Zwar verhinderte diese Intervention des Militärs in die Politik weitere Lockerungen kemalistischer Prinzipien sowie die Reislamisierung⁶⁰⁹ des Landes während der DP-Ära, führte jedoch zur Eskalation der Konfrontationen zwischen politischem Islam und westlich-säkularem Lager. Dazu trug andererseits auch der tendenzielle Aufstieg des politischen Islams nach der Gründung der *Nationalen Ordnungspartei* (Milli Nizam Partisi, MNP) im Jahre 1970 durch Necmettin Erbakan erheblich bei.

Die MNP präsentierte sich als *Nationale Sichtbewegung*⁶¹⁰ (*Milli Görüs Hareketi*), die auf unterschiedlichen politischen Richtungen vom Osmanismus bis zum türkischen Nationalismus basierte und bis heute als Sprachrohr des politischen Islams in der Türkei dient.⁶¹¹ Die Partei wurde gleich nach ihrer Gründung aufgrund des weitgehend islamisch ausgerichteten Parteiprogramms im Jahre 1971 vom Verfassungsgericht verboten.

Die „*Staatselite*“ reagierte auf die Gründung der MNP damit, die gemäßigten Formen des politischen Islams zu fördern. So fand die von einer Gruppe nationalistischer Intellektueller ausgearbeitete „*Türkisch-Islamische Synthese*“ unter weiten Teilen der Bürokraten und in Militärkreisen eine große Anhängerschaft,⁶¹² weil die Versprechungen Erbakans der Lösung der ökonomischen, sozialen und politischen Probleme des Landes durch die Schaffung einer islamischen Gerechtigkeit und einer neuen, auf dem Islam basierenden Ordnung sowie die Parteimottos wie „*Islam ist die Lösung*“ oder „*wieder eine große Türkei*“ große Resonanz bei den Unterschichten und

⁶⁰⁹ Vgl. Durugönül, E. (1995); *Über die Reislamisierung in der Türkei als sozial-religiöse Bewegung: unter besonderer Berücksichtigung der zwei Jahrzehnte 1970–1990*, Frankfurt am Main (u. a.).

⁶¹⁰ Hauptsächlich gingen aus dieser Nationalen Sichtbewegung folgende islamisch gerichteten Parteien hervor; *Nationale Ordnungspartei* (*Milli Düzen Partisi*, 1970–71), *Nationale Heilpartei* (*Milli Selamet Partisi*, 1972–1981), *Wohlfahrtspartei* (*Refah Partisi*, 1983–1998), *Tugendpartei* (*Fazilet Partisi*, 1997–2001) und *Glückseligkeitspartei* (*Saadet Partisi*, 2001). Die *Gerechtigkeit und Aufschwungspartei* (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, 2001) wird von manchen Autoren auch zu dieser Tradition gezählt. Vgl. Tank, P. (2005); *Political Islam in Turkey; A state of controlled secularity*, In; *Turkish Studies* 2005/6(1), S. 3–19.

⁶¹¹ Vgl. Yavuz, M. H. (2000), S. 34.

⁶¹² Die Gruppe versuchte, zu ermöglichen, „den türkischen Nationalismus und kemalistische Vorstellungen eines starken Nationalstaates mit einer moderaten und antikommunistischen Sicht des Islam zu verbinden.“ Vgl. Agai, B. (2004), S. 20.

in der Peripherie der Gesellschaft fanden.⁶¹³ Ferner bot die Nationale Sichtbewegung einem Zufluchtsort für ländliche Werte und eine nationale Identität in den Ballungszentren, was der Partei neue Anhänger brachte.⁶¹⁴

Die Wahlen im Jahre 1995 eröffneten Erbakan und seiner nach dem Militärputsch vom 1980 gegründeten *Wohlfahrtspartei (Refah Partisi, RP)* den Weg zur Machtübernahme. Das Parteiprogramm enthielt besonders ökonomische und politische Themen wie die Schaffung einer „gerechten Ordnung“ (*Adil Düzen*).⁶¹⁵ Dennoch gehörten islamistische Themen wie die Verhinderung der Ziele des „*Imperialist Zionist Systems*“ auch zum Parteiprogramm. Diese Slogans fanden ein großes Echo in benachteiligten Stadträndern⁶¹⁶ und verbuchten für die *Wohlfahrtspartei* einen wichtigen Erfolg.⁶¹⁷ Dazu trug aber andererseits auch das Versagen der Mitterrechtsparteien gegenüber den ökonomischen und politischen Problemen des Landes enorm bei.⁶¹⁸ Die 80er und 90er Jahre waren von Korruptionsaffären und Klientelbeziehungen der säkularen Mitterrechtsparteien geprägt.⁶¹⁹ Dies hatte zur Folge, dass die Wähler sich mehr und mehr extremistischen Parteien zuwandten. Die *Wohlfahrtspartei* hatte den Ruf einer sauberen Partei, die Integrität und Moral symbolisierte.⁶²⁰

Welfare did clearly distinguish itself from mainstream political parties, however. Erbakan described Welfare's ideology as one with a national viewpoint (*milli görüs*), describing all the other parties as simply mimics of the West. Major themes of Welfare's campaigns included the importance of social justice, Turkey's exploitation

⁶¹³ Vgl. Toprak, B. (2005), S. 169.

⁶¹⁴ Vgl. Monshipouri, M. (1998); *Islamism, Secularism, and Human Rights in Middle East*, Colorado. Hierzu S. 131; Narli, N. (1999), S. 42.

⁶¹⁵ Vgl. Mecham, R. Q. (2004); *From the ashes of virtue, a promise of light; the transformation of political Islam in Turkey*, In; *Third World Quarterly*, Vol. 25 No. 2, S. 339–358. Hierzu S. 342.

⁶¹⁶ Vgl. Özler, S. I. (2000); *Politics of the Gecekondu in Turkey; The political choices of urban squatters in national elections*, In; *Turkish Studies* Vol. 1 No. 2 (Autumn 2000), S. 39–58.

⁶¹⁷ Siehe mehr Information über die *Wohlfahrtspartei* u. a.; Duffner, U. (1998); *Islam ist nicht gleich Islam; Die türkische Wohlfahrtspartei und die ägyptische Muslimbruderschaft: Ein Vergleich ihrer politischen Vorstellungen vor dem gesellschaftspolitischen Hintergrund*, Opladen. Hierzu S. 174ff; Önis, Z. (1997); *The political economy of Islamic resurgence in Turkey; The rise of welfare party in perspective*, In; *Third World Quarterly*, Vol. 18 No. 4, S. 743–766; Günalp, H. (2001); *Globalization and Political Islam; The Social Bases of Turkey's Welfare Party*, In; *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 33 (2001), S. 433–448.

⁶¹⁸ Vgl. Cizre-Sakallioglu, Ü./Yeldan, E. (2000); *Politics, society and financial liberalization: Turkey in the 1990s*, In; *Development and Change*, Vol. 31 (2000), S. 481–508. Hierzu S. 494ff.

⁶¹⁹ Vgl. Baran, Z. (2000); *Corruption; the Turkish challenge*, In; *Journal of International Affairs*, Vol. 54 No. 1 (Fall 2000), S. 127–146.

⁶²⁰ Vgl. Heper, M./Güney, A. (2000), S. 638.

by the West, religious freedom, ethnic tolerance, promotion of private enterprise, creation of an interest-free 'Islamic' economy, an end to state corruption, and denunciations of an 'imperialist Zionist system' that threatened Turkey's national independence.⁶²¹

Nach diesen Wahlen wurde Erbakan Premierminister. Die Machtübernahme der *Wohlfahrtspartei* Erbakans ließ die Konfrontationen zwischen der Regierung und dem Militär eskalieren und öffnete den Weg für das zweite Memorandum in der Geschichte des Landes. Am 28. Februar 1997 forderte das Militär die Regierung auf, landesweit Maßnahmen zu ergreifen, um den Aufstieg des politischen Islams zu verhindern. Dieser Prozess war nach Cook eine Folge der Bemühungen des Nationalen Sicherheitsrates sowie seiner gesellschaftlichen Allianz, um die *Wohlfahrtspartei* vom System auszuschließen.⁶²² Cook fügt weiter hinzu, dass die Entscheidung # 406 des Nationalen Sicherheitsrates keine Restaurierung des institutionellen Rahmens des Landes bedeutete, sondern vielmehr die existierenden Gesetze, Regelungen und Vorschriften wieder betonte, um die Integrität des auf dem Militär basierenden Regimes vor religiösem Reaktionismus zu schützen.⁶²³ Das Militär begründete diesen auch als „28.-Februar-Prozess“ bezeichneten postmodernen Putsch mit der Notwendigkeit einer „*demokratischen Reaktion*“ auf die zunehmende islamische Bedrohung gegen den Laizismus des Regimes.⁶²⁴

Dieser sogenannte 28.-Februar-Prozess zog unterschiedliche Konsequenzen in beiden Lagern nach sich. Das Militär errichtete eine Arbeitsgruppe unter dem Namen „Arbeitsgruppe West“ (*Western Study Group*)⁶²⁵, *whose responsibility was to uncover information on the ideological leanings of political actors—from civil society groups and governors to members of the media. Its efforts were directed primarily at Islamist activities.*⁶²⁶ Ferner stufte das Militär den politischen Islam als zweitgrößte Bedrohung für die nationale Sicherheit ein.⁶²⁷ Auf der anderen Seite löste sich die Koalitionsregierung auf: Premierminister Erbakan, einige Abgeordnete und der Istanbuler Bürgermeister Recep Tayyip Erdogan wurden mit einem Politikverbot

⁶²¹ Vgl. Mecham, R. Q. (2004), S. 342.

⁶²² Vgl. Cook, S. A. (2007), S. 124f.

⁶²³ Vgl. Ebd. S. 124f.

⁶²⁴ Vgl. Güney, A./Karatekelioglu, P. (2005), S. 449.

⁶²⁵ Vgl. Ebd. S. 448.

⁶²⁶ Vgl. Tank, P. (2005), S. 12.

⁶²⁷ Vgl. Ebd. S. 12.

bestraft. Darüber hinaus wurde die *Wohlfahrtspartei* vom Verfassungsgericht im Jahre 1998 verboten.⁶²⁸

Die wichtigste Folge des 28.-Februar-Prozesses war die Entstehung der Diskussionen innerhalb der Kader Erbakans nach dem Verbot der *Wohlfahrtspartei*, die später zu einer Spaltung innerhalb der Partei führten. Der alte Kader von Erbakan bestanden weiterhin auf einer traditionellen Ausrichtung der Partei, während die sogenannten „Erneuerer“ unter der Führung von Abdullah Gül, Bülent Arinc und Recep Tayyip Erdogan mehr Flexibilität forderten. Nachdem diese Traditionalisten das Gewicht in der Partei wieder bekamen, gründeten Abdullah Gül und der ehemalige Istanbuler Bürgermeister Erdogan im Jahre 2001 die *Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei* (*Adalet ve Kalkinma Partisi, AKP*). Das Parteiprogramm der AKP enthielt viele ökonomische Versprechungen, mehr Demokratisierung des Landes sowie größere Achtung der Menschenrechte. Die Erwähnung islamistischer Themen wurde vermieden. Dies brachte der AKP einen großen Erfolg: Bei den Wahlen im Jahre 2002 gewann AKP die Mehrheit der Sitze im Parlament und übernahm die Macht.⁶²⁹ Diesen Erfolg der AKP erklärt Mecham damit, dass

strategic decisions made by party leadership after iterated periods of political learning have transformed the dominant Islamist movement in Turkey into a politically sophisticated, progressive and moderate participant in normal politics. In the process, religious preferences have not been abandoned, but have been reframed to engage the political regime on its own terms. This transformation has occurred over time thanks to the convergence of multiple factors. They include strategic interaction in a political system that rewards political entrepreneurship, the presence of robust institutional constraints on the Islamist movement's behaviour (judicial, military, civil society), and incentives for the movement to provide costly signals about its intentions, making its moderation self-enforcing. This moderating transformation occurred only through repeated interaction between Islamist leaders, their constituency and the state,

⁶²⁸ Vgl. Ebd. S. 12. Nach dem Verbot der *Wohlfahrtspartei* wurden im April 1999 Wahlen ausgerufen, in denen die Nachfolgepartei, die *Tugendpartei* (*Fazilet Partisi, FP*) Recai Kutans, nur 15, 41 Prozent aller Stimmen bekam. Der Stimmenverlust war unmittelbar ein Ergebnis der Parteipolitik vor dem 28. Februar 1997 und dem Aufstieg des türkischen Nationalismus. Vgl. Makovsky, A. (1999); Turkey's Nationalist Moment, In; The Washington Quarterly, Vol. 22 No. 4 (Autumn 1999), S. 159–166.

⁶²⁹ Vgl. Cavdar, G. (2006); New Islamist thinking in Turkey; A model for political learning?, In; Political Science Quarterly, Vol. 121 No. 6 (2006), S. 477–497. Hierzu S. 483; Mecham, R. Q. (2004), S. 340f.

allowing Islamists to gather new information about voter preferences and state constraints.⁶³⁰

Die AKP-Regierung verbuchte eine relativ erfolgreiche Regierungsperiode für sich. Sie unterstützte den Beitritt der Türkei in die Europäische Union.⁶³¹ Dafür wurde fast die vollständige Gesetzgebung verändert.⁶³² Die ökonomische Lage des Landes verbesserte sich im Vergleich zu den Vorjahren sehr und die Türkei wurde zum Markt ausländischer Investitionen. Dennoch blieben die Beziehungen zwischen dem Militär und der AKP weiterhin angespannt. Ein Grund dafür war das Laizismusverständnis der AKP. Wie Meham bemerkt, bedeutete Säkularisierung für die AKP die Nichteinmischung des Staates in religiösen Fragen.⁶³³ Daher sah sich die AKP gezwungen, manche strittige Themen wie die Kopftuchfrage immer wieder in die Diskussion zu bringen, was wiederum die Spannungen im Lande erhöhte. Ferner gab es in Militärkreisen nicht genug Vertrauen zur AKP. Nach wie vor hatte das Militär Skepsis, dass die AKP wie andere islamistische Parteien das von Atatürk gegründete Regime und seine Prinzipien verändern und den Staat einer islamischen Ordnung unterwerfen will.

Als die Amtszeit des Staatspräsidenten Ahmet Necdet Sezer zu Ende ging, erreichten die Beziehungen zwischen der AKP und dem Militär ihren Tiefpunkt, da die AKP einen eigenen Kandidaten aufstellte, ohne sich mit den anderen Parteien auf einen Kompromiss zu einigen. Daraufhin ließ der Generalstab am 27. April 2007 auf seiner Internetseite ein Memorandum veröffentlichen, in dem das Militär seine Bedenken zur Zukunft des Regimes zum Ausdruck brachte und die Haltung der AKP kritisierte, was wiederum als ein *postmoderner Putschversuch* angesehen wurde.

⁶³⁰ Vgl. Meham, R. Q. (2004), S. 340f.

⁶³¹ Die Beziehungen zu der EU lösten vielmehr Skepsis als Freude aus, da die EU ununterbrochen neue Bedingungen für einen möglichen Beitritt der Türkei stellte. Die Unterstützung der türkischen Bevölkerung für einen EU-Beitritt sank weiterhin drastisch. Nach Angaben einer Tageszeitung wollten fast 60% der Türken die Beziehungen zur EU sofort abbrechen. Vgl. Milliyet (15.11.2006); Anketten, "AB`yi askiya alalim" cikti, URL: <http://www.milliyet.com.tr/2006/11/15/son/sonsiy11.asp>, zuletzt besucht: 15.11.2006; Rehn, O. (2006); EU's relations with Turkey schizophrenic, URL: <http://www.ntvmsnbc.com/news/389604.asp>, zuletzt besucht: 12.08.2008.

⁶³² Vgl. Süslü, T. (2005); AB sürecinde uyum yasaları, Ankara; Öricü, E. (2004); Seven Packages towards Harmonisation with the European Union, In; European Public Law, Volume 10 No. 4 (2004), S. 603-621.

⁶³³ Vgl. Meham, R. Q. (2004), S. 351.

Nach diesem Memorandum bis zu den vorgezogenen Parlamentswahlen wurde in der Türkei eine Demonstrationswelle zwischen „Weißtürken“ und „Schwarztürken“ inszeniert und ein Kampf über Symbole geführt. Das Mausoleum Atatürks wurde der beliebteste Ort für Demonstrationen.⁶³⁴ Im sogenannten „Republik-Meeting“ versammelten sich die „Weißtürken“, um ihre Sorgen um den Fortbestand der säkularen Republik auszudrücken. Die alten Symbole der Republik wurden wiederbelebt und immer mehr in den Vordergrund gestellt. Auch die „Schwarztürken“ veranstalteten Großdemonstrationen, in denen sie sich als „wahre Hüter der Republik“ präsentierten. Sie nahmen des Öfteren darauf Bezug, dass die Republik im Beisein von Imamen proklamiert worden war.⁶³⁵

Aus den Wahlen ging die AKP erneut als deutlicher Sieger hervor.⁶³⁶ Das neue Parlament wählte Abdullah Gül, Mitbegründer der AKP, zum neuen Staatspräsidenten. Erdogan stellte die Regierung auf. Der Vorsitz der türkischen Nationalversammlung wurde auch von einem AKP-Abgeordneten eingenommen. Somit besetzte die AKP erstmals in der Geschichte der Türkischen Republik alle wichtigen Positionen. Dies hinterließ einen Beigeschmack in der kemalistischen Elite und dem Militär. Der Staatsanwalt erhob daraufhin beim Verfassungsgericht gegen die AKP erneut eine Anklage mit dem Vorwurf, dass die AKP antilaizistische Bewegungen und Aktionen unterstütze. Das Verfassungsgericht wies die Anklage zurück und entschied sich für die Reduktion der Hilfen im Rahmen des politischen Parteiengesetzes.⁶³⁷

Die Konfrontationen zwischen der AKP und dem Militär bzw. der kemalistischen Allianz endeten mit dieser Entscheidung des Verfassungsgerichtes natürlich nicht.

⁶³⁴ Siehe für Rolle Mausoleum von Atatürk in türkischer Politik u. a.; Ökten, N. (2007); *An Endless Death and an Eternal Mourning; November 10 in Turkey*, In; Özyürek, E. (Ed.) (2007); *The politics of public memory in Turkey*, New York, S. 95–114.

⁶³⁵ Siehe für Darstellung der islamistischen Zeitungen über Proklamation der Republik u. a.; Özyürek, E. (2007); *Public Memory as Political Battleground; Islamist Subversions of Republican Nostalgia*, In; Özyürek, E. (2007); *The Politics of Public Memory in Turkey*, New York, S. 114–138.

⁶³⁶ Die AKP bekam 46,58 Prozent der Stimmen, während die Opposition, vor allem die Partei des „Zentrums“, die Republikanische Volkspartei (CHP), nur geringe Erfolge (20,88%) erzielte. Nur die Nationalistische Aktionspartei (MHP) konnte an Stimmen dazu gewinnen (14,47%) und die Hürde von 10 Prozent überschreiten. Siehe für die Wahlergebnisse u. a.; Bahar, H. (2007); *The Real Winners and Losers of Turkey's July 2007 Elections*, In; *Middle East Review International Affairs*, Vol. 11 No. 3 (September 2007), S. 68–74.

⁶³⁷ Siehe für Urteil des Verfassungsgerichtes; Verfassungsgericht der Türkei, URL: <http://www.anayasa.gov.tr/eskisite/KARARLAR/SPK/K2008/K-2008-2SPK.htm>, zuletzt besucht: 23.03.2009.

Seitdem tobt im Land ein Machtkampf zwischen der AKP und dem Militär. Viele ranghohe Generäle wurden im Rahmen des Kampfes der türkischen Justiz mit Untergrundorganisationen verhaftet. Ihnen wurde vor allem vorgeworfen, gegen das Regime einen Putsch vorzubereiten. Ferner wurde die Macht des Generalstabs erheblich eingeschränkt. Wie diese Konfrontationen zwischen der AKP und dem Militär weiter verlaufen wird, ist nicht abzusehen. Im Moment sieht alles so aus, als ob das Militär die Beschneidung seiner Macht akzeptiert hätte. Dies kann sich aber schnell wieder ändern, wenn vor allem die AKP das Regime zu verändern versucht. Man muss für eine genauere Aussage noch abwarten.

Diese grobe Skizze der Geschichte der Konfrontationen zwischen dem politischen Islam und dem westlich-säkularen Lager zeigt, dass mehr Demokratisierung des Landes bisher nicht unbedingt zu einer Stagnation beim Aufstieg des politischen Islams führte. Vielmehr ist am Beispiel der Türkei zu beobachten, dass „*the more democracy grows, the more religious resurgence is likely to increase*“.⁶³⁸ Dies kann man wahrscheinlich mit den Problemen der türkischen Demokratie, insbesondere mit den Versuchen säkularer Parteien, proislamistische Parteien aus dem politischen System auszuschließen und die Werte der Peripherie zu unterdrücken, erklären. Die Demokratisierung des Landes gibt den Konservativen und Islamisten die Möglichkeit, sich frei zu äußern. Ferner bedeutete die Demokratisierung des Landes nicht die Lösung aller seiner Probleme. Vielmehr wurde sie unter den säkularen Parteien durch die Zunahme der Probleme begleitet und die islamistischen Parteien genossen unter diesen Parteien den Ruf, „sauberer“ zu sein.

Auf der anderen Seite zeigen die jüngsten Entwicklungen, dass weder die Islamisten wirklich islamistisch noch die Laizisten wirklich laizistisch sind.⁶³⁹ Beide unterliegen veränderlichen Herausforderungen und wandeln sich. Wenn man die verschiedenen Entwicklungsphasen der *Nationalen Sichtbewegung* miteinander vergleicht, kann man feststellen, dass sie die Parteistrategie je nach den Erfordernissen der Zeit anlegte und so „*it originally emphasized ethics and industrialization from 1973 to 1980, then*

⁶³⁸ Vgl. Yavuz, M. H. (2000), S. 26.

⁶³⁹ Vgl. Agai, B. (2004), S. 18ff.

*justice und identity from 1983 to 1998 and then democracy and the rule of law from 1998 to the present.*⁶⁴⁰

Die säkularen Parteien nahmen in den letzten Jahren mehr islamisches Vokabular in ihre Parteiprogramme als früher auf, um bei den konservativen Wählern zu werben.⁶⁴¹ Sie verteidigen nicht mehr dogmatisch den Laizismus des Regimes und wurden noch sensibler gegenüber religiösen Themen. Sie versuchen dadurch den Aufstieg der Extremisten zu verhindern. Dies trifft auch die Haltung des Militärs gegenüber der AKP. Man kann eine kleine Veränderung in dieser Haltung in den letzten Jahren beobachten. Das Militär vermeidet trotz der Verhaftung vieler ehemaliger Militärangehöriger und ranghoher Generäle die Mobilisierung seiner kemalistischen Allianz gegen die Regierung. Dies darf jedoch nicht als Zurückhaltung des Militärs gegenüber der Macht der AKP interpretiert werden. Dies kann eine komplette Strategieveränderung gegenüber islamistischen Parteien sein –die Zeit wird es zeigen.

Ferner verdeutlichen diese Wandlungen, dass der politische Islam für eine gewisse Zeit scheiterte, wie Agai behauptet.⁶⁴² Die Wahlergebnisse von 2007 bestätigen diese Behauptung. Die Glückseligkeitspartei Erbakans erlitt in den Wahlen von 2007 eine bittere Niederlage, obwohl Erbakan seinen Schüler Erdogan vor den Wahlen sehr kritisiert und ihm eine Zusammenarbeit mit den „Zionisten“ vorgeworfen hatte.⁶⁴³ Nach Cavdar sind diese Debatten aber nicht mehr eindeutig einzuordnen, da die islamischen Parteien und Gedanken in der Türkei am Beispiel der AKP eine Transformation erlebten und noch erleben – die Folge eines langwierigen politischen Lernprozesses.⁶⁴⁴

⁶⁴⁰ Yavuz, M. H. (2000), S. 34. Nach Küçükcan kehrte die Glückseligkeitspartei (SP) wieder zu der alten Ideologie der Partei zurück. Vgl. Küçükcan, T. (2003), S. 475.

⁶⁴¹ Das extreme Beispiel stellt die Partei Atatürks, die Republikanische Volkspartei (CHP), dar. CHP holte im Vorfeld der Wahlen vom 2002 einigen dem islamischen Kreisen bekannten Gesichtern in die Partei, was jedoch mit einem Fiasko endete, weil Partei aufgrund dieser Strategie die Stimmen säkularer Wähler verloren hatte.

⁶⁴² Vgl. Agai, B. (2004), S. 22ff.

⁶⁴³ Die Partei bekam bei den Wahlen nur magere 2,5 Prozent aller Stimmen.

⁶⁴⁴ Vgl. Cavdar, G. (2006), S. 480ff. Aufgrund dieser Transformation wird die Türkei von manchen Autoren als ein Vorbild für andere arabische Länder präsentiert. Vgl. Fuller, G. E. (2004); Turkey's Strategic Model; *Myths and Realities*, In; The Washington Quarterly, Vol. 27 No. 3 (Summer 2004), S. 51–64.

5.4 Menschenrechtskultur: Trauma und Menschenrechte

Die Menschenrechtskultur der Türkei ist vor allem durch zwei Fundamente geprägt.⁶⁴⁵ Wenn man die Menschenrechtsverletzungen in der Türkei beobachtet, sieht man schnell die Tendenz, dass es sich beim größten Teil dieser Verletzungen vor allem um eine ungenügende Beachtung vorhandener rechtlicher Schutzmechanismen handelt. In einem Land wie der heutigen Türkei, in dem die Anerkennung der Menschenrechtsnormen eher ein Teil einer nicht als Folge der Schaffung der Rechtsstaatlichkeit entstandenen Gesetzgebung und Modernisierung war, sondern vielmehr als Mittel zur Sicherung der Macht von oben diktiert wurde, muss es nicht verwundern, wenn diese Menschenrechtsnormen oft keine Achtung genießen. Dieses erste Fundament erklärt somit die eine Seite der Gründe der Menschenrechtsverletzungen.

Aber es gibt einige Menschenrechtsverletzungen, bei denen dieses Fundament allein nicht ausreichend aufklärend ist. Anders formuliert beobachtet man in der Türkei gerade in den letzten Jahren eine starke Tendenz, welche die Anwendung vorhandener Gesetze sehr erschwert und daher zur permanenten Einschränkung bei der Ausübung der Rechte und der Freiheiten führt. So wurde in den letzten Jahren die Ausübung einiger Rechte und Freiheiten vor allem aufgrund der Ängste vor einer Aufteilung des Staatsterritoriums durch ausländische Mächte stark eingeschränkt. Diese Angst kann man nicht nur auf den Terror kurdischer Separatisten im Südosten des Landes zurückführen. Hier spielt noch ein zweites Fundament der politischen Kultur des Landes eine wichtige Rolle: die Folgen des Zerfalls des Osmanischen Reiches sowie der darauf folgenden Besetzung der Türkei durch die Siegermächte des Ersten Weltkrieges.

Das Osmanische Reich war nicht nur ein Reich, das ein starkes Militärsystem baute und dadurch in drei Kontinenten herrschte, sondern es war auch ein Reich, das auf

⁶⁴⁵ Siehe für Menschenrechte in der Türkei u. a.; Kalabalik, H. (2004); *Insan Haklari Hukuku; Ders Notlari*, Istanbul; Tezcan, D./Erdem, M. R./Sancakdar, O. (2004); *Avrupa Insan Haklari Sözlesmesi Isiginda Türkiye'nin Insan Haklari Sorunu*, 2. bearb. Aufl. Ankara; Demir, C. (2005); *Türkiye'de Demokrasi ve Insan Haklari Sorunu*, 2. Aufl. Istanbul; Anar, E. (2000); *Insan Haklari Tarihi*, 2. Aufl. Istanbul; Sözen, E./Ayten, A./Iri, M. (2006); *Insan Haklari; Bir Gündelik Hayat Pratigi*, Istanbul; Bozkurt, E./Poyraz, Y./Kütükcü, M. A. (2004); *Insan Haklari Mevzuati*, Ankara; Arat, Z. F. K. (Ed.) (2007); *Human Rights in Turkey*, Pennsylvania.

einem Gesellschaftssystem basierte, das die Koexistenz verschiedener Kulturen, Sprachen und Ethnien ermöglichte. Nachdem das Reich aber seine Vormachtstellung und seine militärische Stärke langsam zu verlieren begann, wurde diese Heterogenität einer der wichtigsten Faktoren beim Zerfall des Reiches: Zum einen führten die Talfahrt des Reiches und die militärischen Niederlagen zur Entstehung einer „*Orientalischen Frage*“⁶⁴⁶, nach der die europäischen Großmächte begannen, sich unter dem Vorwand des Schutzes der christlichen Minderheiten in die inneren Angelegenheiten des Reiches einzumischen.⁶⁴⁷ Das Reich musste schwerwiegende Zugeständnisse machen, um diese Einmischungen zu verhindern. Auf der anderen Seite rebellierten die Minderheiten mithilfe europäischer Länder gegen die zentrale Macht der Osmanen für ihre Unabhängigkeit und beschleunigten somit den Zerfall des Reiches. Die jahrelang andauernden Kriege mit verfeindeten Ländern einerseits und ihren Kollaborateuren im Innern sowie den Rebellen andererseits waren somit ausschlaggebend für den Zerfall des Reiches.

Dieser Zerfallsprozess brachte daher nicht nur neue Ideen über künftige politische Konstellationen mit sich, sondern führte er auch zur Entstehung der Ängste vor einer Aufteilung des Landes durch ausländische Mächte und zur Verfestigung dieser Ängste in der politischen Kultur des Landes. Diese Angst kann man in Anlehnung an Fritz Schütze als eine *kollektive Verlaufskurve* bezeichnen.⁶⁴⁸ Der Erste Weltkrieg und der darauf folgende Friedensvertrag von Sèvres⁶⁴⁹ sowie die Besetzung der Türkei durch die europäischen Siegermächte gaben dieser *Verlaufskurve* eine feste Gestalt im kollektiven Gedächtnis der türkischen Gesellschaft, obwohl die Bestimmungen dieses Vertrages nach einem erfolgreichen nationalen Unabhängigkeitskrieg nichtig gemacht

⁶⁴⁶ Vgl. Matuz, J. (2006), S. 203; Ahmad, F. (2006), S. 27; Steinbach, U. (1996), S. 52ff.

⁶⁴⁷ Vgl. Adanir, F. (1995), S. 10.

⁶⁴⁸ Er definiert eine Verlaufskurve folgendermaßen; „...*Verlaufskurven lassen sich hingegen ganz allgemein so charakterisieren, dass der Betroffene gezwungen wird, auf mächtige äußere Ereigniskaskaden zu reagieren, die nicht der eigenen Planungs-, Entfaltungs- und Kontrollkompetenz unterliegen. Das Betroffenwerden durch die äußeren Ereigniskaskaden bedeutet gewöhnlich ein biographisch mehr oder weniger tiefgehendes Erleiden und Sich-selbst-fremd-Werden; die Kompetenz und die strukturelle Möglichkeit zu eigenem Handeln sind nach dem Einbruch der Verlaufskurve in das Leben des betroffenen Menschen zunächst abhanden gekommen.*“ Vgl. Schütze, F. (1989); Kollektive Verlaufskurve oder kollektiver Wandlungsprozess. Dimensionen des Vergleichs von Kriegserfahrungen amerikanischer und deutscher Soldaten im zweiten Weltkrieg, In; Bios, Jg. 2/Heft 1, S. 31–111. Hierzu S. 31.

⁶⁴⁹ Vgl. Lewis, B. (1961), S. 241f; Zürchner, E. J. (2006), S. 214; Matuz, J. (2006), S. 273f.

sowie die besetzten Gebiete zurückgenommen wurden.⁶⁵⁰ Nach Oran spielte besonders das „*Sèvres Syndrome*“⁶⁵¹ dabei eine sehr entscheidende Rolle.⁶⁵²

The loss of Turkey's cosmopolitan character, together with vast chunks of territory, left its imprint on Turkish political culture. Fear of partition and subversion constantly haunted the Turkish elite and bred growing suspicion of foreigners and their sinister domestic collaborators who wanted to divide up the country and undermine national unity.⁶⁵³

Die Geschichte der heutigen Türkei ist daher ein wenig die Geschichte der Prägung der Politik und der Kultur durch die Ängste vor einer Aufteilung des Landes durch ausländische Mächte. Der populäre Spruch des Landes „*Ein Türke hat keinen Freund außer einem Türken*“ („*Türkün Türkten baska dostu yoktur*“) belegt nicht nur dies, sondern ebenso die heutige Lage der Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit und Minderheitenrechte.

Religionsfreiheit und Minderheitenrechte

Die Religionsfreiheit und die Minderheitenrechte sind zwei wichtige Themen unter den internationalen Menschenrechtsnormen. Sie zeigen vor allem die Toleranz eines Landes gegenüber anderen Ethnien und anderen religiösen Anschauungen. Leider genießen sie in der Türkei keine genügende Beachtung. Vielmehr wurden sie bisher oft missachtet, wie die jährlichen Berichte internationaler Menschenrechtsorganisationen und der Kommission der EU belegen.⁶⁵⁴

⁶⁵⁰ Nach dem letzten Sieg gegen den Griechen in Izmir im Jahre 1922 erkannte die Türkei die Artikeln von Sevres ab und stattdessen unterzeichnete sie mit den Siegermächten Lausanne-Abkommen im Jahre 1923. Vgl. Lewis, B. (1961), S. 249f; Zürcher, E. J. (2006), S. 234ff.

⁶⁵¹ Vgl. Oran, B. (2007); *The Minority Concept and Rights in Turkey: The Lausanne Peace Treaty and Current Issues*, In; Arat, Z. F. K. (Ed.) (2007); *Human Rights in Turkey*, Pennsylvania, S. 35–57. Hierzu S. 50.

⁶⁵² Vgl. Oran, B. (2007), S. 52. Er begründet dies mit der kollektiven Psychologie der Türken. Siehe Volkan, V. (1999); *Das Versagen der Diplomatie. Zur Psychoanalyse nationaler, ethnischer und religiöser Konflikte*, Gießen.

⁶⁵³ Vgl. Ergil, D. (2000); *Identity Crises and Political Instability in Turkey*, In; *Journal of International Affairs*, Vol. 54 No.1, S. 43–62. Hierzu S. 49.

⁶⁵⁴ Siehe unter anderem die Jahresberichte von Amnesty International zwischen 1993 und 2009 und von Human Rights Watch zwischen 1992 und 2009. Ferner kann man dies bei den jährlichen Türkei-Berichten der Kommission der EU seit 1998 auch beobachten.

Die eine Seite dieser Einschränkungen hing mit den gesetzlichen Grundlagen zusammen. Der Artikel 24 der türkischen Verfassung garantiert die Freiheit des Gewissens, der religiösen Anschauungen und Überzeugungen. Nach der Verfassung kann man die Religionsfreiheit so wie alle andere Grundrechte und Grundfreiheiten nur bei einem Verstoß auf die unteilbare Einheit des Staatsvolkes und Staatsgebiets nach Artikel 14 der Verfassung einschränken. Man kann von der Verankerung der Religionsfreiheit in das türkische Rechtssystem sprechen, die Realität sieht jedoch anders aus. Die Religionsfreiheit wird nicht nach diesen Artikeln der Verfassung, sondern vielmehr nach dem Lausanner Vertrag, den Atatürk nach dem nationalen Unabhängigkeitskrieg mit den Siegermächten aushandelte, behandelt.⁶⁵⁵ Dieser Vertrag bildet zugleich auch die rechtliche Grundlage der Rechte und der Freiheiten der Minderheiten in der Türkei.

Der Vertrag regelte in den Artikeln 37 bis 45 den „*Schutz der Minderheiten*“. Laut Artikel 37 verpflichtete sich die Türkische Republik „zur Anerkennung der in den Artikeln 38 bis 44 festgelegten Bedingungen als Grundgesetze, wonach kein Gesetz, keine Verordnung oder offizielle Handlung im Widerspruch zu diesen Bedingungen stehen oder sie verletzen darf.“⁶⁵⁶ Nach Artikel 44 erkannte die Türkische Republik die Bestimmungen der Sektion III als internationale Verpflichtungen an, welche vom Völkerbund bzw. den Vereinten Nationen garantiert wurden.

Die Türkische Republik verpflichtete sich nach Artikel 38/1, allen Bewohnern der Türkei umfassenden Schutz des Lebens und der Freiheit zu garantieren. Sie garantierte allen Bewohnern der Türkei die Freiheit des Gewissens, der religiösen Anschauung oder Überzeugung (38/2), sicherte allen türkischen Staatsbürgern, welche einer nichtmuslimischen Minderheit angehörten, die gleichen bürgerlichen und politischen Rechte wie Muslimen (39/1). Ferner wurde allen Bewohnern der Türkei, egal welcher Religion sie angehörten, Gleichheit vor dem Gesetz (39/2) zugesprochen. Des Weiteren sicherte die Türkische Republik zu, dass die Unterschiede zwischen den Religionen nicht zur Benachteiligung der politischen und bürgerlichen Rechte führen dürfen (39/3). Nach Artikel 40/2 verpflichtete sich die Türkei, den nichtmuslimischen

⁶⁵⁵ Siehe für Religionsfreiheit in der Türkei u. a.; Öhring, O. (2002); Zur Lage der Menschenrechte in der Türkei; Laizismus=Religionsfreiheit?, 2. erg. Aufl., Aachen.

⁶⁵⁶ Vgl. Oehring, O. (2002), S. 9.

türkischen Staatsbürgern zu ermöglichen, auf eigene Kosten wohltätige, religiöse und soziale Einrichtungen, Schulen aller Art und andere Bildungs- und Erziehungseinrichtungen zu errichten, zu verwalten und zu kontrollieren. Dort dürfen sie ihre eigene Sprache gebrauchen und ihre eigene Religion frei ausüben. Die Türkei verpflichtete sich in Artikel 43, den Kirchen, Synagogen, Friedhöfen und anderen religiösen Institutionen der nichtmuslimischen Minderheiten vollen Schutz zu garantieren und sicherte die Schaffung neuer religiöser und gemeinnütziger Institutionen zu.

Neben diesen positiven Bestimmungen hatte der Vertrag jedoch einige Lücken. Zum einen kam er für die Kurden nicht infrage, da sie den muslimischen Türken gezählt und daher nicht im Rahmen des Vertrages behandelt wurden. Zum anderen regelte der Vertrag nur die Rechte und Freiheiten von Juden, Griechen und Armeniern. Heute haben diese Minderheiten eigene Schulen, Krankenhäuser und Gebethäuser. Die anderen Ethnien und Religionsgruppen wurden jedoch im Vertrag nicht erwähnt und können daher von diesen Rechten und Freiheiten kaum profitieren.

Auf der anderen Seite zeigt die bisherige Praxis, dass der Vertrag sehr oft verletzt wurde. Der Bau neuer Kirchen beispielsweise unterliegt heute gesetzlichen Hürden, obwohl die Minderheiten nach dem Vertrag ihre eigenen Gebetshäuser bauen dürfen. Ferner ist die Ausbildung der Geistlichen verboten. Die Halki, wo bis 1971 die Geistlichen der orthodoxen Kirche ausgebildet wurden, ist seit 1971 geschlossen.⁶⁵⁷ Des Weiteren haben die Kirchen keinen Rechtsstatus und können deshalb keinen Besitz haben. Die vom Staat enteigneten Immobilien der Vereine und Stiftungen bilden heute eine andere Problemgruppe. Erst nach Gesetzesänderungen im Rahmen der Beitrittsverhandlungen mit der EU wurden einige Verbesserungen spürbar und die Vereine und Stiftungen können nun die Registrierung ihrer Immobilien beantragen.⁶⁵⁸

⁶⁵⁷ Siehe für die Schließung von Halki u. a.; Özel, S. (2006); Lozan Antlasmasi ve Azinlik Hukuku Cercevesinde Fener-Rum Patrikhanesinin Hukuki Konumu, In; Avrupa Arastirmalari Dergisi, Vol. 14/1, S. 39–66; Macar, E./Gökacti, M. A. (2006); Heybeliada Ruhban Okulunun Gelecegi Üzerine Tartismalar ve Öneriler, Istanbul; Oran, B. (2007), S. 36ff.

⁶⁵⁸ Bis zum Mai 2004 wurde bei der Stiftungsanstalt von 116 Stiftungen die Anerkennung der Eigentumsrechte von 1532 Immobilien beantragt. Davon bekamen 286 Immobilien (18,66 %) die Anerkennung für die jeweiligen Stiftungen. Vgl. Oran, B. (2004); Türkiyede Azinliklar; Kavramlar, Lozan, ic Mevzuat, Ictihat, Uygulama, Istanbul. Hierzu S. 108f; Die Gesetzesänderungen von 2002 ermöglichten den Stiftungen die Immobilien anzukaufen und weiter zu verkaufen. Dies erforderte jedoch die Genehmigung des jeweiligen Ministeriums. Durch die Gesetzesänderungen von 2003 wurde

Diese Verletzungen kann man nicht mit der bloßen Nichteinhaltung der Gesetze erklären. Die Angst vor einer Zunahme des Einflusses ausländischer Mächte und dadurch vor einer Aufteilung des Landes steckt nicht nur hinter dieser Nichteinhaltung der von der Verfassung garantierten Rechte und Freiheiten, sondern sie erklärt auch die seit 2000 zunehmende Gewalt gegenüber christlichen Geistlichen. Die Ermordung des italienischen Priesters Andrea Santoro im Jahre 2006 ist ein Indiz dafür. Die christlichen Minderheiten werden in der Türkei immer noch als die Überreste von Sèvres und der Teilungsszenarien der Türkei angesehen und daher wird die Praktizierung dieser Rechte und Freiheiten oft eingeschränkt:

There is particular room for improvement of the rights of non-Muslim minorities to develop and sustain their churches, schools and charities. The historical memory that some of these populations had made common cause with European colonial powers against Turks during the breakup of the Ottoman Empire, and the presence of an underlying ethno-religious dimension of nationality, has led to these minorities being closely watched by the government.⁶⁵⁹

Die Religionsfreiheit in der Türkei betrifft aber nicht nur die Nichtmuslime, sondern auch die Muslime, wie die Situation der Aleviten zeigte. In der Literatur wird behauptet, dass das Alevitentum zur sogenannten Zwölferschia gehört.⁶⁶⁰ Wichtige Merkmale türkischer Aleviten – immerhin 20 bis 25 Prozent des Volkes – sind, dass sie grundsätzlich der Scharia und den anderen Säulen des Islams (Gebet, Fasten, Pilgerfahrt etc.) ablehnend gegenüberstehen und somit mit dem sunnitischen Islam im deutlichen Widerspruch stehen. Aus diesem Grund wurden sie schon im Osmanischen Reich unterdrückt. Zwar ließ dieser Druck auf die Aleviten nach der Gründung der Republik aufgrund Atatürks Laizismuspolitik nach, jedoch dauerte diese Entlastung nicht lange an, da die nationalistisch orientierten Regierungen die mit den Kurden und Linken sympathisierenden Aleviten zunehmend ignorierten und benachteiligten. Das führte vor allem dazu, dass die Aleviten als ein Teil der Aufteilungsszenarien des Landes angesehen und daher wieder unter Druck gesetzt wurden.⁶⁶¹ Beispielsweise

diese Beschränkung auf die Genehmigung der Stiftungsanstalt reduziert. Vgl. Oran, B. (2006); *Türkiye İnsan hakları bilancosu; 2005 İzleme Raporu*, Istanbul. Hierzu S. 73.

⁶⁵⁹ Vgl. Turan, I. (2007); *Unstable Stability; Turkish Politics at the Crossroads?*, In; *International Affairs* Vol. 83:2 (2007), S. 319–339. Hierzu S. 329.

⁶⁶⁰ Vgl. Zeidan, D. (1999b); *The Alevi of Anatolia*, In; *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 3 No. 4 (December 1999), S. 74–89. Hierzu S. 75 und 78ff.

⁶⁶¹ Vgl. Ebd. S. 78ff.

werden die Gebetsstätten der Aleviten vom Staat nicht anerkannt. Während die Ausgaben der Moscheen vom Staat bezahlt werden sowie Imame den Beamtenstatus genießen, haben die Gebetsstätten der Aleviten (Cemevi) keine Privilegien. Ferner müssen die Kinder der Aleviten in der Schule die sunnitische Richtung des Islam lernen.

So wie bei der Lage der Religionsfreiheit angedeutet wurde, bilden die Minderheitenrechte in der Türkei bisher eines der sensiblen Themen bei den Menschenrechtsverletzungen. Und genauso wie bei der Einschränkung der Ausübung der Religionsfreiheit handelt es sich bei den Einschränkungen bei der Verletzung der Rechte und Freiheiten der Minderheiten einerseits um rechtliche Grundlagen, aber andererseits um Faktoren, die hauptsächlich mit dem historischen Bild von Minderheiten zusammenhängen, das sich vor allem aus dem Zerfall des Osmanischen Reiches und der Besetzung der Türkei, dem Friedensvertrag von Sèvres und dem nationalen Unabhängigkeitskrieg ergeben, wie sich seit der Gründung der Türkischen Republik beobachten lässt.

Der Zerfall des Osmanischen Reiches hinterließ der damaligen türkischen Elite einige bittere Erfahrungen. Vor allem war die Ausnutzung der Minderheiten durch ausländische Mächte zur Schwächung des Reiches schwer zu akzeptieren. Dieselbe Angst bezüglich der Türkischen Republik prägte auch Atatürk und seine Kader. Vor diesem Hintergrund vereinbarte Atatürk mit Griechenland unmittelbar nach der Gründung der Türkischen Republik einen Völkeraustausch. Nach dem Vertrag, der diesen Völkeraustausch regeln sollte, wanderten über zwei Millionen Türken aus Griechenland in die Türkei ein und einige Hunderttausende Griechen verließen die Türkei. Zwar trug dieser Völkeraustausch zur ethnischen Homogenisierung des Landes erheblich bei, dennoch blieb in der Türkei eine kleine Minderheitengruppe, deren Zahl dann langsam zurückging.

Der größte Teil aktueller Verletzungen der Rechte und Freiheiten der nichtmuslimischen Minderheiten wurde bereits dargestellt und daher wird hier nicht weiter darauf eingegangen. Hierzu werden nur zwei Beispiele erwähnt, welche die Folgen der Ängste vor einer Aufteilung des Landes sowie das Misstrauen gegenüber den Minderheiten deutlich zeigen. Das erste Beispiel war die Einführung eines neuen

Steuersatzes im Jahre 1942. Die Regierung erhob eine *Vermögensteuer* (*Varlik Vergisi*), um die nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Lücken im Haushalt zu schließen. Diese Sondersteuer löste unter der Bevölkerung Unzufriedenheit aus, da der Steuersatz willkürlich festgesetzt wurde. Obwohl sie hauptsächlich auf alle vermögenden Bürger im Land abzielte, waren gerade die nichtmuslimischen Minderheiten besonders stark von dieser Sondersteuer betroffen, weil sie zu der Zeit die türkische Wirtschaft dominierten.

Ein weiteres Beispiel war die sogenannten *6.-7.-September-Ereignisse* im Jahre 1955 in Istanbul. Eine türkische Zeitung hatte fälschlicherweise behauptet, dass das Haus von Atatürk in Thessaloniki von Griechen durch ein Bombenanschlag in Brand gesetzt worden wäre. Diese Meldung führte zu unberechenbaren Gewaltausbrüchen unter der türkischen Bevölkerung, die hauptsächlich gegen von Griechen bewohnte Stadtteile Istanbuls gerichtet waren. Kurz vor dem Vorfall kursierten Meldungen aus Zypern über die Unterdrückung und die Misshandlung von Türken durch Griechen und spielten sicherlich eine große Rolle bei dem Ausbruch öffentlicher Ressentiments gegen Griechen. Ausschlaggebend war aber die Tatsache, dass Griechenland einer der Staaten war, der die Türkei nach dem Ersten Weltkrieg besetzte. Die Höhe der Sach- und Personenschäden ist bisher umstritten. Nach Behauptungen kamen drei Griechen ums Leben, 30 weitere wurden verletzt und ungefähr 5 000 griechische Geschäfte wurden zerstört.⁶⁶² Viele Griechen verließen die Türkei nach diesem Vorfall.

Was die zweite größte ethnische Gruppe im Land, die Kurden, betrifft, war ihre Lage kaum anders. Als Atatürk mit den europäischen Siegermächten den Lausanner Vertrag aushandelte, wurden die Kurden von diesem Vertrag ausgeschlossen. Sie wurden wie die anderen restlichen ethnischen Gruppen als Türken bezeichnet. Man ordnete sie den alten türkischen Gruppen zu und nannte sie „*Bergtürken*“. Dies war für die junge Türkische Republik von großer Bedeutung, weil vor allem die Amerikaner nach dem Ersten Weltkrieg die Gründung eines kurdischen Staates auf dem Territorium der Türkei verlangten. Aber auch diese Homogenisierungspolitik konnte die kurdische Identität nicht unterdrücken. Von der Gründung der Türkischen Republik im Jahre 1923 bis zum Tod Atatürks im Jahre 1938 wurden mehrere kurdische Aufstände vom

⁶⁶² Vgl. Bağcı, H. (1990); *Demokrat Parti Dönemi Dis Politikası*, Ankara. Hierzu S. 110.

Militär blutig niedergeschlagen. Die Aufstände führten nur zur Vertiefung des Misstrauens der türkischen Elite gegenüber den Kurden. Als Reaktion auf diese Aufstände wurden beispielsweise einige kurdische Stämme zwangsweise nach Mittelanatolien umgesiedelt.⁶⁶³

Bis zur Gründung der Terrororganisation der kurdisch-separatistischen PKK (Arbeiterpartei Kurdistans) Anfang der 80er Jahren war die Lage der Kurden vergleichsweise ruhig.⁶⁶⁴ Die Eskalation der Gewalt brachte aber die vom Zerfall des Osmanischen Reiches zurückgebliebene Paranoia wieder zutage und führte zur Vergrößerung der schon existierenden Skepsis gegenüber den Kurden. Sie wurden als ein Teil besagter Aufteilungsszenarien angesehen und stark unterdrückt. Dazu trug die Verflechtung der Türkei mit dem internationalen Staatensystem seit den 80er Jahren erheblich bei, denn die Lage der Minderheiten wandelte sich zu einem Problem in den Beziehungen der Türkei zur EU und zu den Vereinigten Staaten von Amerika.⁶⁶⁵ Sie forderten die Türkei zunehmend auf, die Rechte und Freiheiten von Minderheiten anzuerkennen und einzuhalten. Diese Forderungen belebten aber auch die alte Skepsis in der Türkei gegenüber den Minderheiten. Und diese Skepsis wurde zu einem festen Bestandteil der türkischen Kurdenpolitik, als die europäischen Länder⁶⁶⁶ begannen, aufgrund der Lage der Kurden den Druck auf die Türkei zu erhöhen.

Auf diesen Druck seitens der europäischen Länder und der USA reagierte die Türkei mit einem Strategiewechsel in der zweiten Hälfte der 90er Jahre. Zum Beispiel wurden die Nevroz-Feierlichkeiten türkisiert. So, wie die Kurden als Bergtürken bezeichnet wurden und diese Bezeichnung bis Mitte der 90er Jahren als Staatsideologie gegen den Aufstieg der kurdischen Identität erhalten blieb, wurden nun die Nevroz-Feierlichkeiten als Frühlingsfest der Türken in Zentralasien vom Staat organisiert. Im Vergleich zu den Vorjahren, in denen die Feierlichkeiten aufgrund

⁶⁶³ Beispielsweise wurden nach einem im Jahre 1934 erlassenen Siedlungsgesetz einige kurdische Stämme von Ost- und Südostanatolien in Mittelanatolien umgesiedelt. Vgl. Steinbach, U. (1996), S. 362.

⁶⁶⁴ Siehe für Kurdenprobleme u. a.; Demirkol, M./Solmaz, E. (1997); Die PKK und die Kurdenfrage in der Türkei; *Entstehung-Entwicklung-Lösung*, Berlin (u. a.); Krech, H. (1999); Der Bürgerkrieg in der Türkei (1978-1999): *Ein Handbuch*, Berlin (u. a.); Robins, P. (1993); The overlord state; *Turkish policy and Kurdish issue*, In; International Affairs, Vol. 69 No. 4 (1993), S. 657-676.

⁶⁶⁵ Vgl. Dagi, I. D. (2000); İnsan Hakları, Küresel Siyaset ve Türkiye, İstanbul. Hierzu S. 103ff.

⁶⁶⁶ Beispielsweise verweigerte Deutschland, militärische Fahrzeuge und Geräte an die Türkei zu liefern. Ferner verstärkte der Besuch der Ehefrau des französischen Präsidenten F. Mitterand die Nevroz-Feierlichkeiten in Diyarbakir die Skepsis der türkischen Elite gegenüber europäischen Ländern.

kurdischer Demonstrationen streng kontrolliert oder gar verboten waren, nahm nun selbst der Ministerpräsident daran teil. Die Forderungen der EU und der USA nach einer Anerkennung der Rechte und Freiheiten der Kurden wurden allgemein aber als Überreste von Sèvres gesehen und als eine der gefährlichsten Bedrohungen gegen die territoriale Unteilbarkeit und nationale Einheit des Landes interpretiert.

Zwar lassen sich die Türken auch heute noch nur widerwillig von Europa in ihre eigenen Angelegenheiten hineinreden. Zum Teil aus Stolz; zum Teil, weil sie fürchten, dass dieses Europa und andere auswärtige Mächte noch immer versucht sein könnten, in der türkischen Politik ihr eigenes Süppchen zu kochen. Vor allem, wenn es um die kurdische Frage geht, fühlen sich viele Türken an das Jahrhundert vor dem Ende des Osmanischen Reiches erinnert, als mit europäischer Unterstützung eine „Nation“ nach der anderen aus dem Reich herausgebrochen wurde.⁶⁶⁷

Ein anderes Beispiel der Unterdrückung der Rechte und Freiheiten der Kurden war nach dem Einzug einiger kurdischstämmigen Abgeordnete in das türkische Parlament nach den Wahlen 1991 zu beobachten.⁶⁶⁸ Bei der Vereidigung der Abgeordneten im türkischen Parlament kam es zu einem Eklat, als Leyla Zana, eine bereits gewählte kurdischstämmige Abgeordnete, ihren Eid auf Kurdisch leisten wollte. Kurze Zeit später schaltete sich die Staatsanwaltschaft ein und erhob beim Verfassungsgericht eine Anklage gegen sie und ihre Partei. Darauf folgte die Auflösung der Arbeiterpartei des Volkes (HEP) durch das Verfassungsgericht. Anschließend wurden sogar einige Abgeordnete verhaftet. Einigen gelang es, ins Ausland zu flüchten. Nach der Auflösung der HEP wurden mehrere andere kurdische Parteien gegründet, welche jedoch auf Antrag der Staatsanwaltschaft vom Verfassungsgericht wieder aufgelöst wurden. Daraufhin gingen viele kurdische Kandidaten als Unabhängige in die Wahlen im Jahre 2007. Trotz großen Erfolges der Regierungspartei AKP im Südosten des Landes wurden einige dieser unabhängigen Kandidaten als Abgeordnete gewählt, welche dann die Partei des Friedens und der Demokratie (Baris ve Demokrasi Partisi, BDP) gründeten.

⁶⁶⁷ Vgl. Steinbach, U. (1996), S. 60.

⁶⁶⁸ Bei den Parlamentswahlen 1991 traten einige kurdischstämmige Kandidaten/innen der Arbeiterpartei des Volkes (HEP) mit der damaligen Sozialdemokratischen Volkspartei (Sosyal Demokrat Halk Partisi, SHP) von Erdal İnönü, Sohn von İsmet İnönü, zusammen. In diesen Wahlen wurden 22 von diesen Kandidaten/innen als Abgeordnete gewählt.

Auf der anderen Seite muss man bei den Beziehungen zwischen dem Staat und der Kurden zwei wichtige Ereignisse erwähnen. Zum einen wurde der Terroristenführer Abdullah Öcalan im Jahre 1998 nach langen Bemühungen der Türkei in Kenia gefasst und in die Türkei gebracht. Seine Verhaftung löste in der PKK einen Auflösungsprozess aus und führte zur Deeskalation des Terrors im Südosten des Landes. Dies hatte zur Folge, dass die Angst vor einer Aufteilung des Landes nach der Schwächung der PKK ziemlich nachließ. Dies ermutigt den Staat, einige Reformen durchzuführen. Der eigentlich ausschlaggebende Faktor war jedoch die Erhaltung des offiziellen Kandidatenstatus in Helsinki im Jahre 1999. Zwischen 1999 und 2004 wurden viele Reformen vorgenommen, um den Beitritt der Türkei in die EU zu ermöglichen. Diese Reformen verbesserten auch die Lage der Minderheiten. Die Zulassung der kurdischen Sprache war ein Indiz dafür.

Diese positive Stimmung dauerte jedoch nicht sehr lange an. Die weitgehenden Forderungen der EU nach Anerkennung umfassender Rechte und Freiheiten für Minderheiten einerseits und die Reeskalation der Gewalt im Südosten des Landes andererseits führten zum Wiederaufflammen alter Ängste und alter Skepsis. Die Stimmung in der Türkei war noch nie so nationalistisch geprägt wie in den letzten Jahren und man begann, sogar erneut von der Aufteilung der Türkei wie vor einem Jahrhundert zu reden. Dies spiegelte sich in der Haltung der Regierung gegenüber der Rechte und Freiheiten wieder und verschlechterte die Situation.

Meinungsfreiheit in der Türkei

Die Meinungsfreiheit ist eine der am meisten missachteten Menschenrechtsnormen in der Türkei, wie die jährlichen Berichte internationaler Menschenrechtsorganisationen belegen.⁶⁶⁹ Sie unterliegt nicht nur einer restriktiven Gesetzgebung, sondern auch einer dieser Gesetzgebung zugrunde liegenden politischen Kultur, die wie bei Minderheitenrechten und Religionsfreiheit vor allem durch die Ängste vor einer Aufteilung des Landes geprägt ist.

⁶⁶⁹ Siehe eben die Jahresberichte von Amnesty International zwischen 1993 und 2009 sowie von Human Rights Watch zwischen 1992 und 2009.

Die Meinungsfreiheit ist zwar ein in der Verfassung verankertes Recht bzw. eine in der Verfassung verankerte Freiheit (Art. 25 und 26), jedoch war die türkische Verfassung von 1982 aufgrund der Angst vor dem Terror zwischen Linken und Rechten in den 70er Jahren mit einem weitgehenden Schrankensystem ausgestattet, sodass die Verfassung die Ausübung der Meinungsfreiheit fast unmöglich macht. Neben der Verfassung sorgten auch die Artikel des Antiterrorgesetzes und des Strafgesetzbuches für weitere Einschränkungen bei der Ausübung der Meinungsfreiheit.⁶⁷⁰ Besonders Artikel 8 des Antiterrorgesetzes und Artikel 312 StGB (Äußerungen über das Kurdenproblem, Terror und Vorgehensweise des Staates bei diesem Problem), Artikel 159 StGB (Äußerungen über staatliche Institutionen), Artikel 24/5 der Verfassung (Äußerungen über die Rolle des Islams in der türkischen Politik) stellten die größten rechtlichen Hindernisse bei der Wahrnehmung der Meinungsfreiheit in der Türkei bis zu den Verfassungsänderungen im Rahmen der Beitrittsverhandlungen mit der EU dar.

In den 90er Jahren, in denen das Land aufgrund einerseits politischer Instabilität und andererseits der Eskalation der Gewalt im Südosten des Landes von einer Krise zur nächsten stürzte, wurden daher viele Intellektuelle, Journalisten und Menschenrechtsaktivisten vom Staat verhaftet. Als Grund dienten ihre Äußerungen über die Kurdenproblematik und über das Regime (pro-kommunistische, pro-islamische Äußerungen) sowie mutmaßliche Beleidigungen Atatürks, staatlicher Institutionen und des Türkentums. Diese Äußerungen wurden als Gefahr für die Unteilbarkeit des Staates und für die Einheit des Volkes angesehen. Die internationalen Menschenrechtsorganisationen bilanzierten jedes Jahr die Verhaftung von mehreren Hundert Menschen, die sich aufgrund der Ausübung ihres Rechtes auf freie Meinungsäußerung vor Gericht rechtfertigen mussten.⁶⁷¹ Allein im Jahre 1997 mussten sich 184 Schriftsteller vor Gericht verantworten, da „*ihre Aktivitäten die Einheit des Staates gefährdet hätten*“.⁶⁷²

⁶⁷⁰ Siehe die Meinungsfreiheit in der Türkei u. a.; Can, O. (2001); Die Schranken der Meinungsäußerungsfreiheit nach türkischem Verfassungsrecht, Aachen.

⁶⁷¹ Vgl. Jahresberichte der Amnesty International zwischen 1993 und 2009 sowie Jahresberichte von Human Rights Watch von 1992 bis 2009.

⁶⁷² Siehe Amnesty International; Jahresbericht 1998.

Der zunehmende Druck der Europäischen Union und der Vereinigten Staaten von Amerika auf die Türkei führten gegen Ende der 90er Jahre zu mehr Respekt gegenüber den Menschenrechten.⁶⁷³ Mit der Umsetzung der Bedingungen⁶⁷⁴ des Beitritts war eine Verbesserung bei der Lage der Menschenrechte spürbar geworden.⁶⁷⁵ Diese Konditionierung⁶⁷⁶ des Beitritts der Türkei in die EU beeinflusste die türkische Gesetzgebung hinsichtlich der Meinungsfreiheit sehr stark. Die die Ausübung der Meinungsfreiheit einschränkenden Artikel der Verfassung wurden entweder abgeschafft oder verändert und die Verfassung wurde allgemein liberalisiert. Das Besorgnis erweckende Antiterrorgesetz wurde revidiert, ein neues Strafgesetzbuch erlassen, das Menschenrechte besser achtet.

Diese Blütezeit dauerte jedoch nicht lange. Vor allem die zunehmende Infragestellung kemalistischer Prinzipien durch diese Gesetzesänderungen und die Reeskalation der Gewalt im Südosten des Landes führten zum Wiederaufflammen der Ängste vor einer Aufteilung des Landes durch europäische Länder. Der Entstehung dieser Angst folgte daher die Erlassung neuer Gesetze, um die Ausübung vieler Rechte und Freiheiten wieder einzuschränken.⁶⁷⁷ Dies betraf ebenfalls die Meinungsfreiheit. Beispielsweise diente der Artikel 301 des neuen Strafgesetzbuches (StGB) über die Herabwürdigung des Türkentums, der den Artikel 312 des alten StGB ersetzte, zur Einschränkung der

⁶⁷³ Siehe hierfür die Effekte des internationalen Menschenrechtsregimes u. a.; Dalacoura, K. (2003); *Engagement or Coercion? Weighing Western Human Rights Policies towards Turkey, Iran and Egypt*, London.

⁶⁷⁴ Der Beitritt der Türkei in die EU war mit den Bedingungen, unter anderem der Umsetzung der sogenannten Kopenhagener Kriterien, gekoppelt. Die Kopenhagener Kriterien wurden auf Beschluss des Europarates beim Gipfeltreffen in Kopenhagen im Jahre 1993 definiert, in welchem die Bedingungen zum Beitritt in die Europäische Union festgelegt wurden. Vgl. Kramer, H. (2002); *Die Türkei und die Kopenhagener Kriterien; Die Europäische Union vor der Entscheidung*, SWP-Studie 39 (2002), URL: http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/S2002_39_krm.pdf, zuletzt besucht: 19.02.2009.

⁶⁷⁵ Siehe für die Beziehungen zwischen der Türkei und EU u. a.; Kramer, H. (1988); *Die Europäische Gemeinschaft und die Türkei; Entwicklung, Probleme und Perspektiven einer schwierigen Partnerschaft*, Baden-Baden; Kramer, H./Reinkowski, M. (2008); *Die Türkei und Europa; Eine wechselhafte Beziehungsgeschichte*, Stuttgart.

⁶⁷⁶ Siehe für diese Konditionalisierungspolitik der EU gegenüber der Türkei u. a.; Wood, S./Quaisser, W. (2005); *Turkey's road to the EU: political dynamics, strategic context and implications for Europe*, In; *European Foreign Affairs Review*, Vol. 10 (2005), S. 147–173; Schimmelfennig, F./Engert, S./Knobel, H. (2003); *Costs, Commitment and Compliance: The Impact of EU Democratic Conditionality on Latvia, Slovakia and Turkey*, In; *JCMS Volume 41 No. 3* (2003), S. 495–518; Rumford, C. (2001); *Human Rights and Democratization in Turkey in the Context of EU Candidature*, In; *Journal of European Area Studies*, Vol. 9 No. 1 (2001), S. 93–105.

⁶⁷⁷ Beispielsweise hat die Regierung im Rahmen der Harmonisierung der Gesetze mit der EU im Jahre 2005 ein neues Gesetz erlassen und erlaubte den Ausländer, in der Türkei Immobilien zu kaufen. Das war bis dahin kaum möglich. Dies löste in der Türkei dermaßen Kritik an Regierung aus, dass das Gesetz vom Verfassungsgericht annulliert wurde.

Ausübung der Meinungsfreiheit. Viele Intellektuelle, Schriftsteller und Journalisten wurden in den letzten Jahren wegen Verstoßes gegen Artikel 301 vor Gericht gestellt.

Der Widerstand in Militärkreisen⁶⁷⁸ und der Elite⁶⁷⁹ gegen den Beitritt der Türkei in die EU beförderte nicht nur die Wiederentstehung der „Sèvres paranoia“⁶⁸⁰ und die Ängste vor einer Aufteilung des Landes durch die EU, weil die Forderungen der EU als ein Überbleibsel des Sèvres angesehen werden, sondern führte zum Aufstieg des türkischen Nationalismus.⁶⁸¹ Dazu trugen auch die Beziehungen zu den USA erheblich bei. Denn die Verschlechterung der Beziehungen zu den USA nach dem Irakkrieg 2003 vergrößerte die Angst der Türkei vor einer Aufteilung durch ausländische Mächte. Die USA waren nach dem Ersten Weltkrieg der größte Unterstützer der Gründung eines kurdischen Staates in Ostanatolien. Auf der anderen Seite führte die Verhaftung der 11 Elitesoldaten durch US-Sicherheitskräfte im Nordirak im Juli 2003 die nationalistischen Reaktionen auf eine bisher unbekannte Stufe. Es ist daher kein Zufall, dass sich der größte Teil der in den letzten Jahren veröffentlichten Bücher mit den Aufteilungsszenarien der Türkei beschäftigt, genauso wie die Fernsehserien der letzten Jahre.⁶⁸²

Die zunehmende Angst und das zunehmende Misstrauen gegenüber den Minderheiten und der Aufstieg des türkischen Nationalismus zeigten sich zuletzt bei der Ermordung Hrant Dinks, ein türkischer Journalist armenischer Herkunft, im Jahre 2007.⁶⁸³ Der Täter begründete seine Tat damit, dass Dink das Türkentum beleidigt hätte, als er in einem seiner Artikel geschrieben hatte, dass türkisches Blut „giftig“ sei. Aus diesem Grund musste er sich schon vor einem Gericht verantworten, obwohl die Aussage im Artikel ganz anders gemeint war. Er rief die Diaspora-Armenier dazu auf, dass sie

⁶⁷⁸ Vgl. Cavdar, G. (2006), S. 488.

⁶⁷⁹ Siehe für Reaktionen der türkischen Elite auf Beitrittsverhandlungen der Türkei mit EU u. a.; McLaren, L. M. (2000); Turkey's eventual membership of the EU: *Turkish elite perspectives on the Issue*, In; Journal of Common Market Studies Vol. 38. No. 1 (March 2000), S. 117–129.

⁶⁸⁰ Vgl. Oran, B. (2007), S. 55.

⁶⁸¹ Vgl. Turan, I. (2007), S. 337f.

⁶⁸² Das Buch „*Verrückte Türken*“ war das meist verkaufte Buch in der Türkei in letzten Jahren. Es thematisierte den türkischen nationalen Unabhängigkeitskrieg gegen europäische Besatzungsmächte. Das Buch erreichte mehr als 280 Auflagen in zwei Jahren. Viele Bücher und Fernsehserien behandelten ähnliche Themen. Zurzeit werden im türkischen Fernsehen mindestens drei Serien ausgestrahlt, die den nationalen Unabhängigkeitskrieg darstellen. Eine andere Serie, welche als Film in Deutschland 2006 sehr für Aufregung sorgte, ist „*Tal der Wölfe*“. In dieser Serie geht es um einen türkischen Agenten, welcher gegen Kollaborateur der ausländischen Mächte kämpfte.

⁶⁸³ Der Journalist Dink wurde am 19. Januar 2007 von einem türkischen Nationalisten auf offener Straße in Istanbul erschossen.

sich vom Hass auf die Türken befreien sollten, der ihr Blut vergifte. Aus diesem Kontext heraus verstanden viele Nationalisten, dass das türkische Blut das armenische Blut vergiften würde.

Zusammenfassend kann man diese Menschenrechtskultur als den Grund der heutigen Lage der Meinungsfreiheit, der Religionsfreiheit und der Minderheitenrechte in der Türkei betrachten. Dies droht, in den nächsten Jahren auch so zu bleiben, sofern die angesprochenen Ängste vor einer Aufteilung des Landes durch ausländische Mächte nicht entschärft werden können.

6 Fazit

Bevor hier auf die Ergebnisse der bisherigen Ausführungen eingegangen und eine allgemeine Bilanz gezogen werden kann, muss an dieser Stelle eine kurze Zusammenfassung erfolgen, um den Ausgangspunkt der vorliegenden Dissertation in Erinnerung zu bringen.

Nach kurzer Darstellung der weltweiten Entwicklungstendenzen von Demokratie und Menschenrechten wurde in Anlehnung an internationale Menschenrechtsorganisationen darauf hingewiesen, dass sich Demokratie und Menschenrechte im größten Teil der islamisch geprägten Länder in einem kritischen Zustand befinden. Die Konsolidierung der Demokratie wird in diesen Ländern in erheblichem Maße behindert, genau so, wie die Menschenrechtsnormen permanent verletzt werden. Die Frage, wie diese kritische Lage von Demokratie und Menschenrechten in islamisch geprägten Ländern erklärt werden kann, bildet eines der aktuellsten Themen in der politikwissenschaftlichen Arena und lag auch dieser Dissertation wesentlich zugrunde.

Die Versuche, diese Frage auf wissenschaftlicher Ebene zu beantworten, pendelten bisher hauptsächlich zwischen zwei Tendenzen. Auf der einen Seite kam eine islamkritische Tendenz zum Tragen, welche die kritische Lage von Demokratie und Menschenrechten in islamisch geprägten Ländern grob mit der dortigen gesellschaftlichen und politischen Rolle des Islam zu erklären versuchte, während auf der anderen Seite Arbeiten darauf abzielten, die Kritik dieser ersten Tendenz zu relativieren sowie diese kritische Lage mit anderen Faktoren zu begründen. Die Auseinandersetzungen mit diesen beiden Tendenzen haben ergeben, dass eine „*uniforme islamische Kultur*“⁶⁸⁴ nicht existiert und der Islam vielmehr einer örtlichen, konfessionellen und kulturellen Vielfalt unterliegt. Und daraus wurde schlussfolgert, dass die kritische Lage von Demokratie und Menschenrechten nicht allein mit dem Islam erklärt werden kann. Aus diesem Grund wurde die These aufgeworfen, dass politische Kultur dieser Frage eine Erklärungsperspektive bieten kann.

⁶⁸⁴ Vgl. Inglehart, R. (2005); The worldviews of Islamic publics in global perspective, In; World Value Survey, <http://www.worldvaluessurvey.org>, zuletzt besucht am 11.01.2010.

Diese These begründete sich vor allem mit der engen Beziehung der Probleme von Demokratie und Menschenrechten mit den politisch-kulturellen Faktoren in diesen Ländern sowie mit der Frage, wie sich im größten Teil der islamisch geprägten Länder ein undemokratisches und Menschenrechte verachtendes politisches System etablieren und weiterexistieren konnte, obwohl unter den Muslimen nach Umfragen eine große Unterstützung für eine demokratische und menschenrechtliche Entwicklung der eigenen Länder besteht.

Die Auseinandersetzung mit dieser These erfolgte in drei Schritten. Der erste Schritt bestand in einer theoretischen Fundierung der Dissertation. Dafür wurden zuerst unterschiedliche Konzepte der Forschung zu politischer Kultur betrachtet und dann versucht, eine Arbeitsdefinition zu erstellen. Politische Kultur wurde danach als kulturelle Bedingungen politischen Denkens, Wahrnehmens und Handelns definiert, welche die politische Welt geistig absteckt und strukturiert. Dann wurde versucht, diese Definition mittels Heranziehung der folgenden vier Dimensionen politischer Kultur für die drei ausgewählten Länder anzuwenden: Erinnerungskultur, Herrschaftskultur, Konfliktkultur und Menschenrechtskultur.

Im zweiten Schritt wurden zur Anwendung dieser These drei islamisch geprägte Länder ausgewählt, da die Vielzahl der islamisch geprägten Länder eine Eingrenzung für die Zwecke der Arbeit erforderte. Dabei haben sich aufgrund ihrer historisch begründeten Dominanz Ägypten, Iran und die Türkei als besonders geeignet für einen Vergleich erwiesen. Und dann wurde mit diesen vier Dimensionen politischer Kultur in den drei Ländern kritisch auseinandergesetzt, wobei versucht wurde, aufzuzeigen, ob es einen Zusammenhang zwischen der politischen Kultur dieser Länder und der dortigen Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten gibt.

Und hier im dritten Schritt werden die Ergebnisse dieser Auseinandersetzungen ausgewertet. Die Analysen der vier Dimensionen der politischen Kultur wiesen in Ägypten auf einen engen Zusammenhang zwischen der politischen Kultur des Landes und der Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten hin. Die Auseinandersetzung mit der Erinnerungskultur des Landes zeigte beispielsweise, wie die heutige, die Entwicklung der Demokratie verhemmende, autoritäre und zentralistisch-bürokratische Alleinherrschaft mit den pharaonischen Wurzeln der

politischen Kultur des Landes zusammenhängt. Auf der anderen Seite machten die Betrachtungen der Herrschaftskultur auch deutlich, wie die Herrschaftskultur die Verankerung einer neopatrimonialen und autoritären Herrschaftsform, die mit einem demokratischen politischen System eben unvereinbar ist, im politischen System ermöglichte. Ferner machten die Auseinandersetzungen mit der Konfliktkultur klar, dass die Entwicklung der Demokratie bisher zum größten Teil vom Verlauf der Konflikte zwischen dem Regime und den Islamisten abhängig war. Und schließlich zeigten die Überlegungen zur Menschenrechtskultur, dass diese Konflikte die Menschenrechtskultur des Landes maßgeblich prägten und trotz verfassungsrechtlich bestehender Garantien eine Grundlage für die Einschränkung der Ausübung der Meinungs- und Religionsfreiheit bildeten.

Meine Auseinandersetzungen mit den vier Dimensionen der politischen Kultur Ägyptens geben Anlass dazu, die politische Kultur des Landes vor allem als eine pharaonische politische Kultur zu beschreiben. Dies hängt einerseits damit zusammen, dass die große Geschichte der Pharaonen nicht nur das Sinnbild der ägyptischen nationalen Identität ist, sondern auch eine der wichtigsten Grundlagen der Kultur des Landes bildet.⁶⁸⁵ Dies ist aber nur eine Seite der Beantwortung der Frage, warum ich die politische Kultur Ägyptens als eine pharaonische politische Kultur beschreibe. Auf der anderen Seite steht meine Annahme mit der Rolle der Geschichte der Pharaonen bei der Vorbereitung der Bedingungen der Entstehung des heutigen Regimes in Zusammenhang. Die Pharaonen hinterließen nicht nur ein für die nationale Identität des Landes sehr schwerwiegendes Kulturerbe, sondern auch ein autoritäres, zentralbürokratisches und patrimoniales Herrschaftsbild. Dieses Herrschaftsbild war zwar während der mehr als 2000 Jahre andauernden zuerst christlichen und danach islamischen Fremdherrschaft nach dem Untergang der Pharaonen sehr stark herausgefordert und musste deshalb erhebliche Bedeutungserosionen einbüßen, konnten jedoch dieses Herrschaftsbild für die Legitimationsbasis der politischen Herrschaft bis heute immer noch bestimmend bleiben. Deshalb wäre die heutige

⁶⁸⁵ Zwar wurde diese pharaonische Kultur durch eine islamische Subkultur ziemlich in Frage gestellt, weil Islam die Pharaonen als Tyrannen verurteilte, wurden jedoch schon im Mittelalter versucht, die Wege zu finden, die pharaonische und islamische Kultur miteinander zu versöhnen. Haarmann zeigte beispielsweise, wie ägyptische Gelehrte im Spätmittelalter mit dem pharaonischen Erbe umgegangen haben, obwohl die Pharaonen im Koran ungläubiger und tyrannische Gewaltherrscher bezeichnet wurden. Vgl. Haarmann, U. (1978); *Die Sphinx; Synkretistische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen islamischen Ägypten*, In; Saeculum 24 (1978), S. 367-384.

autoritäre Notstandsdemokratie Mubaraks wahrscheinlich ohne diese pharaonische politische Kultur zwar vielleicht auch existent, jedoch könnte sie keine so lange Zeit bestehen. Gerade deshalb sehe ich diese pharaonische politische Kultur als wichtigste Hürde bei der Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten in Ägypten.

Die Situation im Iran gestaltet sich etwas anders. Zwar ergaben meine Betrachtungen der vier Dimensionen der politischen Kultur Irans auch eine enge Beziehung zwischen der politischen Kultur des Landes und der Entstehung eines mit der Demokratie unvereinbaren und die Menschenrechte verachtenden Regimes, die politische Kultur des Landes dominierte jedoch vor allem die Zwölferschia. Die Auseinandersetzungen mit der Erinnerungskultur des Landes zeigten beispielsweise, wie die chiliastischen, auf Heilserwartung fundierten und zwölferschiiitischen Wurzeln der politischen Kultur des Landes den Geistlichen half, ihren Einfluss in der Politik und der Gesellschaft zu vergrößern und schließlich die Macht zu übernehmen. Auf der anderen Seite wiesen diese Auseinandersetzungen mit der Herrschaftskultur auf eine enge Verbindung zwischen der historischen, charismatischen und religiösen Fundierung politischer Herrschaft und der Machtübernahme der Geistlichen hin. Ferner hoben die Auseinandersetzungen mit der Konfliktkultur des Landes die Rolle der Konflikte bei der Entstehung von zwei Revolutionen in der Geschichte des Landes, welche mit der Machtzunahme bzw. Machtübernahme der Geistlichen endeten, hervor. Und schließlich verdeutlichten die Überlegungen zur Menschenrechtskultur des Landes die Einflussnahme der Geistlichen trotz bestehender verfassungsrechtlicher Garantien auf die Ausübung der Meinungs- und Religionsfreiheit.

Meine Auseinandersetzungen mit den vier Dimensionen der politischen Kultur des Irans legen nahe, politische Kultur Irans vor allem als eine messianische (chiliastische) politische Kultur zu bezeichnen. Dies hängt damit zusammen, dass die Lehre von Verborgenheit, aus der sich diese messianische politische Kultur speist, bei der Zwölferschia eine zentrale Bedeutung einnimmt, denn nach der Zwölferschia darf nur der zwölfte Imam die Macht ausüben. Er ist jedoch in Verborgenheit und niemand weiß, wann er zurückkehren wird. Daher ist jede politische Herrschaft bis zur Ankunft des zwölften Imams nur begrenzt legitim und diese Legitimation hängt vor allem vom Umgang politischer Herrschaft mit der Frage nach der Regelung der Stellvertretung des zwölften Imams ab. Diese messianischen Vorstellungen haben in der Geschichte

des Landes immer eine wichtige Rolle gespielt und bildeten beispielsweise die wichtigste ideologische Grundlage des Aufstandes der Schiiten gegen Fremdherrschaft und Tyrannei. Zuletzt bildeten sie die wichtigste ideologische Basis des Kampfes gegen den Schah im Vorfeld der Revolution im Jahre 1979 und halfen dadurch den Geistlichen, die Macht zu übernehmen, was mit der Entstehung einer autoritären Hierokratie endete. Die Geistlichen präsentieren sich heute die wahren Vertreter des zwölften Imams und daher bildet diese messianische politische Kultur die wichtigste Stütze des Regimes. Aus diesem Grund stellt diese messianische politische Kultur die bedeutendste Hürde bei der Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten im Iran dar.

Eine enge Beziehung zwischen politischer Kultur und Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten haben auch meine Betrachtungen der vier Dimensionen der politischen Kultur für das Fallbeispiel Türkei ergeben. Die Auseinandersetzungen mit der Erinnerungskultur zeigten beispielsweise eine enge Verbindung zwischen den osmanischen Wurzeln der politischen Kultur des Landes und der zentral und autoritär Fundierung des Staates, der Verbreitung der Korruption sowie der schwachen Parteienlandschaft, die sich als Hauptprobleme der Demokratie in der Türkei benennen lassen. Andererseits stellte die Analyse der Herrschaftskultur des Landes deutlich heraus, wie die militärisch Fundierung der Herrschaftskultur die Einmischung des Militärs in die Politik möglich machte, was die Entwicklung der Demokratie in der Türkei sehr beeinflusste. Ferner machten die Auseinandersetzungen mit der Konfliktkultur des Landes deutlich, wie die Konflikte zwischen den Laizisten und dem politischen Islam die zunehmende Präsenz des Militärs in der Politik vorbereiteten. Des Weiteren zeigten die Betrachtungen der Menschenrechtskultur, dass ein aus dem Zerfall des Osmanischen Reiches hervorgegangenes kollektives Trauma die Menschenrechtskultur des Landes maßgeblich prägte und trotz rechtlicher Schutzmechanismen zu den Einschränkungen bei der Ausübung von Meinungsfreiheit, Minderheitenrechten und Religionsfreiheit führte.

Meine Auseinandersetzungen mit den vier Dimensionen der politischen Kultur der Türkei legen nahe, die politische Kultur des Landes vor allem als eine osmanische politische Kultur zu beschreiben. Dies hängt einerseits mit der großen Bedeutung des Osmanischen Reiches bei der Bildung nationaler Identität und bei der Kultur des

Landes zusammen. Man blickt auf die ruhmreiche Geschichte des Osmanischen Reiches gern zurück und es ist in der heutigen Türkei auch nicht selten, dass man sich als Nachfolger der Osmanen sieht. Auf der anderen Seite hängt meine diese Annahme aber zum größten Teil damit zusammen, dass die Türkische Republik aus der Asche des Osmanischen Reiches gegründet war und deshalb viele Elemente seiner politischen Kultur übernommen hatte. Ohne diese osmanischen Wurzeln politischer Kultur der Türkei zu erwähnen, kann man daher weder die Einmischung des Militärs in die Politik erklären und noch die Korruption. Ohne seine zwei Subkulturen, westlich-säkulare und islamisch-konservative Subkultur, deutlich zu machen, können auch die Gründe der Entstehung einer gespaltenen Demokratie in der heutigen Türkei nicht erklärt werden, welche zwischen Orient und Okzident, zwischen militärischer Autokratie und Demokratie, zwischen Islam und Europa, zwischen Einhaltung der Rechte und Verachtung der Rechte schwankt. Daher bildet diese osmanische politische Kultur meiner Meinung nach die wichtigste Hürde bei der Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten in der heutigen Türkei.

Diese Ausführungen zeigten, dass die politische Kultur einer der wichtigsten Faktoren in diesen drei Ländern war, der die Umgangsweisen dieser Länder mit der Demokratie und den Menschenrechten geprägt hat. Sie haben jedoch auch gezeigt, dass politische Kultur in diesen drei Ländern auf einer unterschiedlichen Basis ruht. In Ägypten und der Türkei dominierte hauptsächlich die Geschichte die politische Kultur dieser Länder, während im Iran offensichtlich die Religion, die Zwölferschia, zum größten Teil bestimmend für die politische Kultur des Landes war. Dieses Ergebnis stellt daher die These, dass die kritische Lage von Demokratie und Menschenrechten in islamisch geprägten Ländern hauptsächlich mit dem Islam zusammenhängt, in Ägypten und in der Türkei sehr in Frage, während man im Iran aufgrund der religiösen Fundierung der politischen Kultur dieser These eine gewisse Zustimmung einräumen muss. Ob dieses Ergebnis als hinreichend betrachtet werden darf, um die Probleme von Demokratie und Menschenrechten in islamisch geprägten Ländern zu erklären, bleibt daher eine offene Frage und muss mit anderen Forschungen ergänzt werden.

7 Quellennachweis

Allgemeine Quellen

Abootalebi, Ali (2000); The Struggle for Democracy in the Islamic Republic of Iran, In, Middle East Review of International Affairs, Vol. 4 Nr. 3 (Fall 2000), S. 43-56.

Abrahamian, Ervand (1981); Die Guerilla-Bewegung im Iran von 1963 bis 1977, In; Greussing, K. (Red.) (1981); Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, S. 337-361.

Abrahamian, Ervand (1993); Khomeinism; *Essays on the Islamic Republic*, Berkeley (u. a.).

Adanir, Fikret (1995); Geschichte der Republik Türkei, Mannheim (u. a.).

Adib-Moghaddam, Arshin (2006); The pluralistic Momentum in Iran and the Future of the reform movement, In, Third World Quarterly, Vol. 27 No. 4, S. 665-674.

Adivar, A. Adnan (1947); Islamic and Western Thought in Turkey, In: Middle East Journal, Vol. 1, S. 270-280.

Afary, Janet (2005); Civil Liberties and the Making of Iran's first Constitution, In; Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. 25 No. 2, S. 341-359.

Afshari, Reza (2001); Human Rights in Iran; *the Abuse of cultural Relativism*, Pennsylvania.

Agai, Bekim (2004); Islam und Kemalismus in der Türkei, In; APuZ 33-34/2004, S. 18-25.

Ahmad, Feroz (2006); Bir Kimlik Pesinde Türkiye (Die Türkei auf der Suche nach einer Identität), Istanbul.

Akhavi, Shahrough (1987); Elite Factionalism in the Islamic Republic of Iran, In; Middle East Journal, Vol. 41 No. 2 (Spring 1987), S. 181-201.

Al-Azmeh, Aziz (1996); Islamisierung des Islams; *imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt.

- Al-Braizat, Fares (2002); Muslims and Democracy; *an empirical Critique of Fukuyama`s Culturalist approach*, In: International Journal of Contemporary Sociology Vol. 43 No. 3-5, S. 269-299.
- Albrecht, Holger/Köhler, Kevin (Hrsg.) (2008); Politischer Islam im Vorderen Orient; *Zwischen Sozialbewegung, Opposition und Widerstand*, Baden-Baden.
- Almond, Gabriel A./Verba, Sidney (1963); The civic culture; *political attitudes and democracy in five nations*, New Jersey.
- Almond, Gabriel A. (1980); The intellectual history of the civic culture concept, In: Almond, Gabriel A./Verba, Sidney (Ed.) (1980); The civic culture revisited, Boston, S. 1-36.
- Almond, Gabriel A. (1987); Politische Kultur-Forschung- Rückblick und Ausblick, In; Berg-Schlosser, Dirk/Schissler, Jakob (Hrsg.) (1987); Politische Kultur in Deutschland; *Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 18, S. 27-38.
- Alterman, Jon B. (2000); Egypt: *Stable, but for how long?*, In; The Washington Quarterly, Vol. 23 No. 4, S. 107–118.
- Aly, Abd al-Monein Said/Wenner, Manfred W. (1982); Modern Islamic Reform Movements: *The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt*, In; Middle East Journal, Vol. 36 No. 3 (Summer 1982), S. 336-361.
- Amineh, Mehdi Parvazi (2004); Demokratisierung und ihre Feinde in Iran, In; Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), B 9 (2004), S. 25-28.
- Amirpur, Katajun (2003); Die Entpolitisierung des Islam; *Abdolkarim Soruss Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran*, Würzburg.
- Amnesty International Schweiz; <http://www.amnesty.ch/de/aktuell/magazin/52/folter-egypten>, zuletzt besucht: 22.03.2010.
- Amuzegar, Jahangir (2007); The Ahmadinejad era: *Preparing for the Apocalypse*, In; Journal of International Affairs, Vol. 60 No. 2 (Spring/Summer 2007), S. 35-53.
- Anar, Erol (2000); *Insan Haklari Tarihi (Geschichte der Menschenrechte)*, 2. Aufl. Istanbul.

- Ansari, Ali (2008); Iran under Ahmadinejad: *Populism and its malcontents*, In; International Affairs, Vol. 84 No. 4 (2008), S. 683-700.
- Arat, Zehra F. K. (Ed.) (2007); Human Rights in Turkey, Pennsylvania.
- Arjomand, Said A. (1981); Shi`ite Islam and the Revolution in Iran, In; Government and Opposition, Vol. 16 No. 3, S. 293-316.
- Arjomand, Said A. (1985); The Clerical Estate and the Emergence of a Shiite Hierocracy in Safavid Iran; *A Study in historical Sociology*, In; Journal of the Economic and Social History of the Orient, Vol. 28, S. 169-219.
- Arjomand, Said A. (1989); History, Structure, and Revolution in the Shi`ite Tradition in Contemporary Iran, In; International Political Science Review, Vol. 10 No. 2 (1989), S. 111-119.
- Ashraf, Ahmad/Banuazizi, Ali (2001); Iran`s Tortuous Path toward „*Islamic Liberalism*“, In; International Journal of Politics, Culture and Society, Vol. 15 No. 2 (Winter 2001), S. 237-256.
- Assmann, Jan (1988); Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, In: Assmann, Jan/Hölscher, Tonio (1988); Kultur und Gedächtnis, 1. Aufl., Frankfurt am Main, S. 9-20.
- Assmann, Jan (1991); Gebrauch und Gedächtnis. *Die zwei Kulturen des pharaonischen Ägypten*, In; Assmann, Aleida/Harth, Dietrich (Hrsg.) (1991); Kultur als Lebenswelt und Monument, Frankfurt am Main, S.135-153.
- Auda, Gehad (1993); The Islamic movement and resource mobilization in Egypt: *A political culture perspective*, In; Diamond, Larry J. (Ed.) (1993); Political culture and democracy in developing countries, London, S. 379-407.
- Ayubi, Nazih N. (1991); Political Islam: *Religion and politics in the Arab world*, London (u. a.).
- Azak, Umut (2007); A Reaction to Authoritarian Modernization in Turkey: *The Menemen Incident and the Creation and Contestation of a Myth, 1930-31*, In; Atabaki, Touraj (2007); The State and the Subaltern; *Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, London (u. a.), S. 143-159.
- Baecker, Dirk (2001); Wozu Kultur?, 2. erw. Aufl., Berlin.

- Bagci, Hüseyin (1990); Demokrat Parti Dönemi Dis Politikasi (Außenpolitik in der Ära der Demokratischen Partei), Ankara.
- Bahar, Heymi (2007); The Real Winners and Losers of Turkey's July 2007 Elections, In; Middle East Review International Affairs, Vol. 11 No. 3 (September 2007), S. 68-74.
- Baran, Zeyno (2000); Corruption; *The Turkish challenge*, In; Journal of International Affairs, Vol. 54 No. 1 (Fall 2000), S. 127-146.
- Bayat, Mangol (1981); Die Tradition der Abweichung im schiitischen Iran, In; Greussing, Kurt (Red.) (1981); Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, S.78-97.
- Bayat, Mangol (2005); The tale of the Quchan Maidens as an "Originator" event of the Constitutional Revolution, In; Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. 25. No. 2, S. 399-406.
- Behrawan, Abdolhossein (1980); Iran; *Die programmierte Katastrophe; Anatomie eines Konfliktes*, Frankfurt am Main.
- Behrooz, Maziar (2001); Tudeh factionalism and the 1953 coup in Iran, In; International Journal Middle East Studies, Vol. 33 (2001), S. 363-382.
- Beichelt, Timm (2003); Herrschaftskultur: *ein Konzept zur kulturwissenschaftlichen Öffnung der Vergleichenden Politikwissenschaft*, In; Zeitschrift Berliner Debatte – Initial, 1/2003, S. 60-74.
- Beichelt, Timm (2004); Herrschaftskultur. Symbolisierung von Politik am Beispiel der bundesdeutschen Außenpolitik, In; Schwelling, Birgit (Hrsg.) (2004); Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft; *Theorien, Methoden, Problemstellungen*, Wiesbaden, S. 151-169.
- Berg-Schlosser, Dirk (1978); The Political Culture of Kenia, Augsburg (unveröffentlichte Habilitationsschrift).
- Berg-Schlosser, Dirk (1999); Politische Kultur-Forschung- Rückblick und Ausblick, In; Haberl, Othmar N./Korenke, Tobias (Hrsg.) (1999); Politische Deutungskulturen; *Festschrift für Karl Rohe*, Baden-Baden. S. 77- 93.

- Berg-Schlosser, Dirk/Müller-Rommel, Ferdinand (Hrsg.) (2003); Vergleichende Politikwissenschaft, 4. überarbeitete und erweiterte Auflage, Opladen.
- Berkes, Niyazi (1954); Ziya Gökalp; *His Contribution to Turkish Nationalism*, In; Middle East Journal, Volume 8 Number 4, S. 375-390.
- Berkes, Niyazi (2006); Türkiye`de Çağdaşlaşma (Modernisierung in der Türkei), 10. Aufl., Istanbul.
- Beyme, Klaus von (1992); Die politische Theorien der Gegenwart; *Eine Einführung*, 7. neubearbeitete Auflage, Opladen.
- Bianchi, Robert (1989); Islam and Democracy in Egypt, In; Current History, Vol. 88:535 (1989 February), S. 93-96.
- Bielefeldt, Heiner (1998); Philosophie der Menschenrechte; *Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt.
- Bill, James A. (1982); Power and religion in revolutionary Iran, In, Middle East Journal, Vol. 36 No. 1 (1982 Fall), S. 22- 47.
- Binder, Leonard (1969); Egypt: *The integrative Revolution*, In; Pye, Lucian W./Verba, Sydney (Ed.) (1969); Political culture and political development, New Jersey, S. 396-449.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1998); Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte?, In; Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hrsg.) (1998); Philosophie der Menschenrechte, F. am Main, S. 233-243.
- Bonakdarian, Mansour (2005); A World born through the Chamber of a Revolver: *revolutionary Violence, Culture, and Modernity in Iran, 1906-1911*, In; Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. 25 No. 2 (2005), S. 318- 340.
- Boven, Theo van (1999); Bilanz und Perspektiven des internationalen Menschenrechtsschutzes, In; Jahrbuch Menschenrechte 1999, S. 70-83.
- Bowie, Leland (1976); *Charisma, Weber and Nasir*, In; Middle East Journal, Vol. 30 No. 2 (Spring 1976), S. 141-157.
- Bozkurt, Enver/Poyraz, Yasin/Kütükcü, M. Akif (2004); İnsan Hakları Mevzuatı (Menschenrechte), Ankara.

- Brown, Nathan J. (1995); Law and Imperialism: *Egypt in comparative perspective*, In; Law and Society Review, Vol. 29 No. 1 (1995), S. 103-125.
- Brown, Scott Kent (2000); The Coptic Church in Egypt: *A Comment on Protecting Religious Minorities from Nonstate Discrimination*, In; Brigham Young University Law Review (2000), S. 1049-1098.
- Brownlee, Jason (2007); Authoritarianism in an age of democratization, New York.
- Buck, Christopher (2003); Islam and Minorities: *The Case of the Baha'is*, In; Studies in Contemporary Islam, Vol. 1 No. 2, S. 83-106.
- Busse, Heribert (1991); Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes, In; Ende, Werner/Steinbach, Udo (1991); Der Islam in der Gegenwart, 3. Aufl. Frankfurt am Main, S. 17-54.
- Busse, Heribert/Honecker, Martin (1993); Gottes- und Weltverständnis im Islam und Christentum, In; Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Information Nr. 123, Stuttgart.
- Büttner, Friedemann/Klostermeier, Inge (1991); Ägypten, München.
- Caglar, Gazi (2000); Staat und Zivilgesellschaft in der Türkei und im Osmanischen Reich, Frankfurt am Main (u. a.).
- Campagna, Joel (1996); From accommodation to confrontation: *The Muslim Brotherhood in the Mubarak years*, In; Journal of International Affairs, Vol. 50 No. 1 (Summer 1996), S. 278-304.
- Can, Osman (2001); Die Schranken der Meinungsäußerungsfreiheit nach türkischem Verfassungsrecht, Aachen.
- Cavdar, G. (2006); New Islamist Thinking in Turkey; *A Model for Political Learning?*, In; Political Science Quarterly, Vol. 121 No. 6 (2006), S. 477-497.
- Chaichian, Mohammad A. (2003); Structural impediments of the civil society project in Iran: *National and global Dimensions*, In; International Journal of Comparative Sociology, Vol. 44 No. 1, S. 19-50.
- Chehabi, H. E. (2001); The political Regime of the Islamic Republic of Iran in comparative perspective, In; Government and Opposition, Vol. 36 No. 1 (2001), S. 48-70.

- Chitham, E. J. (1986); *The Coptic Community in Egypt: Spatial and social change*, Durham Middle East Paper, Durham.
- Cizre-Sakallioglu, Ümit/Yeldan, Erinc (2000); Politics, society and financial liberalization: *Turkey in the 1990s*, In; *Development and Change*, Vol. 31 (2000), S. 481-508.
- Clark, Janine (2004); Social movement theory and patron-clientelism; *Islamic social institutions and the middle class in Egypt, Jordan, and Yemen*, In; *Comparative Political Studies*, Vol. 37 No. 8 (October 2004), S. 941-968.
- Clawson, Patrick L. (Ed.) (1998); *Iran under Khatami: a political, economic, and military assessment*, Washington.
- Cook, Steven A. (2007); *Ruling but not governing: The military and political development in Egypt, Algeria, and Turkey*, Baltimore.
- Cottam, Richard W. (1989); *Inside revolutionary Iran*, In; *Middle East Journal*, Vol. 43 No. 2 (Spring 1989), S. 168-185.
- Creelius, Daniel (1966); *Al-Azhar in the Revolution*, In; *Middle East Journal*, Vol. 20 No. 1 (Winter 1966), S. 31-49.
- Dabashi, Hamid (2000); *The end of Islamic Ideology*, In; *Social Research*, Vol. 67 No. 2 (Summer 2000), S. 475- 518.
- Dagi, Ihsan D. (2000); *Insan Haklari, Küresel Siyaset ve Türkiye (Menschenrechte, Globalpolitik und die Türkei)*, Istanbul.
- Dahrendorf, Ralf (1992); *Der moderne soziale Konflikt: Essay zur Politik der Freiheit*, Stuttgart.
- Dalacoura, Katarina (2003); *Engagement or Coercion? Weighing Western Human Rights Policies Towards Turkey, Iran and Egypt*, London.
- Davison Andrew (2006); *Türkiye`de Sekülerizm ve Modernlik (Säkularismus und Modernität in der Türkei)*, 2. Aufl. Istanbul.
- Dekmejian, R. Hrair (1976); *Marx, Weber and the Egyptian Revolution*, In; *Middle East Journal*, Vol. 30 No. 2 (Spring 1976), S. 158-172.
- Demir, Cafer (2005); *Türkiye`de Demokrasi ve Insan Haklari Sorunu (Probleme der Demokratie und der Menschenrechte in der Türkei)*, 2. Aufl. Istanbul.

- Demirkol, Mursit/Solmaz, Erdem (1997); Die PKK und die Kurdenfrage in der Türkei; *Entstehung-Entwicklung-Lösung*, Berlin (u. a.).
- Denli, Özlem (2007); Freedom of Religion; *Secularist Policies and Islamic Challenges*, In; Arat, Zehra F. K. (Ed.) (2007); Human Rights in Turkey, Pennsylvania. S. 87-105.
- Diamond, Larry (2008); The Democratic Rollback, In; Foreign Affairs, Vol. 87. No. 2 (Mar/Apr2008), S. 36-48.
- Diskin, Abraham/Diskin, Hanna/Hazan, Reuven Y. (2005); Why Democracies Collapse: *The Reasons for Democratic Failure and Success*, In; International Political Science Review (2005), Vol. 26 No. 3, S. 291–309.
- Donnelly, Jack (1998); Human Rights: *a new standard of civilization?*, In; International Affairs Vol. 74 No. 1 (1998), S. 1-24.
- Dörner, Andreas (1995); Politischer Mythos und symbolische Politik; *Sinnstiftung durch symbolische Formen am Beispiel des Hermannsmythos*, Opladen.
- Duffner, Ulrike (1998); Islam ist nicht gleich Islam; *Die türkische Wohlfahrtspartei und die ägyptische Muslimbruderschaft: Ein Vergleich ihrer politischen Vorstellungen vor dem gesellschaftspolitischen Hintergrund*, Opladen.
- Durugönül, Esmâ (1995); Über die Reislamisierung in der Türkei als sozial-religiöse Bewegung: *unter besonderer Berücksichtigung der zwei Jahrzehnte 1970-1990*, Frankfurt am Main (u. a.).
- Ebady, Shirin (2000); History and Documentation of Human Rights in Iran, New York.
- Elkins, David J./Simeon, Richard E. B. (1979); A cause in search of its effect, or what does political culture explain?, In; Comparative Politics, Vol. 11 No 2 (1979), S. 120-145.
- El-Nawawy, Mohammed (2001); Culture and Conflict in the Middle East; *Western Correspondents' Perceptions of the Egyptian and Israeli Cultures*, In; OJPCR (The Online Journal of Peace and Conflict Resolution), Issue 4.1 (Summer 2001), URL: http://www.trinstitute.org/ojpcr/p4_1el-nawa.htm, zuletzt besucht: 05.03.2009.

- Elwell-Sutton, L. P. (1949); *Political Parties in Iran: 1941-1948*, In; *Middle East Journal*, Vol. 3 (1949), S. 45- 62.
- Ende, Werner (1991); *Der Schiitische Islam*, In; Ende, Werner/Steinbach, Udo (Red.) (1991); *Der Islam in der Gegenwart*, 3. Aufl. Frankfurt am Main, S. 70-90.
- Ergil, Dogu (2000); *Identity Crises and Political Instability in Turkey*, In; *Journal of International Affairs*, Vol. 54 No.1, S. 43-62.
- Evans, Tony (2001); *If democracy, then human rights?*, In; *Third World Quarterly*, Vol. 22 No 4, S. 623–642.
- Fahmy, Ninette S. (2002); *The politics of Egypt; State- society relationship*, London (u. a.).
- Ferdows, Amir H. (1981); *Die Fedaiyan-e Eslam und Ayatollah Khomeyni: Das Modell einer islamischen Gesellschaft*, In; Greussing, K. (Red.) (1981); *Religion und Politik im Iran*, Frankfurt am Main, S. 120-137.
- Feridony, Farshid (2000); *Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“; Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“*, Berlin.
- Fooladvand, Azizollah (1998); *Der Modernisierungsprozess im Iran in den 60er Jahren als Impuls für die Entstehung des Fundamentalismus*, Göttingen.
- Freedom House, *Worldreport 2008*, URL:
<http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=22&year=2008&country=7387>, zuletzt besucht: 29.01.2010.
- Fritzsche, Karl-Peter (2004); *Menschenrechte; eine Einführung mit Dokumenten*, Paderborn.
- Fritzsche, Karl-Peter (2010); *Menschenrechtsbildung*, In; Lohmann, Georg/Pollmann, Arnd (Hrsg.) (2010); *Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart (erscheint voraussichtlich in 2010).
- Fukuyama, Francis (2001); *The west has won; Radical Islam can't beat democracy and capitalism*, In; *The Guardian* 11 Oktober 2001,
<http://www.guardian.co.uk/world/2001/oct/11/afghanistan.terrorism30>, zuletzt besucht: 11.03.2009.

- Fuller, Graham E. (2004); Turkey's Strategic Model; *Myths and Realities*, In; The Washington Quarterly, Vol. 27 No. 3 (Summer 2004), S. 51-64.
- Fürtig, Henner (2002); Islam, Islamismus und Terrorismus, In; Utopie Kreativ, Heft 135 (Januar 2002), S. 19-29.
- Gable, Richard W. (1959); Culture and Administration in Iran, In; Middle East Journal, Vol. 13 No. 4 (1959 Fall), S. 407-421.
- Gabriel, Oscar W. (1994); Politische Kultur aus der Sicht der empirischen Sozialforschung, In; Niedermayer, Oskar/Beyme, Klaus von (Hrsg.) (1994); Politische Kultur in Ost- und Westdeutschland, Berlin, S. 22-42.
- Gabriel, Oscar W. (2009); Politische Kultur, In; Kaina, Viktoria/Römmele, Andrea (Hrsg.) (2009); Politische Soziologie; *Ein Studienbuch*, Wiesbaden, S. 17-53.
- Geertz, Clifford (1987); Dichte Beschreibung; *Beiträge zum Verstehen kulturelle Systeme*, Frankfurt am Main.
- Gellner, Ernest (1987); Warten auf den Imam, In; Schluchter, Wolfgang (Hrsg.) (1987); Max Webers Sicht des Islams; *Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main, S. 272-294.
- Ghanea-Hercock, Nazila (1999); Diplomatic efforts to protect human rights in Iran, Leicester.
- Ghanea-Hercock, Nazila (2002); Human Rights, the UN and the Baha'is in Iran, London (u. a.).
- Gheissari, Ali/Nasr, Vali (2006); Democracy in Iran; *history and the Quest for Liberty*, New York (u. a.).
- Glassen, Erika (1972); Schah Ismail I. und die Theologen seiner Zeit, In; Der Islam, Vol. 48 (1972), S. 254-268.
- Glassen, Erika (1981); Religiöse Bewegungen in der islamischen Geschichte des Iran (ca. 1000-1501), In; Greussing, Kurt (Red.) (1981); Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, S. 58-78.
- Granato, Jim/Inglehart, Ronald/Leblang, David (1996); Cultural Values, Stable Democracy, and Economic Development: *a reply*, In; American Journal of Political Science, Vol. 40 No. 3 (August 1996), S. 680-696.

- Greussing, Kurt (1987); Vom „Guten König“ zum Imam; *Staatsmacht und Gesellschaft im Iran*, Bregenz.
- Groot, Joanna de (2007); Religion, Culture, and Politics in Iran; *From the Qajars to Khomeini*, London (u. a.).
- Guindy, Adel (2006); The Islamization of Egypt, In; Middle East Review of International Affairs, Vol. 10 No. 3 (September 2006), S. 92-102.
- Günalp, Haldun (2001); Globalization and Political Islam; *The Social Bases of Turkey's Welfare Party*, In; International Journal of Middle East Studies, Vol. 33 (2001), S. 433-448.
- Güney, Aylin/Karatekelioğlu, Pinar (2005); Turkey's EU Candidacy and Civil-Military Relations; *Challenges and Prospects*, In: Armed Forces & Society, Vol. 31 No. 3 (Spring 2005), S. 439-462.
- Haarmann, Ulrich (1978); Die Sphinx; *Synkretistische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen islamischen Ägypten*, In; Saeculum 24 (1978), S. 367-384.
- Haberl, Othmar, Nikola/Korenke, Tobias (Hrsg.) (1999); Politische Deutungskulturen; *Festschrift für Karl Rohe*, Baden-Baden.
- Halbwachs, Maurice (1991); Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt am Main.
- Harders, Cilja (1998); „Die Furcht der Reichen und die Hoffnungen der Armen“-Ägyptens schwieriger Weg zur Demokratie, In; Schubert, Günter/Tetzlaff, Rainer (Hrsg.) (1998); Blockierte Demokratien in der Dritten Welt, Opladen, S. 267-295.
- Harders, Cilja/Jürgensen, Carsten/Tabbara, Tanja (1995); Berufsverbände als Träger der Zivilgesellschaft in Ägypten, In; Ibrahim, Ferhad/Wedel, Heidi (Hrsg.) (1995); Probleme der Zivilgesellschaft im Vorderen Orient, Opladen, S. 49-75.
- Harris, Georg S. (1970); The Causes of the 1960 Revolution in Turkey, In; Middle East Journal, Vol. 24 No. 4 (Autumn 1970), S. 438-455.
- Hartmann, Jürgen (1995); Vergleichende Politikwissenschaft, *Ein Lehrbuch*, Frankfurt am Main.

- Heper, Metin (2000); The Ottoman Legacy and Turkish Politics, In; Journal of International Affairs, Vol. 54 No. 1 (Fall 2000), S. 63-82.
- Heper, Metin/Güney, Aylin (2000); The Military and the Consolidation of Democracy; *The Resent Turkish Experience*, In; Armed Forces & Society, Vol. 26 No. 4 (Summer 2000), S. 635-657.
- Hildebrandt, Mathias (1996); Politische Kultur und Zivilreligion, Würzburg.
- Hildebrandt, Mathias (2001); Kultur- und Institutionenbegriff im interkulturellen Demokratievergleich; *Grundzüge einer „hermeneutischen Archäologie“*, In; Behr, Hartmut/Schmidt, Siegmund (Hrsg.) (2001); Multikulturelle Demokratien im Vergleich; *Institutionen als Regulativ kultureller Vielfalt?*, Wiesbaden, S. 29-55.
- Hinnebusch, Raymond A. (1993); The politics of economic reform in Egypt, In; Third World Quarterly, Vol. 14 No. 1 (1993), S. 159-171.
- Höffe, Otfried (1981); Die Menschenrechte als Legitimation und kritischer Maßstab der Demokratie, In; Schwartländer, Johannes (Hrsg.) (1981); Menschenrechte und Demokratie, 1. Aufl., Kehl am Rhein, S. 241-274.
- Hofmann, Steven R. (2004), Islam and Democracy; *Micro-level Indications of Compatibility*, In: Comparative Political Studies, Volume 37 No. 6 (August 2004), S. 652-676.
- Hooglund, Mary E. (1981); Hussein als Vermittler – Hussein als Vorbild; *Anpassung und Revolution im iranischen Dorf*, In; Greussing, K. (Red.) (1981); Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, S. 257–276.
- Human Rights Watch (1994); Egypt; *Violations of Freedom of religious belief and expression of the Christian minority*, In; HRW November 1994, Vol. 6 No. 2, URL: <http://www.hrw.org/en/reports/1994/11/01/egypt-violations-freedom-religious-belief-and-expression-christian-minority>, zuletzt besucht: 27.02.2009.
- Human Rights Watch (2002); The State of Egypt vs. Free Expression: *The Ibn Khaldun Trial*, In; Human Rights Watch January 2002, Vol. 14 No. 1 (E), URL: <http://www.hrw.org/en/reports/2002/01/01/state-egypt-vs-free-expression>, zuletzt besucht: 27.02.2009.

- Huntington, Samuel P. (1993); The Clash of Civilisations? In; Foreign Affairs, Vol. 72 No. 3 (Summer 1993), S. 22-49.
- Huntington, Samuel P. (1993); The third wave: *Democratization in the late twentieth century*, Oklahoma.
- Huntington, Samuel P. (1997); Kampf der Kulturen; *Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, 4. Auflage, München (u. a.).
- Ibrahim, Saad Eddin (2002); Egypt, Islam and Democracy: *Critical essays, with a new postscript*, Cairo.
- Informationssystem ägyptischer Regierung;
<http://www.sis.gov.eg/En/Politics/reform/040600000000000001.htm>, zuletzt besucht: 19.09.2009.
- Inglehart, Ronald/Welzel, Christian (2003); Political Culture and Democracy: *Analyzing Cross-Level Linkages*, In; World Value Survey, URL: <http://www.worldvaluesurvey.org>, zuletzt besucht: 08.11.2008.
- Inglehart, Ronald (2005); The Worldviews of Islamic publics in global perspective, In; World Value Survey, URL: <http://www.worldvaluesurvey.org>, zuletzt besucht: 11.01. 2010.
- Iwand, Michael Wolf (1985); Paradigma politische Kultur; *Konzepte, Methoden, Ergebnisse der Political-Culture Forschung in der Bundesrepublik, Ein Forschungsbericht*, Opladen.
- Jacobs, Andreas (2006); Reformislam; *Akteure, Methoden und Themen progressiven Denkens im zeitgenössischen Islam*, Konrad-Adenauer Stiftung, Arbeitspapier Nr.155/2006, Berlin, URL: http://www.kas.de/wf/doc/kas_8230-544-1-30.pdf?080121141835, zuletzt besucht: 19.04.2010.
- Jahanbakhsh, Forough (2003); Religious and Political Discourse in Iran; *Moving toward Post-Fundamentalism*, In; The Brown Journal of World Affairs, Vol. IX Issue 2, S. 243-254.
- Jahn, Detlef (2006); Einführung in die vergleichende Politikwissenschaft, Wiesbaden.
- Jenkins, Gareth (2007); Continuity and changes; *prospect for civil-military relations in Turkey*, In; International Affairs 83 No. 2 (2007), S. 339-335.

- Johansen, Baber (2003); Apostasy as objective and depersonalized fact: *Two recent Egyptian court judgements*, In; *Social Research*, Vol. 70 No. 3 (Fall 2003), S. 687-710.
- Johansen, Baber (2004); The Relationship between the Constitution, the Sharî'a and the Fiqh: *The Jurisprudence of Egypt's Supreme Constitutional Court*, In; *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht (ZaöRV)* Vol. 64 (2004), S. 881-896.
- Kaase, Max (1983); Sinn oder Unsinn des Konzepts „*Politische Kultur*“ für die Vergleichende Politikwissenschaft, oder auch: der Versuch, einen Pudding an die Wand zu nageln, In: Kaase, Max / Klingemann, Hans-Dieter (Hrsg.) (1983); *Wahlen und politisches System; Analysen aus Anlass der Bundestagswahl 1980*, Opladen, S. 144-173.
- Kalabalik, Halil (2004); *Insan Haklari Hukuku; Ders notlari (Menschenrechte: Vorlesungsnotizen)*, Istanbul.
- Kalaycioglu, Ersin (1994); Elections and Party References in Turkey; *Changes and Continuities in the 1990s*, In; *Comparative Political Studies*, Vol. 27 No. 3 (October 1994), S. 402-424.
- Kalaycioglu, Ersin (o. J.); 1960 Sonrasi Türk Siyasal Hayatina Bir Bakis: *Demokrasi Neo-Patrimonyalizm ve Istikrar* (Ein Blick auf türkisches Politikleben nach 1960: *Demokratie, Neopatrimonialismus und Stabilität*), In; Saribay, Ali Y./Kalaycioglu, Ersin (o. J.); *Türkiye`de Siyaset; Süreklilik ve Degisim*, Istanbul, S. 469-494.
- Kamali, Masoud (2006); Multiple Modernities, Civil Society and Islam; *the Case of Iran and Turkey*, Liverpool.
- Karpat, Kemal H. (2007); Türkiye`de Siyasal Sistemin Evrimi: *1876-1980* (Die Evolution des politischen Systems in der Türkei: *1876-1980*), Ankara.
- Kassem, Maye (2004); Egyptian politics: *The dynamics of authoritarian rule*, London (u. a.).
- Katouzian, Homa (1998); Problems of Democracy and the Public Sphere in Modern Iran, In; *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. XVIII Nr. 2, S. 31-36.

- Katouzian, Homa (2003a); Iranian History and Politics; *The Dialectic of State and Society*, London.
- Katouzian, Homa (2003b); Legitimacy and Succession in Iranian History, In; Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. 23 Nr. 1&2 (2003), S. 234-245.
- Kauz, Marie-Louise (2000); Die Islamisierung der Gesellschaft; Strukturelle Spannungen und subkulturelle Abkoppelung in der Moderne. Der soziale Wandel in Ägypten und im Iran, Zürich.
- Kazemzadeh, Firuz (2000); The Baha'is in Iran: *Twenty Years of Repression*, In; Social Research, Vol. 67 No. 2 (Summer 2000), S. 537-558.
- Keddie, Nikki R. (1981); Iran; *Wandel im Islam- Islam und Wandel*, In; Greussing, K. (Red.) (1981); Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, S. 98-120.
- Keddie, Nikki R. (1998); Iran; *Understanding the Enigma; A Historian's View*, In; Middle East Review of International Affairs, Vol. 2 No. 3 (September 1998), S. 1-10.
- Khan, Muktedar (2007); Demokratie und islamische Staatlichkeit, In; Aus Politik- und Zeitgeschichte (APuZ) 26-27/2007, S. 17-24.
- Kienle, Eberhard (2000); A grand delusion: *Democracy and economic reform in Egypt*, New York (u. a.).
- Kienle, Eberhard (2004); Transformation without Democratization? *Egypt's Political Future*, In; Internationale Politik und Gesellschaft (IPG) 4/2004, S. 70-86.
- Kippenberg, Hans. G. (1981); Jeder Tag Aschura, jedes Grab Kerbala; *Zur Ritualisierung der Straßenkämpfe im Iran*, In; Greussing, K. (Red.) (1981); Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, S. 217-256.
- Kohstall, Florian (2006); Reform Pirouettes: *Foreign Democracy Promotion and the Politics of Adjustment in Egypt*, In; Internationale Politik und Gesellschaft (IPG) 3/2006, S. 32-45.
- Kommission der Europäische Union, URL: http://ec.europa.eu/enlargement/candidate-countries/turkey/key-documents/index_en.htm, zuletzt besucht: 03.07.2010.

- Korte, Karl-Rudolf/Fröhlich, Manuel (2006); Politik und Regieren in Deutschland; *Strukturen, Prozesse, Entscheidungen*, 2. üb. Auflage, Paderborn (u. a.).
- Krämer, Gudrun (1986); Ägypten unter Mubarak: *Identität und nationales Interesse*, Baden-Baden.
- Krämer, Gudrun (2007); Islam, Menschenrechte und Demokratie; *Anmerkungen zu einem schwierigen Verhältnis*, in Risse, Thomas/Janz, Nicole (Hrsg.) (2007): Menschenrechte- Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs, Baden-Baden, S. 39-55.
- Kramer, Heinz (1988); Die Europäische Gemeinschaft und die Türkei; *Entwicklung, Probleme und Perspektiven einer schwierigen Partnerschaft*, Baden-Baden.
- Kramer, Heinz (2002); Die Türkei und die Kopenhagener Kriterien; *Die Europäische Union vor der Entscheidung*, SWP- Studie 39 (2002), URL: http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/S2002_39_krm.pdf, zuletzt besucht: 19.02.2009.
- Kramer, Heinz/Reinkowski, Maurus (2008); Die Türkei und Europa; *Eine wechselhafte Beziehungsgeschichte*, Stuttgart.
- Krech, Hans (1999); Der Bürgerkrieg in der Türkei (1978-1999): *Ein Handbuch*, Berlin (u. a.).
- Kreiser, Klaus (2008); Der Osmanische Staat 1300-1922, 2. aktualisierte Aufl., München.
- Kreuzer, Peter (1996); Generale in der Politik; *Politische Kultur, Streitkräftekultur und das Verhalten militärischer Eliten im politischen Raum; China- Japan- Thailand*, Frankfurt am Main (u. a.).
- Krieger, Mark (1999); Menschenrechte in arabo-islamischen Staaten: *Am Beispiel Ägypten und Sudan*, Frankfurt am Main (u. a.).
- Kücükcan, Talip (2003); State, Islam, and Religious Liberty in Modern Turkey; *Reconfiguration of Religion in the Public Sphere*, In: Brigham Young University Law Review, S. 475-506.
- Kücükömer, Idris (2002); *“Batılilasma”*, Düzenin Yabancilasmasi („Verwestlichung“, Entfremdung der Ordnung), 3. Aufl., Istanbul.

- Kühnhardt, Ludger (1991); *Die Universalität der Menschenrechte*, 2. Auflage, Bonn.
- Lange, Michael A. (2007); *Politischer Islam auf dem Vormarsch: Das Beispiel der Muslimbruderschaft in Ägypten*, In; KAS-AI 11/07, URL: http://www.kas.de/wf/doc/kas_12584-544-1-30.pdf?071228103505, zuletzt besucht: 05.03.2009.
- Lauth, Hans-Joachim (Hrsg.) (2006); *Vergleichende Regierungslehre; eine Einführung*, 2. Auflage, Wiesbaden.
- Lewis, Bernard (1961); *The emergence of modern Turkey*, London (u. a.).
- Liese, Andrea (2006); *Staaten am Pranger; Zur Wirkung internationaler Regime auf innerstaatliche Menschenrechtspolitik*, Wiesbaden.
- Lijphart, Arend (1980); *The structure of inference*, In; Almond, G. A./Verba, S. (Ed.) (1980); *The civic culture revisited*, Boston (u. a.), S. 37-57.
- Lockhart, Laurance (1959); *The Constitutional Laws of Persia; An Outline in their Origin and Development*, In; *Middle East Journal*, Vol. 13 No. 4 (1959 Fall), S. 372-388.
- Lombardi, Clark B./Brown, Nathan J. (2006); *Do Constitutions requiring adherence to Shari'a threaten human rights? How Egypt's Constitutional Court reconciles Islamic Law with the liberal rule of law*, In; *American Uni. International Law Review* 21 (2006), S. 379-435.
- Lübben, Ivesa/Fawzi, Ezzam (2005); *Ägypten*, In; Faath, Sigrid (Hrsg.) (2005); *Demokratisierung durch externen Druck? „Perspektiven politischen Wandels in Nordafrika/Nahost“*, DOI Hamburg, Band 73/2005, S. 215-269.
- Lübben, Ivesa (2008); *Die ägyptische Muslimbruderschaft- Auf dem Weg zur politischen Partei?*, In; Albrecht, Holger/Köhler, Kevin (Hrsg.) (2008); *Politischer Islam im Vorderen Orient: Zwischen Sozialbewegung, Opposition und Widerstand*, Baden-Baden, S. 75-99.
- Luhmann, Niklas (1995); *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Macar, Elcin/Gökacti, Mehmet A. (2006); *Heybeliada Ruhban Okulunun Gelecegi Üzerine Tartismalar ve Öneriler (Diskussionen und Vorschläge über Zukunft von Halki)*, Istanbul.

- Makovsky, Alan (1999); Turkey's Nationalist Moment, In; The Washington Quarterly, Vol. 22 No. 4 (Autumn 1999), S. 159-166.
- Makram-Ebeid, Mona (1989); Political Opposition in Egypt: *Democratic Myth or Reality?*, In; Middle East Journal, Vol. 43 No. 3 (Summer 1989), S. 423-436.
- Mansourian, Hani (2007); Iran: *Religious leaders and opposition movements*, In; Journal of International Affairs, Vol. 61 No. 1 (Winter/Fall 2007), S. 219-231.
- Mardin, Serif (1966); Opposition and Control in Turkey, In; Government and Opposition, Vol. 1 Issue 3, S. 375-387.
- Mardin, Serif (2006); Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908 (Politische Ideen der Jungtürken 1895-1908), 13. Aufl. Istanbul.
- Mardin, Serif (o. J.); Türk- Siyasini Aciklayacak bir Anahtar; *Merkez-Cevre Iliskileri* (Ein Schlüssel der türkischen Politik; *Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie*), In; Saribay, A. Y./Kalaycioglu, E. (o. J.); Türkiye`de Siyaset; *Süreklilik ve Degisim*, Istanbul, S. 123-151.
- Matjan, Gregor (1998); Auseinandersetzung mit der Vielfalt; *Politische Kultur und Lebensstile in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt am Main (u. a.).
- Matuz, Josef (2006); Das Osmanische Reich; *Grundlinien seiner Geschichte*, 4. bibliographisch ergänzte Aufl., Darmstadt.
- Mayer, Ann Elizabeth (2000); The Universality of Human Rights: *Lessons from the Islamic Republic*, In; Social Research, Vol. 67 No. 2 (Summer 2000), S. 520-536.
- Mazrui, Ali A. (1990); Satanic verses or a satanic novel? Moral dilemmas of the Rushdie affair, In; Third World Quarterly (TWQ), Vol. 12 No. 1 (1990), S. 116-139.
- McLaren, Lauren M. (2000); Turkey's eventual membership of the EU: *Turkish elite perspectives on the Issue*, In; Journal of Common Market Studies, Vol. 38. No. 1 (March 2000), S. 117-129.
- Mecham, R. Quinn (2004); From the ashes of virtue, a promise of light; *the transformation of political Islam in Turkey*, In; Third World Quarterly, Vol. 25 No. 2, S. 339-358.

- Meier, Andreas (1995); Politische Strömungen im modernen Islam; *Quellen und Kommentare*, Bonn.
- Menashri, David (1998); Whither Iranian Politics; *The Khatami Factor*, In; Clawson, Patrick L. (Ed.) (1998); *Iran under Khatami: a political, economic, and military assessment*, Washington, S. 13-53.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd (2007); Philosophie der Menschenrechte; *zur Einführung*, Hamburg.
- Merkel, Wolfgang (Hrsg.) (1994); Systemwechsel, Opladen (u. a.).
- Merkel, Wolfgang/Puhle, Hans Jürgen (1999); Von der Diktatur zur Demokratie; *Transformationen, Erfolgsbedingungen und Entwicklungspfade*, Opladen (u. a.).
- Merkel, Wolfgang (2003); Defekte Demokratie, 1. Band: Theorie, Wiesbaden.
- Merkel, Wolfgang (2003); Islam und Demokratie, In; Eurasisches Magazin, Heft 10-03 (2003), S. 49-55, URL: <http://www.eurasischesmagazin.de/pdf/em10-03.pdf>, zuletzt besucht: 05.04.2009.
- Merkel, Wolfgang (2005); Islam, Islamismus, der Westen und die Demokratie, In; Kaiser, Andre/Leidhold, Wolfgang (Hrsg.) (2005); *Demokratie- Chancen und Herausforderungen im 21. Jahrhundert*, Münster, S. 41-70.
- Miebach, Bernhard (2006); Soziologische Handlungstheorie; *Eine Einführung*, 2. grundlegend überarbeitete und aktualisierte Auflage, Wiesbaden.
- Milliyet (15.11.2006); Anketten, „*AB`yi askiya alalim*” cikti (Umfragen ergaben „*Einfrierung der Beziehungen zur EU*“), URL: <http://www.milliyet.com.tr/2006/11/15/son/sonsiy11.asp>, zuletzt besucht: 15.11.2006.
- Miquel, Andre/Laurens, Henry (2004); Der Islam, *Eine Kulturgeschichte, Religion, Gesellschaft und Politik*, Heidelberg.
- Mirsepasi-Ashtiani, Ali (1994); The crisis of secular politics and the Rise of political Islam in Iran, In; *Social Text*, Vol. 38 (Spring 1994), S. 51-84.

- Moaddel, Mansoor/Azadarmaki, Taqhi (2002); The Worldviews of Islamic Publics: *The Cases of Egypt, Iran, and Jordan*, In; World Value Survey, URL: <http://www.worldvaluesurvey.org>, zuletzt besucht: 08.11.2008.
- Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (Hrsg.) (2006); Kultur; *Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden.
- Monshipouri, Mahmood (1998); Islamism, Secularism, and Human Rights in Middle East, Colorado.
- Moslem, Mehdi (2002); The State and Factional Politics in the Islamic Republic of Iran, In; Hooglung, Eric (Ed.) (2002); Twenty years of Islamic Revolution; *political and social transition in Iran since 1979*, New York, S. 19-36.
- Moustafa, Tamir (2000); Conflict and Cooperation between the State and religious Institutions in Contemporary Egypt, In; International Journal of Middle East Studies, Vol. 32 (2000), S. 3–22.
- Najmabadi, Afsaneh; Iran's Turn to Islam: *From modernism to a moral order*, In; The Middle East Journal, Vol. 41 No. 2 (Spring 1987), S. 202-217.
- Narli, Nilüfer (1999); The Rise of the Islamist Movement in Turkey, In; Middle East Review of International Affairs, Vol. 3 No. 3, S. 38-48.
- Nassehi, Armin/Kneer, Georg (2000); Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme: *Eine Einführung*, 4. unveränd. Aufl., München.
- Nienhaus, Dieter (2002); Islam und Staatlichkeit, In: Internationale Politik -2002/3, S. 11-18.
- Norris, Pippa/Inglehardt, Robert (2002); Islam & the West; *Testing the "Clash of Civilization's Thesis*, In; World Value Survey, URL: <http://www.worldvaluessurvey.org>, zuletzt besucht: 08.11.2008.
- Offe, Claus (Hrsg.) (2003); Demokratisierung der Demokratie; *Diagnosen und Reformvorschläge*, Frankfurt am Main.
- Öhring, Ottmar (2002); Zur Lage der Menschenrechte in der Türkei; *Laizismus=Religionsfreiheit?*, 2. erg. Aufl., Aachen.

- Ökten, Nazli (2007); An Endless Death and an Eternal Mourning; *November 10 in Turkey*, In; Özyürek, Esra (Ed.) (2007); The politics of public memory in Turkey, New York, S. 95-114.
- Önis, Ziya (1997); The political economy of Islamic resurgence in Turkey; *The rise of welfare party in perspective*, In; Third World quarterly, Vol. 18 No. 4, S. 743-766.
- Opp de Hipt, Manfred (1987); Denkbilder in der Politik; *Der Staat in der Sprache von CDU und SPD*, Opladen.
- Oran, Baskin (2004); Türkiyede Azinliklar; *Kavramlar, Lozan, ic Mevzuat, Ictihat, Uygulama* (Minderheiten in der Türkei; Begriffe, Lausanne, Gesetze, Auslegung, Anwendung) Istanbul.
- Oran, Baskin (2006); Türkiye İnsan haklari bilancosu; *2005 Izleme Raporu* (Menschenrechtsbilanz der Türkei; Report 2005), Istanbul
- Oran, Baskin (2007); The Minority Concept and Rights in Turkey: *The Lausanne Peace Treaty and Current Issues*, In; Arat, Zehra F. K. (Ed.) (2007); Human Rights in Turkey, Pennsylvania, S. 35-57.
- Örücü, Esin (2004); Seven Packages towards Harmonisation with the European Union, In; European Public Law, Volume 10 No. 4 (2004), S. 603-621.
- Özbudun, Ergun (1994); State Elites and Democratic political Culture in Turkey, In; Diamond, Larry (Ed.) (1994); Political Culture and Democracy in Developing Countries, Colorado, S. 189-211.
- Özbudun, Ergun (2002); Die Parteien und das Parteiensystem in der Türkei, In; KAS-AI, 5/02, S. 46-62, URL: http://www.kas.de/wf/doc/kas_386-544-1-30.pdf?040415175228, zuletzt besucht: 03.07.2010.
- Özdoğan, Mehmet Mihri (2007); Nation und Symbol; *Der Prozess der Nationalisierung am Beispiel der Türkei*, Frankfurt am Main.
- Özel, Soli (2006); Lozan Antlasmasi ve Azinlik Hukuku Cercevesinde Fener-Rum Patrikhanesinin Hukuki Konumu (Der rechtliche Status der Patriarchat nach Lausanne-Vertrag und nach Minderheitenrechte), In; Avrupa Arastirmalari Dergisi, Vol. 14/1, S. 39-66.

- Özler, S. Ilgü (2000); Politics of the Gecekondu in Turkey; *The political choices of urban squatters in national elections*, In; Turkish Studies Vol. 1 No. 2 (Autumn 2000), S. 39-58.
- Özyürek, Esra (2007); Public Memory as Political Battleground; *Islamist Subversions of Republican Nostalgia*, In; Özyürek, Esra (Ed.) (2007); The Politics of Public Memory in Turkey, New York. S. 114- 138.
- Parsons, Talcott/Shils, Edward A. (Ed.) (1962); Toward a general theory of action; *theoretical foundations for the Social Science*, New York.
- Pateman, Carole (1980); The civic culture; *A philosophic critique*, In; Almond, G. A./Verba, S. (Ed.) (1980); The civic culture revisited, Boston (u. a.), S. 57-103.
- Patzelt, Werner J. (1987); Grundlagen der Ethnomethodologie; *Theorie, Empirie und politikwissenschaftlicher Nutzen einer Soziologie des Alltags*, München.
- Pawelka, Peter (1993); Der Vordere Orient und die Internationale Politik, Stuttgart (u. a.).
- Pawelka, Peter (2008); Konstitution, Geschichte und Funktionsweise des Staates im Vorderen Orient, In; Pawelka, Peter (2008); Der Staat im Vorderen Orient; *Konstruktion und Legitimation politischer Herrschaft*, Baden-Baden, S. 27–36.
- Payer, Alois (2005); Islam-Fassung 07.02.2005 –(Materialien zur Religionswissenschaft). URL: <http://www.payer.de/islam/islam.htm>, zuletzt besucht 05.03.2008.
- Pesch, Volker (2000); Handlungstheorie und politische Kultur, Wiesbaden.
- Pickel, Susanne/Pickel, Gert (2006); Politische Kultur- und Demokratieforschung: *Grundbegriffe, Theorien, Methoden; eine Einführung*, Wiesbaden.
- Pirouz, Kamrouz (2002); Iran's Oil Nationalization; *Musaddiq at the United Nations and his Negotiations with George McGhee*, In; Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. XXI Nr. 1&2, S. 110-117.
- Poya, Abbas/Reinkowski, Maurus (Hrsg.) (2008); Das Unbehagen in der Islamwissenschaft; *Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien*, Bielefeld.

- Ramazani, Rouhollah K. (1976); *Iran and The United States: An Experiment in Enduring Friendship*, In; Middle East Journal, Vol. 30 No. 3 (1976 Summer), S. 322- 334.
- Ramazani, Rouhollah K. (1980); *Constitution of the Islamic Republic of Iran*, In; Middle East Journal, Vol. 34 No. 2 (1980: Spring), S. 181-204.
- Reckwitz, Andreas (2000); *Die Transformation der Kulturtheorien; Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Göttingen.
- Rehn, Olli (2006); EU`s relations with Turkey schizophrenic, URL: <http://www.ntvmsnbc.com/news/389604.asp>, zuletzt besucht: 12. 08.2008.
- Reissner, Johannes (1991); *Die militant-islamische Gruppen*, In; Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hrsg.) (1991); *Der Islam in der Gegenwart*, Frankfurt am Main, 3. Aufl., S. 470-487.
- Reissner, Johannes (2007); *Islam in der Weltgesellschaft; Wege in eine eigene Moderne*, SWP- Studie, Berlin, URL http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2007_S19_rsn_ks.pdf, zuletzt besucht: 09.02.2009.
- Richard, Yann (1980); *Der verborgene Imam; Die Geschichte der Schia in Iran*, Berlin.
- Richard, Yann (1981); *Ayatollah Kashani- ein Wegbreiter der Islamischen Republik?*, In; Greussing, K. (Red.) (1981); *Religion und Politik im Iran*, Frankfurt am Main, S. 277-305.
- Riedel, Sabine (2003); *Der Islam als Faktor in der internationalen Politik*, In: APuZ Heft 37, S. 15-24.
- Riesebrodt, Martin (1990); *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung; Amerikanische Protestanten (1910-1928) und iranische Schiiten (1961-1979) im Vergleich*, Tübingen.
- Risse, Thomas/Jetschke, Anja/Schmitz, Hans Peter (2002); *Die Macht der Menschenrechte: Internationale Normen, kommunikatives Handeln und politischer Wandel in den Ländern des Südens*, Baden-Baden.

- Ritter, Wolfgang (1979); *Der Iran unter der Diktatur des Schah-Regimes: sozioökonomische und politische Entwicklung*, Frankfurt am Main.
- Robins, Philipp (1993); *The overlord state; Turkish policy and Kurdish issue*, In; *International Affairs*, Vol. 69 No. 4 (1993), S. 657-676.
- Roeder, Philip G. (2003); *Clash of Civilisation and Escalation of domestic ethno political conflicts*, In: *Comparative political Studies*, June 2003 Volume 36 No. 5, S. 509-540.
- Roemer, H. Robert (1953); *Die Safawiden; Ein orientalischer Bundesgenosse des Abendlandes im Türkenkampf*, In; *Saeculum*, Vol. 4. Heft 1 (1953), S. 27-44.
- Roemer, H. Robert (1971); *Scheich Safi von Ardabil; Die Abstammung eines Sufi-Meisters der Zeit zwischen Sadi und Hafiz*, In; Eilers, W. (1971); *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans*, Stuttgart, S. 106-116.
- Roemer, Hans Robert (1982); *Der Islam und das Erbe der Pharaonen: Neuere Erkenntnisse zu einem alten Thema*, In; *Ägypten, Dauer und Wandel: Symposium anl. d. 75jährigen Bestehens des Deutschen Archäologischen Instituts, Kairo am 10. und 11. Okt. 1982*, Mainz (1985), S. 123-129.
- Roemer, H. Robert (1985); *Die turkmenischen Kizilbasch; Gründer und Opfer der safawidischen Theokratie*, In; *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Vol. 135 (1985), S. 227-240.
- Rohe, Karl (1987); *Politische Kultur und kulturelle Aspekt von politischer Wirklichkeit- Konzeptionelle und typologische Überlegungen zu Gegenstand und Fragestellung Politischer Kultur-Forschung*, In: Berg-Schlosser, Dirk/ Schissler, Jakob (Hrsg.) (1987); *Politische Kultur in Deutschland; Bilanz und Perspektiven der Forschung*, *Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 18*, S. 39-49.
- Rohe, Karl (1990); *Politische Kultur und ihre Analyse; Probleme und Perspektiven der politischen Kulturforschung*, In; *Historische Zeitschrift*, Band 250, S. 321-346.
- Rohe, Karl (1994a); *Politische Kultur; Zum Verständnis eines theoretischen Konzepts*, In; Niedermayer, Oskar / Beyme, Klaus von (Hrsg.) (1994); *Politische Kultur in Ost- und Westdeutschland*, Berlin, S. 1-21.

- Rohe, Karl (1994b); Politik; *Begriffe und Wirklichkeiten, Eine Einführung in das politische Denken*, 2. völlig überarb. und erw. Aufl., Berlin (u. a.).
- Rubin, Barry (2002); Islamic fundamentalism in Egyptian politics, New York.
- Rubin, Barry (2002); What are Iran's domestic priorities?, In; Middle East Review of International Affairs, Vol. 6 No. 2 (June 2002), S. 25-39.
- Rubin, Barry (2007); Comparing three Muslim Brotherhoods: *Syria, Jordan, Egypt*, In; Middle East Review of International Affairs, Vol. 11 No. 2 (June 2007), S. 107-116.
- Rumford, Chris (2001); Human Rights and Democratization in Turkey in the Context of EU Candidature, In; Journal of European Area Studies, Vol. 9 No. 1 (2001), S. 93-105.
- Rumpf, Christian (2004); Einführung in das türkische Recht, München.
- Rustow, Dankwart A. (1969); Turkey: *The Modernity of Tradition*, In; Pye, L. W./Verba, S. (Ed.) (1969); Political Culture and Political Development, New Jersey, S. 171-199.
- Sachedina, Abdulaziz A. (1998); The Just Ruler in Shi'ite Islam; *The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudences*, Oxford.
- Sadri, Mahmoud (2001); Sacral defense of secularism: *The political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar*, In; International Journal of Politics, Culture and Society, Vol. 15 No. 2 (Winter 2001), S. 257-270.
- Saleh, Yustina (2004); Law, the rule of law, and religious minorities in Egypt, In; Middle East Review of International Affairs, Vol. 8 No. 4 (December 2004), S. 74-86.
- Samii, A. W. (2001); Sisyphus' Newsstand: *The Iranian Press under Khatami*, In; Middle East Review of International Affairs, Vol. 5 No. 3 (September 2001), S. 1-11.
- Sanasarian, Eliz (1995); Ayatollah Khomeini and the Institutionalization of Charismatic Rule in Iran; 1979-1989, In; Journal of Developing Societies, Vol. 11 (1995), S. 189-205.

- Sanasarian, Eliz/Davidi, Avi (2007); Domestic tribulations and international repercussions; *The state and the transformation of Non-Muslims in Iran*, In; Journal of International Affairs, Vol. 60 No. 2 (Spring/Summer 2007), S. 55-69.
- Sander, Ulrich/Pomorin, Jürgen (1979); Iran zwischen Februar und Frühling, Neuss.
- Sartori, Giovanni (1992); Demokratietheorie, 1. Auflage, Darmstadt.
- Sawant, Ankush B. (1985); Nationalism and national interest in Egypt, In; International Studies, Vol. 22 No. 2 (1985), S. 135-151.
- Schäbler, Birgit (2007); Religion, Rasse und Wissenschaft: *Ernest Renan im Disput mit Jamal a-Din al-Afghani*, In: Themenportal Europäische Geschichte (2007), URL: <http://www.europa.clío-online.de/2007/Article=274>, zuletzt besucht: 19. 03. 2009.
- Schimmelfennig, Frank/Engert, Stefan/Knobel, Heiko (2003); Costs, Commitment and Compliance: *The Impact of EU Democratic Conditionality on Latvia, Slovakia and Turkey*, In; JCMS Volume 41 No. 3 (2003), S. 495–518.
- Schluchter, Wolfgang (1987); Max Webers Sicht des Islams: *Interpretation und Kritik* Frankfurt am Main.
- Schlumberger, Oliver (2008); Autoritarismus in der arabischen Welt; *Ursachen, Trends und internationale Demokratieförderung*, Baden-Baden.
- Schreyer, Bernhard/Schwarzmeier, Manfred (2000); Grundkurs Politikwissenschaft: *Studium der Politischen Systeme; Eine Studienorientierte Einführung*, Wiesbaden.
- Schulze, Reinhard (1994); Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München.
- Schuppert, Gunnar Folke (2008); Politische Kultur, Baden-Baden.
- Schütze, Fritz (1989); Kollektive Verlaufskurve oder kollektiver Wandlungsprozess; *Dimensionen des Vergleichs von Kriegserfahrungen amerikanischer und deutscher Soldaten im zweiten Weltkrieg*, In; Bios, Jg. 2 / Heft 1, S. 31-111.

- Schwartländer, Johannes (1981); Demokratie- *Verwirklichung oder Gefährdung der Menschenrechte*, In; Schwartländer, Johannes (Hrsg.) (1981); Menschenrechte und Demokratie, 1. Aufl., Kehl am Rhein, S. 189-221.
- Schwelling, Birgit (2001); Politische Kulturforschung als kultureller Blick auf das Politische; *Überlegungen zu einer Neuorientierung der Politischen Kulturforschung nach dem „cultural turn“*, In: Zeitschrift für Politikwissenschaft, 11. Jg. (2001) Heft 2, S. 601-629.
- Seck, Wolfgang (1991); Politische Kultur und politische Sprache; *Empirische Analysen am Beispiel Deutschlands und Großbritanniens*, Frankfurt am Main (u. a).
- Seidel, Eberhard (2008); Islamophobie, In; Bielefeldt, H./Deile, Volkmar/Hamm, Birgitte/Hutter, Franz-Josef/Kurtenbach, Sabine/Tretter, Hannes (2008); Religionsfreiheit; *Jahrbuch Menschenrechte 2009*, Wien (u. a.), S. 221-231.
- Seufert, Günter (2004); Staat und Islam in der Türkei, SWP- Studie, Berlin, URL: http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2004_S29_seufert_ks.pdf, zuletzt besucht: 29.04.2009.
- Shahin, Emad El-Din (2007); Political Islam in Egypt, CEPS Working Document No. 266/May 2007, URL: <http://www.ceps.eu/book/political-islam-egypt>, zuletzt besucht: 11.01.2009.
- Sign, Manfred (2008); Auf dem Markplatz der Islamgespenster. *Die Islamwissenschaft in Zeiten des Erklärungsnotstandes*, In; Poya, Abbas/Reinkowski, Maurus (Hrsg.) (2008); Das Unbehagen in der Islamwissenschaft; *Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien*, Bielefeld. S. 171-193.
- Simon, Helmut (1999); Zur universellen Geltung und Durchsetzung der Menschenrechte, In: Jahrbuch Menschenrechte 1999, S. 57-62.
- Soysal, Mümtaz (1993); 100 Soruda Anayasanin anlami (Bedeutung der Verfassung in 100 Fragen), 10. ver. Aufl., Istanbul.
- Sözen, Edibe/Ayten, Adem/Iri, Murat (2006); İnsan Haklari; *Bir gündelik hayat pratigi* (Menschenrechte; *Eine alltägliche Praxis*), Istanbul.

- Springborg, Robert (1991); State-Society Relations in Egypt: *The Debate over Owner-Tenant Relations*, In; Middle East Journal, Vol. 45 No. 2 (Spring 1991), S. 232-249.
- Stachura, Mateusz (2005); Die Deutung des Politischen; *Ein handlungstheoretisches Konzept der politischen Kultur und seine Anwendung*, Frankfurt am Main (u. a.).
- Stark, Jan (2005); Beyond 'Terrorism' and 'State Hegemony': *Assessing the Islamist mainstream in Egypt and Malaysia*, In; Third World Quarterly, Vol. 26 No. 2, S. 307–327.
- Steinbach, Udo (1996); Die Türkei im 20. Jahrhundert; *Schwieriger Partner Europas*, Bergisch Gladbach.
- Sturm, Roland (2004); Politische Kultur, In; Helms, Ludger/Jun, Uwe (Hrsg.) (2004); Politische Theorie und Regierungslehre; *Eine Einführung in die politikwissenschaftliche Institutionenforschung*, Frankfurt am Main (u. a.), S. 302-324.
- Süslü, Tolga (2005); AB sürecinde uyum yasaları (Harmonisierungsgesetze im Zuge des Beitritts in die EU), Ankara.
- Tank, Pinar (2005); Political Islam in Turkey; *A state of controlled secularity*, In; Turkish Studies 2005/ 6 (1), S. 3-19.
- Tessler, Mark (2002); Do Islamic orientations influence attitudes toward Democracy in the Arab World? *Evidence from Egypt, Jordan, Morocco, and Algeria*, In; World Value Survey, URL: <http://www.worldvaluesurvey.org>, zuletzt besucht: 08.11.2008.
- Tezcan, Durmus/Erdem, Mustafa Ruhan/Sancakdar, Oguz (2004); Avrupa İnsan Haklari Sözlesmesi Isiginda Türkiye`nin İnsan Haklari Sorunu (Menschenrechtsprobleme der Türkei nach europäischen Menschenrechtskonvention), 2. bearb. Aufl. Ankara.
- The Egyptian Organization for Human Rights (EOHR), URL: <http://en.eohr.org/?p=43#more-43>, zuletzt besucht: 22.03.2010.
- Tibi, Bassam (1996); Das arabische Staatensystem: *Ein regionales Subsystem der Weltpolitik*, Mannheim (u. a.).

- Tilgner, Ulrich (Hrsg.) (1979); *Umbruch im Iran; Augenzeugenberichte- Analysen- Dokumente*, Hamburg.
- Timmermann, Martina (2000); *Die Macht kollektiver Denkmuster; Werte, Wandel und politische Kultur in den USA und Japan*, Opladen.
- Toprak, Binnaz (o. J.); *Türkiye`de Dinin Denetim Islevi (Prüffunktion der Religion in der Türkei)*, In; Saribay, A. Y./Kalaycioglu, E. (o. J.); *Türkiye`de Siyaset; Süreklilik ve Degisim*, Istanbul, S. 387-397.
- Toprak, Binnaz (2005); *Islam and Democracy in Turkey*, In; *Turkish Studies*, 2005, Vol. 6/2, S. 167-186.
- Transparency International, URL: <http://www.transparency.de/Tabellarisches-Ranking.1526.0.html>, zuletzt besucht: 03.07.2010.
- Tuijl, Peter van (1999); *NGOs and Human Rights: Sources of Justice and Democracy*, In; *Journal of International Affairs* Vol. 52 No. 2, S. 493-512.
- Turan, Iltar (2007); *Unstable Stability; Turkish Politics at the Crossroads?*, In; *International Affairs*, Vol. 83 No. 2 (2007), S. 319-339.
- Turner, Bryan S. (1997); *Max Weber ve Islam (Original; Max Weber and Islam; a critical Study*, London 1974), Istanbul.
- Vanessa, Martin (1996); *A comparison between Khumaini`s Government of the Jurist and the Commentary on Plato`s Republic of Ibn Rushd*, In; *Journal of Islamic Studies*, Vol. 7 No. 1 (1996), S. 16-31.
- Varoglu, A. Kadir/Bicaksiz, Adnan (2005); *Volunteering for Risk; The Culture of the Turkish Armed Forces*, In; *Armed Forces & Society*, Vol. 31 No. 4 (Summer 2005), S. 583-598.
- Verba, Sidney (1980); *On revisiting of civic culture; a personal postscript*, In; Almond, G. A./Verba, S. (Ed.) (1980); *The civic culture revisited*, Boston (u. a.), S. 394-411.
- Verfassungsgericht der Türkei, URL: <http://www.anayasa.gov.tr/eskisite/KARARLAR/SPK/K2008/K-2008-2SPK.htm>, zuletzt besucht: 23.03.2009.

- Volkan, Vamik (1999); Das Versagen der Diplomatie. *Zur Psychoanalyse nationaler, ethnischer und religiöser Konflikte*, Gießen.
- Voll, Sarah P. (1980); Egyptian Land Reclamation since the Revolution, In; Middle East Journal, Vol. 34 No. 2 (Spring 1980), S. 127-148.
- Wahdat, Farzin (2005); Religious Modernity in Iran; *Dilemmas of Islamic Democracy in the Discourse of Mohammed Khatami*, In; Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. 25 Nr. 3, S. 650-664.
- Wahdat-Hagh, Wahied (2003); "Die Islamische Republik Iran"; *Die Herrschaft des politischen Islam als eine Spielart des Totalitarismus*, Münster (u. a).
- Watt, Montgomery W. (1981); Die Bedeutung der Frühstadien der Imamitischen Schia, In; Greussing, Kurt (Red.) (1981); Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, S. 45-58.
- Weber, Max (1993); Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Bodenheim.
- Weber, Max (2002); Wirtschaft und Gesellschaft; *Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. rev. Aufl. Tübingen.
- Wedel, Heidi (1991); Der türkische Weg zwischen Laizismus und Islam; *Zur Entwicklung des Laizismusverständnisses in der türkischen Republik*, Opladen.
- Wegner, Eva (2008); Politischer Islam als soziale Bewegung im Nahen Osten und Nordafrika, In; Albrecht, Holger/Köhler, Kevin (Hrsg.) (2008); Politischer Islam im Vorderen Orient; *Zwischen Sozialbewegung, Opposition und Widerstand*, Baden-Baden, S. 33-51.
- Wehling, Hans- Georg (1985); Regionale politische Kultur, Stuttgart.
- Wellmer, Albrecht (1998); Menschenrechte und Demokratie, In; Gosepath, Stefan / Lohmann, Georg (Hrsg.) (1998); Philosophie der Menschenrechte, F. am Main, S. 265-292.
- Wende, Ted (2001); Alternative oder Irrweg? Religion als politischer Faktor in einem arabischen Land, Marburg.

- Westle, Bettina (2006); Politische Kultur, In: Lauth, Hans-Joachim (Hrsg.) (2006); Vergleichende Regierungslehre; *Eine Einführung*, 2. Auflage, Wiesbaden, S. 270-288.
- Westle, Bettina/Gabriel, Oscar W. (Hrsg.) (2009); Politische Kultur; Eine Einführung, Baden-Baden.
- Wickham, Carrie Rosefsky (2002); Mobilizing Islam; *Religion, activism, and political change in Egypt*, New York.
- Wittfogel, Karl A. (1963); *Oriental Despotism: A comparative study of total power*, New Haven (u. a.).
- Wood, Steve/Quaisser, Wolfgang (2005); Turkey's road to the EU: *political dynamics, strategic context and implications for Europe*, In; *European Foreign Affairs Review*, Vol. 10 (2005), S. 147-173.
- Wright, Robin (1992); Islam, Democracy and the West, In; *Foreign Affairs* Vol. 71 No. 3 (Summer 1992), S. 131-145.
- Yavuz, M. Hakan (2000); Cleansing Islam from the public sphere, In; *Journal of International Affairs*, Vol. 54 No. 1, S. 21-42.
- Zeidan, David (1999a); Radical Islam in Egypt: *A comparison of two Groups*, In; *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 3 No. 3 (September 1999), S. 1-10.
- Zeidan, David (1999b); The Alevi of Anatolia, In; *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 3 No. 4 (December 1999), S. 74-89.
- Zibelius-Chen, Karola (2008); Der orientalische Staat im Altertum: *Das pharaonische Ägypten*, In; Pawelka, Peter (Hrsg.) (2008); *Der Staat im Vorderen Orient; Konstruktion und Legitimation politischer Herrschaft*, Baden-Baden, S. 57-87.
- Zubaida, Sami (2000); Trajectories of political Islam; *Egypt, Iran and Turkey*, In; *The Political Quarterly*, Volume 71, S. 60–78.
- Zürcher, Erik Jan (2006); *Modernlesen Türkiye`nin Tarihi (Geschichte der modernisierenden Türkei)*, 20. Aufl., Istanbul (siehe für englische Version; Ders. (1993/2002); *Turkey, A Modern History*, London).

Periodika und Berichte

Amnesty International:

Jahresberichte über Ägypten; Zeitraum 1995-2009, URL:

<http://www.amnesty.de/laenderbericht/aegypten>

Jahresberichte über Iran; Zeitraum 1996-2009, URL:

<http://www.amnesty.de/laenderbericht/iran>

Jahresberichte über Türkei; Zeitraum 1993-2009, URL:

<http://www.amnesty.de/laenderbericht/tuerkei>

Human Rights Watch:

Berichte über Ägypten (1990-2009) URL: <http://www.hrw.org/en/middle-eastn-africa/egypt>

Berichte über Iran (1993-2009), URL: <http://www.hrw.org/en/middle-eastn-africa/iran>

Berichte über Türkei (1992-2009), URL: <http://www.hrw.org/en/europecentral-asia/turkey>

Lebenslauf

Persönliche Angaben

Name: Köksal CALISKAN
Anschrift: Ernst- Lehmann Str. 20, 39106 Magdeburg
Tel.: 0176 231 13 051- 0391 556 11 89
E-Mail: koksalcsl@hotmail.com
Geburtsdatum: 19.01.1978
Geburtsort: Türkei
Familienstand: Ledig

Promotionsstudium

Institut: Institut für Politikwissenschaft/ UNESCO-Lehrstuhl für
Menschenrechtserziehung
Thema: Islam oder politische Kultur? Ihr Einfluss auf die Entwicklung
der Demokratie und Menschenrechte in Ägypten, im Iran und in
der Türkei
Zeitraum: 2005-2011

Studium

Universität: Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg
Fachbereich: Fakultät für Geistes-, Sozial- und Erziehungswissenschaft
Studiengang: Magister in Politikwissenschaft (HF), Soziologie (HF)
Abschluss: Magister Artium (M.A.)
Magisterarbeit: Die Irakkrise und die türkisch-amerikanischen Beziehungen aus
türkischer Perspektive
Zeitraum: 2002-2005

Bachelorstudium

Universität: Uludag Üniversitesi-Bursa/Türkei
Fachbereich: Fakultät für Wirtschafts- und Verwaltungswissenschaften
Studiengang: Internationale Beziehungen
Abschluss: Lizenz

Zeitraum: 1996-2000

Schulbildung

Gymnasium: Türkei

Abschluss: Abitur 1996

Zeitraum: 1992-1995

Praktikum

Praktikum: Urania e. v. Magdeburg

Tätigkeit: Vorbereitung und Koordinierung der Veranstaltungen

Zeitraum: Februar-März 2004

Wissenschaftliche Tätigkeiten

Hilfskraft: Institut für Psychologie/Otto-von-Guericke-Universität
Magdeburg

Tätigkeit: Wissenschaftlicher Hilfskraft bei dem Projekt
*„Wissenschaftliche Begleitung des Modellversuches islamischer
Religionsunterricht“* unter der Leitung Prof. Dr. Haci-Halil
Uslucan

Zeitraum: 2005-2008