

# **Gewalt oder Demokratie**

## **Eine Studie zum Politischen Islam**

**Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der  
Philosophischen Fakultät der  
Rheinischen Friederich-Wilhelms-Universität  
zu Bonn  
vorgelegt von**

**Tachafine Chaara**

**aus**

**Tanger, Marokko**

**Bonn 2014**

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät  
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

**Zusammensetzung der Prüfungskommission:**

Prof. Dr. Volker Kronenberg

(Vorsitzender)

Prof. Dr. Brigitte Seebacher

(Betreuerin und Gutachterin)

Prof. Dr. Tilman Mayer

(Gutachter)

Prof. Dr. Frank Decker

(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 29.10.2014

# Inhaltsverzeichnis

|  |            |
|--|------------|
| <b>1 Einleitung: Was ist der Politische Islam?</b> .....               | <b>5</b>   |
| <b>2 Die Geschichte und ihre Beschleunigung in der Gegenwart</b> ..... | <b>44</b>  |
| 2.1 Ein langer Blick zurück .....                                      | 45         |
| 2.1.1 Die Gruppe der Erneuerer und gemäßigten Reformer .....           | 56         |
| 2.1.2 Die Gruppe der radikalen Fundamentalisten .....                  | 67         |
| 2.1.3 Der Anfang von allem: Die Muslimbruderschaft in Ägypten.....     | 78         |
| 2.1.4 Die saudische Version des Islam: Die Wahhabiya .....             | 86         |
| 2.2 Krisenvielfalt .....   | 97         |
| 2.2.1 Die soziale Krise.....   | 99         |
| 2.2.2 Die Identitätskrise .....  | 103        |
| 2.2.3 Der arabisch-israelische Konflikt und der Zweite Golfkrieg ..... | 108        |
| 2.3 Der Nahe und Mittlere Osten nach der Zeitenwende von 1989.....     | 120        |
| <b>3 Die Fallstudien: Ein breites Spektrum</b> .....                   | <b>124</b> |
| 3.1 Der Politische Islam in der Türkei.....                            | 127        |
| 3.1.1 Der Vater des republikanischen Nationalismus: Atatürk.....       | 133        |
| 3.1.2 Ein schweres Erbe.....   | 137        |
| 3.1.3 Der Aufstieg einer neuen Kraft .....                             | 141        |
| 3.1.4 Die AKP, der Islam und die Demokratie .....                      | 149        |
| 3.1.5 Wirtschaftswunder .....  | 161        |
| 3.2 Der Politische Islam im Königreich Marokko .....                   | 168        |
| 3.2.1 Der konservative König .....                                     | 174        |
| 3.2.2 Die Reformära Mohamed VI. ....                                   | 181        |
| 3.2.3 Oppositionelle Bestrebungen.....                                 | 186        |

|   |            |
|---|------------|
| 3.2.3.1 Extremistischer Politischer Islam .....       | 186        |
| 3.2.3.2 Moderater Politischer Islam .....             | 191        |
| 3.2.4 Die Regierungsübernahme der PJD .....           | 197        |
| 3.3 Der schiitische Politische Islam im Iran .....    | 208        |
| 3.3.1 Chomeinis Revolution.....                       | 212        |
| 3.3.2 Die Islamische Republik .....                   | 222        |
| 3.3.3 Die Ausgründung der Hisbollah .....             | 234        |
| 3.4 Die ungelöste Palästinafrage .....                | 251        |
| 3.4.1 Arafat und die säkulare PLO.....                | 264        |
| 3.4.2 Der lange Arm der Muslimbrüder: Die Hamas ..... | 274        |
| 3.4.3 Gewaltspirale ohne Ende .....                   | 285        |
| 3.4.4 Düstere Aussichten .....                        | 297        |
| <br>  |            |
| <b>4 Fazit: Idee und Wirklichkeit .....</b>           | <b>301</b> |
| <br>  |            |
| <b>Literaturverzeichnis.....</b>                      | <b>317</b> |

# 1 Einleitung: Was ist der Politische Islam?

Die muslimische und vor allem die arabische Welt durchlebt seit mehr als drei Jahren einen politischen Wandel von historischem Ausmaß. In der tunesischen Kleinstadt Sidi Bouzid nahm sich ein junger Tunesier das Leben, indem er sich selbst verbrannte, und leitete damit den bis dato einmaligen Sturz eines arabischen Präsidenten ein. Es sollte jedoch nicht dabei bleiben. Bald darauf kam es zu Demonstrationen in fast der ganzen arabischen Welt, von Libyen über Ägypten bis Syrien und dem Jemen. Vor allem in den arabischen Republiken, deren Präsidenten ihre Herrschaft entweder geerbt oder mittels despotischer Machtmittel ergriffen und befestigt hatten, war der Druck groß. Drei Jahre nach dem Tod des jungen Tunesiers und sechs Jahrzehnte nach der ersten Gründung, ist festzustellen, dass das Projekt ‚arabische Republik‘ gescheitert ist.

Nach der Gründung der ersten arabischen Republik in Ägypten 1952 durch Nasser haben fast alle arabischen Staaten Regierungsformen adoptiert, die mit den gesellschaftlichen Verhältnissen nicht vereinbar waren. Unruhen und Volksrevolten waren nur eine Frage der Zeit. Das Scheitern der Republiken ist bereits seit Jahrzehnten spürbar; seit Dezember 2010 scheint das Ende der Unterdrückung des politischen Willens, der Einparteien-Herrschaft, der Planwirtschaft und der Korruption eingeläutet zu sein.

In den arabischen Unruhen spiegelt sich die arabische politische Landschaft wider. Wo der Druck am größten war, wurden die Regime gestürzt; wo Wohlstand oder die Möglichkeit für politische Partizipation vorhanden waren, konnten die Unruhen sanft eingebettet werden. Dies war insbesondere in den Monarchien der Fall. So gelang es den Monarchen in Königreich Marokko und in der Golfregion, wo der Unmut eher gering war, ihre Herrschaft zu erhalten. Abgesehen von kleineren Protesten in Bahrein und im Osten Saudi-Arabiens kam es in der Golfregion zu keinen nennenswerten politischen Aufständen. In Marokko hingegen wurde eine große Zahl an Demonstranten registriert, die für mehr Freiheit und politische Partizipation auf die Straße gingen, aber gleichzeitig wussten, dass in dem Land auch schon früher demonstriert worden war.

In den Ländern, in denen die Unruhen zu einem Regimewechsel führten, entstand ein politisches Vakuum. Denn Möglichkeiten zu politischer Partizipation hatten in diesen Ländern zuvor genauso wenig existiert wie Parteien und Institutionen; Wahlen gab es, wenn überhaupt, nur um die Macht des Herrschers zu bestätigen. Die Abwesenheit eines wahrhaft politischen Lebens hatte zu einer Blockade geführt und die Demokratisierung verhindert.

Der Umsturz der Regime in den arabischen Republiken ermöglichte jenen Parteien, die stets im Untergrund operiert hatten, sich politisch zum ersten Mal offen und legal zu betätigen. Vor diesem Hintergrund konnten die Parteien des Politischen Islam in diesen Staaten, zum Beispiel in Tunesien und Ägypten, triumphieren jedenfalls kurzzeitig.

Die instabile politische Lage, die diese Unruhen in einem solchen Ausmaß erst hervorgebracht hat, ist das Ergebnis der desolaten Situation der arabischen und muslimischen Welt insgesamt. Bereits seit Jahren zeichnet eine Reihe von Studien und Berichten unabhängiger internationaler Institutionen ein düsteres ökonomisches, soziales und politisches Bild für die Region. Im letzten Bericht der Vereinten Nationen über die innere Lage in der arabischen Welt, dem Arab Human Development Report 2009, sind ein Jahr vor dem Ausbruch der Aufstände eklatante Rückstände und Fortschrittshindernisse festgestellt worden.<sup>1</sup> Die Studie gewährt einen schonungslosen Blick auf die arabischen Gesellschaften und ihren Entwicklungsstand. In allen sozialen und wirtschaftlichen Bereichen sind Defizite erkennbar; vom Erziehungs- und Gesundheitswesen bis zur nicht vorhandenen Infrastruktur. Der Bericht, den arabische Wissenschaftler für das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen angefertigt haben, belegt, dass arabische Staaten nach wie vor kaum Antworten haben auf Modernisierung und Globalisierung. Die Gesellschaften verpassen den Anschluss an die internationale Entwicklung. Die maroden Bildungssysteme lassen eine schlecht ausgebildete Jugend mit begrenzten Berufsaussichten zurück, die zu einer leichten Beute für Propagandisten extremistischen Gedankenguts wird. Die modernen Kommunikationsmittel kommen vor allem denen zugute, die der Meinung sind, dass

---

<sup>1</sup>Vereinte Nationen. Arab Human Development Report 2009. Verfügbar unter: <http://www.arab-hdr.org>, abgerufen am: 12.11.2012.

das Scheitern und die Rückständigkeit der arabischen Gesellschaften das Ergebnis einer angeblichen Entfernung vom wahren Islam sind.<sup>2</sup> Der UNO-Bericht über den Zustand in der arabischen Welt ist verheerend, auch beklemmend. Und dennoch, wer die Araber als undemokratisch und unsozial abstempelt, sollte bedenken, dass dieser Bericht von arabischen Autoren verfasst worden ist. Man mag den arabischen Gesellschaften viele Vorwürfe machen - einige auch zu Recht. Am Bewusstsein der eigenen Zurückgebliebenheit mangelt es ihnen jedenfalls nicht.<sup>3</sup>

Im Gegensatz zu anderen Weltregionen hat sich an dieser gesellschaftlichen und politischen Zurückgebliebenheit auch nach dem Ende des Kalten Krieges und der Entstehung einer neuen globalen Weltordnung nichts geändert. Und das obwohl zu jener Zeit insgesamt eine Stärkung des politischen Pluralismus und der Demokratie zu erkennen war. Während im 20. Jahrhundert die größte Bedrohung des Weltfriedens von Europa ausgegangen ist, sind heute der Nahe und Mittlere Osten die Hauptbedrohung für die globale Sicherheit geworden. Die meisten Regime in den Staaten der muslimischen Welt sind bis heute autoritär strukturiert. Die Region ist ein politisches, soziales und wirtschaftliches Pulverfass.

Wie konnte es so weit kommen? Schließlich war die Lage der arabischen und muslimischen Welt vor einigen Jahrhunderten alles andere als desolat. So gilt den Muslimen das Mittelalter - in westlichem Sinne die Zeit von 700 bis 1500 - als eine bedeutsame Zeit. Die muslimische Welt erreichte ihren wirtschaftlichen, militärischen, kulturellen und wissenschaftlichen Höhepunkt. Der in dieser Arbeit vielzitierte britische Islamwissenschaftler Montgomery Watt hat diese Epoche in seinem berühmten Buch „Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter“ meisterhaft geschildert. Hatte nicht Papst Johannes VIII. (872-82)<sup>4</sup> den Arabern, deren Macht bis nach Latium reichte, Tribut gezahlt? Hatte nicht ein anderer Inhaber des Stuhles Petri, Sylvester II (999-1003)<sup>5</sup>, der berühmte Gerbert von Aurillac, als erster Gelehrter

---

<sup>2</sup>Asmus, Ronald. Der bewaffnete Fortschritt. In: Der Islam und der Westen. Hrsg. von Thumann, Michael. Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin. 2003. S. 49.

<sup>3</sup>Kermani, Navid. Das heilige Phantasma. In: Der Islam und der Westen. Hrsg. von Thumann, Michael. Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin. 2003. S. 25.

<sup>4</sup>Papst Johannes VIII. stammte aus Rom. Am 13. Dezember 872 wurde er auf den Stuhl Petri gewählt. Als Papst bemühte er sich, nach dem Zerfall des Frankenreiches in Italien die päpstliche Vorherrschaft zu erhalten und das Land gegen die Araber zu verteidigen.

<sup>5</sup>Silvester II., bürgerlicher Name Gerbert von Aurillac, war Mathematiker, Erzbischof von Reims und erster französischer Papst vom 2. April 999 bis zu seinem Tod im Jahr 1003. Er studierte an den

des christlichen Europa die arabischen Ziffern verwendet, nachdem er bei arabischen Meistern an der ältesten Universität der Welt in Fès Mathematik und Astronomie studiert hatte? Und war nicht Friederich II. von Hohenstaufen (1194-1250)<sup>6</sup>, der um 1240 islamische Gelehrte nach den Problemen der Ewigkeit und Erschaffenheit der Welt befragen ließ, mindestens kulturell einer von ihnen?<sup>7</sup> Waren es nicht die Berichte des arabischen Diplomaten Osama Ibn Munqid (1095-1188)<sup>8</sup> über die barbarische Heilkunst der europäischen Kreuzfahrer, die die muslimischen Leser zutiefst verstörten?<sup>9</sup>

Mit dem Beginn der spanischen Reconquista<sup>10</sup> Richtung Andalusien und Marokko änderte sich das politische Machtgefälle in einem Jahrhunderte währenden Prozess zu Ungunsten der Muslime. Es war jene Entwicklung, die mit der Aufteilung der arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches zwischen Großbritannien und Frankreich ihren Abschluss finden sollte; beide Mächte haben sich im Sykes-Picot-Abkommen<sup>11</sup> zu Beginn des Ersten Weltkrieges verständigt. Die islamische Zivilisation, die einst als die am höchsten entwickelte der Welt galt, ging einer langen Epoche der geistigen Erstarrung entgegen. Die Muslime sahen im ‚Taqlid‘, der geistig und politisch ziemlich unfruchtbaren Nachahmung der Altvorderen, ihr Ideal und bekämpften Innovationen als unerlaubte Neuerungen. Diese theologische Maxime schlug zivilisatorisch zu Buche.

---

islamischen Universitäten im andalusischen Sevilla und Cordoba, wo er an den reichen Erkenntnissen der damaligen islamischen Welt teilhatte.

<sup>6</sup>Friedrich II. war ab 1198 König von Sizilien, ab 1211/12 auch deutscher König und von 1220 bis zu seinem Tode Kaiser des Heiligen Römischen Reiches. Viele sahen in seinem Interesse am Islam, mit dem er sein Leben lang in Verbindung stand, einen Verrat am Christentum.

<sup>7</sup>Watt, W. Montgomery. Der Einfluss des Islam auf das europäische Mittelalter. Klaus Wagen Bach Verlag, Berlin. 1988. S. 7.

<sup>8</sup>Osama Ibn Munqid war ein arabischer Schriftsteller und Dichter, Politiker und Diplomat, und einer der wichtigsten zeitgenössischen Chronisten der Kreuzzüge auf arabischer Seite. Er stammte aus einer Familie in Mittelsyrien und war der Neffe des Emirs Sultan Ibn Munqid.

<sup>9</sup>Vgl. Watt, W. Montgomery. Der Einfluss des Islam auf das europäische Mittelalter. Klaus Wagen Bach Verlag, Berlin. 1988. S. 8.

<sup>10</sup>Reconquista ist ein spanisches Wort und bedeutet Rückeroberung und Wiedereroberung. Es bezeichnet die blutige Rückeroberung der Iberischen Halbinsel durch christliche Armeen. Die Reconquista endete im Jahr 1492 mit der vollständigen Vertreibung der Muslime und Juden aus Spanien Richtung Marokko.

<sup>11</sup>Das Sykes-Picot-Abkommen vom 16. Mai 1916 war eine geheime Übereinkunft zwischen den Regierungen Großbritanniens und Frankreichs, durch welche ihr koloniales Einflussgebiet im Nahen Osten nach dem Ersten Weltkrieg festgelegt wurde. Das Abkommen wurde von dem französischen Diplomaten François Picot und dem Engländer Mark Sykes ausgehandelt.

Schon im 17. Jahrhundert war die allumfassende Dominanz des Westens über den Orient offensichtlich geworden. Sowohl politisch und militärisch als auch wirtschaftlich wurde der Orient beherrscht. Den Tiefpunkt dieser Entwicklung stellte die Kolonialisierung fast des gesamten Nahen und Mittleren Ostens dar, die die muslimischen und arabischen Gesellschaften im Innersten nachhaltig erschütterte. Die muslimischen Intellektuellen konnten sich mit dieser Niederlage nicht abfinden und begannen in Reaktion auf diese Entwicklung, sich mit dieser Problematik auseinanderzusetzen und eine Antwort auf die Frage des Niedergangs ihrer Hochkultur zu geben. Im Zuge des Versuchs von Intellektuellen, diesen Niedergang aufzuhalten und einen erneuten Aufschwung der muslimischen Kultur herbeizuführen, entstand im 19. Jahrhundert der Politische Islam.

Heute ist der Politische Islam in der arabischen und muslimischen Welt ein Thema, das Anlass zu Vorurteilen und Ängsten bietet, aber auch Erwartungen und Hoffnungen weckt wie kein anderes. Viele Studien über den Politischen Islam sind nach dem 11. September 2001 veröffentlicht worden. Sie berücksichtigen jedoch kaum den Zusammenhang zwischen dem Politischen Islam und seinen historischen Entwicklungen vor Ort und den soziokulturellen Begebenheiten der Region. Oft wird von einer mittelalterlichen politischen Kultur des Islam gesprochen, die sich anstrengt, *„das vielfältige Gesicht der heutigen Welt durch Schleier und Vollbart zu uniformieren.“*<sup>12</sup> Manchmal ist sogar die Rede von einer archaischen Religion, die *„im Aufbruch und im Begriff [...ist,] die moderne Welt, die sich in säkularen Menschenrechten, Demokratie und Pluralismus von religiösen Begründungen gelöst hat, erneut dem absoluten Willen des offenbarten Gottes zu unterwerfen.“*<sup>13</sup>

In diesen Debatten, die auch vor den Anschlägen in den USA schon stattgefunden haben, wird dem Islam im Allgemeinen Rückständigkeit, Gewalt und Vergangenheitsorientiertheit vorgeworfen.<sup>14</sup> Islamischen Gesellschaften wird unterstellt, Religiosität und Frömmigkeit zum Maß der Dinge zu machen, und daraus der Schluss gezogen, der Islam verleite in besonderem Maße zu radikalem Denken und sei von seinem Wesen her eine fortschrittsfeindliche, wenn nicht gar

---

<sup>12</sup>Meier, Andreas. Politische Strömungen im modernen Islam. Peter Hammer Verlag, Wuppertal. 1995. S. 11.

<sup>13</sup>Ebd. S. 11.

<sup>14</sup>Bernard, Lewis. The Roots of Muslim Rage. Foreign Policy. Vol. 4. Sommer 2001.

Gewaltbereite Religion. Auf der Suche nach einer Erklärung, warum die Demokratie im Nahen und Mittleren Osten nach dem Fall der Berliner Mauer vergleichsweise schwach geblieben ist, sind die meisten Beobachter zu dem Ergebnis gelangt, dass diese Rückständigkeit nicht allein auf ungünstige soziokulturelle Voraussetzungen - Kriege, Kolonialismus, Armut - zurückzuführen ist, sondern auch und vor allem auf die Religion des Islam. So bezeichnete der amerikanische Politikwissenschaftler John Waterbury den Nahen Osten als „*singularly inhospitable to legal pluralism and democracy.*“<sup>15</sup> Die Dämonisierung des Islam selbst in der kritischen Literatur wie auch die Vermischung von Religion und Politik sind weit verbreitet. Die zentrale These ist, dass der Islam demokratieunfähig sei. Es wird behauptet, er sei weder in der Vergangenheit zur Demokratie fähig gewesen, noch werde er es je in der Zukunft sein: „*Demokratie [in der muslimischen Welt] erscheint aus mehreren Gründen unmöglich: Es fehlt wegen Allahs alleiniger Herrschaft über das Schicksal der Menschen an der Möglichkeit [...] rechenschaftspflichtigen Organen [zu schaffen]. Wahlen als Mittel zur [...] Lösung von Problemen sind ein Verstoß gegen den Glaubenssatz, dass Glück und Leid dem Gott zugeordnet und in eben dieser Weise anzunehmen und zu tragen sind.*“<sup>16</sup> Solche Gedanken ließen sich mit hoher Wahrscheinlichkeit ebenfalls auf Judentum, Christentum und weitere Religionen und Kulturscheinungsformen der Welt übertragen. Die Religion des Islam für das undemokratische Verhalten seiner Anhänger verantwortlich zu machen, ist mindestens fragwürdig. Im Fall des Politischen Islam geht es weder um den Islam als Weltreligion, den Koran als heiliges Buch oder um die Scharia als offenbarte Gesetzgebung, sondern um eine politische Handlung: „*Islam and Islamism are not just different words, but different things.*“<sup>17</sup> Eine differenzierte, sachlich fundierte Analyse dieser politischen Handlung und seiner Definition sind notwendig. Die wissenschaftliche Forschung dazu gleicht bisher einem löchrigen Flickenteppich.

Wie der Islam an sich wird auch der Politische Islam oft in einem Atemzug mit Gewalt und Fundamentalismus genannt. Zu Unrecht. Insbesondere in letzter Zeit sind im Politischen Islam immer häufiger demokratische Elemente zu erkennen. Obwohl eine

---

<sup>15</sup>Waterbury, John. Democracy Without Democrats? The Potential for Political Liberalization in the Middle East. In: Democracy Without Democrats? Hrsg. von Salame, Ghassan. I.B.Tauris. New York. 1994. S. 25.

<sup>16</sup>Fikentscher, Wolfgang. Demokratie. Eine Einführung. Piper Verlag München. 1993. S. 59.

<sup>17</sup>Tibi, Bassam. Why They can't be Democratic. Journal of Democracy. Vol. 19. 2008. S. 44.

alle Strömungen und Tendenzen gleichermaßen berücksichtigende Definition des Politischen Islam aufgrund steigender wissenschaftlicher und medialer Aufmerksamkeit überfällig ist, konnte in der internationalen Forschungsgemeinde noch keine grundlegende Einigung darüber erzielt werden. Bereits seit Jahren, wenn nicht gar Jahrzehnten, wird über eine Mindestdefinition diskutiert, bisher aber ergebnislos. Es existiert bis jetzt nicht einmal eine einheitliche Begriffsverwendung. Diese Arbeit hat deshalb zum Ziel, anhand von Fallstudien eine Bestandsaufnahme des Politischen Islam in seiner Vielfältigkeit zu zeichnen. Auf einer solchen Grundlage können künftige Studien Ordnung in das Neben- und Durcheinander der Begriffe und Definitionen bringen.

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist deshalb keine abschließende Definition. Vielmehr soll ein kurzer Überblick über die Begriffs- und Definitionsvielfalt gegeben und darauf aufbauend eine vorläufige Definition gewählt werden. In diesem Zusammenhang sollen auch die dieser Arbeit zugrunde liegenden Konzepte von Demokratie und Gewalt dargestellt werden.

Wie also lässt sich der Politische Islam definieren, wenn es eben nicht um die Religion an sich geht? Zunächst gilt es, Fragen zu stellen und auf der Basis der Antworten eine Arbeitsdefinition zu finden: Was verbindet die vielen Akteure des Politischen Islam? Was hat der palästinensische Widerstand gegen die israelischen Besatzungstruppen im Westjordanland mit der AKP-Regierung des NATO-Mitglieds Türkei gemeinsam? In welche gemeinsame Kategorie passen der fanatische Ex-Staatspräsident des Iran, Ahmadinejad, und die Verwalter eines sogenannten ‚islamischen Krankenhauses‘ der Muslimbruderschaft in Kairoer Slums? Bestehen in irgendeiner Form politische Affinitäten zwischen einem demokratisch gewählten Premierminister wie Benkirane in Marokko und einem Milizenführer wie Nasrallah in der Beiruter Südstadt?

Alle diese Akteure sind Vertreter von Bewegungen des Politischen Islam. Aber ein kurzer Blick auf die Vielfalt islamistischer Akteure zeigt bereits, dass die Gemeinsamkeiten all dieser Individuen und Gruppen nicht auf der ideologischen Ebene liegen können. Selbst wenn alle Islamisten als gemeinsames Ziel die Islamisierung des öffentlichen Lebens anstreben sollten, gehen die konkreten Vorstellungen über ein solches ideales islamisches Gemeinwesen so stark

auseinander, dass kaum mehr von einer einheitlichen Ideologie gesprochen werden könnte.<sup>18</sup> Der Begriff Politischer Islam erfasst in ideologischer Hinsicht höchstens die Forderung nach einer größeren Rolle der islamischen kulturellen Werte im öffentlichen Leben;<sup>19</sup> weder eine bestimmte Strategie zur Durchsetzung dieser Forderung noch spezifische Ziele sind damit verbunden. Eine Definition, die allein auf ideologische Minimalanforderungen Bezug nimmt, kann keinen Unterschied zwischen islamistischen Akteuren und einem frommen Muslim feststellen. Die im Allgemeinen formulierten Forderungen nach der stärkeren Berücksichtigung islamischer Normen im öffentlichen Leben<sup>20</sup> finden unter den meisten gläubigen Muslimen Zustimmung und sind somit als charakteristisches Merkmal islamistischer Akteure und damit auch als definitorische Basis für diese Arbeit nicht geeignet.<sup>21</sup>

Die Herausforderung, eine tragfähige Definition des Politischen Islam zu erarbeiten, besteht darin, dass der Politische Islam neben einem breiten Spektrum verschiedener ideologischer Positionen sehr unterschiedliche Aktionsformen umfasst. Darunter fallen die Organisation sozialer Dienstleistungen im weitesten Sinne (die ägyptische Muslimbruderschaft), der bewaffnete Kampf gegen Besatzungskräfte (die Hamas) oder auch terroristische Aktivitäten auf nationaler oder internationaler Ebene (das iranische Regime und die libanesische Hisbollah) sowie das Streben nach politischem Einfluss im Rahmen formaler Partizipationsmöglichkeiten (die gemäßigten Parteien des Politischen Islam in der Türkei und in Marokko). Diese verschiedenen Aktionsformen lassen sich entgegen vieler Meinungen nicht oder nur sehr bedingt auf Unterschiede in der jeweiligen Ideologie zurückführen.

Besonders deutlich wird dies, wenn nach Radikalität und Militanz des Politischen Islam gefragt wird. Tatsächlich sind nicht alle militanten Gruppen gleichzeitig in ideologischer Hinsicht radikal, und nicht alle ideologisch radikalen Gruppen sind gewaltbereit. So stellen zum Beispiel die beiden Tübinger Politikwissenschaftler und

---

<sup>18</sup>Albrecht, Holger und Köhler, Kevin. Dimensionen des Politischen Islam – Eine Einführung. In: Politischer Islam im Vorderen Orient. Hrsg. von Albrecht, Holger und Köhler, Kevin. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden. 2008. S.11.

<sup>19</sup>Vgl. z.B. Heiss, Johann. Veränderung und Stabilität: Normen und Werte in Islamischen Gesellschaften. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien. 2005

<sup>20</sup>Ebd.

<sup>21</sup>Albrecht, Holger und Köhler, Kevin. Dimensionen des Politischen Islam – Eine Einführung. In: Politischer Islam im Vorderen Orient. Hrsg. von Albrecht, Holger und Köhler, Kevin. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden. 2008. S. 11.

Kenner der arabischen Welt, Holger Albrecht und Kevin Köhler, fest, dass die palästinensische Hamas aufgrund ihres gewaltsamen Widerstandes gegen Israel als militante Gruppe zu bezeichnen ist, die sich bis heute nicht von Gewalt distanziert hat. Dennoch scheint sie auf ideologischer Ebene weitaus pragmatischer zu sein als die Vertreter des staatstragenden saudi-arabischen Wahhabismus. Eine Liste nicht militanter, aber ideologisch radikaler Gruppen und Strömungen würde Vertreter der salafistischen Bewegungen in fast allen Ländern der arabischen und muslimischen Welt beinhalten.<sup>22</sup> Mit anderen Worten, die Verbindung zwischen ideologischer Radikalität und Militanz des Politischen Islam in der Wahl der Mittel ist keinesfalls eindeutig. Ideologische Faktoren scheinen das konkrete Handeln islamistischer Akteure nicht unmittelbar zu determinieren. Im Gegenteil weisen viele islamistische Bewegungen ein hohes Maß an Pragmatismus in der Anpassung ihrer ideologischen Vorstellungen und Diskurse an sich ändernde Rahmenbedingungen und Handlungsmöglichkeiten auf.<sup>23</sup> Die Schwierigkeit, eine sinnvolle und wissenschaftlich breit akzeptierte Definition des Politischen Islam zu erarbeiten, liegt in den unterschiedlichen Ideologien dieser Gruppen bzw. deren politischen Inhalten begründet. Es kann geschlussfolgert werden, dass der Fokus auf die Einheit der Ideologie wenig zielführend ist.

Wie aber kann nun der Politische Islam sinnvoll definiert werden, wenn ein Rückgriff weder auf bestimmte Aktionsformen noch auf gemeinsame, ideologisch motivierte Forderungen einen hinreichenden ‚definitorischen Inhalt‘ hergeben? Die am weitesten verbreitete Definition stammt von Albrecht und Köhler. Sie verstehen unter dem Begriff des Politischen Islam jede Form von Handlung, die auf islamisch verstandene Werte zurückgreift und gleichzeitig darauf ausgelegt ist, innerhalb der Gesellschaft Unterstützung für die Anliegen der jeweiligen Gruppe zu mobilisieren.<sup>24</sup> Bewusst vermeiden die Vertreter dieser Definition jegliche Aussage darüber, welche konkreten Anliegen damit verbunden werden oder auf welche spezifischen islamischen Werte Bezug genommen wird. Durch diese Definition wird zum einen die These von der Bestimmtheit islamistischen Handelns durch ideologische Faktoren in

---

<sup>22</sup>Ebd. S. 12.

<sup>23</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011.

<sup>24</sup>Albrecht, Holger und Köhler, Kevin. Dimensionen des Politischen Islam – Eine Einführung. In: Politischer Islam im Vorderen Orient. Hrsg. von Albrecht, Holger und Köhler, Kevin. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden. 2008. S.12, 13.

Frage gestellt und zum anderen auch die Vielfalt islamistischer Akteure erfasst. Sie erlaubt somit eine differenzierte Analyse des Politischen Islam jenseits der oft ausschließlich behandelten Gewaltelemente. Diese Definition soll der Arbeit zu Grunde gelegt werden.

Mit der Debatte um die inhaltliche Definition geht eine Debatte um den Begriff des Politischen Islam als solchem einher; sie hat inzwischen etymologische Züge angenommen. Es besteht nicht nur ein Nebeneinander an *Fachdefinitionen*, sondern auch ein Nebeneinander an *Fachbegriffen*. Diese Problematik soll ebenfalls dargestellt werden, um möglichen Missverständnissen vorzubeugen.

In der öffentlichen Debatte haben sich - neben dem Begriff des Politischen Islam - insbesondere Begriffe wie ‚Fundamentalismus‘ und ‚Islamismus‘ eingebürgert, deren Eignung und Berechtigung sowohl von Politik- als auch von Islamwissenschaftlern heftig kritisiert werden. Denn oft werden in solchen Debatten politische Interessen mit unterschiedlichen regionalen Diskursen vermischt, was eine sachliche Diskussion über den Politischen Islam maßgeblich erschwert. Hinter diesem Streit um Begrifflichkeiten verbirgt sich die alte kulturwissenschaftliche und auch etymologische Frage, ob es zulässig ist, Definitionen und Konzepte, die einem nicht-muslimischen Kontext entnommen sind, auf die islamische Welt zu übertragen, vor allem wenn sie negativ konnotiert sind.<sup>25</sup>

Insgesamt gestaltet sich die Suche nach einem adäquaten Begriff in den germanischen und romanischen Sprachen als außerordentlich schwierig, da die verwendeten Termini den christlichen Traditionen Europas entstammen. So sind die häufig benutzten Begriffe ‚Fundamentalismus‘ und ‚Islamistischer Fundamentalismus‘ in der islamischen und insbesondere in der arabischen Welt nicht vorhanden. Der Begriff ‚Fundamentalismus‘, der sowohl in der englisch- als auch deutschsprachigen Literatur als Bezeichnung für den Politischen Islam zu finden ist, stammt aus den westlich-christlichen Traditionen und ist zu Unrecht auf Akteure des Politischen Islam in der islamischen Welt übertragen worden. ‚Fundamentalismus‘ in der westlichen Welt ist eine Bezeichnung für eine streng bibelgläubige, theologische Richtung im Protestantismus. Für jene Gruppen, die in europäischen Diskursen als

---

<sup>25</sup>Krämer, Gudrun. Gottes Staat als Republik. Nomos Verlag, Baden-Baden. 1999. S. 29.

‚Fundamentalisten‘ bezeichnet werden, gibt es im Arabischen keine eigene Bezeichnung.<sup>26</sup> In der arabischen Welt werden die unterschiedlichen Gruppen des Politischen Islam als ‚haraka islamiya‘ bezeichnet, was auf Deutsch so viel wie ‚islamische Bewegung‘ bedeutet. Außerdem ruft der Begriff ‚Fundamentalismus‘ negative Konnotationen des Fanatismus, des Radikalismus und der Gewalttätigkeit hervor.

Begriffe wie ‚Islamismus‘, im Französischen auch ‚Intégrisme‘ genannt, sind zwar gleichfalls dem westlichen Sprachgebrauch entnommen, aber neutral beziehungsweise weniger negativ belastet als ‚Fundamentalismus‘. Der Begriff ‚Islamismus‘ kommt dem arabischen Sprachgebrauch nahe, da die Aktivisten des Politischen Islam im Arabischen meist als ‚islamiyun‘ bezeichnet werden. Das französische Wort ‚intégrisme‘ stammt aus der französischen Bewegung der ‚catholiques intégraux‘, jenen ultrakonservativen Katholiken, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts den Papst und den Einfluss der katholischen Kirche gegen die Moderne verteidigten und in vielerlei Hinsicht hinter die Errungenschaften der Französischen Revolution zurück wollten. Der Begriff ‚intégrisme‘ konnte sich bis heute aber weder im deutschen noch im englischen Sprachgebrauch durchsetzen, obwohl er in den französischsprachigen Debatten auf politische Strömungen des Islam übertragen wurde.<sup>27</sup> Beide Ausdrücke haben zudem den Nachteil, dass sie so verstanden werden können, als seien ‚normale‘ Muslime unvollkommene Muslime und der ‚Islamismus‘ die einzig angemessene Ausdrucksform des Islam.<sup>28</sup> In dieser Arbeit wird deshalb bewusst der Begriff des Politischen Islam verwendet.

Es machen sich auch in den muslimischen Staaten selbst Einflüsse der europäischen Kolonialsprachen bemerkbar. So zum Beispiel dominiert im frankophonen Großmarokko, dem Maghreb, das französische Wort ‚intégrisme‘, im anglophonen Mittleren Osten jedoch der Begriff des ‚fundamentalism‘.

Als weitere Bezeichnung für den Politischen Islam ist nach den terroristischen Anschlägen vom 11. September auf das World Trade Center der Begriff ‚Jihadismus‘ aufgetaucht. Dieser Ausdruck, der aus dem Arabischen ‚jihad‘ abgeleitet ist und

---

<sup>26</sup>Schmidinger, Thomas. Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Deuticke Verlag, Wien. 2008. S. 24.

<sup>27</sup>Ebd. S. 26.

<sup>28</sup>Krämer, Gudrun. Gottes Staat als Republik. Nomos Verlag, Baden-Baden. 1999. S. 30.

schlicht ‚Anstrengung‘ bedeutet, bezieht sich auf jene Gruppierungen, die einen globalen Wettkampf zwischen Religionen und Kulturen bestreiten und insbesondere gegen die sogenannten ‚Ungläubigen‘ stehen. Er eignet sich somit eher als Bezeichnung für extremistische Gruppierungen wie Al Qaida, die durch ein besonders hohes Maß an Radikalität gekennzeichnet sind. Sie begründen ihren Kampf mit eigenen Interpretationen von religiösen Texten, kämpfen sowohl gegen westliche Einrichtungen als auch gegen Staaten, die einen hohen muslimischen Bevölkerungsanteil haben. Radikale Interpretationen dieses theologischen Ausdrucks im Islam haben dazu geführt, dass im Namen des ‚jihad‘ Gewalt und Terrorismus verbreitet werden. Es entspricht jedoch nicht der Wahrheit, wenn alle Akteure des Politischen Islam mit der Bezeichnung ‚jihadistisch‘ bezeichnet werden; so ist zum Beispiel eine reformistische Partei wie die PJD in Marokko, die auf dem Boden der Verfassung steht, seit fast nahezu zwanzig Jahren im Parlament vertreten. Der Begriff des Jihadismus ist, wenn überhaupt, nur ein kleiner Teil im Puzzle des Politischen Islam.

Nach der Diskussion um die Definition des Politischen Islam und alternative Begriffsverwendungen soll nun das Demokratiekonzept vorgestellt werden, das dieser Arbeit zugrunde liegt. Die Auseinandersetzung mit dem Demokratiebegriff ist auch dann von Bedeutung, wenn man bedenkt, dass in der Wissenschaft zwar ausführlich die Verbindungen zwischen Politischem Islam und Gewalt thematisiert worden sind, mit der Erörterung eines Zusammenhangs zwischen Demokratie und Politischem Islam jedoch eher akademisches Neuland betreten wird.

In dieser Arbeit wird Demokratie im Sinne einer bürgerlich-liberalen, parlamentarischen Demokratie verstanden. Auf eine tiefergehende Analyse des Demokratiebegriffs sowie die Frage nach der praktischen Umsetzung von Demokratie wird hier verzichtet. Es geht in dieser Arbeit nicht um die philosophische Durchdringung des Demokratiekonzepts und seiner historischen Ausprägungen, sondern um die Wahrnehmung von Demokratie im Nahen und Mittleren Osten. Zugrunde gelegt wird eine Minimaldefinition, die auf konstitutive Elemente, Grundwerte und Regeln einer liberalen Ordnung Bezug nimmt. Danach ist ein demokratisches System dadurch gekennzeichnet, dass es als oberstes Prinzip die Rechtsstaatlichkeit anerkennt, im Rahmen der Grundrechte die Gleichheit der Bürger

vor dem Gesetz garantiert sowie das Volk zum Träger der Staatsgewalt erklärt und die legislative, exekutive und judikative Machtausübung gemäß dem Prinzip der Gewaltenteilung verfügt.<sup>29</sup>

Die demokratische Ordnung beruht auf dem Prinzip der Repräsentation und darauf, dass Herrschaft zeitlich begrenzt wird und der Kontrolle unterliegt. Und Demokratie gründet in Werten: „*Democracy is above all a political culture of pluralism and disagreement, based on core values combined with the acceptance of diversity.*“<sup>30</sup>

Nach dieser Definition der Demokratie gehört die islamische Welt derzeit zu den rückständigsten Weltregionen. Während sich weite Teile Lateinamerikas, Süd- und Osteuropas zu einer demokratischen Ordnung bekennen, fallen in der Region des Nahen und Mittleren Ostens wenn überhaupt nur wenige Staaten in diese Kategorie.<sup>31</sup>

In der islamischen Welt des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts lassen sich nur wenige konkrete Fortschrittstendenzen in Richtung Demokratie erkennen. Das letzte Jahrhundert war im Nahen und Mittleren Osten nicht nur gekennzeichnet durch die Entkolonialisierung, sondern auch durch den Aufstieg mehrerer autoritär, national und sozialistisch geprägter Staaten. Der letzte Bericht der amerikanischen Nichtregierungsorganisation Freedom House aus dem Jahr 2013 über den Demokratisierungsstand in allen Ländern der Welt zeigt, dass im Nahen und Mittleren Osten mit Ausnahme Israels gerade einmal zwei Staaten die demokratischen Mindeststandards gemäß der Definition erfüllen, nämlich das Königreich Marokko und die Türkei.<sup>32</sup> Wie der Erfurter Politikwissenschaftler Kai Hafez unlängst feststellte, hat insbesondere in der Türkei eine Art sogenannter ‚Christdemokratisierung des Politischen Islam‘ weithin Fuß gefasst. Denn auch die ‚Christdemokratien‘, vor allem in Deutschland und Italien, präsentieren bis heute und seit dem Ende des Zweiten Weltkrieg eine Form des Konservatismus, dessen Menschenbild aus dem Christentum hergeleitet worden ist; in der Umsetzung wird der demokratische Verfassungsrahmen längst akzeptiert.

---

<sup>29</sup>Ebd. S. 24.

<sup>30</sup>Tibi, Bassam. Why They can't be Democratic. Journal of Democracy. Vol. 19. 2008. S. 44.

<sup>31</sup>Hafez, Kai. Heiliger Krieg und Demokratie. Transcript Verlag, Bielefeld. 2009. S. 96.

<sup>32</sup>Freedom House. Freedom in the World 2013. Democratic Breakthroughs in the Balance. Verfügbar unter: <http://www.freedomhouse.org/sites/default/files/FIW%202013%20Booklet.pdf>, abgerufen am: 20.11.2013.

Die heutige Christdemokratie ist Bestandteil einer Entwicklung des europäischen Konservatismus. Diese Wandlung der Christdemokratie von einem Menschenbild, das durch christliche Wahrnehmungen dominiert war, zu einem Wertekonservatismus, der christliche Werte innerhalb einer demokratischen Ordnung zu realisieren anstrebt, hat Jahrzehnte gedauert. Der Weg dahin war lang und führte über Umwege; wie etwa die beiden Weltkriege.<sup>33</sup>

Es gilt, zweierlei Rücksicht zu nehmen. Zum einen darf der Politische Islam nicht einseitig in eine Richtung getrieben, sondern muss vorurteilsfrei und ergebnisoffen betrachtet werden. Nur so ist es möglich, die potenziell demokratischen Elemente aufzuspüren. Zum anderen dürfen eben diese Tendenzen im Politischen Islam nicht nur im heutigen westlichen Sinne verstanden werden.

Diese Arbeit will eine Bestandsaufnahme des Politischen Islam im heutigen Nahen und Mittleren Osten vermitteln. Um sie leisten zu können, werden im zweiten Kapitel die Entstehung des Politischen Islam thematisiert sowie kontextuell bedeutende historische Ereignisse beleuchtet, die den Politischen Islam in seinen heutigen Ausprägungen maßgeblich geprägt haben. Es folgen im dritten Kapitel vier Fallstudien, Ausprägungen des Politischen Islam in verschiedenen Ländern und Regionen. Worum es hier geht und was Methoden, Strukturen und Ziele sind, wird zuvor erläutert.

Die Thematik des Politischen Islam ist kein wissenschaftliches Neuland in der islam- und politikwissenschaftlichen Forschung; an der Schnittstelle verortet sich auch die vorliegende Arbeit. Insbesondere seit dem 11. September 2001 ist der Politische Islam Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Studien geworden. Nach bestem Wissen des Autors nehmen sie sich des Politischen Islam jedoch nicht in dessen Gänze und Vielfalt an. Es werden jeweils nur Teile des Gesamtkomplexes behandelt, und so bleibt das Gesamtbild im Dunkeln. Eine erste Kategorie der Untersuchungen nähert sich dem Thema von einem allgemein historischen Blick her. Genannt seien Karen Armstrongs Werk „Im Kampf für Gott“<sup>34</sup>, Gudrun Krämers „Geschichte des Islam“ oder Albert Houranis „Arabic Thought in the Liberal Age“. Eine zweite

---

<sup>33</sup>Hafez, Kai. Heiliger Krieg und Demokratie. Transcript Verlag, Bielefeld. 2009. S. 97, 98.

<sup>34</sup>Für vollständige bibliographische Angaben zu diesem und nachstehend genannten Büchern siehe Literaturverzeichnis am Ende der Arbeit.

Kategorie widmet sich der Thematik von einer eher einseitigen Einzelperspektive. Hier zu nennen sind einerseits Werke über die Hisbollah von Joseph Alagha, „A Privilege to Die“ von Thanassis Cambanis oder „ Hamas und Hizbollah“ von Henrik Meyer, die den Politischen Islam unter der Gewaltperspektive betrachten. Andererseits konzentrieren sich Untersuchungen dieser Kategorie fast ausschließlich auf die regionale Perspektive wie zum Beispiel die Werke von Helga Baumgarten über palästinensische Themen, „Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey“ von William Hale, „Der nahe und der ferne Feind“ von Guido Steinberg über Saudi-Arabien oder „Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas“ von Mohammed Khallouk über Marokko. Es gibt zudem eine dritte Kategorie an Studien, die versuchen, sowohl die allgemein historischen als auch regionalbedingten Umstände zu berücksichtigen. Diese sind inzwischen aber nicht mehr aktuell und vernachlässigen deshalb die beachtlichen Entwicklungen, die vor allem in der Türkei und Marokko im letzten Jahrzehnt stattgefunden haben. Darunter fallen die Werke von Bassam Tibi oder „Das Schwarzbuch des Jihad“ von Gilles Kepel.

Dennoch soll ausdrücklich betont werden, dass die genannten Publikationen eine hervorragende Grundlage bieten, um sich dem Phänomen des Politischen Islam wissenschaftlich zu nähern. Auch die vorliegende Arbeit hat die Ergebnisse als Basis verwendet und die verschiedenen Herangehensweisen miteinander verbunden. Diese Gesamtschau ist unverzichtbar, denn der Politische Islam muss als ein Mosaik aus verschiedensten Elementen begriffen werden.

Um dieses Bild eines Mosaiks auszufüllen, berücksichtigt die Arbeit den Politischen Islam sowohl in seinen arabischen, türkischen und iranischen als auch in seinen sunnitischen und schiitischen Elementen, ohne dabei die regionalen Besonderheiten aus den Augen zu verlieren. Denn die Vielschichtigkeit des Politischen Islam kann nicht oft und deutlich genug hervorgehoben werden. Diese Arbeit bündelt die oben genannten und weitere zentrale Werke, vertieft und ergänzt die Beobachtungen und greift zudem auch auf die Analysen des renommierten saudischen Journalisten Abdarrahman Arrashid zurück, die in der arabischen Zeitung „Asharq Al Awsat“ erschienen sind. So kann das Ziel dieser Arbeit erreicht werden, ein vielschichtiges Bild des Politischen Islam zu zeichnen und vor allem seine Demokratisierungs- und Gewalttendenzen zu analysieren und zu erläutern.

Der Vollständigkeit halber soll darauf verwiesen werden, dass in den letzten zwei Jahren zahlreiche Werke entstanden sind, die den Politischen Islam aus der Perspektive der arabischen Unruhen zu erfassen suchen. Sie sind aktualitätsbezogen und die Ergebnisse meist schon nach kürzester Zeit überholt.

\*\*\*\*\*

Um im dritten Kapitel die Lage des gegenwärtigen Politischen Islam in den muslimischen Gesellschaften des Nahen und Mittleren Osten nachzeichnen und analysieren zu können, müssen zuvor im zweiten Kapitel seine Entstehung und der allgemeine Kontext seiner Entstehung in den Blick genommen werden. Gleichzeitig gilt es, sich die jüngeren politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen, die den Politischen Islam in seinen heutigen Ausgestaltungen ebenfalls maßgeblich geprägt haben, zu vergegenwärtigen. Denn um eine dermaßen komplexe politische Strömung wie die des Politischen Islam zu verstehen, bedarf es einer umfassenden Kenntnis der historischen Entwicklungen.

Die wesentliche Frage an dieser Stelle ist: Wie umfassend muss die historische Kontextualisierung sein, um den gegenwärtigen Politischen Islam zu erfassen? Diese Arbeit hat nicht das Ziel, die Geschichte des Politischen Islam nachzuzeichnen. Der allgemein geschichtliche Kontext kann nur einen Ausgangspunkt darstellen, von dem aus der weitere Weg nachverfolgt werden kann. Ein bedeutendes, wenn nicht das Schlüsselement in der Herauskristallisierung des Politischen Islam war zweifelsohne der Kolonialismus. Er bestimmt deshalb den Aufbau im zweiten Kapitel. Es gliedert sich in zwei Unterkapitel, wovon das erste hauptsächlich die Zeit vor und während des Kolonialismus behandelt, das zweite die Zeit nach der Unabhängigkeit von den Kolonialmächten. Denn förderte die frühe Auseinandersetzung der Muslime mit dem Kolonialismus die Entstehung des Politischen Islam, so führten die gesellschaftlichen, sozialen und politischen Probleme nach der Unabhängigkeit maßgeblich zu seiner Verbreitung.

Neunhundert Jahre lang hat die islamische Welt ein ungebrochenes Selbstbewusstsein bewahrt. Ihre Wissenschaft und Technik waren auf vielen

Gebieten überlegen. Seit mindestens vierhundert Jahren nimmt die muslimische Gemeinschaft nun jedoch die Position des Geführten ein. Als das Bewusstsein verlorener Größe im Orient des 19. Jahrhunderts Allgemeingut wurde, war die Hilflosigkeit gegenüber der kolonialen Expansion Europas bereits offenkundig.<sup>35</sup> Ein Blick auf die Entwicklungen der vergangenen Jahrhunderte zeigt, in welchem Rahmen die Begegnung zwischen dem islamischen Orient und dem modernen christlichen Europa verlief: Eine Konfrontation zwischen einer überlegenen und einer unterlegenen militärischen Macht, die vom Gesetz des Stärkeren bestimmt wurde.<sup>36</sup>

Das Kräftemessen der europäischen Kolonialmächte um das Schicksal der Region und seiner beiden Großreiche ist in die Geschichte als die ‚Orientalische Frage‘ eingegangen. Die koloniale Konfrontation führte dazu, dass die beiden muslimischen Großreiche, das Osmanische und das Marokkanische Reich, seit dem 18. Jahrhundert sowohl im Osten als auch im Westen territorial beschnitten und durch Handelsverträge und Zugeständnisse den Interessen der europäischen Mächte unterworfen wurden. Die Herrscher in den beiden muslimischen Hauptstädten, Istanbul und Fès, spürten zunehmend den Druck der Kolonialisten.

Die Erfahrung der Fremdherrschaft, zusammen mit der Beherrschung islamischen Territoriums, stieß bei den Völkern der Region auf Ablehnung. Eine Reaktion der großen muslimischen Denker und Reformatoren jener Zeit ließ nicht lange auf sich warten. Sie suchten zu verstehen, wie diese Entwicklung ihren Lauf nehmen können, und resümierten, dass die Unterwerfung der muslimischen Welt mit der Abkehr von aufrichtiger religiöser Gesinnung sowie einem gewissen ‚Werteverlust‘ der eigenen Eliten zu erklären sei.

Die Entstehung des Politischen Islam ist nicht von der Auseinandersetzung der muslimischen Welt mit dem Westen während der Kolonialzeit zu trennen. Diese Auseinandersetzung, seit Beginn des 19. Jahrhunderts ein zentrales Moment

---

<sup>35</sup>Meier, Andreas. Politische Strömungen im modernen Islam. Peter Hammer Verlag, Wuppertal. 1995. S. 39.

<sup>36</sup>Steinvorth, Daniel. »Der Muslim ist nicht fortschrittlich«. In: Die neue arabische Welt, Geschichte und politischer Aufbruch. Hrsg. von Großbongardt, Anette und Pützel, Norbert. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn. 2011. S. 105.

islamischer Existenz, musste zu Reaktionen in der islamischen Welt führen.<sup>37</sup> Fragen wurden aufgeworfen, Antworten gegeben. Die aber fielen sehr unterschiedlich aus.

Kundige und kluge Reformer des 19. und frühen 20. Jahrhunderts strebten nach einer zeitgemäßen Erneuerung des Islam unter Bewahrung seiner inneren Substanz. Der Glaube an die Harmonisierbarkeit von islamischer Tradition und europäischer Modernität war das Kennzeichen des Denkens dieser Reformer. Die Kernthese lautete, dass eine Synthese von europäischen Prinzipien und einer eigenen islamisch kulturellen Identität möglich ist. Die Reaktionen auf den kolonialistischen Einbruch des Westens in die traditionelle islamische Welt prägten die Haltung der Intellektuellen, die die islamische Welt reformieren wollten. Die Tatsache, dass es gelungen war, die islamische Welt fast vollständig zu unterwerfen, hatte das Bewusstsein einer allgemeinen Rückständigkeit entstehen lassen. Vor dem Hintergrund der einstigen Fortschrittlichkeit der islamischen Zivilisation strebte die erste Generation der muslimischen Intellektuellen, die mit der Kolonialisierung konfrontiert worden waren, eine gewisse Rückbesinnung auf das an, was sie als islamische Fundamente verstanden hatte; diese sollten gleichzeitig um die Ideen der europäischen Moderne ergänzt werden.<sup>38</sup> Das Ziel der Reformer dieser Generation war die Wiedererlangung der einstigen muslimischen zivilisatorischen Blütezeit. Kolonialismuskritische Denker wie Jamal Addin Al Afghani und Mohamed Abduh propagierten die Entwicklung einer sogenannten islamischen Modernität basierend auf eigenen Traditionen, um der wachsenden Macht der großeuropäischen Mächte zu begegnen. Diesen Reformern zufolge sollten für die Befreiung der muslimischen Gesellschaften vom Kolonialismus vor allem Bildung und die europäische Wissenschaft eine Rolle spielen.

Es waren jene zeithistorischen Bedingungen, unter denen der Politische Islam an Bedeutung gewinnen konnte und die Ideen jener Denker florierten, die seine Entstehung und Verbreitung prägten. Diese Epoche, wie näher ausgeführt werden wird, vermittelt ein Bild sowohl über die politischen und gesellschaftlichen als auch über die geistigen Merkmale des Politischen Islam; sie kennzeichnen die demokratischen Elemente des Politischen Islam bis heute.

---

<sup>37</sup>Bulac, Ali. On Islamism: Its Roots, Development and Future. Insight Turkey Vol. 14. 2012. S. 68, 69.

<sup>38</sup>Heine, Peter. Konflikt der Kulturen oder Feindbild Islam. Herder Verlag, Freiburg. 1996. S. 110.

Mit der fortschreitenden Kolonialisierung des Nahen und Mittleren Osten im 20. Jahrhundert radikalisierten sich die Reformer. Konservative und reaktionäre Kräfte gewannen immer mehr die Oberhand. Man sah im Westen zunehmend eine ausbeuterische Besatzungsmacht, die die Völker des Nahen und Mittleren Osten erniedrigte. Abduhs Ideen von einer Harmonisierung islamischer Tradition und westlicher Modernität fanden kein Gehör mehr.<sup>39</sup> Der wissenschaftliche Fortschritt des Abendlandes wurde von nun an in Zweifel gezogen, der Okzident im Allgemeinen mit Imperialismus und Ausbeutung gleichgesetzt.

Die Hauptprotagonisten des Politischen Islam der dreißiger, vierziger und fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts hielten europäische Fremdherrschaft unter keinem Gesichtspunkt noch für nachahmenswert. Sie forderten die vollständige Trennung vom Westen. Radikale Philosophen wie Al Mawdudi und politische Aktivisten wie Hassan Al Banna sahen in der westlichen Liberalität eine Abkehr von ihren eigenen gesellschaftlichen Werten. Sie dämonisierten die europäische Kultur und betrachteten sie als materialistisch, menschenfeindlich und gottlos. Der marokkanische Politikwissenschaftler Khallouk schreibt: *„Die Wurzel des Kolonialismus bestünde [für die Radikalen] nicht [nur] in dem bei Imperialmächten üblichen politökonomischen Hegemoniestreben, sondern [auch] in der Distanzierung der westlichen Zivilisation von ihrem eigenen religiösen Fundament. Hieraus folge ein Materialismus, der sich auf die staatliche Ebene hinaufziehe, sowie sich in der ökonomisch bestimmten kolonialen Interessenspolitik widerspiegele.“*<sup>40</sup> Westliche Modernität wurde keineswegs mit Aufklärung und rational begründeter Wissenschaft verbunden, sondern als Instrument der Unterdrückung wahrgenommen.

Die Bedeutung der konservativen und reaktionären Denker wuchs in der muslimischen Welt immer während jener Zeiten, in denen die Muslime an kultureller und politischer Führung einbüßen mussten. Die Epochen fremder Eroberungen islamischen Territoriums erwiesen sich bereits im Mittelalter als Perioden verstärkter geistiger Abschottung.<sup>41</sup> So zum Beispiel erfuhr die geistige und wissenschaftliche Entwicklung der muslimischen Welt bereits während der Angriffe der Mongolen auf

---

<sup>39</sup>Diner, Dan. Versiegelte Zeit. Propyläen Verlag, Berlin. 2006. S. 92.

<sup>40</sup>Khallouk, Mohammed. Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008. S. 46.

<sup>41</sup>Ebd. S. 42.

Bagdad und in die Folgezeit eine gewisse ‚Einschränkung‘ die zur Beendigung der abbasidischen Herrschaft führte. Die damalige Stagnation wird oft mit der Okkupation und der kompletten Zerstörung von Bagdad und dessen berühmten Großbibliothek erklärt.

Neben den modernen reformatorischen Ideen war also insbesondere die Auseinandersetzung der Muslime mit Verlust, ungewollter Änderung zum Negativen und aufgezwungenem Fremdeinfluss entscheidend für das Aufkommen von politischen und sozialen Reformansätzen, die letztlich die Entstehung des Politischen Islam förderten. Auch diese Auseinandersetzung wird dargestellt werden.

Der Vorgeschichte des Politischen Islam und seinen Vordenkern, sowohl den moderaten Reformern sowie den radikalen Erneuerern, wird viel Raum gewidmet. Beide Gruppen erlebten die Überlegenheit der europäischen Mächte im technologischen und naturwissenschaftlichen Bereich, der zu deren politisch-militärischer Vormachtstellung entscheidend beigetragen hatte. Beide suchten nach einer angemessenen Reaktion. Damit spielten sie eine elementare Rolle in der Entstehung des Politischen Islam. Bis heute wirken sich Ihre Ideen auf die gewalttätigen wie auf die demokratischen Elemente des Politischen Islam aus.

Besonderes Gewicht wird sodann auf die Muslimbruderschaft in Ägypten gelegt. Die Umstände ihrer Entstehung werden ebenso dargelegt wie die Wege, die sie gegangen ist. Vor mehr als fünfundachtzig Jahren gegründet gilt sie nicht nur als die erste Organisation des Politischen Islam im Nahen und Mittleren Osten. Sie ist auch ein Produkt der allgemeinen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse dieser Region in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Als zentraler Moment in der Geschichte des Politischen Islam ist eine Auseinandersetzung mit der Muslimbruderschaft unerlässlich für diese Arbeit; bis heute spielt die Bruderschaft eine wichtige Rolle im nahöstlichen Geschehen. Nennenswert ist die Tatsache, dass die meisten der radikalen muslimischen Denker, die einen gewalttätigen Politischen Islam propagiert haben oder propagieren, Mitglieder der Muslimbruderschaft waren, ganz zu schweigen von deren Gründern wie zum Beispiel Al Banna.

Ebenfalls unerlässlich für das Verständnis des heutigen Politischen Islam ist die Wahhabiya Bewegung, entstanden im Herzen der arabischen Halbinsel im 18.

Jahrhundert. Diese puritanische Bewegung, die die Macht mit Hilfe des Klans Saud erlangen konnte, gewann ab den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts - mit der Entdeckung des arabischen Öls - zunehmend an politischem Einfluss. Gewaltverherrlichende Theoretiker sahen in der Ideologie der Wahhabiyya eine unerschöpfliche Quelle der Legitimation ihres Diskurses, der zur Radikalisierung des Politischen Islam führte. So gründete Mawdudis Denken vor allem in wahhabitischen Lehren. Die ihnen zugrunde liegenden Ideen entfalten eine anhaltende Wirkungsmacht, die im Hinblick auf die radikalen Interpreten und Akteure des Politischen Islam nicht hoch genug veranschlagt werden kann.

Nachdem der Politische Islam - in seinen Grundideen und seinen Anfängen - Konturen angenommen hat, gilt es, jene geschichtlichen Ereignisse Revue passieren zu lassen, die maßgeblich zur Radikalisierung beigetragen und den gewalttätigen Elementen des heutigen Politischen Islam den Boden bereitet haben. Dabei wird detailliert auf jene regionale Krisenherde in der islamischen Welt eingegangen, die sich in den Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit herausgebildet haben. Die Bedeutung dieser Krisen darf nicht unterschätzt werden.

Bis zum Sturz des Osmanischen Reiches Anfang des 20. Jahrhunderts herrschte im Nahen und Mittleren Osten die sogenannte „*Orientalische Despotie*“<sup>42</sup>. Ein Prozess der Modernisierung und des ‚nation building‘ nach westlichem Muster begann in der Region erst danach und wurde auch dann je nach Ort mit unterschiedlichem Tempo und unterschiedlicher Fundierung vorangetrieben.<sup>43</sup> Unterbrochen oder zumindest verlangsamt wurde dieser Prozess jedoch von der Kolonialherrschaft und der Kolonialverwaltung, unter der die meisten Länder der islamischen Welt standen. Die Überwindung der kolonialen Herrschaft in den vierziger, fünfziger und sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts erfolgte im Zeichen des arabischen Nationalismus. Dieser war die treibende Kraft, die die einheimischen Eliten gegen die koloniale Herrschaft in Stellung brachte.<sup>44</sup> Dabei muss berücksichtigt werden, dass die Unabhängigkeit im weltweiten Spannungsfeld des Kalten Krieges verwirklicht worden ist. Sichtbare Folge des Kalten Krieges im Nahen und Mittleren Osten war die

---

<sup>42</sup>Tibi, Bassam. Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Suhrkamp Verlag, Frankfurt. 1991. S. 62, 63.

<sup>43</sup>Massarrat, Mohssen. Der 11. September: Neues Feindbild Islam? Aus Politik und Zeitgeschichte. Vol. 47(3). 2002. S. 5.

<sup>44</sup>Heine, Peter. Konflikt der Kulturen oder Feindbild Islam. Herder Verlag, Freiburg. 1996. S. 116.

Spaltung der Region in sogenannte revolutionäre und konservative Regime; erstere wurden als Republiken neu gegründet, letztere blieben als Monarchien bestehen. In dieser Zeit dominierten Ideologien, die von nationalistisch gesinnten Unabhängigkeitskämpfen und arabischem Sozialismus gekennzeichnet waren. Die Regime, die diese Ideologien nach der Entkolonialisierung propagierten, erwiesen sich als unfähig, die gegebenen Versprechungen zu erfüllen.<sup>45</sup>

Alle nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Republiken, verkörpert von Personen wie Gamal Abdel Nasser in Ägypten oder Houari Boumedienne in Algerien, endeten in der Enttäuschung. Die nun souveränen Völker wurden nicht wohlhabend und erfolgreich, sondern fielen in neue technische und wirtschaftliche Abhängigkeiten, die sogar in politische Unruhen und Bürgerkrieg mündeten. Die arabischen Versionen des Nationalismus und Sozialismus in Ländern wie Algerien, Ägypten, Libyen und Syrien wurden zu Herrschaftsideologien, die die Privilegien einer neuen gebildeten Führungsklasse von Militärs schützten.

Ohne die zivilisatorischen Voraussetzungen waren die wirtschaftlichen Entwicklungsansätze, die von den Regierungen der meisten Länder des Nahen und Mittleren Osten verwendet wurden, zum Scheitern verurteilt. Die aufgezwungenen sozialistisch geprägten Wirtschaftspläne der herrschenden Eliten waren auf kapitalintensive Sektoren beschränkt. Als das Wirtschaftswachstum ausblieb und die großen Projekte scheiterten, war der Frust groß. Armut und Arbeitslosigkeit waren das Ergebnis. *„In der Annahme, eine städtisch geprägte [Gesellschaft] werde sich mit hoher Geschwindigkeit in den ökonomischen Strukturen der Moderne einfinden, beschleunigte die [...] Herrschaftselite ebenso den Urbanisierungsprozess, ohne die Metropolen mit der notwendigen modernen Infrastruktur auszustatten. Es bildeten sich [...] Städte bestehend aus Elendsvierteln [...] mit unzureichender öffentlicher Versorgung, hohen Kriminalitätsraten und zunehmender Gewaltbereitschaft [...] Diese Erscheinungen sind Ausdruck [...] unzureichender Vorbereitung auf moderne sozioökonomische Prozesse.“*<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup>Meier, Andreas. Politische Strömungen im modernen Islam. Peter Hammer Verlag, Wuppertal. 1995. S. 19.

<sup>46</sup>Khallouk, Mohammed. Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008. S. 70.

Die während der Kolonialzeit entstandene Kluft zwischen Armen und Reichen vergrößerte sich zunehmend. Der Ausbildungs- und Arbeitsmarkt stellte sich nicht auf das Bevölkerungswachstum und die Probleme der Verjüngung der Gesellschaften ein, so dass die Jugendarbeitslosigkeit in fast allen Staaten des Nahen und Mittleren Osten nach dem Kolonialismus ein bisher ungekanntes Ausmaß erreichte. Für eine Teilhabe am Wohlstand fehlten die notwendigen Voraussetzungen in Bildung und Infrastruktur. Aufgrund der allgemeinen Schwäche der Volkswirtschaft war die verbesserte berufliche Qualifizierung ineffektiv. In den letzten Dekaden bekamen immer mehr Hochschulabsolventen keine Arbeitsstelle mehr.<sup>47</sup> Die diversen Parameter, die die radikale Radikalitätsbereitschaft unter den insbesondere jungen Muslimen förderten, werden im Rahmen der sozialen Krisen ausführlich analysiert. Die Verbindungen zu insbesondere den gewalttätigen Elementen des heutigen Politischen Islam werden aufgezeigt.

Auffällig bis heute ist in vielen islamischen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens der Kontrast zwischen dem äußeren zivilisatorischen Erscheinungsbild und den teilweise äußerst traditionsverhafteten Denk- und Verhaltensweisen, die das öffentliche Bewusstsein und häufig auch die Politik dieser Länder prägen. Dies gilt auch dort, wo die historische Entwicklung scheinbar einen breiten Graben aufgerissen hat, so etwa zwischen „*verwestlichten*“<sup>48</sup> Ländern wie der Türkei oder Marokko einerseits und einem Land wie dem Jemen andererseits. Das hat manche davon sprechen lassen, dass der Islam im Großen und Ganzen nur eine „*halbe Moderne*“<sup>49</sup> hervorgebracht habe: So habe man zwar westliche zivilisatorische Errungenschaften übernommen, diese spiegelten aber nicht den tatsächlichen kulturellen und zivilisatorischen Entwicklungsstand wider.<sup>50</sup> Als Musterbeispiel dafür mögen die Golfstaaten gelten, die sich mit Hilfe enormer Öleinnahmen binnen zweier Generationen ungeheuer modernisiert haben, bis hin zu einer futuristischen Architektur, die aber dennoch der strikten, unveränderten wahhabitischen Lehre des Islam folgen, die selbst viele Muslime in ihrer freudlosen Strenge als archaisch

---

<sup>47</sup>Ebd. S. 69.

<sup>48</sup>Antes, Peter. Der Islam als politischer Faktor. Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung, Hannover. 1991. S. 12.

<sup>49</sup>Tibi, Bassam. Die fundamentalistische Herausforderung. C.H. Beck Verlag, München. 1992. S. 36.

<sup>50</sup>Ebd. S. 37.

betrachten. Dieser Zustand deutet auf eine tiefgreifende kulturelle Identitätskrise im Nahen und Mittleren Osten.

Die Industriestaaten haben, vor allem während des Kalten Krieges, durch Intervention und Unterstützung diktatorischer Regime dazu beigetragen, dass die soziokulturelle Aufarbeitung der gesellschaftlichen Transformation unterbrochen wurde bzw. überhaupt nicht stattfand. Die große Masse der Entwurzelten empfindet die dabei erlittene Identitätskrise als einen fremdgesteuerten Angriff auf eigene kulturelle Werte und ist daher dazu geneigt, Feindbildern zu folgen sowie ihr Heil in nationalistischen, sozialistischen und später in islamistischen Ideen zu suchen und gleichzeitig den Westen für das eigene Leid verantwortlich zu machen.<sup>51</sup> Auch diese Identitätskrise und ihre Auswirkungen auf den heutigen Politischen Islam werden aus der Nähe beleuchtet.

Hinzu kommen weitere krisenhafte Elemente, die berücksichtigt werden. Insbesondere militärische Niederlagen sind hier zu nennen. Diese waren nicht nur mit dem Verlust Palästinas verbunden, sondern führten auch dazu, dass die Regime im Nahen und Mittleren Osten ihre Strategien änderten und die Ideologien, die mit dem Politischen Islam konkurrierten, rapide an Bedeutung verloren. Der Politische Islam wiederum gewann unmittelbar nach dem Krieg 1967 an Zuspruch. Die Einwanderung der Juden nach Palästina führte aber nicht nur dort zu Spannungen, sondern wegen des bis heute andauernden israelisch-arabischen Konflikts auch in vielen anderen Regionen der islamischen Welt.<sup>52</sup> Insgesamt trugen alle diese Krisen und Konflikte maßgeblich dazu bei, dass sich der Nährboden für den Politischen Islam ausweitete und dieser sich radikalisierte.

Einige dieser Konflikte finden sowohl in dem historischen Kapitel ihren Niederschlag als auch im Rahmen der Fallstudien. Die Herangehensweise ist unterschiedlich und jeweils dem Zusammenhang geschuldet. Zum einen werden sie verknüpft mit jenen Elementen des Politischen Islam, die bis heute übergreifend für verschiedene Ausprägungen und/oder in verschiedenen Regionen von Bedeutung sind; zum anderen gehen sie ein in den jeweiligen Kontext des vorgestellten Landes.

---

<sup>51</sup>Massarrat, Mohssen. Der 11. September: Neues Feindbild Islam? Aus Politik und Zeitgeschichte. Vol. 47(3). 2002. S. 6.

<sup>52</sup>Heine, Peter. Konflikt der Kulturen oder Feindbild Islam. Herder Verlag, Freiburg. 1996. S. 118.

Ziel des historischen Kapitels ist es zu zeigen, wie sich die langen Linien der Geschichte mit den kurzen Linien politischer Krisen kreuzen. Es wird ein breiter Ansatz gewählt und deutlich gemacht, dass monokausale Erklärungen nicht tragen.

\*\*\*\*\*

Vor der indischen Unabhängigkeit behaupteten die Briten, Inder könnten unmöglich Demokraten werden. Nach dem Zweiten Weltkrieg verbreitete sich die Ansicht, die Deutschen hätten einen genetisch bedingten Hang zur Diktatur. Ähnlich äußerte man sich über die japanische und andere asiatische Gesellschaften. Es ist auch nicht lange her, dass weiße Südafrikaner auf der Suche nach einer Rechtfertigung für ihr System der Apartheid das Argument nutzten, ihre schwarzen Mitbürger könnten mit Demokratie nichts anfangen.<sup>53</sup> Ähnliche Töne hört man heute oft, wenn über die Parteien des Politischen Islam gesprochen wird. Der Ausdruck des Politischen Islam wird dabei verwendet, ohne eine Differenzierung zwischen seinen vielfältigen Strömungen zu unternehmen.

Immer wenn sich in der arabischen Welt in den letzten Jahren politische Systeme geöffnet haben, konnten sich islamistische Bewegungen durch ihre Mobilisierungskraft neue Handlungsspielräume verschaffen. Der Politische Islam öffnet Möglichkeiten für die Artikulation von Interessen und mehr Partizipation. Der Weg zur Demokratisierung in der Region wird allerdings nur geebnet werden, wenn sich auch die Islamisten entfalten können - gewaltfrei und legal. Eine Politik der Öffnung und friedlichen Demokratisierung würde auf die gesamte islamische Welt ausstrahlen.<sup>54</sup> In den Ländern des Nahen und Mittleren Ostens haben in den letzten Jahren Organisationen des Politischen Islam Rückhalt in der Bevölkerung gewonnen. Heute repräsentieren sie wichtige, wenn nicht die wichtigsten politischen Kräfte und werden die künftigen Entwicklungen in der Region prägen.

---

<sup>53</sup>Asmus, Ronald. Der bewaffnete Fortschritt. In: Der Islam und der Westen. Hrsg. von Thumann, Michael. Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin. 2003. S. 51.

<sup>54</sup>Mattes-Kücükali, Isabel und Ganter, Elvira. Einleitung zum Politischen Islam. In: Politischer Islam in arabischen Ländern. Hrsg. von Mattes-Kücükali, Isabel und Ganter Elvira. Deutsche Gesellschaft für Zusammenarbeit (GTZ) GmbH, Eschborn. 2008. S. 7.

Der Politische Islam kann und darf nicht auf seine gewalttätige Variante mit den bekannten Anschlägen in New York, Beirut, Tel Aviv oder Casablanca reduziert werden. Es gehören ihm viele Organisationen zu, die als soziale Bewegung oder auf parteipolitischer Ebene agieren. Der Politische Islam insgesamt lässt sich nur unter Beachtung seiner historischen, lokalen und soziokulturellen Begebenheiten verstehen. Auf Grund unterschiedlicher Entwicklungen und kultureller Diversitäten einzelner muslimischer Länder kann und darf nicht von einer einzigen Entwicklung des Politischen Islam gesprochen werden. Im dritten Kapitel dieser Arbeit wird der Politische Islam anhand verschiedener Fallbeispiele veranschaulicht. Die Fallstudien, die in dieser Arbeit präsentiert werden, sind integraler Bestandteil der Analyse und unabdingbar, um die beiden Phänomene des friedlichen und gewaltaktiven Politischen Islam zu verstehen. Hier wird die Frage nach den demokratischen Möglichkeiten im Politischen Islam und seiner Trennung von Gewaltelementen aufgeworfen. Vier verschiedene Bewegungen des Politischen Islam werden in ihrem nationalen und regionalen Kontext vorgestellt: die AKP (trk. Adalet ve Kalkınma Partisi) in der Türkei, die PJD (fr. Parti de la justice et du développement) in Marokko, das schiitische Regime im Iran sowie dessen Ausgründung, die Hisbollah, im Libanon und schließlich die Hamas in den palästinensischen Autonomiegebieten. Der Politische Islam in der Türkei und in Marokko gilt in der Öffentlichkeit und unter Kennern der Region als fortschrittlich und auf Demokratie ausgerichtet, der Politische Islam im Iran, Libanon und in Palästina jedoch als radikal, gewalttätig und hoffnungslos antidemokratisch. Die Fallstudien in dieser Arbeit stammen mit Ausnahme des Iran aus Ländern, die zu den Nachbarn Europas gehören, die Türkei und Marokko sind zudem im Rahmen der Europäischen Nachbarschaftspolitik und der Union für das Mittelmeer wichtige Partner Europas.

Die Republik Türkei und das Königreich Marokko können auf eine eigene lange Geschichte verweisen. So ist die Türkei die politische Erbin des Osmanischen Reiches und als der erste aus den Trümmern des Ersten Weltkrieges hervorgegangene moderne und souveräne Staat im Nahen und Mittleren Osten. Marokko hingegen ist einer der ältesten Staaten in der muslimischen Welt und seine Monarchie - nach der japanischen Monarchie - die zweitälteste der Welt; Fès und Marrakesch können sowohl in Nordafrika als auch in Südeuropa auf eine lange politische Geschichte als Hauptstädte der marokkanischen Reiche zurückblicken. Die

Türkei und das Königreich Marokko sind die einzigen Staaten im Nahen und Mittleren Osten, deren Entstehung nicht dem Kolonialismus zuzuschreiben ist. In einer Region, in der die Grenzen von den Kolonialmächten mit dem Lineal gezogen wurden, stellen beide Länder eine Rarität dar. Im Gegensatz dazu sind die meisten Staaten des Nahen und Mittleren Osten weder im Besitz einer eigenen selbstbestimmten Geschichte noch einer gewachsenen politischen Kultur. Mit ihrer Entlassung in die Unabhängigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg waren ethnische Spannungen und Bürgerkriege deshalb vorprogrammiert. Angesichts dieser einzigartigen Besonderheiten der Türkei und Marokkos ist es notwendig, den Politischen Islam in diesen beiden islamischen Staaten zu betrachten. Insgesamt gelten die Entwicklungen, die die Parteien des Politischen Islam in der Türkei und Marokko vollzogen haben, als positiv. Inzwischen stellen sie die Regierung oder sind an ihr beteiligt. Die Türkei betreibt eine selbstbewusste Außenpolitik und eine erfolgreiche Wirtschaftspolitik; Marokko verfolgt einen ambitionierten und zugleich kontrollierten Kurs der Modernisierung und Öffnung. Beide Staaten konnten in den letzten Jahren den inneren Frieden sichern und den Lebensstandard ihrer Bürger heben.

Es spielt nicht nur die politische Vergangenheit und Staatsbildung eine wichtige Rolle in der Auswahl der Fallstudien, sondern auch die Möglichkeit für die Parteien des Politischen Islam zur Teilnahme am politischen Geschehen. Sie ist ein zusätzlicher Grund, weshalb ausgerechnet die türkische AKP und die marokkanische PJD in dieser Studie Berücksichtigung finden. In beiden Staaten wird seit Jahrzehnten eine politische Kultur sichtbar, die diesen Namen verdient - auch wenn das politische Leben mit teils erheblichen Einschränkungen verbunden ist. Die Republik Türkei und das Königreich Marokko gehören insgesamt zu den wenigen, wenn nicht den einzigen muslimischen Staaten der Region, die eine aktive Zivilgesellschaft und ein Mehrparteiensystem haben. Sie können gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Immerhin ist in der Region lange Zeit eher die Einparteien-Herrschaft die Norm gewesen. In beiden Ländern haben die Parteien des Politischen Islam neben anderen politischen Parteien existieren, ihre Abgeordnete ins Parlament entsenden und damit wichtige politische Erfahrungen sammeln können. Diese relative Freiheit, in der sich diese Parteien entwickeln konnten, trug maßgeblich zu ihrer politischen Mäßigung bei. Von der Volksrepublik Algerien bis zum Iran war es den Parteien des Politischen Islam untersagt, sich legal und in einem Verfassungsrahmen zu

artikulieren. Dort war es nur durch Anwendung von Gewalt und in ‚illegalen‘ Strukturen möglich, gegen das herrschende Regime vorzugehen und an die Macht zu gelangen. Weil sich die Bewegungen des Politischen Islam in der Republik Türkei und im Königreich Marokko legal, offen, betätigen konnten, war es ihnen möglich, politische Expertise sowohl in der Opposition als schließlich auch in der Regierung zu sammeln. So konnten sie auch innerparteilich belastbare Strukturen schaffen und sich in der Öffentlichkeit präsentieren. Untergrundarbeit und Gewalt blieben ihnen erspart. Es ist unverzichtbar, den Politischen Islam in diesen beiden Ländern vorzustellen.

Seit Beginn des 21. Jahrhunderts tun sich neue Perspektiven auf. Der Politische Islam durchläuft eine Entwicklung, die die gesamte Region nachhaltig beeinflussen kann. Zumindest einige Länder der islamischen Welt werden in die Moderne eintreten. Die neuen Akteure ebnen mit ihrer Mobilisierungskraft den Weg für einen *„Moment der Aufhebung.“*<sup>55</sup> Eine wissenschaftliche Studie, die diesen Moment aufnimmt und dabei die Charakteristika des Wandels des Politischen Islam in Richtung Reform, Demokratie und wirtschaftlichen Aufschwungs untersucht, ist von großer Bedeutung.

Diese positiven Tendenzen gelten weder für das Mullah-Regime im Iran und dessen Ableger, die Hisbollah im Libanon, noch für die Hamas in den palästinensischen Gebieten. Im Gegenteil, seit der iranischen Revolution 1979, die den Schah die Herrschaft kostete und die Ausrufung der Islamischen Republik Iran nach sich zog, entwickelte der Politische Islam eine neue Qualität an Gewalt. Seitdem wird Gewalt in der Region nicht mehr nur durch Gruppen wie die der Muslimbrüder und ihrer Splitterparteien verursacht. Es ist ein Wandel hin zu ihrer staatlichen Institutionalisierung zu beobachten. So erhält die Gewalt im schiitischen Politischen Islam zunehmend staatliche Strukturen und Ressourcen mit dem Ziel, die iranischen geostrategischen Interessen in der Region durchzusetzen.

Auch die Besatzungssituation, in der sich die Palästinenser seit Jahrzehnten befinden, und die Ignoranz, mit der sie seitens der Weltgemeinschaft hinsichtlich des Verlustes ihres Landes konfrontiert werden, haben ein Gewaltpotenzial

---

<sup>55</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 27.

heraufbeschworen, das sich in einer gewalttätigen Version des sunnitischen Politischen Islam ausdrückt. Seit dem palästinensischen Aufstand Ende der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts begründet die Hamas Gewalt und radikales Vorgehen, nicht selten auch gegen Palästinenser selbst wie im Jahr 2007 in Gaza, durch den Rückgriff auf rigide Interpretationen des sunnitischen Islam.

Die spektakuläre Anwendung von Gewalt und das martialische Auftreten der Anhänger, wie der jährliche Aufmarsch der Hisbollah in der Beiruter Südstadt, sind nach wie vor Bestandteil des Politischen Islam und bieten Anlass für viel Zündstoff. Auch wenn der Politische Islam nicht auf solche Akteure zu reduzieren ist, bleibt festzuhalten, dass er sich in vielen Gegenden des Nahen und Mittleren Ostens noch nicht von Gewalt und Terrorismus losgesagt hat.

Der schiitische radikale Politische Islam, verkörpert im iranischen Regime, verfügt über treue Anhänger im Nahen und Mittleren Osten; sie lassen sich immer wieder leicht mobilisieren. Die Geschichte des Politischen Islam im Iran ist nicht zu trennen von den vielen internationalen Interventionen im Land, der Herrschaft des Schahs und schließlich der breiten Gegenbewegung. Nur durch einen solchen Rückblick lässt sich die Gewaltbereitschaft des heutigen iranischen Regimes erklären. Es macht aus seiner Unterstützung des internationalen Terrorismus im Libanon und anderen Gebieten kein Geheimnis.

Sowohl die vom Iran unterstützte libanesische Hisbollah als auch die sunnitische Hamas sind in der Region populär. Sie erheben den Anspruch, ihre Anhängerschaft ‚demokratisch‘ zu vertreten. Beide Gruppen haben in der Region Staaten als Verbündete und verfügen über eine logistische Infrastruktur, die dem Terrorismus dient und ihn befördert. Dieser politische Spagat zwischen Gewalt und Terrorismus einerseits und Wahlen und Teilhabe andererseits macht das Wesen von Hamas und Hisbollah aus. Es ist unabdingbar, diesen Doppelcharakter zu erfassen – auch im Hinblick auf den Politischen Islam insgesamt.

Diese Studie will ein Gesamtbild des Politischen Islam im Nahen und Mittleren Osten vermitteln. Doch während die demokratischen Elemente überschaubar sind und sich auf die türkische AKP und die marokkanische PJD beschränken, gibt es für die Auswahl der gewalttätigen Elemente viele Möglichkeiten. Die vom Iran

ferngesteuerte Hisbollah und die von der Muslimbruderschaft beeinflusste Hamas sind bei weitem nicht die einzigen Organisationen und Gruppierungen, die Gewalt im Namen Allahs in der Region angewendet haben und anwenden. Legendäre Bewegungen wie die des ägyptischen Jihad, der algerischen FIS oder der Al Qaida im Irak und Afghanistan haben ebenfalls eine lange Tradition an Gewalt und Zerstörungspotential. Dennoch bleibt der Unterschied zwischen letzteren und den für diese Arbeit ausgewählten Beispielen - dem schiitischen Politischen Islam und der Hamas - groß. Die Radikalität von Bewegungen wie Al Qaida ist dermaßen groß, dass sie als Aussteigergruppen zu bezeichnen sind; sie lehnen vehement jedwede Betätigung ab, die mit Demokratie, Parlamenten und Wahlen auch nur entfernt in Verbindung gebracht werden könnten. Sie arbeiten ausschließlich mit Terror, um politisches Kapital zu erwerben. Sie betrachten die meisten Muslime und andere Religionsangehörige ohnehin als Heiden. Anstatt Unterstützung in der Gesellschaft zu suchen, gehen sie auf Konfrontationskurs zu ihr. Gemäß der gewählten Definition, dass unter dem Politischen Islam jedwede Handlung zu verstehen ist, die auf als islamisch verstandene Werte zurückgreift und innerhalb der Gesellschaft Unterstützung sucht, können sie hier nicht berücksichtigt werden.

Das herrschende schiitische Establishment im Iran, die Hisbollah im Libanon und die Hamas in den palästinensischen Autonomiegebieten können nicht in einem Atemzug mit diesen terroristischen Bewegungen genannt werden. Die Akteure von Hamas und Hisbollah nehmen am politischen Geschehen in ihren Ländern teil und sind in Regierungen vertreten. Dennoch sind sie nicht als demokratische Akteure anzusehen, da sie über bewaffnete Milizen verfügen, Kriege führen und diplomatische Beziehungen mit Staaten pflegen, die einen zweifelhaften Ruf haben. Die Beschreibung dieser Grauzone zwischen Gewalt und Demokratie ist ebenfalls Gegenstand dieser Arbeit. Es gilt, die anti-demokratischen Akteure des Politischen Islam, die Gründe ihrer Radikalität und die Umstände ihrer ideologischen Herauskristallisierung ebenso zu beleuchten wie die Demokratisierungstendenzen, die sich in seinem Namen entfalten.

Diese Arbeit hat das Ziel, den Politischen Islam in seinen weltweiten Ausprägungen darzustellen und seine vielfältigen, auch kontrastreichen Entwicklungen auf lokaler und nationaler Ebene zu beleuchten. Dabei kommt es darauf an, die

Wechselwirkungen zwischen dem Politischen Islam und dem gesellschaftlichen Umfeld zu unterstreichen.

\*\*\*\*\*

Der sogenannte ‚Arabische Frühling‘ hat seinen Namen noch kaum gerechtfertigt. Jedenfalls sind die arabischen Umwälzungen nicht von der Geschichte der Region der letzten Jahrzehnte, gar Jahrhunderte zu trennen. Bereits seit dem 18. Jahrhundert, genauer: seit der Ankunft Napoleons in Alexandria, durchläuft die Region eine Transformation, die vorläufig in den Erschütterungen der jüngsten Zeit gipfelte. Der Politische Islam hat diese Umbrüche begleitet und beeinflusst.<sup>56</sup> Seine Akteure gehörten nicht zu den Demonstranten der ersten Stunde: *„Egypt’s Muslim Brothers, the largest and most organized Islamic opposition, was not leading the uprising. In fact, the Brothers were even ambivalent in participating in the street demonstrations in early days because of the fear of state reprisals.”*<sup>57</sup> Doch haben sie sich rasch an die neuen politischen Verhältnisse angepasst und das politische Vakuum, das entstand, für sich zu nutzen gesucht. Seitdem nimmt der Politische Islam eine zunehmend wichtige Rolle in diesen Ländern ein.<sup>58</sup>

Niemand kann Vorhersagen über die künftige Richtung des Politischen Islam machen. Die in dieser Arbeit vorgestellten Länder sind von den arabischen Unruhen, wenn überhaupt, nur marginal berührt worden. Angesichts der Bedeutung der Unruhen für den Politischen Islam aber groß ist, gilt es, den Ursachen nachzugehen und den Zusammenhang herzustellen zwischen der Bewegung und den Umständen, die sie nährten.

Sowohl in Tunesien als auch in Ägypten, wo die Proteste ihren Lauf nahmen, verlief der Sturz der beiden Präsidenten verhältnismäßig friedlich und unblutig. So hatte die erste Welle der tunesischen Unruhen noch nicht lange andauert, als Präsident Zine Al Abidine Ben Ali in Richtung Saudi-Arabien ins Exil aufbrach. Und auch in Ägypten dauerte es nur etwa drei Wochen, bis das korrupte Regime des Präsidenten

---

<sup>56</sup>Schmid, Bernhard. Die arabische Revolution? Edition Assemblage, Münster. 2011. S. 27.

<sup>57</sup>Bayat, Asef. Arab Revolts. Islamists aren’t coming! Insight Turkey Vol. 13. 2011. S. 11.

<sup>58</sup>Dalacoura, Katerina. The 2011 Uprisings in the Arab Middle East: Political Change and Geopolitical Implications. International Affairs. Vol. 88(1). 2012. S. 75.

Husni Mubarak fiel. Viele arabische Beobachter würdigten die Entscheidungen Ben Alis und Mubaraks abzdanken und ihren Ländern blutige Auseinandersetzungen zu ersparen. Schließlich waren die beiden Präsidenten zwar für einen diktatorischen Herrschaftsstil bekannt, setzten ihre Armeen aber nicht gegen die eigene Bevölkerung ein.

Um zu verstehen, warum Ägypten unmittelbar nach Tunesien von den Unruhen erfasst wurde, genügt ein kurzer Blick auf die Herrschaftssysteme und -logik der beiden Präsidenten. So verwandelte der seit Ende der 1980er Jahre regierende tunesische Präsident Ben Ali, der zuvor das Amt des Innenministers bekleidet hatte, Tunesien in einen Polizeistaat: *„Das Land leistete sich mit gerade mal rund zehn Millionen Einwohnern einen Polizeiapparat von über 100 000 Beamten. Das bedeutet, auf hundert Einwohner kommt ein Polizist“*.<sup>59</sup> Zudem wurde die gesamte tunesische Wirtschaft unter die Kontrolle des Trabelsi-Clans gestellt, dem Ben Alis zweite Ehefrau entstammt. Zwar verfolgte Ben Ali eine prowestliche Politik, erlaubte aber in Tunesien nicht, dass westliche Maßstäbe an die Machtausübung angelegt wurden. Es gab kein nennenswertes politisches Leben. Die meisten Tunesier, die sich politisch engagierten oder engagieren wollten, taten dies aus dem Exil heraus. Fast der gesamte politische Kader, der nach den Unruhen in Tunesien Verantwortung übernahm, hatte Jahrzehnte in Europa verbringen müssen; Moncef Marzouki, der heutige tunesische Präsident, pendelte zwischen Marokko und Frankreich, der heutige Vorsitzende der An Nahda-Partei, Rachid Al Ghannouchi, lebte in Großbritannien.

Der ägyptische Präsident Mubarak begann seine politische Karriere als Kriegsheld – auf Grund seiner Verdienste im Ramadan-Krieg- bzw. Jom-Kippur im Jahr 1973. Als General der Luftwaffe sorgte er dafür, dass die Sinai-Halbinsel, 1967 von Israel eingenommen, von der Besatzung befreit wurde. Nach dem plötzlichen Tod des Präsidenten Anwar Sadat in Folge eines politisch motivierten Attentats wurde Mubarak als Vize-Präsident automatisch Nachfolger im Präsidentenamt. Im Laufe seiner Herrschaft erlebte das Land zwar eine wenn auch kleine wirtschaftliche Öffnung, politische Partizipation blieb den ägyptischen Bürgern aber verwehrt.<sup>60</sup> Ein

---

<sup>59</sup>Armbruster, Jörg. Der arabische Frühling. Westend Verlag, Frankfurt. 2011. S. 65.

<sup>60</sup>Ramadan, Tariq. Islam and the Arab Awakening. Oxford University Press, Oxford. S. 27.

fataler Fehler war außerdem sein Bestreben, seinem Sohn die Macht weitervererben zu wollen und die Vetternwirtschaft zu dulden.<sup>61</sup>

Nach Tunesien und Ägypten wurden weitere Republiken von Unruhen erfasst. Deren Umgang mit den Demonstrationen und Protesten war aber ein gänzlich anderer. Als die Präsidenten der benachbarten Staaten Libyen, Syrien und dem Jemen nicht auf die Forderungen ihrer Völker eingingen, die Macht niederzulegen, erfuhren die Unruhen eine neue Qualität an Gewalt und weiteten sich zu regelrechten Bürgerkriegen aus, die Hunderttausenden Zivilisten das Leben kosteten und Millionen Flüchtlinge hervorbrachten. So musste in Libyen, einem Land, in dem es an staatlichen Strukturen und Institutionen fehlte, die internationale Gemeinschaft militärisch intervenieren, um die Zivilbevölkerung vor einem drohenden Massaker in der Küstenstadt Benghazi zu schützen.<sup>62</sup> Der frankophone marokkanische Schriftsteller Tahar Ben Jelloun schreibt in Bezug auf die desolate politische Situation Libyens: *„Die Menschen sind traurig, resigniert, haben keine Energie. Es gibt keinen Staat, keine Regierung, keine Wahlen, auf jeden Fall kein politisches Leben wie sonst auf der Welt. Es gibt nur Muammar Al Kaddafi [...] selbst der Koran ist durch ein anderes Buch ersetzt worden, das Grüne Buch, das die Ideen des großen Führers enthält. Es ist Verfassung, Bibel, einzige und höchste Referenz für das Land.“*<sup>63</sup>

Nachdem im Jemen Präsident Saleh nur knapp ein Attentat überlebte, musste die Regionalmacht Saudi-Arabien ihr ganzes diplomatisches Geschick einsetzen, um Saleh zum Rücktritt zu zwingen. Der Jemen ist die Achillesferse der Golfregion. Das Land ist nicht nur sehr arm und unterentwickelt, sondern lebt seit Jahrzehnten in bürgerkriegsähnlichen Zuständen. Im Jahr 2011 bildeten im Jemen Stammeswesen, soziale Proteste und terroristische Gewalt eine explosive Melange.<sup>64</sup> Im Strudel der arabischen Unruhen lieferten sich die hochgerüsteten jemenitischen Stammeskrieger einen regelrechten Krieg gegen die jemenitische Armee.<sup>65</sup> Das Land drohte die Sicherheit in der gesamten Region und vor allem die überlebenswichtigen Öl- und

---

<sup>61</sup> Armbruster, Jörg. Der arabische Frühling. Westend Verlag, Frankfurt. 2011. S. 65.

<sup>62</sup> Lüders, Michael. Tage des Zorns. C.H. Beck, München. 2011. S. 92, 93.

<sup>63</sup> Ben Jelloun, Tahar. Arabischer Frühling. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn. 2011. S. 79, 80.

<sup>64</sup> Armbruster, Jörg. Der arabische Frühling. Westend Verlag, Frankfurt. 2011. S. 84.

<sup>65</sup> Ebd. 78.

Gashandelsrouten der Golfregion zu gefährden. Saudi-Arabien legte einen Friedensplan vor, der dem Jemen eine friedliche Perspektive bot. Dem schwer verletzten Präsident Saleh blieb nur die Übergabe seiner Macht an den Vizepräsidenten. So konnten die Unruhen im Jemen vorerst beendet werden.

Am dramatischsten sind die Entwicklungen in Syrien. In allen syrischen Großstädten gingen Bürger monatelang für ihre Freiheit, politische Partizipation und vor allem für das Ende des Assad-Regimes friedlich demonstrieren. Das syrische Regime reagierte mit einer Kriegserklärung gegen seine eigene Bevölkerung. Seitdem Syrien gleicht einem Blutbad.

Die massive Gewalt, mit der den legitimen Forderungen der syrischen Demonstranten begegnet wurde, sowie der Einsatz von schwerem militärischen Gerät zwang die große Mehrheit der Syrer zur Selbstverteidigung. Allein in den ersten beiden Monaten des Aufstands, als die Proteste noch friedlich verliefen, töteten die syrischen Sicherheitskräfte mehr als 1000 Menschen und inhaftierten rund weitere 10.000.<sup>66</sup> Die Herrschaft des Präsidenten Assad stützt sich auf Armee und Geheimdienst. Letztere hat in erster Linie die Aufgabe, die Armee an möglichen Putschen zu hindern und die Bevölkerung zu kontrollieren.<sup>67</sup> Als die Macht des Präsidenten Assad zu bröckeln begann, eilten seine Verbündeten zu Hilfe. Das iranische Mullah-Regime und die Hisbollah im Libanon unterstützen mit logistischer Hilfe, Soldaten und militärischer Ausrüstung bis heute Assads blutige Kämpfe gegen das eigene Volk. Die Kämpfe um die Provinzen nahe der libanesischen Grenze haben viele Angehörige der iranischen Revolutionsgarden und Elitesoldaten der Hisbollah das Leben gekostet.<sup>68</sup> Bei diesen schweren Kämpfen ist es, wie von der UNO im September 2013 schließlich bestätigt wurde, sogar zum Einsatz von Chemiewaffen gegen die syrische Bevölkerung gekommen.<sup>69,70</sup> Bis zum Sommer des Jahres 2013 sind laut weiteren UN-Berichten insgesamt mehr als 100 000 Zivilisten

---

<sup>66</sup>Lüders, Michael. Tage des Zorns. C.H. Beck, München. 2011. S. 163.

<sup>67</sup>Ebd. S. 164.

<sup>68</sup>Arrashid, Abdarrahan. Die Republik Assad von Damaskus bis in die Küste. Asharq Al Awsat, 23.04.2013.

<sup>69</sup>Vereinte Nationen. Report on the Alleged Use of Chemical Weapons in the Ghouta Area of Damascus on 21 August 2013. Verfügbar unter: [http://www.un.org/disarmament/content/slideshow/Secretary\\_General\\_Report\\_of\\_CW\\_Investigation.pdf](http://www.un.org/disarmament/content/slideshow/Secretary_General_Report_of_CW_Investigation.pdf), abgerufen am: 17.12.2013.

<sup>70</sup>Kilo, Michel. Why did the Assad Regime use Chemical Weapons? Asharq Al Awsat, 31.08.2013.

ums Leben gekommen.<sup>71</sup> Zu Verletzten, Flüchtlingen und Vertriebenen gibt es bisher keine verlässlichen Angaben.

Nach drei Jahren des sogenannten ‚Arabischen Frühling‘ sind alle arabischen Republiken von den Aufständen der eigenen Bevölkerung betroffen. Davon ausgenommen sind nur der Irak, dessen Diktator 2003 nach einer amerikanischen Militärintervention gestürzt worden war, und die sozialistisch ausgerichtete Volksrepublik Algerien, deren Bevölkerung noch an den Traumata des Bürgerkrieges der 1990er Jahre leidet.

In der Zusammenschau stellt sich heraus, dass vor allem fehlende politische Partizipationsmöglichkeiten zu den Unruhen geführt haben. Es existierten weder Parteien noch Gewerkschaften noch überhaupt Organisationen, die eine Zivilgesellschaft ausmachen und die wirtschaftliche wie soziale Probleme hätten abfedern können. Mit der Gründung der ersten arabischen Republik im Jahr 1952 hatte das politische Leben allmählich aufgehört zu existieren; so konnten sich auch die Bewegungen des Politischen Islam nicht entfalten, jedenfalls nicht sichtbar. Damit waren in den arabischen Republiken alle Voraussetzungen erfüllt, dass es früher oder später zu Unruhen in einem großen Ausmaß kommt.

Anders als die Republiken wurden die Monarchien in Marokko und der Golfregion von den Unruhen kaum erfasst. In der Golfregion ereigneten sich jedoch in einigen Staaten kleinere Demonstrationen; wie beispielsweise in Bahrein, wo die Bürger in der Hauptstadt Manama für Aufmerksamkeit sorgten. Die meisten Kenner des politischen Geschehens in der arabischen Welt sahen in den bahrainischen Unruhen allerdings keinen regelrechten Aufstand, der in einem Atemzug mit den Aufständen in den Republiken zu nennen wäre. Zwar bleibt auch in der Golfregion das politische Leben weitgehend abwesend, jedoch aus anderen Gründen als in den Republiken. Denn es handelt sich bei den Golfstaaten um eine der wohlhabendsten Regionen der Welt. Die Bürger müssen nicht einmal Steuern zahlen. Ökonomische Zwänge sind dort nicht vorhanden; die Arbeit erledigen Gastarbeiter. So besteht hier auch keine zwingende Forderung nach Teilnahme am politischen Leben. Es fehlt ein zentrales Motiv für die Auslösung anhaltender Unruhen. Im historischen Kapitel dieser Arbeit

---

<sup>71</sup>Asharq Al Awsat. UN chief deplors Use of Chemical Weapons in Syria. Verfügbar unter: <http://www.aawsat.net/2013/12/article55325138>, abgerufen am: 14.12.2013.

und im Zuge der Analyse wird auf den Wahhabismus auf Saudi-Arabien eingegangen.

Im Westen der arabischen Welt haben die Marokkaner maßvoll und ohne Erregung auf die Ereignisse in den benachbarten arabischen Ländern reagiert. Dies lag, im Gegensatz zum Golf, nicht an ökonomischen Reichtümern, denn das Land verfügt weder über Öl- noch Gasvorkommen, sondern daran, dass sich in Marokko eine lebendige Zivilgesellschaft herausgebildet hat und die Möglichkeit, sich politisch zu engagieren, vergleichsweise groß ist. Es gibt Parteien, Organisationen und ein funktionierendes Parlament. Dem marokkanischen Staat gelang es, die Bürgerproteste in einem legalen Rahmen aufzufangen. Die Fallstudie über Marokko im dritten Kapitel dieser Arbeit wird über die aktuellen und historischen politischen Umstände dieses Landes näheren Aufschluss geben.

Nach den Unruhen und dem Sturz arabischer Despoten beginnt sich, zumal in einigen Republiken, eine neue Dynamik zu entfalten. In allen Ländern, in denen es an politischer Teilhabe mangelte, gilt es jetzt nach der „Stunde Null“ und nach sechzig Jahren Despotie zu erlernen, mit den neu erworbenen Freiheiten umzugehen. Dieser einmalige „Moment“ bietet den Menschen in diesen Ländern Perspektiven. Damit erhält auch der Politische Islam neue Möglichkeiten der Entfaltung.

Als fast einzigem politischem Akteur gelang es dem Politischen Islam trotz der Unterdrückung, der er über Jahrzehnte hinweg ausgesetzt war, eine gewisse Kontinuität aufrechtzuerhalten. Im Strudel der Unruhen war es dem Politischen Islam in den Republiken deshalb möglich, sich am schnellsten in Parteien zu organisieren und am meisten von den Aufbrüchen im sogenannten ‚Arabischen Frühling‘ zu profitieren. Den Herrschern in diesen Ländern war es nie gelungen, die Ideen des Politischen Islam von der Bevölkerung vollkommen fernzuhalten. Vom Untergrund aus hatten seine Vertreter gemeinnützige Organisationen betrieben, Moscheen geleitet wie überhaupt das religiöse Leben gestaltet und jene karitative Aufgaben erfüllt, derer sich der Staat nicht annahm. In den Fallstudien dieser Arbeit werden die Länder, die von den Unruhen erfasst worden sind und im Zeichen des sogenannten ‚Frühlings‘ stehen, aber nicht berücksichtigt. Denn hier hatte der Politische Islam sich nie entfalten und sich nie auf der öffentlichen Bühne, legal, artikulieren können. Eine

Auseinandersetzung mit dem Politischen Islam in diesen Ländern ist erst möglich und sinnvoll, wenn sich herausgestellt hat, ob und wenn ja, in welcher Weise und in welchem Zeitraum, die neuen Freiräume genutzt werden.

Die verschiedenen Strömungen des Politischen Islam in den Republiken, die sich gerade von ihren Despoten befreit haben, stecken noch in den Kinderschuhen und spiegeln auch insoweit die Entwicklung der jeweiligen Gesellschaft wider. So sind zum Beispiel seit den kriegerischen Auseinandersetzungen in Libyen, die zum Fall Kaddafis führten, Waffen in Umlauf gekommen, deren Menge und militärische Qualität nicht zu unterschätzen sind. Da keine nennenswerten staatlichen Strukturen existiert haben, spielen die Stammesfürsten zusammen mit Schmugglern und kleinen Gruppen, die ehemals zu Al Qaida gehörten, eine entwicklungspolitisch gesehen kontraproduktive Rolle im Lande. Die Entwicklungen in Mali und die Stärkung von terroristischen Elementen des Politischen Islam im Süden Algeriens sind von der Lage in Libyen nicht zu trennen. Die Situation im Jemen ist ähnlich. Auch wenn es Saudi-Arabien gelungen ist, einen relativ stabilen Frieden zu schaffen, besteht kein Zweifel, dass die wahre Herrschaft im jemenitischen Staat von den Stammesfürsten und Al Qaida-Kämpfern ausgeübt wird.

Auch in Tunesien und Ägypten hadert der Politische Islam noch mit den neuen Realitäten. Die politische Situation in Tunesien hat sich nach über drei Jahren nach dem Sturz von Ben Ali immer noch nicht stabilisiert. Vertreter des Politischen Islam, die zum ersten Mal nach Jahrzehnten des Exils nach Tunesien heimkehrten, sahen sich mit einer desolaten ökonomischen, sozialen und politischen Lage konfrontiert. Die Tunesier warten dringend auf Besserung. Es darf nicht vergessen werden, dass die Wurzeln der arabischen Unruhen in eben diesen Problemen liegen. In der Folge der arabischen Unruhen ist in Ägypten die Muslimbruderschaft mit Präsident Mursi an die Macht gekommen. Es dauerte jedoch nur ein Jahr, bis die Armee wieder intervenierte.<sup>72</sup> Die Zeit war kurz, zu kurz, für die Muslimbrüder, die erstmals seit 1952 Gelegenheit hatten, mit den Zwängen der Machtausübung umzugehen und die Kunst der Kompromissfindung zu lernen. Sie scheiterten offenkundig an der politischen Unerfahrenheit ihrer Anführer und deren Herrschaftsstil, der viele Kritiker

---

<sup>72</sup>Arrashid, Abdarrahman. The Army's Role in the Egyptian Crisis. Asharq Al Awsat, 03.07.2013.

und Feinde auf den Plan rief.<sup>73</sup> Die Unruhen gingen weiter und nahmen ihren Lauf. Die Armee, die sich nach wie vor für das Land verantwortlich sieht, riss die Macht an sich und verhaftete kurzerhand den gesamten Kader der Muslimbruderschaft. Die Entwicklung gipfelte in der Bezeichnung der Muslimbruderschaft als einer terroristischen Organisation. Auf eine besondere politische Reife oder einen demokratischen Willen weist das Verhalten des ägyptischen Militärs nicht hin. In Ägypten finden sich die Muslimbruderschaft und der Politische Islam nach einer kurzen Phase der Hoffnung in der Illegalität wieder.

Die größte Herausforderung, der die Protagonisten des Politischen Islam in Tunesien und Ägypten gegenüberstehen, ist der Mangel an politischer Erfahrung. Die Bürger dieser Länder verlangen nach sofortigen Maßnahmen und schnellen Ergebnissen, die ihre Not lindern können.

Es bleibt abzuwarten, wie die politischen Verantwortlichen in diesen Ländern reagieren werden, falls die Demonstrationen nicht in naher Zeit abebben. Insbesondere die zuletzt in Ägypten zu einer terroristischen Organisation erklärten Muslimbrüder und die Vorgehensweise ihrer Mitglieder wird im Fokus der Aufmerksamkeit stehen, denn diese hat historisch gesehen immer eine zentrale Rolle für den Politischen Islam gespielt. Das zweite Kapitel dieser Arbeit wird im Rahmen der historischen Abhandlung noch einmal die ägyptische Muslimbruderschaft thematisieren - von der Gründungszeit bis zur kurzen Präsidentschaft des von der Armee entmachteten Muslimbruders Mohamed Mursi.

Der Kampf der syrischen Bürger um ihre Freiheit ist ebenfalls noch nicht zu Ende. Nach der Unterdrückung der friedlichen Demonstrationen durch das Assad-Regime sind heute guerillakampfbartige militärische Auseinandersetzungen im Gange, deren Konsequenzen für die Region noch nicht absehbar sind.<sup>74</sup> Die Unruhen haben sich zu einem brutalen Bürgerkrieg entwickelt, in dem der schiitische Politische Islam den Ton angibt. Denn das schiitische Mullah-Regime mit seinem Handlanger Hisbollah sieht in der Herrschaft Assads ein Instrument, die Hegemonialstellung des Iran im Nahen und Mittleren Osten zu stärken und unbedingt zu verhindern, dass sie zerfällt.

---

<sup>73</sup>Arrashid, Abdarrahman. Mursi digs Himself into a Hole. Asharq Al Awsat, 22.06.2013.

<sup>74</sup>Arrashid, Abdarrahman. Israel: Wir können Damaskus binnen Stunden besetzen. Asharq Al Awsat, 29.09.2013.

So werden die Fäden des syrischen Bürgerkrieges inzwischen auch in Teheran und von der Hisbollah gezogen.<sup>75</sup>

Ein Sturz Assads würde dazu führen, dass die libanesische Hisbollah an Einfluss und Macht verliert. Damit würde der Iran eine seiner mächtigsten Spielkarten in der Region einbüßen. Die Fallstudie im dritten Kapitel dieser Arbeit über den Iran und den schiitischen Politischen Islam wird sich mit den Hintergründen der Radikalisierung des schiitischen Regimes im Iran und der Entstehung der pro-iranischen Hisbollah-Partei mitten im Libanon auseinandersetzen. In den arabischen Medien werden die Proteste der großen Mehrheit der syrischen Bürger als legitimer Kampf gegen Assad, das iranische Regime und die Hisbollah angesehen. Der Ausgang des syrischen Krieges wird wesentlich sein für die Zukunft des schiitischen Politischen Islam. Szenarien lassen sich aber auch hier noch nicht entwickeln.

Es sei wiederholt und betont, dass der Politische Islam nicht mit dem Islam gleichzusetzen ist. Der Politische Islam ist eine vielschichtige, nie auf einen Nenner zu bringende Bewegung. Sie enthält positive Ansätze für Demokratisierung und wirtschaftlichen Aufschwung im Nahen und Mittleren Osten. Es gibt im Politischen Islam aber auch radikale Akteure, die der Gewalt huldigen und Gräueltaten im Namen Allahs begehen. Durch den Rückgriff auf den Islam suchen sie die verzweifelte Lage von Millionen Menschen für sich auszunutzen. Hier findet die „Islamophobie“ ihren Nährboden. Ihr muss entgegengewirkt werden, auch dadurch dass die positiven zivilisatorischen Kräfte, die im Politischen Islam stecken, erfasst und ermutigt werden. Dazu möchte der Verfasser, der einen arabisch-muslimischen Hintergrund hat, mit dieser Arbeit beitragen. Trotz der extremistischen Bestrebungen mancher Akteure war, ist und bleibt der Islam eine monotheistische friedliche Weltreligion. Sie trägt eine Kultur, der weltweit 1,6 Milliarden Menschen verpflichtet sind.

---

<sup>75</sup>Ebd. Asharq Al Awsat.

## **2 Die Geschichte und ihre Beschleunigung in der Gegenwart**

Die heutigen Repräsentanten des Politischen Islam möchten an die altorientalischen Traditionen anknüpfen und sie mit neuen westlichen Elementen ergänzen. Dabei handelt es sich um Personen, die das politische Schicksal von Parteien, Regierungen und Ländern mitbestimmen wollen. Die einen erheben den Anspruch, ihre Gesellschaften reformieren und demokratisieren zu wollen, die anderen erklären ihre Völker zu befreien und ihnen Souveränität geben zu wollen. So unterschiedlich die Vorstellungen und Entwicklungen sind, so verfügen sie doch über einen gemeinsamen Nenner; sie entstammen alle einer Welt, die sich für lange Zeit ihrer eigenen politischen Traditionen sicher waren. In der Welt des Orients herrschten über Jahrhunderte Kalifen und Sultane. Sie haben die politische Geschichte der islamischen Welt geprägt. Diverse Herrscherdynastien folgten einander; die alten muslimischen Kalifen mit ihren Beratern und Gesandten und dem Hofstaat herrschten alleine, aber stets im Namen des Allmächtigen, über weite Teile der damaligen bekannten Welt. Sie entschieden über Krieg und Frieden, über Reichtümer und Glaubensfragen. Von ihren Untertanen wurden sie als Schatten Gottes betrachtet, und als solche sind sie in die orientalische Geschichte eingegangen.

Der gegenwärtige Politische Islam ist eine orientalische politische und soziale Erscheinung und bleibt untrennbar von einem eigenen historischen und kulturellen Kontext. Es gilt, die wichtigen politischen Entwicklungen des Nahen und Mittleren Ostens seit Beginn des muslimischen Zeitalters zu bündeln und darzustellen. Nur jene Ereignisse werden berücksichtigt, die den Politischen Islam in seinen heutigen Zügen bestimmt haben.

Ausgeleuchtet wird ebenso der geistige Hintergrund, vor dem der Politische Islam entstanden ist. Die ideellen Grundlagen und die alten orientalischen Traditionen finden Eingang in die Darstellung. Der Politische Islam ist eben auch der konflikträchtige Versuch, der Geschichte treu zu bleiben und gleichzeitig in der Gegenwart zu bestehen.

## 2.1 Ein langer Blick zurück

Der Zeitraum von Prophet Mohameds Tod bis zum Jahr 661 ist als die Zeit der ‚Vier Rechtgeleiteten Kalifen‘ in die islamische Geschichtsschreibung eingegangen und als die Raschidun-Ära bekannt geworden.<sup>76</sup> Auf Abu Bakr folgten Umar (634 - 644), Uthman (644 - 56) und Ali (656 - 661). Die Zeit der ‚Vier rechtgeleiteten Kalifen‘ wird oft als Phase des wahren Islam angesehen, weil der damalige Islam nahezu vollkommen gewesen sein soll. Eine Auffassung, die dem genauen Studium zeitgenössischer Quellen nicht standhält. So wurden zum Beispiel drei der ‚Vier rechtgeleiteten Kalifen‘ ermordet.<sup>77</sup> Die Zeit der ‚Vier Rechtgeleiteten Kalifen‘ wird auch als Zeit der islamischen Expansionen betrachtet. Die Expansionen gelangten zwar während Alis Kalifat infolge innerer Wirren zum Stillstand, gingen jedoch unter den späteren Umayyaden bis zum Ende ihres Kalifats ununterbrochen weiter.

Nach der Ermordung Alis und unter der Herrschaft der Umayyaden nach 661 wurde der islamische Staat gestärkt und erhielt seine endgültige Form mit Damaskus als Hauptstadt. Die Umayyaden herrschten *„im Geiste altarabischen Herrentums [...], unter dem die Eroberungen der Araber bis zum Atlantik, Südspanien, Mittelasien und Sind in Indien vorbrandeten.“*<sup>78</sup> Aber trotz der Erstarkung des islamischen Staates unter der Umayyaden-Dynastie stellten sich zunehmend soziale Probleme ein, die den Umayyaden Schwierigkeiten bereiteten. *„Das Hauptproblem traf die nichtarabischen Muslime, [...] die sich gegenüber den Arabern zurückgesetzt fühlten, dies gilt als wichtiger Faktor bei dem Sturz der Umayyaden durch die Abbasiden im Jahr 750.“*<sup>79</sup> Abgelöst wurden die Umayyaden von einer aus Mekka stammenden Familie, den Abbassiden, Nachkömmlinge von Mohameds Onkel Al Abbas. Die Abbassiden verlegten die Hauptstadt nach Bagdad, verloren jedoch ab dem frühen 10. Jahrhundert alle politische Macht. Den Kalifen-Titel behielten sie dennoch bis zur Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Jahr 1258.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup>Dekmejian, R. Hrair. Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World. Syracuse Verlag, New York. 1995. S. 12.

<sup>77</sup>Watt, W. Montgomery. Kurze Geschichte des Islam. Klaus Wagen Bach Verlag, Berlin. 2002. S. 38.

<sup>78</sup>Schimmel, Annemarie. Die Religion des Islam. Philipp Reclam GmbH & Co. KG, Stuttgart. 1990. S. 23.

<sup>79</sup>Watt, W. Montgomery. Kurze Geschichte des Islam. Klaus Wagen Bach Verlag, Berlin. 2002. S. 39.

<sup>80</sup>Ebd. S. 33.

Die abbasidischen Herrscher bemühten sich mehr als ihre Vorgänger, den äußeren Anforderungen des Islam gerecht zu werden. Das von ihnen beherrschte Reich war nun nicht mehr ein arabisches, sondern ein islamisches. Schon die Verlagerung der Hauptstadt von Damaskus nach Bagdad gab persischen Einflüssen Raum. Als die äußere Macht der Kalifen nachließ, waren es türkische Söldner, die das Reich stützten und schließlich eigene Staaten errichteten. Seine Glanzzeit erlebte Bagdad unter dem Kalifen Harun Arrashid (786-809), dem aus den Märgen von Tausendundeine Nacht wohlbekanntem Herrscher des Orients. Unter seinem zweiten Sohn Mamun (813-833) begann die Zeit der Übersetzungen griechischer naturwissenschaftlicher und philosophischer Werke, die einen ungeahnten Einfluss auf die Entwicklung der islamischen Wissenschaften ausübten und später, wiederum durch Vermittlung der Araber, in bearbeiteter Form der ganzen Welt zugänglich gemacht werden sollten.<sup>81</sup>

Im späten 9. Jahrhundert verfiel die politische Macht der Abbasiden. Sie waren nie stark genug gewesen, um sich die Herrschaft über das islamische Marokko und Spanien zu sichern. Die Unmöglichkeit, mit ihren Truppen die Provinzgouverneure unter ihrer Kontrolle zu halten, bereitete den Abbasiden ernste Probleme. Einige Gouverneure begannen, Söhne oder Verwandte als Nachfolger einzusetzen, und die abbasidischen Kalifen hatten sich damit abzufinden. So standen viele muslimische Gebiete nur noch unter der nominellen Herrschaft der Abbasiden. Obwohl die abbasidischen Kalifen keine nennenswerte politische Macht mehr innehatten, hielten es die neuen ‚Gouverneursdynastien‘ für angebracht, von den Kalifen offiziell bestätigt zu werden, selbst wenn sie die von ihnen regierten Gebiete nur mit aller Gewalt vor dem Zugriff ihrer Nachbarn sichern konnten. Insofern behielten die Kalifen auch ohne reale Machtbasis die nominelle Führung der Gemeinde der Muslime bis zum Jahr 1258, als Bagdad von einer Mongolenarmee eingenommen und die Abbasiden verjagt und getötet wurden.<sup>82</sup>

Das Mongolenreich, dessen Herrscher erst um 1300 zum Islam übertraten, brachte neue Impulse in die zentralislamischen asiatischen Gebiete. Trotz seiner Grausamkeit war das Mongolenreich an Künsten und Literatur interessiert und

---

<sup>81</sup>Schimmel, Annemarie. Die Religion des Islam. Philipp Reclam GmbH & Co. KG, Stuttgart. 1990. S. 25.

<sup>82</sup>Watt, W. Montgomery. Kurze Geschichte des Islam. Klaus Wagen Bach Verlag, Berlin. 2002. S. 41.

schmückte seine Hauptstadt Samarkand mit großartigen Bauten, Miniaturmalerei und Kalligraphie.<sup>83</sup> In Ägypten übernahm nach der Ära der Abbassiden die kurdische Familie der Ayyubiden die Macht. Ihr berühmtester Vertreter Saladin (arab. Salah Adin)<sup>84</sup> ist durch seine Rolle in den Kreuzzügen auch in Europa als gerechter edler Fürst bekannt geworden. Der Aufstieg der osmanischen Türken in den islamischen Kerngebieten am Ende des 13. Jahrhunderts war nach der Befreiung Jerusalems von den Kreuzfahrern durch Saladin die wichtigste politische Entwicklung in der Region. In mehreren Wellen rückten die Osmanen nach Osten gegen die Byzantiner vor und errichteten in Anatolien Fürstentümer.<sup>85</sup> Im frühen 14. Jahrhundert waren die Osmanen nach Nordwestanatolien vorgestoßen und hatten die Führung des Heiligen Krieges gegen die Byzantiner übernommen. Hier schlossen sich ihnen zahlreiche andere türkische Stämme an, die für ihren Glauben kämpfen wollten. Damit entstand eine gewaltige Militärmaschinerie, welche die politische Macht der osmanischen Herrscher entscheidend stärkte.

Im Jahr 1357 gelang es ihnen nach Europa überzusetzen und einen Großteil des Balkans unter ihre Herrschaft zu bringen. Die Eroberung von Konstantinopel war nur das Ende der ersten Phase ihrer europäischen Eroberungen. Im frühen 16. Jahrhundert waren die Osmanen auf dem Gipfel ihrer Macht. Sie eroberten Syrien und beherrschten Nordafrika, mit Ausnahme Marokko. Auch Irak und Arabien gerieten unter ihre Herrschaft. Sie schafften es sogar, eine Flotte im Indischen Ozean zu unterhalten. In Europa besetzten sie Ungarn und versuchten mit der ersten Eroberung von Wien in Mitteleuropa Fuß zu fassen.

Allmählich begann die Übermacht des Osmanischen Reichs nachzulassen, wohingegen die europäischen Mächte immer stärker wurden. Auch die zweite Belagerung Wiens im Jahr 1683 scheiterte. Von diesem Zeitpunkt an sahen sich die

---

<sup>83</sup>Schimmel, Annemarie. Die Religion des Islam. Philipp Reclam GmbH & Co. KG, Stuttgart. 1990. S. 27.

<sup>84</sup>Der Sultan Saladin wurde in der islamischen Welt zu einem Mythos, zum größten aller Helden der Muslime und vorbildhaften islamischen Herrscher. Er befreite im Jahr 1187 Jerusalem; als erfolgreicher Gegenspieler der Kreuzfahrer wurde er oft idealisiert und romantisiert. In der europäischen Literatur wurde ebenfalls viel über ihn geschrieben. Dante zum Beispiel platzierte ihn unter „die rechtschaffenen heidnischen Seelen“ und Lessing widmete das Drama „Nathan der Weise“ dem Sultan Saladin und seinem Leben und machte seinen Helden darin zu einem Vorkämpfer des Toleranzgedankens der Aufklärung.

<sup>85</sup>Dekmejian, R. Hrair. Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World. Syracuse Verlag, New York. 1995. S. 16.

Osmanen gezwungen, ihre europäischen Eroberungen nach und nach aufzugeben. Nach dem Ersten Weltkrieg blieb nur die europäische Türkei übrig.<sup>86</sup>

Im Westen der muslimischen Welt vollzog sich eine separate politische Entwicklung. Im Jahr 711 fiel eine Streitmacht aus Arabern und marokkanischen Berbern in Spanien ein.<sup>87</sup> Sie besiegte König Roderick und konnte alle wichtigen Städte der Iberischen Halbinsel besetzen, so wie auch Narbonne in Südfrankreich, das zum damaligen spanischen Visigotenreich gehörte. Es kam zu weiteren Vorstößen nach Norden. Ein Kriegszug nach Zentralfrankreich endete 732 jedoch bei Poitiers mit einer Niederlage durch Karl Martell (ca. 689-741).<sup>88</sup> Den Expansionen in dieser Richtung war ein Ende gesetzt.<sup>89</sup>

Nach dem Sturz der Umayyaden-Dynastie im Jahr 750 gelang es einem ihrer Prinzen, nach Spanien zu entkommen. Unter seiner Herrschaft wurde das islamische Spanien ein eigener Staat, der nicht den Abbasiden in Bagdad unterstand. Infolge des Sturzes der umayyadischen Verwaltung durch die Abbasiden konnten die christlichen Fürsten in Nordwestspanien die Reconquista aufnehmen und mehrere Gebiete zurückerobern.<sup>90</sup> Von da an erhielten die spanischen Muslime Unterstützung von zwei mächtigen marokkanischen Herrscherdynastien, den Al Moraviden<sup>91</sup> und den Al Mohaden.<sup>92</sup>

Nach dem Rückzug der beiden marokkanischen Dynastien aus Spanien ging die christliche Reconquista zügig voran. Nach dem Fall von Sevilla 1248 blieb den Muslimen nur noch das kleine Königtum von Granada im Südosten. Es war 1230 von

---

<sup>86</sup>Watt, W. Montgomery. Kurze Geschichte des Islam. Klaus Wagen Bach Verlag, Berlin. 2002. S. 42.

<sup>87</sup>Die Berber sind die Ureinwohner Nordwestafrikas. Berber findet man heute hauptsächlich in den Gebirgen Marokkos, aber auch in Algerien und Tunesien. Der Name Berber geht auf das Wort „Barbari“ zurück, das von den Römern eingeführt und von den Arabern übernommen wurde, allgemein wurden Menschen so bezeichnet, die nicht lateinisch sprachen.

<sup>88</sup>Sein berühmtester Sieg, die Schlacht von Tour bei Poitier gegen die aus Spanien einfallenden Araber im Jahr 732, wird in westlichen historischen Quellen oft als Rettung Europas vor den Muslimen angesehen.

<sup>89</sup>Watt, W. Montgomery. Kurze Geschichte des Islam. Klaus Wagen Bach Verlag, Berlin. 2002. S. 36.

<sup>90</sup>Ebd. S. 36.

<sup>91</sup>Im 11. und 12. Jahrhundert waren die Al Moraviden eine marokkanische Herrschaftsdynastie in Nordwestafrika und im südeuropäischen Andalusien. Marrakesch war die Hauptstadt ihres Reiches.

<sup>92</sup>Die Al Mohaden oder die „Bekenner der Einheit Gottes“ waren eine marokkanische Herrschaftsdynastie im späten 12. und 13. Jahrhundert in den heutigen Ländern des Maghreb und im spanischen Andalusien.

den Nasriden<sup>93</sup> begründet worden und hatte zweieinhalb Jahrhunderte lang ein gewisses Maß an Unabhängigkeit behauptet, obwohl es Tribute an die Christen zahlte.<sup>94</sup> Im Jahr 1492 wurden die letzten Muslime und Juden durch die organisierten Pogrome des Vereinigten Königreiches von Aragon und Kastilien aus Andalusien vor allem Richtung Marokko vertrieben. Damit fand die islamische Präsenz in Spanien ein Ende.<sup>95</sup>

In Italien bekam die lateinische Christenheit den militärischen Druck der Muslime von Sizilien aus zu spüren. Die Araber besaßen eine Flotte, die es mit der byzantinischen aufnehmen konnte. Im Jahr 831 wurde Palermo eingenommen, um das Jahr 843 Messina und gegen 902 war die Besetzung Siziliens abgeschlossen. Die Zwistigkeiten zwischen den herrschenden Landesfürsten auf dem italienischen Festland boten für die Muslime einen Vorwand zum Eingreifen. 837 standen die Araber vor Neapel, und 841 wurde Bari besetzt. Zwischen 846 und 849 geriet sogar Rom in Gefahr. Sie wurde jedoch gebannt, da Papst Johannes VIII (872-882) den Muslimen zwei Jahre lang Tributleistungen zahlte.<sup>96</sup>

Die muslimische Präsenz in Italien dauerte nicht so lange wie in Spanien. In der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts erkannten germanische Ritter, dass sie sich in Süditalien einen guten Lebensunterhalt als Söldner oder selbständige militärische Unternehmer verdienen konnten. Ihre militärische Schlagkraft war so groß, dass sie Messina in Sizilien zurückeroberten und die ganze Insel besetzten. Bei der Rückeroberung Süditaliens und Siziliens scheinen jedoch, anders als später in Spanien, materielle Motive eine größere Rolle gespielt zu haben als religiöse, da hier keine Verfolgung der Muslime stattfand. So blieb die Insel in vielerlei Hinsicht ein Teil der islamischen Welt. Der Lebensstil mancher späteren Herrscher Siziliens wirkte auf die Zeitgenossen eher muslimisch als christlich. Die beiden Herrscher Roger II.

---

<sup>93</sup>Die Nasriden waren eine muslimisch-maurische Dynastie des Emirats von Granada im 13. und 14. Jahrhundert auf dem Gebiet der heutigen spanischen Region Andalusien.

<sup>94</sup>Watt, W. Montgomery. Kurze Geschichte des Islam. Klaus Wagen Bach Verlag, Berlin. 2002. S. 41.

<sup>95</sup>Deimann, Wiebke. Christen, Juden und Muslime im mittelalterlichen Sevilla. Lit Verlag, Berlin. 2012. S. 299.

<sup>96</sup>Watt, W. Montgomery. Der Einfluss des Islam auf das europäische Mittelalter. Klaus Wagen Bach Verlag, Berlin. 1988. S. 14.

(1130-1154) und Friederich II. von Hohenstaufen (1215-1250) wurden als die beiden „christlich getauften Sultane Siziliens“<sup>97</sup> beschrieben.

Zwischen den Kreuzzügen und der spanischen Reconquista bestand ein Zusammenhang. Der ursprüngliche Kreuzzugsgedanke bestand darin, das Byzantinische Reich gegen die Muslime zu unterstützen, hatte aber auch die Wiedereroberung der heiligen Städte in Palästina im Sinn, um den Christen wieder freien Zugang dorthin zu schaffen. Dies gelang aber nicht, weil die Muslime unter der Führung von Saladin viel stärker und besser organisiert waren als die Kreuzzugsmassen, die im Nahen Osten landeten.

Bis zum 16. Jahrhundert konnten die Osmanen neben dem gesamten arabisch-sprechenden Gebiet in Asien und Nordafrika, ausgenommen Marokko, große Teile Südost-Europas unter ihre Herrschaft bringen. Auf keinen Staat trifft der Satz ‚Der Krieg nährt den Krieg‘ so sehr zu wie auf den Staat der osmanischen Kalifen. Der Krieg nährte zudem sogar das politisch-soziale Gesamtsystem. Weil die materiellen Erträge der äußeren Expansionen für die Erhaltung und die Verbesserung des territorialen Status Quo wichtig waren, bildete die militärische Überlegenheit die Voraussetzung für die Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses. Als Europa sich ab dem 18. Jahrhundert zu einer dem Osmanischen Reich überlegenen Macht entwickelte, wurde dessen militärischer Expansion Grenzen gesetzt.<sup>98</sup>

Die osmanische Herrschaft war feudalistischer Natur und unterschied sich klar von der europäischen Form. Denn die osmanischen Feudalherren herrschten nicht autonom, sondern fungierten bei der Ausbeutung der Bauern lediglich als Vertreter der obersten zentralen Staatsgewalt der Hohen Pforte in Istanbul.<sup>99</sup> *„Das System des orientalistischen Feudalismus, das auf Unterdrückung und Raub basierte, charakterisiert sich darüber hinaus durch die Abwesenheit der Gutsherren [...]. Der Landbesitzer, der in der Stadt und manchmal sogar im Ausland lebte, hat nie wirklich versucht, das Land, das er gepachtet hatte, zu verbessern oder den Bauern beizustehen, die unter der Last der Steuern und Schulden standen: Alles was er tat*

---

<sup>97</sup>Ebd. S. 15.

<sup>98</sup>Tibi, Bassam. Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Suhrkamp Verlag, Frankfurt. 1987. S. 62.

<sup>99</sup>Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939. Cambridge University Press, Cambridge. 1983. S. 25-26.

war, so viel wie möglich aus ihnen herauszupressen.“<sup>100</sup> Tatsächlich ist die arabische Welt unter der osmanischen Vorherrschaft in eine sozioökonomische und kulturelle Stagnation gefallen. Am Ende des 18. Jahrhunderts war das Osmanische Reich in Auflösung begriffen. Der britische Orientalist Hourani schreibt dazu: „*The empire was passing through a long-drawn-out economic crisis. Aggravated no doubt by bad administration, its cause was to be found outside the empire, in the geographical expansion of Europe eastwards and westwards.*“<sup>101</sup> Die Agrargesellschaft, deren Ressourcen zu Ende gingen, war zum Scheitern verurteilt. Am Ende des 18. Jahrhunderts waren die Muslime auf geistiger Ebene gegenüber dem Westen in Rückstand geraten. Angesichts ihrer politischen Schwäche wurden die islamischen Länder eine leichte Beute für die europäischen Kolonialstaaten, die miteinander um die Weltherrschaft rangen.

Am 19. Mai 1798 machte sich Napoleon Bonaparte mit 38.000 Mann und 400 Schiffen von Toulon aus auf den Weg in den Nahen Osten, um dort die britische Macht herauszufordern und ihr den Weg nach Indien zu blockieren. Die militärische Invasion Bonapartes in Ägypten war mehr als nur ein leichter Schock, der den Orient aus seiner Lethargie herausriss. Von nun an konnte die muslimische Welt nicht mehr sein wie zuvor.<sup>102</sup>

Als die französische Expedition unter Napoleon 1798 schließlich in Ägypten landete, war das Land erschöpft, erstarrt und verwildert. Fast alle Historiker und Sozialwissenschaftler, die sich mit dem Orient befassen, setzen das Jahr 1798 einhellig als Beginn einer neuen historischen Epoche im gesamten Orient an und als das Jahr, mit dem die moderne ägyptische Geschichte beginnt.<sup>103</sup>

Der Überfall Napoleons 1798 brachte Ägypten weder die Demokratie noch die Menschenrechte. Für das Land am Nil begann ein umfassender Akkulturationsprozess zwischen Orient und Okzident, in dessen Rahmen die moderne europäische Kultur Fuß fassen konnte und die ersten Ansätze zur

---

<sup>100</sup>Hershlag, Zvi. Introduction to the Modern Economic History of the Middle East. E.J. Brill, Leiden. 1964. S. 17, zit. nach Tibi, Bassam. Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Suhrkamp Verlag, Frankfurt. 1987. S. 63.

<sup>101</sup>Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939. Cambridge University Press, Cambridge. 1983. S. 35.

<sup>102</sup>Armstrong, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München. 2004. S. 98.

<sup>103</sup>Tibi, Bassam. Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Suhrkamp Verlag, Frankfurt. 1987. S. 64.

Modernisierung entstanden.<sup>104</sup> Napoleon kam mit einem Corps von Gelehrten, einer Bibliothek moderner europäischer Literatur, einem wissenschaftlichen Labor und einer Druckerpresse samt arabischen Buchstaben. Die neue säkulare Kultur Europas war damit in die muslimische Welt eingedrungen, die von nun an nicht mehr dieselbe war.<sup>105</sup>

Wie die meisten erfolgreichen Kolonialisten, die in der orientalischen Welt Fuß fassen wollten, bediente sich Napoleon einer ‚islamischen‘ Ausdrucksweise um seine koloniale Politik durchsetzen zu können.<sup>106</sup> Dazu schreibt Bassam Tibi: *„Er sei nicht nur gekommen, so gab er vor, um die korrupte Herrschaft der Mamluken und Osmanen zu beseitigen, sondern er wolle auch den Islam neu beleben. Die erste Proklamation Napoleons erfolgte auf Arabisch und erreichte die Ägypter auf einem Flugblatt. Sie beginnt mit den bezeichnenden Worten: Im Namen Gottes, des Gnädigen und Barmherzigen, es gibt keinen Gott außer Allah. Erst dann: Im Namen der französischen Republik, die auf den Grundsätzen von Freiheit und Gleichheit beruht, gibt Bonaparte [...] der gesamten Bevölkerung Ägyptens folgendes kund: Die Herrschenden in Ägypten haben die französische Nation lange Zeit beleidigt [...] Jahrzehntlang haben diese Mamluken, die aus dem Kaukasus und Georgien stammen, das beste Gebiet der Welt verdorben. Aber Gott, der Allmächtige, der Herr des Universums, hat nunmehr befohlen, ihre Herrschaft zu zerstören [...] Ich verehere Gott, den Allmächtigen und auch seinen Propheten Mohamed und den ruhmreichen Koran mehr, als die Mamluken es tun. Sagt den Mamluken auch, dass vor Gott alle Menschen gleich sind.“*<sup>107</sup> Der Gebrauch des religiösen Diskurses zeigt die Bedeutsamkeit des Themas ‚Religion‘ in der muslimischen Welt, bedeutsam genug um von einem Kolonialisten wie Bonaparte gnadenlos instrumentalisiert zu werden. Napoleons Expedition stand später, trotz der Erfolge am Anfang, vor vielen Schwierigkeiten, und schon 1801 musste er sein Ägyptenprojekt ruhen lassen. Aufgrund eines Abkommens mit England wurden die französischen Armeen nach Frankreich zurückgebracht.

---

<sup>104</sup>Ebd. S. 65.

<sup>105</sup>Armstrong, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München. 2004. S. 98.

<sup>106</sup>Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939. Cambridge University Press, Cambridge. 1983. S. 49.

<sup>107</sup>Abulughod, Ibrahim. Der Muslim und die Obrigkeit. Bei der Zeitschrift für Politik, Bd. 12. 1965., zit. nach Tibi, Bassam. Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Suhrkamp Verlag, Frankfurt. 1987. S. 65, 66.

Unter der darauffolgenden Herrschaft Mohamed Alis, der Ägypten viele Jahrzehnte lang regierte, und seinen bis 1952 herrschenden Nachfahren erfuhr das Land einen Modernisierungsschub, den die Machthaber vor allem auswärtigen Fachleuten der verschiedensten Gebiete, die sie engagierten, verdankten. Dadurch konnten westliche Techniken und Methoden in die Region gelangen.<sup>108</sup> Ein weiteres Zentrum der Modernisierung zur gleichen Zeit war Istanbul, der Sitz der osmanischen Sultane, dem Ägypten zu dieser Zeit nominell noch unterstand.

Mohamed Ali baute seine moderne Armee unter Anleitung französischer Instrukteure auf. Ebenso unter französischer Beratung wurde eine zentralistische Staatsverwaltung geschaffen und gleichzeitig eine Industrialisierungspolitik betrieben, die allerdings erfolglos blieb.<sup>109</sup> Die staatsmonopolistische Politik Mohamed Alis läutete zwar eine wirtschaftliche, auf kapitalistischen Prinzipien beruhende Entwicklung ein, schloss aber von Anfang an die Entstehung eines Bürgertums aus.

Die Kolonialmacht England hatte Ali daran gehindert, seine politischen und sozialen Pläne zu verwirklichen. Der ägyptische Kernstaat wurde 1822, nachdem England ihn zu Zeiten von Alis Nachfolgern zusehends in ökonomische Abhängigkeit gebracht hatte, eine englische Kolonie.<sup>110</sup>

In der heutigen Türkei bemühten sich die osmanischen Herrscher seit Sultan Selim III. (1789 - 1807) um eine Modernisierung nicht nur der Armee, sondern auch des Staates und seiner veralteten Institutionen. Gefördert wurde sie durch die beiden Reformerrlasse der sogenannten Tanzimat-Ära, die 1839 und 1876 unter Sultan Abdulmedschid veröffentlicht wurden.<sup>111</sup> Die Modernisierung lief parallel zu den Bestrebungen der wichtigsten westlichen Mächte, den islamischen Orient direkt oder indirekt zu dominieren. Zwischen Algerien, wo die Franzosen 1830 gelandet waren,

---

<sup>108</sup>Steinbach, Udo. Iran. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Bedrich, Opladen 1988. S. 12.

<sup>109</sup>Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939. Cambridge University Press, Cambridge. 1983. S. 51.

<sup>110</sup>Ebd. S. 69.

<sup>111</sup>Krämer, Gudrun. Geschichte des Islam. Verlag C. H. Beck Verlag, München. 2005. S. 269.

und Indien, wo die Briten bereits seit dem 18. Jahrhundert herrschten, entstand ein System von europäisch beherrschten Kolonien.<sup>112</sup>

Das Abendland hat über Jahrhunderte gegen die Heere der Kalifen und Sultane Krieg geführt, von den Kreuzzügen über die spanischen Rückeroberungskriege in Andalusien bis zu den Osmanen, die Wien belagerten. Die abendländischen Kolonialmächte haben dabei große Teile der islamischen Welt unterworfen, von Marokko über den Mittleren Osten bis hin zum indischen Subkontinent. Die negative Wirkung auf die einheimischen Völker stellt bis heute ein Problem in der Wahrnehmung des Westens und seiner Werte dar. Mag auch die Sicht, der Westen sei alleiniger Verursacher aller Misere in den eigenen Ländern, zu einseitig sein, so ist doch nicht zu leugnen, dass die islamische Moderne sich nicht zuletzt aus Reibungen mit dem Westen entwickelt hat:<sup>113</sup>

- 1789 besiegte Napoleon in der sogenannten Pyramidenschlacht die mamelukischen Heere.<sup>114</sup>
- 1844 siegten französische über marokkanische Truppen und konnten sich auf Dauer im heutigen Algerien festsetzen.

Das Ende des 19. Jahrhunderts bedeutete für einen großen Teil der arabisch-islamischen Welt einen kulturellen und religiösen Niedergang. Das Osmanische Reich löste sich langsam in seine Bestandteile auf.<sup>115</sup> Die Zentralregierung in Istanbul erwies sich als unfähig, die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen des beginnenden 20. Jahrhunderts anzunehmen. Massive Schulden zwangen das Osmanische Reich, europäischen Großmächten Konzessionen und Vorteile bei Investitionen, beim Erforschen und beim Abbau von Ressourcen – etwa dem Erdöl – zuzubilligen. In diesen 100 Jahren etablierte sich der Westen als Kolonialmacht in der arabisch-muslimischen Welt. Nur die Türkei und das Innere der Arabischen Halbinsel blieben zwischen den beiden Weltkriegen noch formell unabhängig. Im Zweiten Weltkrieg besetzten die Alliierten Iran. Danach entstand und expandierte Israel. An Widerstand mangelte es nicht. Meistens endete

---

<sup>112</sup>Metzger, Albrecht. Der Islam und der Westen. In: Islamismus und terroristische Gewalt. Hrsg. von Möller, Reinhard. ERGON Verlag, Würzburg. 2004. S. 21.

<sup>113</sup>Wentker, Sibylle. Historische Entwicklung des Islamismus. In: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Hrsg. von Feichtinger, Walter. Böhlau Verlag, Wien/Berlin. 2008. S. 46.

<sup>114</sup>Heine, Peter. Konflikt der Kulturen oder Feindbild Islam. Herder Verlag, Freiburg. 1996. S. 91.

<sup>115</sup>Armstrong, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München. 2004. S. 97.

er jedoch in einer militärischen Niederlage der Aufständischen und war lokal zu begrenzt, um Anhänger in der muslimischen Umma<sup>116</sup> zu gewinnen.

Der Erste Weltkrieg stellte die große Zäsur in der arabischen Welt an der Schwelle zur Moderne dar. Diese Zäsur manifestierte sich in drei wesentlichen Prozessen:<sup>117</sup>

- Das Osmanische Reich, als letzte muslimische Großmacht und Kalifatstaat, ging unter und wurde teilweise unter den europäischen Kolonialmächten aufgeteilt.
- Die koloniale Aufteilung der osmanischen Länder vollzog sich in den britischen Mandaten in Palästina (und Trans-Jordanien) und im Irak sowie den französischen Mandaten in Syrien und im Libanon.
- Die Mandate über die ehemaligen Provinzen des Osmanischen Reiches bewirkten die Bildung von Nationalstaaten innerhalb der neu geschaffenen Grenzen.

In der Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus entwickelte sich das muslimische intellektuelle Streben im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert in zwei Richtungen, die der Moderaten und die der Radikalen. Beide Richtungen versuchten durch eine Rückbesinnung auf das, was sie ‚die ideale Gesellschaft der frühislamischen Zeit‘ nannten, den Islam zu reformieren und zu modernisieren und bezeichneten sich in Anlehnung an das arabische ‚As-salaf as-salih‘ (die frommen Altvorderen) als Salafisten.<sup>118;119</sup> Die Protagonisten beider Reformgruppen haben zur Entstehung des Politischen Islam geführt. Auf ihre Namen und Ideen wird immer wieder Bezug genommen. Im Folgenden sollen nun beide Gruppen näher beleuchtet werden.

---

<sup>116</sup>Der islamische Begriff Umma bezeichnet die religiöse Gemeinschaft aller Muslime, eigentlich korrekter auf Arabisch ‚Al Umma Al Islamiyya‘, was im modernen Arabisch ‚die Nation und die Gemeinschaft‘ bedeutet.

<sup>117</sup>Wentker, Sibylle. Historische Entwicklung des Islamismus. In: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Hrsg. von Feichtinger, Walter. Böhlau Verlag, Wien/Berlin. 2008. S. 47.

<sup>118</sup>An dieser Stelle ist wichtig zu erwähnen, dass die heutige Salafiyya-Bewegung sich von der modernen Schule entfernt hat. Die heutigen Salafisten wollen die religiöse Zeituhr zurückdrehen und betrachten die heutige Welt insgesamt als feindlich. Sie stehen der Salafiyya des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts feindlich gegenüber. Sie gelten als Anhänger einer radikalen Strömung des Islam. Es handelt sich um eine entterritorialisierte Bewegung, die losgelöst von jeder kulturellen ‚Verunreinigung‘ die ‚wahre‘ Religion praktizieren möchte.

<sup>119</sup>Steinberg, Guido. Islamismus und Islamistischer Terrorismus. Konrad Adenauer Stiftung, Sankt Augustin. 2002. S. 19.

### **2.1.1 Die Gruppe der Erneuerer und gemäßigten Reformer**

Die Gruppe der Erneuerer und gemäßigten Reformer versuchte, die Prinzipien des Islam mit den Anforderungen der Moderne zu verbinden. Sie waren der Meinung, dass der Islam in allen Lebensumständen praktizierbar sei und lediglich von Lasten vergangener Zeiten befreit werden müsse. Damit befanden sie sich weitgehend in Übereinstimmung mit der europäischen Aufklärung, die zum Teil begeistert rezipiert worden war. Durch eine Neuinterpretation sollten die muslimischen Rechtsquellen von den Überfrachtungen der Vergangenheit befreit werden. Ziel war ein Reformprojekt, das den Erwartungen der Wissenschaft und der modernen Gesellschaft entsprechen würde. Zu den Vertretern dieser Gruppe der Reformer des Islam gehören Jamal Addin Al Afghani, Mohamed Abduh und Raschid Rida.<sup>120</sup>

#### **Jamal Addin Al Afghani (1838/39-1897)**

Einer der ersten, für den der Reformantrieb aus der äußeren Bedrohung kam, war Jamal Addin Al Afghani. Ungeachtet seines Namens, den er sich zulegte, um von der sunnitischen Mehrheit der Muslime nicht als Schiit eingestuft zu werden, gilt er als einer der geistigen Begründer der Salafiyya-Bewegung des späten 19. und 20. Jahrhunderts. Er war einer der Gründer der islamischen Moderne, ein politischer Aktivist und islamischer Theoretiker im Iran, in Afghanistan, Ägypten und im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts.<sup>121</sup> Obwohl viel über ihn geschrieben worden ist, sind sein Leben und Denken nicht wirklich erhellt. Sogar seine Herkunft ist umstritten.<sup>122</sup> Al Afghani muss eine gewinnende Persönlichkeit und ein mitreißender Redner gewesen sein. Er war ebenfalls islamischer Rechtsgelehrter, der sein Leben der Aufgabe widmete, die islamische Welt, die er als eine panislamische verstanden wissen wollte, von kolonialem Einfluss zu reinigen. Er sah die politische Schwäche der islamischen Welt als eine Konsequenz der Tatsache, dass sich die Muslime zu weit ‚von den Geboten Gottes‘ entfernt hätten und deshalb

---

<sup>120</sup>Wentker, Sibylle. Historische Entwicklung des Islamismus. In: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Hrsg. von Feichtinger, Walter. Böhlau Verlag, Wien/Berlin. 2008. S. 48.

<sup>121</sup>Armstrong, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München. 2004. S. 227.

<sup>122</sup>Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939. Cambridge University Press, Cambridge. 1983. S. 108.

schwach geworden und den Einflüssen des Westens ausgeliefert seien.<sup>123</sup> Dies gilt seiner Ansicht nach für den religiös-theologischen, aber auch den politischen Bereich. Er kritisierte die politische Zersplitterung der islamischen Welt in eine Vielzahl von Staaten, die sich nicht selten kriegerische Auseinandersetzungen geliefert hatten. Al Afghani sah die Überlegenheit der europäischen Mächte im technologischen und naturwissenschaftlichen Bereich, die zu ihrer politisch-militärischen Vormachtstellung entscheidend beigetragen hatte.<sup>124</sup> Dabei interessierte ihn weniger, auf welche Weise es zu dieser europäischen Überlegenheit gekommen war.<sup>125</sup> Der technologische Fortschritt des Westens sei eine Tatsache, die nicht zu leugnen ist, der Islam sei aber durch das in vielen Jahrhunderten selbst geschaffene Korsett der akademischen Theologie nicht frei sich zu entfalten. Die Lösung, die Al Afghani anbot, war die Rückkehr zu dem, was er als den reinen Islam sah sowie zum Koran als primärer Rechtsquelle. Nach seiner Auffassung würde die Rückbesinnung auf einen ursprünglichen Islam die Muslime dem Westen gegenüber konkurrenzfähig machen.<sup>126</sup>

Al Afghani reiste durch Arabien, die Türkei, Russland und Europa<sup>127</sup> und war äußerst beunruhigt wegen der Macht des Westens, der nach seiner Überzeugung nichts anderes im Sinn hatte, als die islamische Welt unter die eigene koloniale Kontrolle zu bringen. Ein Aspekt war für ihn von besonderer Bedeutung: die Spaltung des Islam in zwei Konfessionen, Sunniten und Schiiten.<sup>128</sup> Er verfolgte das Ziel einer Vereinigung der beiden Konfessionen mit besonderer Hartnäckigkeit. Die Konsequenz, mit der Al Afghani das Ziel der Einheit des Islam verfolgte, bereitete vielen politischen Akteuren in der Region wenig Freude. Er kritisierte in scharfen Worten, dass in verschiedenen Ländern der islamischen Welt keine einheitliche Sprache gesprochen werde. Daher hielt er es für einen großen Fehler der Osmanen, Arabisch nicht zur einzigen Amtssprache in Ihrem Reich gemacht zu haben.<sup>129</sup> Al Afghani war der Auffassung, dass die Bestimmung des Menschen nicht ausschließlich die Verehrung Gottes sei,

---

<sup>123</sup>Wentker, Sibylle. Historische Entwicklung des Islamismus, In: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Hrsg. von Feichtinger, Walter. Böhlau Verlag, Wien Berliner. 2008. S. 48.

<sup>124</sup>Heine, Peter. Terror in Allahs Namen. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2004. S. 89.

<sup>125</sup>Ebd. S. 90.

<sup>126</sup>Kedourie, Elie. Afghani and Adbuh. Frank CASS & Co LTD, London. 1966. S. 4.

<sup>127</sup>Ebd. S. 5.

<sup>128</sup>Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939. Cambridge University Press, Cambridge. 1983. S. 115, 116.

<sup>129</sup>Ebd. S. 118.

sondern auch die Bemühung um den Aufbau einer blühenden Zivilisation, die allen Menschen zum Nutzen dienen sollte. Solche Äußerungen führten dazu, dass manche Muslime Al Afghani für einen Agnostiker hielten. Er war fest davon überzeugt, dass die islamische Welt in der Lage sein werde, sich gegen die Aggressionen der westlichen Kolonialmächte zur Wehr zu setzen, wenn die geistige und politische Einheit wieder hergestellt worden sei.<sup>130</sup>

Als Al Afghani 1871 nach Kairo kam, wo er viele Jahre verbrachte, hatte er eine Mission mit zwei Zielen:

- Die muslimische Welt sollte unter dem Banner des Islam vereinigt werden und eine panislamische Außenpolitik betreiben.
- Es sollte gelehrt werden, die Religion zur Abwehr der Bedrohung durch den westlichen Imperialismus zu benutzen.<sup>131</sup>

Al Afghani, einer der bedeutendsten muslimischen Denker und Philosophen der Moderne, fokussierte sich in seiner Ideologie maßgeblich auf die zwei folgenden zentralen Themen:

- Die islamische Einheit: „*The appeal of unity is [...] the theme which runs all through Al Afghani's work.*“<sup>132</sup>
- Ein reformierter und modernisierter Islam, der die Bedeutung von westlicher Technologie und Wissenschaft erkennt und dieses Wissen nutzt, um sich so gegen die westliche politische und wirtschaftliche Abhängigkeit zu wehren.

Denn nach Al Afghani waren der Islam und die moderne Wissenschaft und Technik miteinander vereinbar, wenn es gelänge, alte Vorstellungen aufzubrechen und den Islam zu modernisieren. Dass die westlichen Mächte es schafften, die Kolonialisierung voranzutreiben und die Muslime zu unterdrücken, hatte laut Al Afghani zwei Ursachen: einerseits die fehlende Einigkeit der Muslime, andererseits die orthodoxe Form des Islam, wie sie von den Rechtsgelehrten und Philosophen des 19. Jahrhunderts gepredigt wurde.<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup>Ebd. S. 112.

<sup>131</sup>Heine, Peter. Terror in Allahs Namen. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau. 2004. S. 92.

<sup>132</sup>Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939. Cambridge University Press, Cambridge. 1983. S. 115.

<sup>133</sup>Armstrong, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München. 2004. S. 230.

Er selbst „sah als eine der Ursachen für die Schwäche der Muslime deren geistige Degeneration und Erstarrung an. Diese [Schwäche] zeigte sich für ihn im religiösen wie im politischen Bereich. Als Basis des religiösen Selbstverständnisses der Muslime betrachtete Al Afghani den Koran. Selbstkritisch musste er feststellen, dass die göttliche Offenbarung im Laufe der Jahrhunderte durch hypertrophe Kommentierung der Gelehrten zunehmend erstickt und die Beschäftigung mit dem heiligen Wort immer stärker zu einem scholastischen Selbstzweck geworden war. Die zahllosen Kommentare, deren Zusammenfassungen [...] und endlose Auseinandersetzungen der Gelehrten um Nebensächlichkeiten hatten dazu geführt, dass dem Koran, [die eigentliche Grundlage des Islam], seine Bedeutung verloren gegangen ist.“<sup>134</sup>

Er war ebenfalls der Meinung, dass die traditionelle islamische Wissenschaftslehre kaum noch etwas mit dem tatsächlichen Leben der Muslime zu tun habe. Damit hatte er ein echtes Problem erkannt. Seine Lösung, so reizvoll sie auch klang, taugte aber nicht für die Praxis, weil sie von der Religion zu viel erwartete. Recht hatte er mit seiner Vorhersage, dass ein Verlust an kultureller Identität in Schwäche und soziale Unordnung mündete.<sup>135</sup> Richtig war auch sein Argument, dass der Islam sich verändern müsse, um auf die neuen Umstände reagieren zu können. Doch mit einer Religionsreform konnte ein Land nicht modernisiert und die westliche Gefahr gebannt werden. Keine Ideologie konnte die muslimischen Länder auf das europäische Niveau bringen, solange die Länder nicht industrialisiert und die Beschränkungen der Agrargesellschaft überwunden waren. Sie mussten eine lebens- und wachstumsfähige moderne Ökonomie entwickeln. Im Westen waren die modernen Ideale Autonomie, intellektuelle Freiheit und Toleranz ein Produkt der Wirtschaft ebenso wie der Philosophen gewesen.<sup>136</sup>

Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte Al Afghani auf Einladung des Sultans in Istanbul. Dort lebte er in Wahrheit als Gefangener, da ihn der Sultan nicht mehr ausreisen ließ.<sup>137</sup> Er wurde von vielen Islamwissenschaftlern mehr als politischer

---

<sup>134</sup>Heine, Peter. Terror in Allahs Namen. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau. 2004. S. 90.

<sup>135</sup>Armstrong, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München. 2004. S. 229.

<sup>136</sup>Ebd. 229.

<sup>137</sup>Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939. Cambridge University Press, Cambridge. 1983. S. 112.

Aktivist denn als systematischer Denker betrachtet, da er seine Argumente weniger in schriftlicher Form als in Vorträgen verbreitete.<sup>138</sup>

Seine Ideen wurden von seinem berühmtesten Schüler Mohamed Abduh, einem liberalen und angesehenen Denker, weitergetragen und fortentwickelt. Zusammen mit Raschid Rida leitete er das Zeitalter nationalistischer und religiöser Reformen in Ägypten ein.

### **Mohamed Abduh (1849- 1905)**

Abduh ist wie sein Lehrer Al Afghani mit wachem Bewusstsein in eine Epoche hineingewachsen, in der die geschichtlichen Realitäten, die ideellen Ansprüche der islamischen Welt und ihre einstige Größe endgültig der Vergangenheit anzugehören schienen. Die Muslime hatten sich in ihrer Mehrzahl nach und nach der schweren Unterdrückung der Kolonialherren beugen müssen. Wie war das möglich gewesen? Und wie ließ sich aus dem Zustand unhaltbarer Demütigung, in den sie dadurch geraten waren, herauskommen? An diesen Fragen entzündete sich Abduhs leidenschaftliches Nachsinnen über die Ursachen der Größe und des Niedergangs von Völkern, vor allem aber über die Gründe des eingetretenen Tiefstandes seines eigenen muslimischen Volkes.<sup>139</sup> In seiner frühen Phase war Abduh nicht nur ein Schüler, sondern auch enger Mitarbeiter Al Afghanis gewesen. Er hatte sich danach aber anders als sein Vorgänger zu einem systematischen Denker entwickelt.<sup>140</sup> Abduhs Projekte im Bildungssektor hatten jedenfalls einen langen Einfluss auf das Denken vieler Muslime.

Geboren als Sohn mittelständischer Bauern in Ägypten, bewirkte seine eigene schlechte Ausbildung an der Moscheeschule von Tanta, dass er sich der Verbesserung der Erziehung zuwandte. Abduh lehrte an der Al Azhar-Universität und in einem Lehrerausbildungsinstitut in Kairo, als er mit Al Afghani zusammentraf. Dieser eröffnete ihm nicht nur einen neuen Blick auf die traditionellen Lehrinhalte, sondern brachte ihm auch die europäische Literatur, Philosophie, Theologie sowie

---

<sup>138</sup>Heine, Peter. Terror in Allahs Namen. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau. 2004 S. 92.

<sup>139</sup>Wielandt, Rotraud. Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime. Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden.1971. S. 49, 50.

<sup>140</sup>Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939. Cambridge University Press, Cambridge. 1983. S. 130.

Naturwissenschaften näher. Dies wurde zur geistigen Basis für seine Idee, Ägypten durch Bildung in die Moderne zu führen.

Die Zusammenarbeit mit Al Afghani bescherte ihm einen Aufenthalt in Paris, von wo aus er sich als Publizist zu betätigen begann.<sup>141</sup> Als er nach Ägypten zurückkehrte, schloss er Frieden mit der britischen Besatzung unter Führung von Lord Cromer, mit dem er befreundet war. So kam er 1899 in das höchste religiöse Amt im Land, das des ‚Mufti‘.<sup>142</sup> Als solcher blieb er der Al Azhar-Universität verbunden, obwohl er nicht lehren durfte.

Die persönlichen Erlebnisse und die Auseinandersetzung mit fremder Geschichtsbetrachtung haben Abduh veranlasst, sich kritisch gegen jene geistigen Strömungen zu wenden, die seiner Auffassung nach den geschichtlichen Niedergang des muslimischen Volkes im Inneren wie nach außen hin verursacht hatten. Abduh betrachtete die damaligen herrschenden ‚historischen Wahrheiten‘ im Hinblick auf die islamische Geschichte als falsch und kritisierte den von Historikern erschaffenen, stark idealisierten Geschichtsverlauf. Er wusste und kritisierte scharf, dass jeder, der über diesen Punkt anderer Auffassung war, der Böswilligkeit bezichtigt wurde.<sup>143</sup>

Abduh sah den Einfluss der westlichen Zivilisation nicht unbedingt als schädlich an. Er sah vor allem die große Kluft zwischen der europäisierten Elite Ägyptens und der breiten Bevölkerung, die in ihren Traditionen fest verhaftet war. Die Überwindung dieser Kluft war Abduhs vornehmstes und wichtigstes Ziel.<sup>144</sup>

Abduh trat Zeit seines Lebens für die Synthese von aufgeklärtem Gedankengut und muslimischen Vorstellungen ein.<sup>145</sup> Er fühlte sich in Europa zu Hause und genoss die Gesellschaft von Europäern. Er war der Meinung, Ägypten brauche Reformen dringender als eine Revolution. Abduh *„war ein scharfsinnigerer Denker und wusste, dass sich der Weg zu Modernisierung und Unabhängigkeit nicht abkürzen ließ.“*<sup>146</sup>

---

<sup>141</sup>Armstrong, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München. 2004. S. 235.

<sup>142</sup>Kedourie, Elie. Afghani and Abduh. Frank Cass & Co LTD, London. 1966. S. 5.

<sup>143</sup>Wielandt, Rtraud. Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime. Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden.1971. S. 50.

<sup>144</sup>Wentker, Sibylle. Historische Entwicklung des Islamismus. In: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Hrsg. von Feichtinger, Walter. Böhlau Verlag, Wien/Berlin. 2008. S. 49.

<sup>145</sup>Tibi, Bassam. Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Suhrkamp Verlag, Frankfurt. 1987. S. 78.

<sup>146</sup>Armstrong, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München. 2004. S. 236.

Statt sich Al Afghani „gefährlichen, sinnlosen Projekten“<sup>147</sup> anzuschließen, wollte er die Probleme der muslimischen Welt mit Hilfe von Bildungsmaßnahmen angehen. Seitdem sein Kontakt zu Al Afghani abgerissen war, entschied sich Abduh eindeutig für den Weg planmäßiger Erziehungsarbeit. Die Muslime sollten lernen, von dem, was ihnen in ihrer Religion geschenkt war, endlich den richtigen Gebrauch zu machen. Damit hatte er einen mühseligen und langen Weg eingeschlagen.<sup>148</sup>

Nach seiner Ansicht wurden die säkularen Ideen und Institutionen dem zutiefst religiösen Land viel zu schnell eingebläut. Die Menschen hatten keine Zeit, sich daran zu gewöhnen. Abduh hatte großen Respekt vor den politischen Institutionen Europas, glaubte aber nicht, dass sich europäische Staatsmodelle im Ganzen auf die muslimische Welt übertragen ließen. Die breite Masse des Volkes konnte das neue Rechtssystem schlicht nicht begreifen; dessen Geist und Geltungsbereich waren ihm völlig fremd.<sup>149</sup>

Obwohl er bei vielen heutigen Salafisten als Abtrünniger gilt, förderte er die Idee der Salafiyya, also die Rückbesinnung auf den vorbildlichen Lebenswandel der Vorfahren. Er ist tatsächlich als wichtiger Denker der Salafiyya-Bewegung zu sehen. Abduh führte in mancher Hinsicht die Lehre seines Tutors Al Afghani fort, indem er dessen Überzeugung aufgriff, dass der Islam kein Hindernis für moderne Entwicklung, Technologie und Wissenschaft sei. Er war überzeugt, dass der Islam sogar die besten Voraussetzungen für Modernität besitze. Traditionalisten und Orthodoxie, vor allem in der konservativen Al Azhar- Universität, vermittelten eine veraltete und teilweise falsche Version des Islam.<sup>150</sup> Abduh unterschied zwischen den zentralen, unwandelbaren Bereichen der Religion und solchen, die von zeitlichen und räumlichen Bedingungen sowie von historischen Entwicklungen abhängig sind. Er war der Meinung, *„dass der Islam eine einfache dogmatische Struktur habe, von der ebenso selbstverständliche verbindliche Normen abzuleiten seien. [Abduh...] sah [den Islam] als eine sehr vernunftbezogene Religion an. Damit wandte er sich gegen eine westliche Kritik, die diese Religion als irrational, emotional und spekulativ*

---

<sup>147</sup>Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939. Cambridge University Press, Cambridge. 1983. S. 158.

<sup>148</sup>Wielandt, Rotraud. Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime. Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden.1971. S. 72.

<sup>149</sup>Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939. Cambridge University Press, Cambridge. 1983. S. 137.

<sup>150</sup>Armstrong, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München. 2004. S. 238.

*diskreditierte.*<sup>151</sup> Zeit seines Lebens setzte sich Abduh deshalb für Bildungseinrichtungen ein, in denen eine neue Religionsanschauung vermittelt werden sollte, was sich bis zu seinem Tod nicht verwirklichen ließ.

Wie auch Al Afghani erkannte Abduh das Problem der allgemeinen Schwäche der muslimischen Welt. Er sah es insbesondere in zwei Ursachen begründet:<sup>152</sup>

- Unkenntnis über die eigene Religion bzw. falscher Glaube sowie Traditionen, die veraltet sind und mit dem Islam nichts zu tun haben.
- Despotismus der muslimischen Herrscher.

Eine Lösung des Problems waren seiner Meinung nach die Verbesserung der Bildungssysteme sowie eine Neuinterpretation des Islam und seiner Theologie.<sup>153</sup>

Mutig war es, so weit zu gehen, die Akzeptanz der Interpretationen und den Konsens früherer Generationen von Rechtsgelehrten als einzig wahre Interpretation von Glaubensfragen ebenso abzulehnen wie die blinde Nachahmung früherer Generationen.

### **Raschid Rida (1865-1935)**

Wie seine beiden Vorgänger war Raschid Rida, der in einer frommen Dorffamilie aufgewachsen war, vom Schicksal der islamischen Völker im Zeitalter des Kolonialismus betroffen. Im Gegensatz zu Al Afghani und Abduh hatte er jedoch bereits in der Schulzeit eine moderne Bildung genossen. Nach dem Besuch der Koranschule wurde er in die nationale Islamische Schule im libanesischen Tripolis geschickt. Weitere Kontakte mit westlichem Gedankengut erhielt er durch Gespräche mit christlichen Intellektuellen und Missionaren in Beirut. In seiner Jugend verschrieb sich Raschid Rida dem Sufismus<sup>154</sup> und dessen Mystik. Doch als er mehr von den

---

<sup>151</sup>Heine, Peter. Terror in Allahs Namen. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau. 2004. S. 93.

<sup>152</sup>Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939. Cambridge University Press, Cambridge. 1983. S. 151.

<sup>153</sup>Tibi, Bassam. Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Suhrkamp Verlag, Frankfurt. 1987. S. 78.

<sup>154</sup>Der Ausdruck Sufismus bezeichnet eine spirituelle Strömung im Islam, die stark von mystischen Tendenzen geprägt ist. Ab dem 12. Jahrhundert bildeten sich Sufi-Orden aus, die auch religionspolitische Funktionen trugen. Dadurch konnte sich der Sufismus in der Volksfrömmigkeit und Mission etablieren. Es gibt Sufi-Orden, die als sunnitisch oder schiitisch klassifiziert werden können. Allerdings stammen die meisten Sufi-Schulen aus dem sunnitischen Islam.

mystischen Praktiken erfuhr, brachte er sein Entsetzen über diese ‚unislamischen‘ Rituale zum Ausdruck.

Zu der Reformbewegung wandte er sich durch die Inhalte der Zeitschrift ‚Das festeste Band‘<sup>155</sup>, durch welche er erkannte, dass der Islam eine komplette, weltumspannende und universelle Lehre und nicht nur eine das Individuum betreffende Lehre darstellt.

Um politisch und denkerisch freier tätig sein zu können, zog er 1897 in das britisch besetzte Ägypten, in dem eine größere Meinungsfreiheit als im osmanisch beherrschten Syrien herrschte. In Kairo schloss er sich Mohamed Abduh als Schüler an.<sup>156</sup> Rida war ein glühender Bewunderer von Abduh, dessen Leben er beschrieb. Doch obwohl er sich im westlichen Denken gut auskannte, fühlte er sich bei den Europäern nie ebenso zu Hause wie Abduh.<sup>157</sup> Rida betonte viel stärker als Abduh einen Politischen Islam, der die Wiedererrichtung des Kalifats einschloss. Für Rida sollte der neu gewählte Kalif die Geschicke der Muslime lenken und darin von einem Beratungsgremium erfahrener Männer unterstützt werden.<sup>158</sup>

Sein Plan war es, moderne Bildungsmethoden zur Anwendung zu bringen und sich dem Einfluss westlicher Kultur stärker zu öffnen, während die Religion intakt bleiben sollte. Insgesamt war der Mangel an Bildung für ihn die Garantie für die Vorherrschaft des Westens. Die Bildung war für Rida so bedeutsam, dass er die Bedeutung von Schulgründungen hochrangiger einschätzte als die Gründung von Moscheen. Eine weitere Annahme war, dass der Fortschritt im Westen durch politische Verbände katalysiert werde, die die Stellung des Herrschers kontrollieren konnten. Im Orient waren derartige kollektive Bewegungen weitgehend unbekannt.

Er verbreitete seine Vorstellungen der Öffentlichkeit in einer Artikelserie, die von Dezember 1922 an in der von Abduh gegründeten Zeitschrift ‚Al Manar‘ erschien und in der dargestellt wurde, wie ein wahrhaft islamisches Gemeinwesen auszusehen habe. Rida griff damit in die Diskussion eines höchst aktuellen Problems ein. Am 1.

---

<sup>155</sup>Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939. Cambridge University Press, Cambridge. 1983. S. 226.

<sup>156</sup>Ebd. S. 226.

<sup>157</sup>Armstrong, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München. 2004. S. 277.

<sup>158</sup>Wentker, Sibylle. Historische Entwicklung des Islamismus. In: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Hrsg. von Feichtinger, Walter. Böhlau Verlag, Wien Berliner. 2008. S. 50.

November 1922 hatte die türkische Große Nationalversammlung das Osmanische Reich abgeschafft und damit zugleich das Kalifat zu einer politisch ohnmächtigen Instanz degradiert, die ihren Fortbestand nicht mehr dem Recht der Scharia, sondern der Wahl durch Repräsentanten des souveränen türkischen Volkes verdankte.<sup>159</sup> Noch hielt Rida die von Atatürk veranlassten säkularen Entwicklungen in der Türkei für umkehrbar. Deswegen entwarf er für die türkischen und auch für die ägyptischen Muslime das Bild des vom Kalifat getragenen Staatsaufbaus, der seiner Auffassung nach durch den Koran und das Beispiel des Propheten begründet worden war.

Ridas politisches Ideal ließ sich trotz aller historischen Rechtfertigung nicht durchsetzen. Die Institution des Kalifats war in den islamischen Ländern bereits unwiderruflich in den Strudel innenpolitischer und nationalstaatlicher Rivalitäten geraten. Jeder Versuch, sie wieder zu beleben, scheiterte an dem nicht mehr aufzuhebenden Gegensatz der Interessen derer, die sie hätten stützen sollen.<sup>160</sup> Es war auch nicht möglich, die von Rida vorgeschlagene ‚islamische Ordnung‘ des politischen und rechtlichen Lebens auf absehbare Zeit zu verwirklichen; nicht nur wegen äußerer Schwierigkeiten, sondern auch, weil in weiten Kreisen der muslimischen Eliten Denkweisen des säkularisierten Europas Fuß fassten.<sup>161</sup>

Rida war der Meinung, dass sich nur die europäischen Errungenschaften verbreitet hätten, die von den Arabern entweder über Andalusien oder durch die Kreuzfahrer nach Arabien gelangt waren. Die Europäer kritisierte er in ihrer Doppelmoral. Einerseits stilisierten sie sich nach innen als fortschrittliche Zivilisationen, andererseits agierten sie außerhalb Europas als unterdrückende Kolonialmächte.

Nach Al Afghani, Abduh und Ridas Ansichten war es für die Muslime das Gebot der Stunde, zum ursprünglichen, reinen Islam zurückzukehren und die in ihm beschlossenen Möglichkeiten auszuschöpfen.<sup>162</sup> Die Bedeutung der drei Männer in ihrer Auseinandersetzung mit dem Westen kann nicht hoch genug geschätzt werden. Peter Heine schreibt: *„In ihren Vorstellungen finden sich weiterführende grundsätzliche Fragestellungen und Haltungen, aber auch die folgenden*

---

<sup>159</sup>Wielandt, Rotraud. Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime. Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden.1971. S. 74.

<sup>160</sup>Ebd. S. 75.

<sup>161</sup>Armstrong, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München. 2004. S. 278.

<sup>162</sup>Wielandt, Rotraud. Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime. Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden.1971. S. 70.

*Fehleinschätzungen und gedanklichen Verkürzungen, die in der Folge viele muslimische Denker beschäftigt haben: Rückbesinnung auf den Koran und das Weltbild des Propheten in Verbindung mit einer zumindest teilweisen Ablehnung der geschichtlich gewachsenen Tradition; Ablehnung von volksreligiösen Praktiken mit Missachtung von emotionalen Bedürfnissen der Gläubigen, die durch die Religion befriedigt werden können, aber auch das Interesse an naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und technischen Errungenschaften, ohne dass die daraus resultierenden Entwicklungen bzw. Veränderungen im ethischen oder sozialen Bereich in Betracht gezogen worden wären. Die Rückbesinnung auf die Zeit des frühen Islam öffnete aber auch das Tor zu einer Gedankenwelt, die sich in einer „rückwärts gewandten Utopie“ verding. Das Leben des Propheten und der früheren islamischen Gemeinde wurde verherrlicht und zum absoluten Ideal des islamischen Staates erhoben. Jede Abweichung von diesem Ideal war Frevel und führte in ein modernes Heidentum. Der Radikalismus im Islam tat mit diesen letzten „Reformern“ erste Schritte.“<sup>163</sup>*

Der ‚angebliche‘ ursprüngliche und reine Islam war für die drei Reformer ganz selbstverständlich der des Propheten. Sie ließen dabei jedoch, vielleicht aus Unkenntnis, außer Acht, dass es einen solchen reinen und darum für alle Zeit verbindlichen Islam, wie sie ihn sich vorstellten, in der Realität vielleicht nie gegeben hatte, da auch Glauben und Tun des Propheten Mohamed historisch bedingt und auslegbar waren.

---

<sup>163</sup>Heine, Peter. Terror in Allahs Namen. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau. 2004. S. 97, 98.

## 2.1.2 Die Gruppe der radikalen Fundamentalisten

Die Intention der Gruppe der radikalen Fundamentalisten bestand im Gegensatz zu den gemäßigten Reformern nicht darin, den Islam an die gegenwärtigen Umstände anzupassen, sondern ihn als Kampfmittel gegen die Moderne zu instrumentalisieren. Dabei galten als Vorbild für die ideale islamische Gesellschaft die Umma des Propheten und dessen unmittelbaren Nachfolgern. Für Udo Steinbach bedeutet der islamistische Fundamentalismus *„den unmittelbaren Bezug auf den Koran und die Prophetenüberlieferung [...] Hinzu kommen das Bemühen um Authentizität des Islams, der Widerstand gegen von außen kommende Einflüsse, die Vorstellung von der Gleichheit aller Muslime und das Eintreten für die Einheit (und Einheitlichkeit) des Islams unter Zurückweisung der Vielfalt der islamischen Welt.“*<sup>164</sup>

Das Denken dieser Aktivisten des Politischen Islam ist mit den Namen Hassan Al Banna, Al Mawdudi und später mit dem Namen Sayyid Qutb verbunden. Ihnen allen war gemeinsam, dass sie als Quelle zur Rechtsfindung lediglich den Koran und einige Kommentare aus der Frühzeit des Islam zuließen. Zusätzlich zu Koran und Sunna<sup>165</sup> folgte man der Meinung einiger mittelalterlicher Imame, deren Rechtsgutachten meistens aus ihrem historischen Kontext gerissen wurde.<sup>166</sup> Die Vertreter dieser Gruppen bekamen im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts einen großen Einfluss auf die radikalen Strömungen vor allem innerhalb des sunnitischen Politischen Islam.

### Hassan Al Banna (1906-1949)

Die Muslime hatten bis ins 20. Jahrhundert noch keine fundamentalistische Bewegung hervorgebracht. Allerdings war der Prozess der Modernisierung auch kaum fortgeschritten. Sie waren noch damit beschäftigt, ihre religiösen Traditionen um ein modernes Leben zu bereichern und die Menschen durch den Islam mit dem Geist der neuen Zeit vertraut zu machen.

---

<sup>164</sup>Steinbach, Udo. Der Islam in der Gegenwart. C.H. Beck Verlag, München. 2005. S. 138.

<sup>165</sup>Sunna bedeutet das vorbildliche Handeln und Reden des Propheten Mohamed. Neben dem Koran ist die Sunna des Propheten die zweitwichtigste Quelle des islamischen Rechts.

<sup>166</sup>Wentker, Sibylle. Historische Entwicklung des Islamismus. In: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Hrsg. von Feichtinger, Walter. Böhlau Verlag, Wien/Berlin. 2008. S. 50.

In Ägypten brachte ein junger Grundschullehrer die Reformgedanken von Al Afghani, Abduh und Rida, die stets auf einen kleinen Kreis Intellektueller beschränkt geblieben waren, den gewöhnlichen Menschen nahe.<sup>167</sup> Die älteren Reformer waren noch vom konservativen Ethos geprägt gewesen, und wie die meisten vormodernen Philosophen hatten sie sich in ihrem elitären Denken nicht vorstellen können, dass die Massen zu kompliziertem Denken fähig wären.

Hassan Al Banna wird oft als Vater des Politischen Islam betrachtet. Er wuchs in traditionsverbundenen Verhältnissen auf und bekam eine streng religiöse Erziehung und Ausbildung. Von 1927 bis 1932 hatte er einen Posten als Volksschullehrer in Ismailia am ägyptischen Suezkanal inne<sup>168</sup>, wo er im Jahr 1928 mit sechs Arbeitern der Suezkanal-Gesellschaft die Muslimbruderschaft gründete. Ziel waren die Verbreitung islamischer Moralnormen, Wohltätigkeit und auch der Kampf gegen den Kolonialismus. Für Al Banna bedeutete der Glaube keine spekulative Zustimmung zu einem Bekenntnis. Der Glaube musste begreiflich und nachvollziehbar sein, er musste gelebt und seine Rituale mussten befolgt werden. Al Banna wusste, dass die Ägypter die Wissenschaft und Technik aus dem Westen brauchten. Ebenso war ihm bewusst, dass Ägypten politisch, sozial und wirtschaftlich modernisiert werden musste.<sup>169</sup> Stark geprägt vom Widerstand gegen die Kolonialmacht England, betrachtete Hassan Al Banna die Schaffung einer islamischen Gemeinde nach prophetischem Vorbild als Alternative zur sich verwestlichenden Gesellschaft. Diese ‚ideale‘ Gemeinschaft versuchte er in der Form der Muslimbruderschaft zu verwirklichen. Er und seine Anhänger erstrebten die Erneuerung und Einigung der ägyptischen Gesellschaft - vor allem gegenüber westlichen Einflüssen - und die Stärkung der muslimischen Umma auf der Grundlage einer politischen Interpretation des Islam. Das Kernstück sollte die Scharia sein.<sup>170</sup> Dabei vergaß Banna die simple Tatsache, dass diese Scharia als solche für alle Zeiten und Orte geltende und von Gott offenbarte Gesetzgebung schlichtweg nicht existiert - weswegen im Laufe der muslimischen Geschichte nur Interpretationen und vermeintliche Auslegungen einer angeblichen muslimischen Gesetzgebung namens Scharia zur Anwendung

---

<sup>167</sup>Steinberg, Guido. Der nahe und der ferne Feind. C.H. Beck Verlag, München. 2005. S. 17.

<sup>168</sup>Dörfler, Benjamin. Die Organisation der Muslimbrüder in Ägypten. In: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Hrsg. von Feichtinger, Walter. Böhlau Verlag, Wien/Berlin. 2008. S. 77.

<sup>169</sup>Armstrong, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München. 2004. S. 313.

<sup>170</sup>Steinberg, Guido. Der nahe und der ferne Feind. C.H. Beck Verlag, München. 2005. S. 18.

kamen.<sup>171</sup> Diese sogenannte Scharia wird heute achtzig Jahre nach der Gründung der Muslimbruderschaft in nur wenigen muslimischen Staaten aus politischen Gründen praktiziert; das sind die Islamische Republik Iran, das Königreich Saudi Arabien und der Sudan. In allen anderen muslimischen Ländern des Nahen Osten kommt eine Mischung aus koranischen Geboten, islamischer Überlieferung, arabischem Gewohnheitsrecht, vorislamischem sowie europäischem Recht zur Anwendung.

Bereits in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts setzte eine Epoche der zunehmenden Politisierung der Muslimbruderschaft ein, in deren Laufe auch die sogenannte Scharia eine zunehmend wichtige Rolle spielte. In den Mittelpunkt rückte allgemein die Forderung, zum ursprünglichen Islam zurückzukehren und eine islamische Ordnung zu errichten. Al Banna befürwortete auch den bewaffneten, offensiven Jihad gegen diejenigen, die er als ‚Ungläubige‘ bezeichnete. Al Banna wörtlich: *„Es liegt in der Natur des Islam zu herrschen und nicht beherrscht zu werden, seine Gesetze allen Nationen aufzuzwingen und seine Macht über den gesamten Planeten auszuweiten.“*<sup>172</sup> Als ein Muslimbruder 1948 den Ministerpräsidenten ermordete, schlug der Staat zurück. Am 12. Februar 1949 wurde Al Banna in Kairo, angeblich vom ägyptischen Geheimdienst, erschossen.<sup>173</sup>

### **Abu Al- A’la Al Mawdudi (1903-1978)**

Al Mawdudi gilt wegen der enormen Verbreitung seiner Schriften als einer der wichtigsten Denker und Ideologen des Politischen Islam. Für den Philosophen und Religionswissenschaftler Roy Jackson ist er *„the intellectual driving force behind the political Islam.“*<sup>174</sup> Zum Teil verfasste Mawdudi seine Schriften auf Englisch, was zur zusätzlichen Verbreitung vor allem in Indien und Pakistan beitrug. Der Inder und spätere Pakistani Al Mawdudi wurde 1903 im heutigen Pakistan geboren und starb am 22. September 1979 in einem Krankenhaus in Buffalo, New York.<sup>175</sup> Mawdudi ist als Mitglied einer hoch angesehenen sunnitischen Familie aus Aurangabad

---

<sup>171</sup>Krämer, Gudrun. Demokratie im Islam. C. H. Beck Verlag, München. 2011. S. 97, 98.

<sup>172</sup>Mitchell, Richard. The Society of the Muslim Brothers. Oxford Univ. Press, London. 1969. S. 234, 235.

<sup>173</sup>Steinberg, Guido. Der nahe und der ferne Feind. C.H. Beck Verlag, München. 2005. S. 19.

<sup>174</sup>Jackson, Roy. Mawlana Mawdudi and the Political Islam. Routledge, Oxon. 2011. S. 2.

<sup>175</sup>Ebd. S. 18.

aufgewachsen.<sup>176</sup> Sein Vater, der der britischen Kolonialmacht äußerst kritisch gegenüberstand, versuchte, ihn von europäischen Kultureinflüssen fernzuhalten und ihm gleichzeitig in Form von Privatunterricht die eigene muslimische Tradition näherzubringen.<sup>177</sup> Er erhielt durch Tutoren eine klassisch-islamische Ausbildung. Seine Politisierung war zum einen an der Auseinandersetzung mit den kolonialen Engländern und zum anderen am Konflikt zwischen Hindus und Muslimen orientiert. Nach dem Tod seines Vaters beschloss Mawdudi, eine Karriere als Journalist einzuschlagen.<sup>178</sup> In Delhi gab er die Zeitschrift ‚Al Jamiyat‘ heraus, die das Organ der Organisation der indischen Gelehrten war. 1928 zog er sich zum Schreiben nach Hyderabad zurück. Im Laufe der folgenden Jahre entwickelte er seine entscheidenden radikalen Positionen. Sie besagten, dass der gegenwärtige Islam durch den Einfluss westlicher Vorstellungen verdorben sei und von unlauteren Elementen gereinigt werden müsse. Der Islam sei ein vollständiger Gesellschafts- und Lebensentwurf und benötige deshalb auch keine Hilfe aus dem Ausland. Er plädierte ebenfalls für den Abbruch jeglicher Beziehungen zu den Hindus als zwingende Voraussetzung für eine wirkliche Läuterung und die Rückkehr zur ‚wahren‘ Religion.

Mawdudi veröffentlichte sein erstes Buch ‚Der Jihad im Islam‘ Ende der zwanziger Jahre, als Al Banna in Ägypten die Muslimbruderschaft gründete. Bereits in diesem Buch stand er dem Projekt eines territorial definierten Staates der Muslime, in dem die Macht in den Händen der nationalistisch-orientierten Eliten liegen würde, ablehnend gegenüber. Er kämpfte für einen islamischen Staat, der ganz Indien einbeziehen sollte.<sup>179</sup> Obwohl er die Idee eines Nationalstaats für die Muslime - Pakistan - als widersinnig sah, da er „*Nationalismus für gottlos hielt*“<sup>180</sup>, zog er nach der Teilung Indiens in eben diesen neu geschaffenen Staat. Im August 1941 beschloss er, eine eigene Partei namens Jamaati Islami (islamische Vereinigung) zu gründen, wozu er sich durch die fortlaufende Diskussion um einen zukünftigen säkularen indischen Staat und einen eigenen Staat für die muslimische Bevölkerung

---

<sup>176</sup>Ebd. S. 10.

<sup>177</sup>Ebd. S. 16.

<sup>178</sup>Khurshid, Ahmad. Zafar, Ishaq Ansari. Mawdudi: An Introduction to his Life and Thought. The Islamic Foundation, Leicester. 1979. S. 6.

<sup>179</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 52.

<sup>180</sup>Ebd. S. 52.

veranlasst sah.<sup>181</sup> Von 1948-50 und 1953-55 brachte ihn sein radikaler Aktionismus jedoch ins Gefängnis, und er wurde sogar zum Tode verurteilt, später aber begnadigt und freigelassen.

Im Jahr 1939 schrieb Mawdudi, der islamische Staat sei *„universal und allumfassend [...] so gesehen hat er eine gewisse Ähnlichkeit mit den faschistischen und kommunistischen Staaten. Er ist ein ideologischer Staat. Solch ein Staat soll nur von denen geführt werden, die an die grundlegende Ideologie und an das göttliche Gesetz glauben, das er verwirklichen soll.“*<sup>182</sup> An solchen Formulierungen hielt Mawdudi später zwar nicht fest, sein ursprüngliches Ziel war aber die Islamisierung Indiens gewesen. Die Bekehrung des Restes der Welt sollte folgen. Er glaubte fest daran, dass es für die ganze Menschheit nur eine in Gottes Augen richtige Lebensweise gibt, den Islam.<sup>183</sup> Die Gedanken Al Mawdudis lassen sich in aller Kürze zu einigen Hauptgedanken zusammenfassen:<sup>184</sup>

- Die Souveränität Gottes (Hakimiya im Arabischen, oder „God as Law-Giver“<sup>185</sup>) steht über allen Dingen.
- Stellvertreter Gottes auf Erden sind alle gläubigen Muslime.<sup>186</sup>
- Diese gläubigen Muslime versuchen, anhand von Koran und Sunna den Plan Gottes zu erfüllen.<sup>187</sup>
- Die Herrschenden sollen nicht allein entscheiden, sondern müssen sich beraten lassen. Das bedeutet aber nicht die Notwendigkeit politischer Parteien. Diese sind überflüssig. In einem richtigen islamischen Staat werden sich alle Meinungsverschiedenheiten von allein auflösen, da der göttliche Plan endlich gelebt werden kann.<sup>188</sup>
- Es ergibt sich als zwingend notwendig, dass alle politischen Funktionäre nicht nur kompetent, sondern auch fromm sein müssen.

---

<sup>181</sup>Heine, Peter. Terror in Allahs Namen. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau. 2004. S. 111.

<sup>182</sup>Al Mawdudi, Abu Al- A'la, zit. nach Chimelli, Rudolph. Islamismus. Vontobel-Stiftung, Zürich. 1994. S. 31.

<sup>183</sup>Ebd. S. 31.

<sup>184</sup>Wentker, Sibylle. Historische Entwicklung des Islamismus. In: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Hrsg. von Feichtinger, Walter. Böhlau Verlag, Wien Berliner. 2008. S. 52.

<sup>185</sup>Khurshid, Ahmad. Zafar, Ishaq Ansari. Mawdudi: An Introduction to his Life and Thought. The Islamic Foundation, Leicester. 1979. S. 7.

<sup>186</sup>Jackson, Roy. Mawlana Mawdudi and the Political Islam. Routledge, Oxon. 2011. S. 110, 111.

<sup>187</sup>Ebd. S. 118.

<sup>188</sup>Ebd. S. 123.

- Der Islam ist ein System, das das gesamte private wie auch öffentliche Leben umfasst. Eine religiös neutrale Gesellschaft kann es nicht geben.<sup>189</sup>

Als Mawdudis Partei im Wahljahr 1970 ein enttäuschendes Ergebnis einfuhr, trat er kurzerhand vom Vorsitz seiner Partei zurück. Das 1977 durch einen Generalsputsch<sup>190</sup> neu etablierte Regime, welches für eine Islamisierung Pakistans eintrat und die Islamisten weltweit zum Krieg gegen die sowjetischen Truppen in Afghanistan mobilisierte, blieb das einzige Regime, das Mawdudi politisch zu unterstützen bereit war.<sup>191</sup>

Mawdudi hat mehr als 120 Bücher und Schriften verfasst und über tausend Reden gehalten.<sup>192</sup> Neben den üblichen Angriffen auf die Dekadenz des Westens und der besonderen Betonung der Selbstgenügsamkeit des Islam enthält sein Werk ein Gedankengebäude von geradezu totalitärer Geschlossenheit. Er gilt als der beste Systematiker unter den Extremisten und ist einer der wenigen Nicht-Araber, die mit ihrem fundamentalistischen Werk ins Arabische übersetzt wurden. Mawdudi unternahm sogar den Versuch eine islamische Verfassung zu entwerfen. Er veröffentlichte sie ab 1955 im pakistanischen Lahore.<sup>193</sup> Anstoß erregt zum Beispiel sein kompromisslos traditionalistisches Festhalten am Schleiergebot für Frauen, die er völlig aus dem öffentlichen Leben verbannen möchte. Er sagte: *„Das einzige, worüber man diskutieren könnte, wäre, ob auch Hände und Gesicht zu verhüllen sind oder nicht.“*<sup>194</sup> Auch Geburtenkontrolle lehnte Mawdudi als widernatürlich ab. Die Wirklichkeit des indischen Subkontinents brachte ihn auch nicht zur Einsicht, dass Übervölkerung unlösbare Probleme schafft. Er hielt im Gegenteil Bevölkerungsdruck für einen Ansporn zur Entwicklung und nannte Nahrungsmangel *„ein Phantom“*.<sup>195</sup>

---

<sup>189</sup>Ebd. S. 125, 126.

<sup>190</sup>Der Militärputsch gegen Bhuttos Regierung wurde am 5. Juli 1977 von General Mohamed Diya Al Hak verübt. Dieser rief sofort danach das Kriegsrecht aus und erklärte kurz nach seiner Machtübernahme, ein islamisches System errichten zu wollen. So wurde er zum Vorreiter des weltweiten Trends zur Wiedereinführung der Scharia. Er wurde am 12. August 1924 in Jalandhar, Punjab geboren und verstarb am 17. August 1988 bei einem Flugzeugabsturz. Ob der Absturz ein Unfall oder Attentat war, ist bis heute ungeklärt. Er regierte Pakistan zwischen 1977 und 1988.

<sup>191</sup>Jackson, Roy. Mawlana Mawdudi and the Political Islam. Routledge, Oxon. 2011. S. 166.

<sup>192</sup>Khurshid, Ahmad und Zafar, Ishaq Ansari. Mawdudi: An Introduction to his Life and Thought. The Islamic Foundation, Leicester. 1979. S. 33.

<sup>193</sup>Das Buch ‚The Islamic Law and Constitution‘ von Mawdudi wurde allein zwischen 1955 und 1980 sieben Male verlegt.

<sup>194</sup>Al Mawdudi, Abu Al- A’la, zit. nach Chimelli, Rudolph. Islamismus. Vontobel-Stiftung, Zürich. 1994. S. 31.

<sup>195</sup>Ebd. S. 31.

Den westlichen Humanismus bezeichnete er gar als „*Menschenanbetung*“.<sup>196</sup> Mawdudi verstand es in seinem Buch ‚Der Jihad im Islam‘, eine friedliche Weltreligion für eine Ideologie des politischen Kampfes zu instrumentalisieren. Die Gründung der eigenen Partei Jamaati Islami vollzog sich für Mawdudi in dem Bestreben, eine „*Avantgarde der islamischen Revolution*“<sup>197</sup> zu bilden und so mit einer gottlosen Gesellschaft die gewalttätige Konfrontation zu suchen.

Mawdudi gilt als der erste Denker im 20. Jahrhundert, der den Islam zu einer radikalen politischen Theorie ausgeformt hat. Auch wenn seine Nachfolger nicht in seiner Partei waren, gingen sie den gleichen Weg. Die Geburt des gewalttätigen Politischen Islam wurde mit dem nächsten radikalen Fundamentalisten noch einmal beschleunigt.

### **Sayyid Qutb (1906-1966)**

Der Name Sayyid Qutb steht für eine weitere Zuspitzung der radikalen Gedanken von Al Mawdudi. Qutb schloss sich spät den Muslimbrüdern in Ägypten an.<sup>198</sup> Er wurde 1906 in einem Dorf mit christlicher und muslimischer Bevölkerung geboren und entstammte einer bürgerlichen Familie. In seiner Jugend war er weniger religiös, erst später bekannte er sich ausdrücklich zum Islam. Er eignete sich einen großen Teil seines Wissens über den Islam durch eigene Lektüre an. Als Sohn eines Abgeordneten der Nationalen Partei kam er bereits früh mit der Politik und dem arabischen Nationalismus in Berührung. Nach seiner Schulzeit absolvierte er ein Studium am Dar Al Ulum (Das Haus der islamischen Wissenschaft), das damals im Gegensatz zur traditionsgebundenen Al Azhar- Universität als fortschrittlich galt.

In den folgenden sechzehn Jahren arbeitete er für das Bildungsministerium und unterbreitete zahlreiche Vorschläge zur Umgestaltung des Erziehungswesens. Gleichzeitig trat er als Journalist für auflagenstarke Zeitungen, als Autor und Literaturkritiker in Erscheinung. In seinen Werken verarbeitete er sein Leben und auch eine enttäuschte Liebe, derentwegen er Junggeselle geblieben sein soll.

---

<sup>196</sup>Ebd. S. 31.

<sup>197</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 53.

<sup>198</sup>Wentker, Sibylle. Historische Entwicklung des Islamismus. In: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Hrsg. von Feichtinger, Walter. Böhlau Verlag, Wien/Berlin. 2008. S. 52.

Qutbs Rückbesinnung auf den Islam und seine Radikalisierung entwickelten sich, als er 1949 für zwei Jahre im Auftrag des Bildungsministeriums in die Vereinigten Staaten zog, um das dortige Bildungssystem zu studieren. Die amerikanische Kultur und Gesellschaft waren seiner Meinung nach dominiert von der sexuellen Promiskuität, der Rassentrennung, die ihn als Ägypter selbst traf, und der überzogenen Bedeutung materieller Werte bei angeblich scheinbar gleichzeitiger Missachtung von für ihn so wichtigen Werten.<sup>199</sup> Qutb fühlte sich durch seine neue Religiosität wie neu geboren.

Diese Entwicklungen trugen maßgeblich zu seinem Beitritt in die Muslimbruderschaft 1951 bei. Bereits nach kurzer Zeit wurde er zum Leiter einer Sektion innerhalb der Bruderschaft berufen. Unter seinen Zuhörern befanden sich vor der Revolution 1952, als die Kontakte zu den ägyptischen Freien Offizieren<sup>200</sup> noch gut waren, auch Nasser und Nagib, der nach der Revolution der erste Präsident Ägyptens wurde.

Es änderten sich jedoch die Beziehungen der Bruderschaft zu den Freien Offizieren, als am 8. Oktober 1954 ein angeblich durch Muslimbrüder geplantes Attentat auf Nasser scheiterte. Die Organisation wurde zerschlagen, Anhänger und Aktivisten der Muslimbruderschaft wurden verhaftet und gefoltert, darunter auch Qutb. Am 13. Juli 1955 wurde Qutb schließlich zu 25 Jahren Zwangsarbeit verurteilt. Seine Erfahrung in der Haft scheint maßgeblich zu jener Radikalisierung beigetragen zu haben, die anhand seiner im Gefängnis entstandenen Schriften rekonstruiert werden kann. Er erhielt zu dieser Zeit die Möglichkeit zu schreiben.<sup>201</sup> Seine Werke ‚Im Schatten des Koran‘ und ‚Zeichen auf dem Weg‘ entstanden während seiner Haftzeit. In Form von vielen Briefen brachte er sie unter die Leute. Seine Bücher wurden zum Manifest des militanten Politischen Islam in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

---

<sup>199</sup>Ebd. S. 99.

<sup>200</sup>Die Freien Offiziere wurden 1949 von Oberst Nasser gegründet. Alle neun Mitglieder waren aber aufgrund der patriarchalischen Gesellschaftsstruktur Ägyptens zu jung, um nach einem Militärputsch in der Bevölkerung Vertrauen zu erlangen. General Mohamed Nagib wurde deswegen als ranghöchster Offizier an die Spitze des Komitees gewählt. Am 23. Juli 1952 wurde König Faruk gestürzt. General Nagib wurde Präsident und Nasser Innenminister. In den Folgejahren kamen Nasser und Nagib in Konflikt über den zukünftigen Weg Ägyptens. Nagib war für eine Rückkehr der Armee in die Kasernen und die Erstellung eines demokratischen Gemeinwesens, während Nasser für die Fortsetzung der Militärherrschaft plädierte.

<sup>201</sup>Steinberg, Guido. Der nahe und der ferne Feind. C.H. Beck Verlag, München. 2005. S. 19.

Qutb entwickelte nach diesen Erfahrungen eine neue militantere Ideologie; die Gedanken Al Mawdudis standen dabei Pate. In seinem wichtigsten Werk ‚Zeichen auf dem Weg‘ von 1964 erklärte er, auch muslimische Gesellschaften könnten sich im Zustand der vorislamischen „*Unwissenheit und Ignoranz*“<sup>202</sup> (arab. Jahiliya) befinden und dürften daher von rechthgläubigen Muslimen gestürzt werden, um einen Gottesstaat zu errichten. Um den Nationalismus des Nasser-Regimes als Ideal zu entwerten, benutzte Qutb ein Begriffspaar, das Al Mawdudi eingeführt hatte: ‚Souveränität‘ und ‚Anbetung‘. Er machte es zum Unterscheidungskriterium zwischen Islam und Nichtislam, Gut und Böse, Recht und Unrecht.<sup>203</sup> Im Islam besäße allein Allah Souveränität, und er sei das einzige Wesen, das vom Menschen angebetet werden dürfe. Dementsprechend sei nur der Machthaber gerecht, der auch gemäß der Offenbarung Allahs regiere. Wenn dagegen einem ‚Götzen‘ - sei es der Nation, der Partei, der Armee, dem Volk oder wem auch immer - Souveränität zugesprochen wird und wenn dieser von den Massen ‚angebetet‘ und ‚verherrlicht‘ wird, herrschten das Böse, das Unrecht und die Unwahrheit, also der Antiislam, die vorislamische Zeit des Jahiliya.<sup>204</sup> Einen solchen Massenkult konnte die Propaganda autoritärer Regime hervorragend inszenieren.

Qutb bezog seine Neuinterpretation des Begriffes Jahiliya vom pakistanischen Al Mawdudi. Dafür, dass im Ägypten der sechziger Jahre ‚der Unglaube‘ herrschte, machte er seine Regierung verantwortlich. So riefen die Anhänger der Muslimbrüder zum gewaltsamen Kampf gegen Nasser auf.<sup>205</sup> Die Wirkungsmacht dieses Gedankengangs und die außerordentliche Anziehungskraft, die er in den siebziger Jahren auf die muslimische - und vor allem arabische Jugend ausübte - waren groß. Hierauf beriefen sich zahlreiche ägyptische militante Islamisten in den siebziger Jahren. Bis heute prägen die Werke Qutbs die Ideologie der gewaltbereiten Islamisten.<sup>206</sup>

Nachdem Qutb 1964 durch die Intervention des irakischen Präsidenten aus dem Gefängnis entlassen worden war, wurde er nach einer erneuten Anklage und einem

---

<sup>202</sup>Khurshid, Ahmad. Zafar, Ishaq Ansari. Mawdudi: An Introduction to his Life and Thought. The Islamic Foundation, Leicester. 1979. S. 13.

<sup>203</sup>Jackson, Roy. Mawlana Mawdudi and the Political Islam. Routledge, Oxon. 2011. S. 2.

<sup>204</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 43.

<sup>205</sup>Tibi, Bassam. Die fundamentalistische Herausforderung. C.H. Beck Verlag, München. 1992. S. 29.

<sup>206</sup>Steinberg, Guido. Der nahe und der ferne Feind. C.H. Beck Verlag, München. 2005. S. 19.

Gerichtsverfahren wegen Verbreitung radikaler Ideen zum Tod verurteilt. Das Urteil wurde am 29. August 1966 vollstreckt.

Der Beitrag Qutbs ist für die Entstehung des gewalttätigen sunnitischen Politischen Islam von zentraler Bedeutung.<sup>207</sup> Er lenkte den politischen Diskurs der Muslimbrüder in eine Konfliktrichtung mit der muslimischen Gesellschaft um. Dabei ließ er sich auch von dem Werk seines pakistanischen Zeitgenossen Al Mawdudi inspirieren. Die Synthese, die er leistete, mündete in eine Konzeption, die radikaler und militanter war als alles, was bisher gedacht worden war.

Obwohl beide Gruppen, die gemäßigten Reformer und die Fundamentalisten, von gleichen Grundannahmen ausgingen, entwickelten sie sich in verschiedene Richtungen. *„Generally the Islamic modernists accepted an evolutionary view of history with the west being at the pinnacle of the world civilization, praised the Western model; in various degrees subscribed to the Newtonian conception of the universe, reformulated Islamic methodology on a manner congruent with the standards of the nineteenth century social theory; and affirmed the validity of the scientific knowledge, even though it was not based on Islam; favored democracy and constitutionalism; and the de facto separation of religion from politics, and formulated a modern discourse on women by rejecting polygamy and male domination. The Islamic fundamentalism, in contrast, rejected the notion of social evolution and portrayed the West as having an aggressive political system, exploitative and materialistic economic institutions, and decadent culture. Rather than attempting to reform and modernize Islam, they aimed at Islamizing virtually all social institutions. They rejected the separation of religion from politics, defended Islamic political hierarchy in society, and male domination and polygamy in the family.“*<sup>208</sup>

Trotz allen feindseligen Einstellungen, die den europäischen Kolonialmächten entgegengebracht wurden, blieben gerade die gemäßigten Reformer der Überzeugung, dass sich die islamische Welt dem Fortschritt des Westens auf wissenschaftlichem und technologischem Gebiet nicht verschließen dürfe. Sie gaben

---

<sup>207</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 43.

<sup>208</sup>Moaddel, Mansoor und Talattof, Kamran. Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. A Reader, New York. 2002, zit. nach Wentker, Sibylle. Historische Entwicklung des Islamismus. In: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Hrsg. von Feichtinger, Walter. Böhlau Verlag, Wien Berliner. 2008. S. 53.

zu, dass es einiges nachzuholen gebe, um dem desolaten Zustand, in dem die muslimische Welt steckte, zu entkommen. Al Afghani verhehlte nicht, dass seine modernistische ‚Zurück zum Koran-Programmatik‘ europäische Vorbilder hatte. Wie im Falle der Reformation im Abendland sollten auch die ‚Reformen‘ des Islam „*den Schritt zurück*“ bedeuten, „*um besser nach vorne springen zu können*“. Wie Clifford Geertz jedoch meinte, endete dieser Versuch eines islamischen Reformismus damit, dass der Schritt zurück zum Sprung selbst wurde.<sup>209</sup>

---

<sup>209</sup>Geertz, Clifford. Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988. S.105.

### 2.1.3 Der Anfang von allem: Die Muslimbruderschaft in Ägypten

Die islamische Welt steckte Ende der zwanziger Jahre, als sich die Bruderschaft gründete, in einer tiefen Sinnkrise. Die europäische Kolonialisierung erreichte ihren Höhepunkt; 1924 wurde zudem von Atatürk das osmanische Kalifat abgeschafft. An Stelle des Kalifats, das die Einheit der Muslime auf der ganzen Welt symbolisiert hatte, entstand eine türkische Republik, die nationalistisch geprägt war. Die Gründung der Bruderschaft war der Versuch, diese Sinnkrise zu bewältigen.<sup>210</sup>

Die Muslimbrüder wurden 1928 von Hassan Al Banna und sechs Arbeitern der Suezkanal-Gesellschaft in der Stadt Ismailia gegründet. Es war die Reaktion auf den Zusammenbruch des Osmanischen Reiches und den britischen Kolonialismus in Ägypten. Über die Umstände erzählt Karen Armstrong in ihrem Buch „Im Kampf für Gott“: *„Er [Hassan Al Banna] war willensstark, charismatisch und vermochte Menschen zu überzeugen. Eines Abends im März 1928 kamen sechs Arbeiter [...] zu ihm und baten ihn um Hilfe: Wir wissen nicht, auf welchem Weg wir zur Herrlichkeit des Islams gelangen und dem Wohl der Muslime dienen sollen. [...] Wir sehen, dass die Araber und die Muslime kein Ansehen und keine Würde haben. Sie sind nichts als bloße Söldner im Dienst von Ausländern. Wir besitzen nichts als dieses Blut [...] und diese Seelen und diese paar Münzen. Wir sind unfähig, die Straße zur Tat zu erkennen, wie du sie erkennst, oder den Weg zum Dienst am Vaterland, der Religion und der Umma zu wissen, wie du ihn weißt. Die flehentliche Bitte rührte Al Banna. Gemeinsam legten er und seine Besucher ein Gelübde ab, die Soldaten für die Botschaft des Islams zu sein. In dieser Nacht wurde die Gemeinschaft der Muslimbrüder geboren.“*<sup>211</sup> Vier Jahre später hatte sie sich schon in der gesamten Suezkanal-Zone ausgebreitet. Sogar eine erste Schule zur Vorbereitung von Muslimschwestern war entstanden. Gleichzeitig hatten die Brüder begonnen, Moscheen, Schulen, Sportanlagen und kleine Heimindustrien zu betreiben. Ziel war die Verbreitung islamischer Moralvorstellungen und die Unterstützung wohlthätiger Aktionen und sozialer Einrichtungen, aber auch die Befreiung des Landes von der Okkupation sowie der Kampf gegen die britisch-westliche ‚Dekadenz‘, die sich ihrer Meinung nach in Ägypten offenbarte: *„As an 'international' movement the brothers*

---

<sup>210</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 44.

<sup>211</sup>Armstrong, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München. 2004. S. 315.

*were of course concerned with imperialism as it affected every Muslim country, and they accordingly publicized persistently inflammatory attacks on the 'imperial powers' for their international 'political immorality'.*<sup>212</sup> Europäische Fremdherrschaft war in jedem Fall inakzeptabel und galt als Bedrohung für die muslimische Gemeinschaft.

In den 1930er Jahren politisierte sich die Bruderschaft stärker. Ihr Ziel war die Errichtung einer konservativen islamischen Ordnung.<sup>213</sup> Mit dieser Forderung wandte sich Al Banna 1936 an den ägyptischen König und andere arabische Staatsoberhäupter. Er trat auch für den bewaffneten, offensiven Jihad gegen Nicht-Muslime und deren Helfer ein. Im selben Jahr wurde Ägypten von Großbritannien unabhängig, und die ägyptische Monarchie konnte die politische Macht im Lande übernehmen. 1938 erschien Al Bannas Werk ‚Die Todesindustrie‘. Darin wird die Abwendung vom Leben radikalisiert und die Verherrlichung des Märtyrertums entfaltet: *„God grants a 'noble life' to that nation alone which 'knows how to die a noble death' [...] the Qur'an has commanded people to love death more than life [...]. Victory can only come with the mastery of 'the art of death'.*<sup>214</sup> Bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges entwickelte sich die Bruderschaft zu einer streng hierarchisch organisierten und urbanen Massenbewegung mit einer klaren Ideologie.

Für die Muslimbrüder ist der Islam ein alle Lebensbereiche umfassendes System, das auf dem Koran und der Sunna beruht. Die Brüder verstehen sich als politische Organisation, die zahlreiche sozial-karitative und wirtschaftliche Aktivitäten entwickelt.<sup>215</sup> Hier liegt auch ein gravierender Unterschied zu Abduh und Rida, deren Vorstellungen von gesellschaftlichem Wandel durch eine von oben gesteuerte Reform des Bildungswesens geleitet waren. Al Banna hingegen wandte sich mit seinem Aktionismus, ähnlich wie Al Afghani, an die muslimischen Massen und reagierte unmittelbar auf deren materielle, soziale und religiöse Bedürfnisse.

Den ägyptischen nationalistischen Parteien, die die staatliche Unabhängigkeit, den kompletten Abzug der britischen Besatzungsmacht und eine demokratische Verfassung forderten, hielten die Muslimbrüder ihre Lösung ‚Der Koran ist unsere

---

<sup>212</sup>Richard P. Mitchell. *The Society of the Muslim Brothers*. Oxford Univ. Press, London. 1969. S. 227.

<sup>213</sup>Steinberg, Guido. *Der nahe und der ferne Feind*. C.H. Beck Verlag, München. 2005. S. 18.

<sup>214</sup>Richard P. Mitchell. *The Society of the Muslim Brothers*. Oxford Univ. Press, London. 1969. S. 207.

<sup>215</sup>Steinbach, Udo. Iran. In: *Der Nahe und Mittlere Osten*. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Bedrich, Opladen 1988. S. 13.

Verfassung‘ entgegen.<sup>216</sup> Sie lehnten es ab, kulturfremde europäische Werte, die eine Art ‚partikularen‘ Charakter hätten, zur Grundordnung der islamischen Gesellschaftsordnung zu machen. In ihrem Verständnis kam dem Koran ein universeller Anspruch zu, da er alles Lebensnotwendige enthalte. Diese Doktrin, die Lösung aller Probleme der Muslime in der Errichtung eines islamischen Staates zu sehen, kennzeichnet fast alle Bewegungen des Politischen Islam.

Die Bruderschaft wuchs sehr rasch und wurde binnen weniger Jahre zu einer Massenbewegung. Sie erfasste insbesondere das städtische Kleinbürgertum bescheidener Herkunft, das erst in jüngster Vergangenheit alphabetisiert worden und von einer religiösen Weltsicht durchdrungen war.<sup>217</sup> Ende der dreißiger Jahre noch eine Gruppe von wenigen Hundert, hatten die Muslimbrüder 1941 schon ungefähr 60.000 und 1948 500.000 Mitglieder sowie hunderttausende Sympathisanten. Die Bruderschaft betrieb eigene Moscheen, Firmen, Krankenhäuser und Schulen und besetzte wichtige Posten in der Armee. Sie legte viel Wert auf Bildung und Ausbildung im Sinne ihrer islamischen orthodoxen Gesellschaftsvision. So gelang es der Bruderschaft, großen Einfluss im ägyptischen Staat zu gewinnen.

Tatsächlich verdankten die Muslimbrüder ihre Erfolge der Fähigkeit, unterschiedlichste soziale Gruppen anzusprechen und auf breiter Basis Bekehrungsarbeit zu leisten, die stets von intensiver karitativer Arbeit in Universitätskliniken, Werkstätten und Schulen sowie im Umfeld von Moscheen begleitet und streng kontrolliert wurde. Der Gründer der Organisation und seine Anhänger verstanden es, die Religiosität zu politisieren. Sie holten sie aus dem Ordnungsgefüge der traditions- und regelgebundenen Gesellschaft heraus und trugen sie in die Welt der Städte, deren Lebensstil von dem der westlichen Kolonialmächte geprägt war.

Die Gesellschaft, die die Muslimbrüder anstrebten, duldet keinerlei innere Widersprüche. Die politischen Akteure wurden in Verruf gebracht, weil sie die Einheit der muslimischen Gemeinschaft zerstörten und sie gegenüber den Feinden des Islam schwächten.<sup>218</sup> Obwohl die Muslimbrüder keine bewaffnete Revolution

---

<sup>216</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 45.

<sup>217</sup>Ebd. S. 45.

<sup>218</sup>Ebd. S. 45.

forderten und Al Banna die Gewaltanwendung nur als letzten Ausweg definierte, setzten Teile der Organisation vermehrt auf Militanz. So richtete die Bruderschaft Anfang der 1940er Jahre einen geheimen militärischen Apparat ein, dessen Angehörige in den folgenden Jahren für Gewaltakte gegen ägyptische Politiker, aber auch ausländische Institutionen verantwortlich gemacht wurden und der sich auch an antibritischen Aktionen beteiligte.<sup>219</sup> Nach mehreren Anschlägen und der Aufdeckung des Geheimapparats verbot Premierminister Fahmi Al Nuqraschi im Dezember 1948 die Bruderschaft, woraufhin er selbst einem Anschlag der Bruderschaft zum Opfer fiel. Die Behörden reagierten ihrerseits mit verstärkter Verfolgung; schließlich wurde Al Banna am 12. Februar 1949 in Kairo, wahrscheinlich im Auftrag des ägyptischen Königshauses, erschossen. Der Attentäter wurde nie gefasst.

1950 unternahmen die ägyptischen Behörden den ersten Versuch, die Bruderschaft zu rehabilitieren. Viele ihrer Gefangenen wurden freigelassen. Unter dem neuen Führer Hassan Al Hudaibi verfolgte sie ihre Ziele weiter: Bildung und soziale Verbesserungen für die Massen, eine national ausgerichtete Wirtschaft sowie Befreiung und Einheit der arabischen Welt. Anfang der 1950er Jahre mündete der Widerstand der Bruderschaft gegen die Briten in einen regelrechten Kleinkrieg.

Die Brüder unterstützten zunächst den Staatsstreich der Freien Offiziere im Juli 1952.<sup>220</sup> Bald darauf nahmen die Spannungen zwischen der Bruderschaft und der neuen Regierung unter Präsident Nasser zu; auch intern gab es Konflikte. Es kam zur Eskalation. Die Organisation verübte am 26. Oktober 1954 ein Attentat auf Staatspräsident Nasser, das erfolglos blieb. Es folgten brutale Repressionen. Viele Anhänger, darunter auch der 1951 der Muslimbruderschaft beigetretene neue Vordenker Sayyid Qutb, wurden verhaftet, verbannt oder gehenkt.<sup>221</sup>

Die Repressionen unter Präsident Nasser änderten die Lage radikal. Die Muslimbrüder wurden nicht nur von einem Staat verfolgt, den sie radikal ablehnten, sie verloren auch ihren gesellschaftlichen Rückhalt an den damals in der Bevölkerung beliebten Präsidenten. Vor diesem repressiven Hintergrund erfolgte die Radikalisierung von Qutb. Seines Erachtens befand sich die gesamte Welt seiner

---

<sup>219</sup>Krämer, Gudrun. Gottes Staat als Republik. Nomos Verlag, Baden-Baden. 1999. S. 190.

<sup>220</sup>Dörfer, Benjamin. Die Organisation der Muslimbrüder in Ägypten. In: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Hrsg. von Feichtinger, Walter. Böhlau Verlag, Wien/Berlin. 2008. S. 80.

<sup>221</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 47.

Zeit, einschließlich der islamischen Länder, in einem Zustand ‚des Unglaubens‘. Ihm wollte er ein Ende gesetzt wissen, so wie der Prophet Mohamed die ursprüngliche Jahiliya vernichtet hatte, um auf ihren Ruinen den islamischen Staat zu errichten. Die Radikalität dieses Konzepts stellte einen Bruch mit der alten, in die Gesellschaft integrierten Praxis der Muslimbrüder dar. Es bedeutete, dass die Angehörigen der muslimischen Gesellschaften nicht länger als Muslime betrachtet wurden.

Bei den Anhängern der Muslimbrüder, die sich auf Qutb beriefen und die seine Anschauung in den Gefängnissen und deren Umkreis diskutierten, lassen sich drei Grundtypen der Auslegung unterscheiden:<sup>222</sup>

- Die Extremisten vertraten den Standpunkt, dass außerhalb ihrer kleinen Gruppe der wahren Gläubigen Gottlosigkeit herrsche.
- Eine andere Gruppe wollte nur die Machthaber exkommunizieren. Diese galten als ungläubig, weil sie nicht gemäß den Anweisungen der heiligen Schriften des Islam regierten. Die Masse der Gläubigen dagegen wurde von der Exkommunizierung ausgenommen.
- Eine dritte Gruppe kritisierte die provokanten Passagen in Qutbs Büchern. Sie bestand vor allem aus Angehörigen der Muslimbrüder, die freigelassen worden waren oder außerhalb Ägyptens lebten und die den Nachfolger Al Bannas, Hassan Al Hudaibi, als obersten Führer der Organisation anerkannten.

Nach dem Zusammenbruch des ‚Nasserismus‘ in Folge des Sechs-Tage-Krieges 1967<sup>223</sup> und in Folge des Exports ägyptischer Lehrer und Techniker nach Saudi-Arabien im Zuge des Ölbooms nach 1973 nahm der Einfluss der Muslimbrüder wieder zu. Der Nachfolger von Präsident Nasser, Anwar Sadat, duldet deren Betätigung offiziell, ohne das Verbot aufzuheben. 1971 entließ er viele ihrer Gefangenen. Vor allem an den Universitäten, aber auch unter den verarmten Landflüchtlingsen, hatte die Bruderschaft weiterhin großen Erfolg. Ihre Zahl wurde auf eine Million Aktive und mehrere Millionen Sympathisanten geschätzt.

---

<sup>222</sup>Ebd. S. 49.

<sup>223</sup>Metzger, Albrecht. Der Islam und der Westen. In: Islamismus und terroristische Gewalt. Hrsg. von Möller, Reinhard. ERGON Verlag, Würzburg. 2004. S. 24.

Nachdem sich Ende der 1970er Jahre die radikalen Gruppen Takfir wa Al Higma (Erklärung zu Ungläubigen und Auswanderung) und Al Jihad Al Islami (Islamischer Jihad) abgespalten hatten, zählte die ägyptische Bruderschaft eher zu den gemäßigten Organisationen des Politischen Islam, die Gewalt als Mittel der Politik grundsätzlich ablehnten. Eine Ausnahme stellte jedoch Gewaltanwendung im Kampf gegen die Besatzer dar, die ausdrücklich gebilligt wurde und Anwendung gegen Israel und die amerikanischen Besatzungstruppen im Irak nach dem Sturz von Saddam finden sollte. Präsident Sadat machte ein Zugeständnis an die Islamisten und führte die Scharia als Teil des offiziellen Strafrechts ein; er schuf auch einen religiösen Rat. Dennoch agierte die Bruderschaft gegen Sadat.

1984 und 1987 beteiligte sich die Bruderschaft mit Hilfe von Bündnissen mit großem Erfolg an den Parlamentswahlen. Trotzdem blieb der politische Einfluss der Brüder über die gesamten achtziger Jahre ohne große Wirkung. Es gelang ihnen nicht, sich gegen das System Mubarak durchzusetzen. Zu den Parlamentswahlen wurden sie zwar zugelassen, die wichtigsten Schlüsselpositionen allerdings immer von Politikern besetzt, die Mubarak loyal gegenüber standen. Bei der Wahl von 1995 wurden einige den Muslimbrüdern nahestehenden Kandidaten verhaftet. Im Zuge der gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen 1992 und 1997 versuchten die Muslimbrüder, sich als Vermittler zwischen der Regierung und den radikalen Gruppen zu betätigen. Sie wollten den Eindruck erwecken, sie seien im Gegensatz zur Regierung die geeignete Kraft, um die ‚Radikalen‘ ruhig zu stellen, und damit der bessere Garant für Sicherheit im Land.

Nachdem es der Regierung Ende der 1990er Jahre gelungen war, die radikalen islamistischen Gruppen zu besiegen und wieder relative Ruhe in Ägypten eingekehrt war, konnten die Muslimbrüder bei den Wahlen im Jahr 2000 immerhin 17 ihrer Mitglieder ins Parlament entsenden, die als unabhängige Kandidaten angetreten waren.<sup>224</sup> Bei der Wahl 2005 wurden sie mit 88 Abgeordneten stärkste Oppositionskraft.

Die Revolten, die die arabische Welt Anfang 2011 erlebte, ließen erstmals erahnen, welche politische Rolle die Muslimbrüder in Ägypten spielen könnten. Weil sie die

---

<sup>224</sup>Benjamin, Dörfler. Die Organisation der Muslimbrüder in Ägypten. In: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Hrsg. von Feichtinger, Walter. Böhlau Verlag, Wien/Berlin. 2008. S. 84.

Demonstrationen gegen Mubarak zu Beginn nicht unterstützt hatten, wechselten sie ihre Taktik nach dem Sturz des Regimes. Sie gingen gegen den Militärrat auf die Straße und versuchten aus der Gunst der Stunde politisches Kapital zu schlagen. Im Laufe der Auseinandersetzungen mit der Armee und anderen politischen Akteuren gründeten die Brüder im April 2011 eine Partei mit dem Namen ‚Freiheit und Gerechtigkeit‘.<sup>225</sup> Die Brüder trafen die Entscheidung, das politische Feld künftig nicht den Gegnern zu überlassen, sondern die Gelegenheit zu nutzen, um die Macht an sich zu ziehen.

Präsident Mursi galt als eine Führungsperson unter den Muslimbrüdern. Allerdings war nicht er, sondern ein Mann namens Al Schater deren erster Wunschkandidat für das Präsidentenamt gewesen. Erst nachdem die Wahlkommission die Kandidatur Al Schaters für nicht rechtmäßig erklärt hatte, musste Mursi auf Befehl des Anführers der Muslimbrüder, Mohamed Badie, für die Präsidentschaft kandidieren. Die Wahlen, aus denen Mursi als Sieger hervorging, verliefen trotz der allgemeinen Wirren in Ägypten vergleichsweise fair. Die meisten Beobachter sind sich einig, dass dies die ersten freien Wahlen in der ägyptischen Geschichte waren.

Die Muslimbrüder haben in Ägypten heute Millionen von aktiven Mitgliedern und unterhalten verschiedene karitative Einrichtungen wie Krankenhäuser und Sozialstationen. Vor allem in den ärmeren Vierteln, in denen der Staat versagt hat, spielen die Muslimbrüder eine wichtige Rolle. Armenspeisungen und die Schaffung von Arbeitsplätzen für Jugendliche haben dazu geführt, dass die Muslimbrüder vor allem aus den unterprivilegierten Schichten weiterhin Unterstützung erfahren. Der Dank war die Wahl Mursis zum Präsidenten im Juni 2012.

Das große Problem der nun regierenden Muslimbrüder und ihres politischen Arms ‚Freiheit und Gerechtigkeit‘ ist der Mangel an Transparenz. Eine demokratische Kultur, die Offenheit und Kompromissbereitschaft beinhaltet, ist ihnen fremd. Die Entscheidungsprozesse innerhalb der Bruderschaft sind geheim, ebenso ihre Finanzierungsquellen. Die Mitglieder der Muslimbrüder kennen die politische Arbeit nur aus dem Untergrund. Selbst die Kandidaten, die man seit 1984 zur Wahl

---

<sup>225</sup>Roll, Stephan. Islamistische Akteure in Ägypten: Pragmatismus als Leitmotiv nach dem Sturz Mubaraks. In: Islamische Akteure in Nordafrika. Hrsg. von Faath, Sigrid. Konrad Adenauer Stiftung, Berlin. 2012. S. 31.

schickte, hatten nur als unabhängige Kandidaten antreten dürfen. Öffentliche Bekenntnisse zu den Muslimbrüdern waren verboten. Die Machthaber betrachteten die Bruderschaft als Bedrohung und unterdrückten sie über Jahrzehnte. Die politische Unerfahrenheit der Brüder wurde unmittelbar nach dem Wahlsieg Mursis sichtbar. Mursis Unwillen, einen Dialog mit der Opposition bezüglich der neuen Verfassung zu führen, war der Demokratie nicht förderlich. Entscheidungen diskret zu treffen und erst später in die Öffentlichkeit zu bringen, und das ohne jegliche Anstrengung diese den Ägyptern zu erklären, führte zu weiteren politischen Unruhen im Land.<sup>226</sup> Die schwache ägyptische Opposition wurde von den Gremien, die damit beauftragt worden waren, die Verfassung zu schreiben, ausgeschlossen. Die Chancen auf eine baldige Annäherung zwischen den Kontrahenten sind inzwischen verspielt. Dem Land fehlt eine demokratische Kultur mit verbindenden Werten und Institutionen. Ob die ägyptische Armee fähig und willens ist, das Land durch diese gefährliche Transformationsphase zu lenken, ist wenig wahrscheinlich. Kein Verbot und keine Todesstrafe entzieht den Muslimbrüdern ihre millionenfache Anhängerschaft. Inneren Frieden wird Ägypten nur finden, wenn die Muslimbrüder jeden Totalitätsanspruch aufgeben und sie eingebunden werden.

Die Bruderschaft zählt neben dem Wahhabismus in Saudi-Arabien zu den einflussreichsten Strömungen des Politischen Islam, vor allem in dessen sunnitischer Ausprägung. Die ideologische Nähe ist unverkennbar. Doch die Ideologie wird immer wieder von nationalen Interessen oder Interessen des Machterhalts überlagert. Und so liegen beide Strömungen auch im Widerstreit.

---

<sup>226</sup>Arrashid, Abdarrahan. Wir sind nicht gegen Mursi oder die Muslimbrüder. Asharq Al Awsat, 26.11.2012.

## 2.1.4 Die saudische Version des Islam: Die Wahhabiya

Die Wahhabiya bezeichnet eine sehr konservative und dogmatische Strömung innerhalb des sunnitischen Islam hanbalitischer Richtung.<sup>227</sup> Die Bewegung basiert auf den Lehren Mohamed Ibn Abd Al Wahhabs (ca.1704 -1792), dessen Anhänger für sich in Anspruch nehmen, die islamische Lehre authentisch zu vertreten.<sup>228</sup> Der Wahhabismus wendet sich strikt gegen viele Formen des Volksglaubens, wie etwa die der jährlichen Feier des Geburtstages des Propheten, der Verehrung von Heiligen oder von Wallfahrten zu Gräbern.<sup>229</sup>

Wahhab glaubte, auf seinen Reisen in die von den Osmanen beherrschten arabischen Gebiete Asiens eine Abweichung von dem, was er als den Urislam betrachtete, entdeckt zu haben. Er sah es als seine Mission an, die Muslime zu einem genuinen, orthodoxen Islam zurückzuführen. Dabei bediente er sich der Gedanken der streng orthodoxen Richtung des Hanbalismus.

Der deutsche Orientalist Hans Bräker, der die Wahhabiya-Bewegung beschrieb, legt dar, dass *„die Wahhabiten-Bewegung jeden Fremdinterkulturalismus nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Theologie radikal verwarf, sie beharrte auf dem ursprünglichen Gesetz, dessen Quellen allein der Koran und die reine Sunnah sind, und wollte deshalb die innere Dekadenz des Islams dadurch beseitigen, dass sie die muslimische Gesellschaft zu ihrer ursprünglichen Reinheit und Ordnung zurückrief.“*<sup>230</sup> Albert Hourani beschreibt in seinem Buch ‚Arabic Thought in the Liberal Age‘ die Wahhabiya als eine Bewegung *„against the later development of mystical thought, with its monist doctrines, its ascetic renunciation of the goods of the world, its organization into brotherhoods, its rituals other than those prescribed by the*

---

<sup>227</sup>Der Hanbalismus, zu dem etwa 5 Prozent der Sunniten gehören, ist die kleinste Rechtsschule des sunnitischen Islam. Der Hanbalismus ist besonders in dogmatischen und in Fragen des Kults sehr konservativ und strikt. Saudi Arabien ist überwiegend hanbalitisch. Die Hanbaliten üben nicht nur Einfluss in Saudi Arabien aus, sondern durch die jährlichen Pilgerfahrten zu den heiligen Stätten Mekka und Medina auch auf die gesamte sunnitische Gemeinschaft.

<sup>228</sup>Steinberg, Guido. Der nahe und der ferne Feind. C.H. Beck Verlag, München. 2005. S. 20.

<sup>229</sup>Krämer, Gudrun. Geschichte des Islam. Verlag C. H. Beck, München. 2005. S. 265.

<sup>230</sup>Bräker, Hans. Islam – Sozialismus – Kommunismus. Privatdruck des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Köln. 1968. S. 14.

*Koran; against the excessive cult of Mohamed as perfect man and intercessor with God [...] against the return to the Islam of the customs and practices.*<sup>231</sup>

Die Bewegung der Wahhabiya entstand im 18. Jahrhundert in Zentralarabien, im Gebiet des heutigen Saudi-Arabien.<sup>232</sup> Nach anfänglichen Misserfolgen verbündete sich Ibn Abd Al Wahhab 1745 mit einem lokalen Herrscher namens Mohamed Ibn Saud<sup>233</sup>, woraufhin die wahhabitisch-saudische Allianz in wenigen Jahrzehnten fast die gesamte Halbinsel eroberte.<sup>234</sup> Wahhab formulierte seine Dogmen in Form eines politischen Credo, dessen relevante Passage Tibi zusammengefasst hat: *„Wer das Kalifat bekleidet, [...] dem gebührt Gehorsam, und die Erhebung gegen ihn ist verboten [...] ich halte dafür, dass die Modernisten die Verbindung mit der Gemeinde abgebrochen und sich von ihr getrennt haben, [...] ich bekenne, dass jede Neuerung in religiösen Dingen Modernismus ist.“*<sup>235</sup> Auf diesem Gedankengebäude entstand der heutige saudische Staat.<sup>236</sup> Mit Hilfe von Ibn Abd Al Wahhab gelang es der mächtigen Saud-Familie, sich von Istanbul zu lösen und einen eigenen Staat in Zentralarabien und am arabischen Meer zu gründen.<sup>237</sup>

Ibn Abd Al Wahhab war ein typischer islamischer Fundamentalist. Den damaligen Krisen begegnete er, indem er zum Koran, zur Sunna und zur spätmittelalterlichen Rechtsprechung zurückkehrte. Er lehnte Mystik und Philosophie vehement ab. Wahhab ignorierte die liberal-rationale muslimische Hochkultur des neunten und zehnten Jahrhunderts. Er akzeptierte nur enge Auslegungen des Islam, die durch späte Imame der letzten sunnitischen Rechtsschule interpretiert waren.

Weil die osmanischen Sultane und ihr Begriff der Scharia vom Urislam abwichen, erklärte Wahhab sie zu Apostaten, die des Gehorsams der gläubigen Muslime unwürdig seien. Ibn Abd Al Wahhab versuchte stattdessen eine Enklave des reinen

---

<sup>231</sup>Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939. Cambridge University Press, Cambridge. 1983. S. 37.

<sup>232</sup>Ebd. S. 38.

<sup>233</sup>Mohamed Ibn Saud war von 1735 bis 1765 der erste Anführer der saudischen Dynastie. Er unterstützte ab 1745 die Verbreitung der wahhabitischen Lehre.

<sup>234</sup>Steinberg, Guido. Islamismus und Islamistischer Terrorismus. Konrad Adenauer Stiftung, Sankt Augustin. 2002. S. 20.

<sup>235</sup>Tibi, Bassam. Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Suhrkamp Verlag, Frankfurt. 1987. S. 75.

<sup>236</sup>Steinberg, Guido. Islamismus und Islamistischer Terrorismus. Konrad Adenauer Stiftung, Sankt Augustin. 2002. S. 20.

<sup>237</sup>Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939. Cambridge University Press, Cambridge. 1983. S. 37.

Glaubens nach dem Vorbild der ersten muslimischen Gemeinschaft im 7. Jahrhundert zu schaffen.<sup>238</sup>

Die Ideologie des Wahhabismus ist von einer klaren Unterscheidung in Gläubige und Ungläubige geprägt. *„Als gläubig gilt den Wahhabiten nicht der gewöhnliche Muslim, sondern derjenige, der die Verhaltensvorschriften der Wahhabiya minutiös befolgt und ihre theologischen Ansichten vorbehaltlos übernimmt.“*<sup>239</sup> Der Wahhabismus ist deshalb eine aggressive Bewegung, die dem Volk nur mit Gewalt aufgedrängt werden konnte. Die Wahhabiten *„glaubten, in Koran und Sunna ein detailgetreues Abbild der idealisierten Frühzeit des Islam gefunden zu haben, und versuchten unerbittlich, Gottes Gebote wortgetreu in die Tat umzusetzen. [Auf der Arabischen Halbinsel des 18. und 19. Jahrhunderts...] waren das Rauchen, Musizieren und das Tragen seidener Kleidung verboten. Außerdem wurde das fünfmalige Gebet in der Gemeinschaft verpflichtend. Eine Religionspolizei, ähnlich der der Taliban, sorgte dafür, dass alle Vorschriften eingehalten wurden.“*<sup>240</sup>

Die Wahhabiya-Bewegung überdauerte Ibn Wahhabs Tod. Bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts konnten die Saud-Fürsten große Teile der Arabischen Halbinsel unter ihre Herrschaft bringen. In ihrem Herrschaftsbereich zerstörten sie alles, was von dem Urislam abzuweichen schien. Sie verwüsteten ganze Städte und Baukulturen. Erst mit Hilfe der modernen Armee Mohamed Alis gelang es den Osmanen in einem von 1811 bis 1818 währenden Krieg, den Wahhabiten vorläufig Einhalt zu gebieten.<sup>241</sup>

Nach außen lieferte die Wahhabiya das ideologische Rüstzeug für die Expansion des saudischen Staates. Alle Nicht-Wahhabiten galten als Ungläubige, die im Krieg bekämpft werden sollten. *„Im 20. Jahrhundert, einer Zeit noch größerer Veränderungen und Unruhen, griffen islamistische und fundamentalistische Reformatoren auf manche dieser brutalen wahhabitischen Traditionen zurück“*<sup>242</sup> und verdammten Neuerungen in Bausch und Bogen. Die Wahhabiya und andere

---

<sup>238</sup>Armstrong, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München. 2004. S. 77.

<sup>239</sup>Steinberg, Guido. Islamismus und Islamistischer Terrorismus. Konrad Adenauer Stiftung, Sankt Augustin. 2002. S. 20.

<sup>240</sup>Steinberg, Guido. Der nahe und der ferne Feind. C.H. Beck Verlag, München. 2005. S. 20.

<sup>241</sup>Tibi, Bassam. Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Suhrkamp Verlag, Frankfurt. 1987. S. 75.

<sup>242</sup>Armstrong, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München, 2004. S. 77.

islamistische Bewegungen wie die Muslimbruderschaft schufen im letzten Jahrhundert die ideologische Grundlage für Organisationen des Politischen Islam.

Auch der Wahhabismus kann, wie der islamische Modernismus, als eine Reformbewegung verstanden werden. Beide Bewegungen suchten den Islam neu zu beleben.<sup>243</sup> Die Auffassung darüber, wie diese Neubelebung auszusehen habe, war aber grundsätzlich verschieden. Der islamische Modernismus war eine primär intellektuelle Bewegung, für die die Zivilisation nicht als Angriffsobjekt, sondern als Element der Renaissance galt. Anders als die Wahhabiten huldigten sie keiner archaischen Doktrin, sondern versuchten durch die Einbeziehung der Erkenntnisse der rationalen europäischen Wissenschaft, den Islam in der modernen Zivilisation lebensfähig zu halten.<sup>244</sup> Sie prägten deshalb vor allem diejenigen, die die geistig-moralische Erneuerung ihrer Gesellschaften betrieben, während die Ideologie des Wahhabismus eher die Militanten anzog. Davon überzeugt, die einzig wahren Muslime zu sein, verfolgten die Militanten die radikale Abgrenzung von der Außenwelt und das Ziel, gegen andersdenkende Muslime zu kämpfen.

Die wahhabitische Ideologie ist mit dem Denken Qutbs und Mawdudis eng verbunden und von zentraler Bedeutung für radikale sunnitische Bewegungen des heutigen Politischen Islam, wie beispielsweise für die extremistische Al Qaida. Der Wahhabismus stimmt mit deren Lehren in wichtigen Punkten überein – insbesondere in der unbedingten Forderung, über die menschlichen Auslegungen des Dogmas hinaus auf die Ursprünge des Islam zurückzugehen, in der strengen Anwendung aller Gebote und Verbote auf den Gebieten des Rechts, der Sitte und der persönlichen Lebensführung. Es wird kein Raum für Individualismus und Toleranz gelassen.

Seit Mitte der fünfziger Jahre fanden viele ägyptische Muslimbrüder, die von Nasser verfolgt wurden, Zuflucht in Saudi-Arabien. Sie bildeten in dem Land, das mit dem Export von Öl stetig steigende Einnahmen erzielte, eine Schicht von Führungskräften und Intellektuellen, die besser ausgebildet waren als die meisten Saudis. Die Muslimbrüder spielten eine maßgebliche Rolle innerhalb der Universitäten der saudischen Städte, wo sie ihr Gedankengut an Studenten aus der gesamten

---

<sup>243</sup>Hier ist die vorher erwähnte Bewegung, die später durch Al Afghani und Abduh entwickelt wurde, gemeint.

<sup>244</sup>Tibi, Bassam. Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Suhrkamp Verlag, Frankfurt. 1987. S. 75.

islamischen Welt vermittelten, was der Verbreitung ihrer Ideen förderlich war. So konnten sich viele Muslimbrüder ein beträchtliches Vermögen erwirtschaften, das sie nach dem Tod Nassers im Jahr 1970 auch in ihrem Heimatland investierten. Sie halfen beim Aufbau eines islamischen Bankwesens, das später die militante Bewegung des Politischen Islam finanzieren sollte.<sup>245</sup> So hatte sich schon vor den siebziger Jahren eine Strömung herausgebildet, in der wahhabitische Gelehrte und islamistische Intellektuelle zusammenwirkten. Das Schlagwort des politischen und religiösen „*Petro-Dollar*“<sup>246</sup> hat hier seinen Ursprung.

Saudi-Arabien versuchte den Wahhabismus für sich zu nutzen, um gegen Nasser und den Sozialismus vorzugehen. Das Land schien tatsächlich in der Lage gewesen zu sein, die Wahhabiya mit ihrem aus dem Ölgeschäft stammenden Vermögen zu steuern und sie in den Dienst ihrer politischen Ziele zu stellen. So wurde in Mekka die Islamische Weltliga gegründet, eine von Saudi-Arabien finanzierte Nichtregierungsorganisation. Sie war die erste Institution, die Nassers Einfluss in der arabischen Welt einzudämmen suchte. Zur Zeit des Kalten Krieges galten die Monarchien der arabischen Welt für Nasser-Anhänger als rückständig und dekadent. Nasser und andere repressiv sozialistisch gesinnte Anführer der arabischen Republiken übten einen enormen Druck auf die arabischen Monarchien aus, der sogar zu Putschversuchen führte. Um sich gegen die Gefahren von Nassers Sozialismus zu wehren, entsandten die saudischen Herrscher wahhabitische Missionare in die arabische Welt, verschenkten Bücher, die von den geistigen Vätern des Wahhabismus stammten, und stellten Gelder zum Bau von Moscheen und zur Unterstützung islamischer Vereine bereit. Die Religion wurde schonungslos instrumentalisiert.

Indem sich die saudischen Herrscher zu den Verwaltern eines riesigen Imperiums der Wohltätigkeit und Barmherzigkeit entwickelten, versuchten sie ihren Wohlstand zu legitimieren. Diese Legitimation wurde nach Meinung des französischen Politologen Kepel oft mit einem göttlichen „Manna“ gleichgesetzt: „*Ausgerechnet auf*

---

<sup>245</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 71.

<sup>246</sup>Tibi, Bassam. Konfliktregion Naher Osten. C.H. Beck Verlag, München. 1989. S. 108, 109.

*der [Arabischen] Halbinsel hielten [der Wohlstand und die Ölreichtümer] Einzug, [dort] wo der Prophet des Islams die Offenbarung empfing.*<sup>247</sup>

Schon Ende der sechziger Jahre gab es in Saudi-Arabien eine scharf konturierte intellektuelle Bewegung konservativer Ausrichtung, die ein zwar distanzierendes, jedoch keineswegs ablehnendes Verhältnis zu radikalen Ideen hatte. Im damaligen geopolitischen Kontext des Kalten Krieges war die in Saudi-Arabien florierende wahhabitisch-islamistische Strömung jedoch nicht dazu angetan, den westlichen Mächten zu missfallen. Die Saudis waren enger Verbündeter der Vereinigten Staaten, die ihre schlimmsten Feinde in Nasser und den arabischen, sozialistisch gesinnten Republiken sahen.<sup>248</sup>

Die Wahhabiya hatte großen Einfluss auf die militanten Islamisten in Saudi-Arabien selbst, aber auch darüber hinaus. Die wahhabitischen Gelehrten konnten bis heute eine nicht unwichtige Rolle in der saudischen Politik bewahren und diese seit den sechziger Jahren nutzen, um ihre Lehren in der Gesellschaft weiter zu festigen. *„Die Wahhabiya wurde zu einem wichtigen Motor einer Strömung, die seit den siebziger Jahren weite Teile der islamischen Welt erfasste.“*<sup>249</sup> So ließ das saudische Ministerium für religiöse Angelegenheiten Millionen Exemplare von Büchern und Broschüren in Moscheen der ganzen Welt kostenlos verteilen, in denen die wahhabitische Doktrin propagiert wurde - von der afrikanischen Savanne über die Reisfelder Indonesiens bis in die Banlieues der französischen Großstädte. In der 1400-jährigen Geschichte des Islam gelang es einer Bewegung zum ersten Mal, ihre Propaganda über die gesamte islamische Welt und darüber hinaus zu verbreiten. Dies führte dazu, dass ein ganzer Korpus von Texten und Büchern entstand. Er trug dazu bei, dass die wahhabitische Lehre alt-neue Gestalt annehmen konnte.

Anfang der siebziger Jahre unterstützten Staaten der islamischen Welt, die mit einer ‚linken‘ Protestbewegung zu kämpfen hatten, diejenigen Studenten, die Anhänger dieser islamistischen Strömung waren. Sie sollten dabei helfen, die Ordnung an den Universitäten wiederherzustellen. Die Regime ahnten nicht, dass sie im Laufe des Jahrzehnts zur wichtigsten Kraft gegen die bestehende Ordnung werden würden.

---

<sup>247</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 95.

<sup>248</sup>Ebd. S. 72.

<sup>249</sup>Steinberg, Guido. Der nahe und der ferne Feind. C.H. Beck Verlag, München. 2005. S. 21.

Nachdem in den sechziger Jahren der Politische Islam durch eine dynamische Kombination des Nationalismus und des Sozialismus von Nasser generell geschwächt worden war,<sup>250</sup> mischte der Ramadan-Krieg von 1973, auch Jom-Kippur-Krieg genannt, die Karten neu. Der Krieg zwischen den arabischen Ländern und Israel hatte nur durch das Ölembargo gegen die westlichen Verbündeten Israels beendet werden können.<sup>251</sup> Das Embargo war für Saudi-Arabien ein politischer und finanzieller Erfolg: Die Verknappung des Ölangebots führte zu einer drastischen Preis- und damit Einnahmesteigerung. Die Golfstaaten wurden mit ihrer Finanzmacht in der islamischen Welt auch politisch tonangebend.

Seitdem stand die wahhabitische Doktrin außerhalb der Arabischen Halbinsel bei orthodoxen Gruppen wie den Salafisten in hohem Ansehen. Ihre Anhänger umfassten ein buntgemischtes Spektrum: neben den arabischen Muslimbrüdern fanden sich indische und pakistanische Gruppen sowie schwarzafrikanische und asiatische Muslime, die nach Mekka gereist waren und nach der Rückkehr in ihre Heimatländer gemäß wahhabitischer Vorschriften predigten, den Islam von abergläubischen Vorstellungen zu reinigen.<sup>252</sup> So erlangten die wahhabitischen Institutionen eine neue Bedeutung und begannen in großem Maßstab, Anhänger in der sunnitischen Welt anzuwerben. Das Ziel war es, den Politischen Islam zu einem bedeutenden Akteur auf der internationalen Bühne zu machen und den besiegten arabischen Nationalismus durch ihre Version des Islam zu ersetzen. Der Bekehrungseifer der Wahhabiten erstreckte sich über die traditionellen Grenzen der islamischen Welt hinaus bis in den Westen, wo die großen Gruppen muslimischer Einwanderer ein bevorzugtes Ziel ihrer Glaubenspropaganda wurden.<sup>253</sup>

Das Bündnis, das die Saud-Familie mit den Wahhabiten schmiedete, hatte somit nicht nur zur Entstehung des Staates Saudi-Arabien, sondern auch zum Erhalt dieses Staates über mehr als zweihundert Jahre geführt. Saudi-Arabien gilt heute in einer Region, in welcher Gewalt und politische Unruhe herrschen, als einer der stabilsten und zuverlässigsten Staaten im Nahen Osten. Der Pakt zwischen den wahhabitischen Gelehrten und der Saud-Familie ist elementar für die Stabilität in

---

<sup>250</sup>Tibi, Bassam. Konfliktregion Naher Osten. C.H. Beck Verlag, München. 1989. S. 170.

<sup>251</sup>Ebd. S. 175.

<sup>252</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 94, 95.

<sup>253</sup>Ebd. S. 95

diesem Land. Eine aktuelle Umfrage der Niederlassung des US-amerikanischen Meinungsforschungsinstituts ASDAA in Dubai stützt diese Sicht. Sie ergab, dass 55 Prozent der befragten Saudis ‚Unruhen‘ als die größte Bedrohung für das Land sehen - mehr als in jedem anderen Land der arabischen Welt. Dafür waren nur 37 Prozent der Meinung, dass ein Mangel an Demokratie die größte Bedrohung sei.<sup>254</sup> Es gilt, die Ideologie des Wahhabismus zu reformieren und ihr einen zeitgemäßen Charakter zu geben. Denn sie ist von der Arabischen Halbinsel nicht wegzudenken.

Die Wahhabiya ist von entscheidender Bedeutung für die Zukunft des sunnitischen Politischen Islam. Eine Öffnung des Wahhabismus kann der gesamten muslimischen Region hinsichtlich einer Demokratisierung zugutekommen. Denn mehr als 90 Prozent der Muslime sind sunnitisch. Die saudischen Herrscher haben von den Fehlern gelernt, die sie vor Jahrzehnten im Zuge des Kalten Krieges machten. Die Unterstützung von radikalem Gedankengut ist eingestellt worden. Schließlich waren die Bürger und das Regime in Saudi-Arabien selbst vom Terrorismus der Al Qaida betroffen. Die Gewaltwelle, mit der man im Zuge der Stationierung amerikanischer Soldaten in Saudi-Arabien in den neunziger Jahren konfrontiert war, sorgte dafür, dass die Herrscherfamilie extremistisches Gedankengut nicht weiterhin tolerierte. Der Kalte Krieg war zu Ende und damit bestand auch kein Interesse mehr, die Religion gegen den Sozialismus zu instrumentalisieren.

Hinzu kommt die Tatsache, dass Saudi-Arabien in den Herzen vieler Muslime und in der muslimischen Welt allgemein eine hervorgehobene Stellung einnimmt, da sich hier die wichtigsten muslimischen Heiligtümer befinden.

Das Land spielt weltweit eine bedeutende politische und wirtschaftliche Rolle. Die Stabilität Saudi-Arabiens ist eine wesentliche Voraussetzung für den wirtschaftlichen sowie politischen Weltfrieden. Die Weltgemeinschaft kann sich keine Unruhen leisten in einem Land, in dem sich über die Hälfte der Weltölvorräte befindet.

Zudem müssen die Eigenschaften der saudischen Gesellschaft in Betracht gezogen werden. Man darf nicht die Tatsache aus den Augen verlieren, dass es sich um eine sehr konservative, für viele Beobachter sogar archaische Gesellschaft handelt. Die

---

<sup>254</sup>Herrmann, Rainer. Überlebenselixier für die Monarchie. FAZ, 02.01.2013.

saudische Gesellschaft lässt sich eigentlich nur in zwei Gruppen unterteilen: in ‚konservativ‘ einerseits und in ‚sehr konservativ‘ andererseits.

Trotzdem sind Reformen im politischen Leben des heutigen Saudi-Arabiens eine Notwendigkeit. Der Monarch sowie die ihn unterstützende Herrscherfamilie sind von dieser Meinung überzeugt. Tatsächlich hat die Saud-Familie einen sehr langsamen, aber nachhaltigen Prozess der Modernisierung eingeleitet. Die Einführung von Reformen bedeutet nicht, dass man die sozialen und geistigen Begebenheiten der eigenen Gesellschaft ignoriert, sondern Rücksicht auf sie nimmt. Ein übereilter Reformprozess, der für die Gesellschaft nicht tragbar ist, kann zu keinen guten Ergebnissen führen und ist deshalb zu vermeiden.

Die Reformen in Saudi-Arabien werden von einer kontroversen Debatte über Tempo und Umfang begleitet. Die Reformer in Saudi-Arabien kämpfen für die Verabschiedung einer Verfassung, für ein gewähltes Parlament, für die Gleichberechtigung von Frauen und der religiösen Minderheiten sowie für die uneingeschränkte Meinungsfreiheit. Die konservativen Kräfte, in der Regel Gelehrte und religiöse Vertreter, verteidigen hingegen den Status Quo, um ihren Einfluss auf die Justiz, das Bildungssystem, die religiösen Angelegenheiten sowie die öffentliche Moral zu sichern.

Der seit 2005 amtierende König Abdullah hat nach den Anschlägen vom 11. September 2001 und weiteren Anschlägen auf westliche und saudische Ziele in den Jahren 2003 und 2004 eine Bestandsaufnahme gewagt, Defizite benannt und Reformbemühungen eingeleitet. Der Monarch hat sich für eine Modernisierung des saudischen Staatsapparates eingesetzt, um dessen Effizienz, und Transparenz zu steigern. Er hat einen öffentlichen Diskurs zur Stärkung der Rechte von Frauen und religiösen Minderheiten angestoßen, die Meinungsfreiheit in den Medien gefördert und sich für einen Weg in Richtung Rechtssicherheit und faire Gerichtsverfahren eingesetzt.

König Abdullah gilt als eine treibende Kraft für mehr Frauenrechte in Saudi-Arabien.<sup>255</sup> Er setzte gegen den Widerstand der Religionsgelehrten durch, dass Frauen auf Passfotos ohne Gesichtsschleier zu sehen sein müssen. Erst seit einigen

---

<sup>255</sup>Al Hamid, Tarik. Die saudische Frau, Fakten und Illusionen. Asharq Al Awsat. 13.01.2013.

Jahren dürfen Frauen allein mit ihrem Personalausweis und ohne männliche Begleitung in die benachbarten Staaten des Golfkooperationsrats reisen. Der Monarch hat zudem andere Reformer und eine Frau in sein Kabinett berufen.<sup>256</sup> Er eröffnete Schulen für Mädchen und ermuntert sie, ein Studium aufzunehmen. Zum ersten Mal in der Geschichte Saudi-Arabiens nahmen bei den Olympischen Sommerspielen von 2012 in London zwei Athletinnen teil. Anfang 2013 ernannte der Monarch dreißig Frauen in den saudischen Schurarat;<sup>257</sup> ein Gremium, das die Funktion eines Parlaments in Saudi-Arabien innehat. König Abdullah hat in den vergangenen Jahren wiederholt wahhabitische Gelehrte abgesetzt, die gegen seinen Reformkurs wetterten.

Die Reformen, die die politische Führung in Saudi-Arabien eingeleitet hat, stehen an ihrem Anfang. Demokratisierungsprozesse, Reformen überhaupt, verfügen über keine Tradition in der saudi-arabischen Gesellschaft. Wie die Gelehrten, die das Fundament der Herrschaft bilden, im Falle weiterer Reformen reagieren, ist ungewiss. Mit jeder Öffnung wird ihre Macht eingeschränkt. Vor allem die starke Position der Gelehrten im saudischen Erziehungssystem ist problematisch. Die Sicherung des Status Quo und der Herrschaft der saudischen Gelehrten würde die antidemokratischen Kräfte im sunnitischen Islam stärken. Die Radikalität der Lehren des Wahhabismus hat eine starke Isolierung junger Muslime verursacht. Saudische Lehranstalten haben sich in den letzten Jahrzehnten zu regelrechten Rekrutierungsstellen für den internationalen Terrorismus entwickelt. In dieser Hinsicht sind noch keine Reformen unternommen worden.

Auch der Sicherheitsapparat zeigt Widerstand gegen die Reformen. Er ist für Verbote von politischen Parteien, öffentlichen Kundgebungen und organisierten Streiks verantwortlich. Er setzt sich gleichzeitig gegen Bemühungen zur Wehr, für Menschenrechtsverletzungen zur Verantwortung gezogen zu werden. Auch wenn die eingeleiteten Reformen das saudische religiöse Establishment und die konservativen Kräfte im Land in die Defensive gebracht haben, sind die Fortschritte weder inhaltlich ausreichend noch solide verankert.

---

<sup>256</sup>Ebd. Asharq Al Awsat.

<sup>257</sup>Arrashid, Abdarrahan. Vom Verkauf der Frauenartikel zum Schurarat. Asharq Al Awsat, 12.01.2013.

Die Wahhabiya verfügt immer noch über einen großen Einfluss auf den sunnitischen Islam, da sie für sich in Anspruch nimmt, den ursprünglichen Islam authentisch zu vertreten. Deshalb genießt die Wahhabiya unter den Salafisten hohes Ansehen. Aufgrund der engen Beziehung des saudi-arabischen Staates mit der Wahhabiya hat das Land in der Vergangenheit eines der größten Rekrutierungspotentiale für gewaltbereite Islamisten in der arabischen Welt geboten.

Im Laufe der modernen Geschichte der muslimischen Welt hat sich die Wahhabismus-Ideologie zu einem wichtigen Akteur des Politischen Islam entwickelt. Die Erarbeitung von umfassenden Reformprogrammen und deren Umsetzung sind die Herausforderungen des saudischen Königshauses. Werden sie angenommen, könnten der Politische Islam und vor allem dessen sunnitische Version einen kleinen Schritt in Richtung Demokratie vollziehen. Neben der gesellschaftlichen Öffnung muss allerdings auch eine Reform des politischen Systems stattfinden. Saudi-Arabien durchläuft seit mehreren Generationen einen fundamentalen Wandel von einer traditionellen Beduinengesellschaft zu einer modernen, urbanisierten Industrienation, ohne jedoch die alten Wertvorstellungen und Moralprinzipien grundsätzlich verändert oder gar abgelegt zu haben.

Das Königshaus wird, wenn die Zeichen nicht trügen, weiter nach praktikablen Lösungen suchen, um Bürgerrechte, Familienstrukturen und monarchische Autorität miteinander zu verbinden. Das Engagement der Herrscherfamilie ist groß, aber der Veränderungsdruck aus der Gesellschaft bleibt insgesamt schwach. Der Grund liegt im konservativen Charakter der saudischen Gesellschaft. Deshalb werden vorerst substantielle Veränderungen nur mit dem Königshaus möglich sein.

Die vielen Krisen, in die die muslimische Welt verwickelt war, führten zu einer Radikalisierung des Politischen Islam. Das Denken der ersten Reformers, dargestellt durch Abduh und andere, hatte sich bald überlebt. Es waren die Radikalen wie Banna und Qutb von den Muslimbrüdern und Kämpfer der Wahhabiya, die den politischen Schauplatz besetzten.

## 2.2 Krisenvielfalt

Der Politische Islam ist Ausdruck einer umfassenden sozialen, identitären und militärischen Krise in jenem Teil der Welt, den man von außen als ‚Welt des Islam‘ bezeichnet. Spätestens seit den 1970er Jahren bereiteten diese Krisen einen neuen Nährboden für den Politischen Islam und beschleunigten seine Radikalisierung; die ‚Petro-Dollar-Politik‘ war nur ein Faktor unter anderen. Dass die Gedanken radikaler Islamisten ab Mitte des 20. Jahrhunderts bis heute lebendig geblieben sind, ist eine Auswirkung dieser diversen Krisen und Niederlagen, die die Länder des Nahen und Mittleren Ostens durchlebt haben.<sup>258</sup>

Der in den siebziger Jahren sichtbar werdende Einfluss des Politischen Islam lässt sich weder auf eine antiimperialistische Bewegung, die die unterprivilegierten Massen durch geschickte Instrumentalisierung religiöser Vokabeln zu mobilisieren suchte, noch auf das antikommunistische Bündnis zwischen den USA und Saudi-Arabien verkürzen. Um das Phänomen des Politischen Islam zu erfassen, müssen die politischen wie ideologischen Begebenheiten mit den demographischen, kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Umwälzungen der siebziger, achtziger und neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts in Beziehung gesetzt werden. Diese Vielfalt an Krisen bereitete den Boden für totalitäres Gedankengut und führte zu einer Blockade im politischen Leben des Nahen und Mittleren Osten. Die extremistischen Kräfte des Politischen Islam hatten den Nutzen.

Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre erreichte in den meisten islamischen Ländern die erste, in die staatliche Unabhängigkeit hineingeborene Generation das Erwachsenenalter. Sie hatte keine eigenen Erinnerungen an die antikolonialistischen Befreiungskämpfe, aus denen die nationalistischen Regime ihre Legitimität abgeleitet hatten.<sup>259</sup> Mit diesen Krisen konfrontiert, wurde sie zu einer leichten Beute für die religiös motivierte und überhöhte Instrumentalisierung. Hinzu kamen die Kriege um Palästina und die innerarabischen militärischen Auseinandersetzungen. Der militärische Einfluss des Westens in der Region nahm zwangsläufig zu. Denn sowohl die Sicherheitsinteressen Israels als auch die Souveränität der Golfländer mussten

---

<sup>258</sup>Dekmejian, R. Hrair. Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World. Syracuse Verlag, New York. 1995. S. 23.

<sup>259</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 86, 87.

geschützt werden. In einer politisch instabilen Region wie der des Nahen und Mittleren Osten war der Widerstand vorprogrammiert.

### 2.2.1 Die soziale Krise

Ohne das rasche Bevölkerungswachstum der sechziger, siebziger und achtziger Jahre in fast allen islamischen Staaten hätte sich die heutige breite Basis der Bewegungen des Politischen Islam nicht bilden können. Die demographische Entwicklung stellte die Regierungen vor fast unlösbare Probleme.<sup>260</sup> Die islamische Welt, die seit ihren Anfängen ein weitgehend ländliches Gebiet gewesen war und nur kleine städtische, des Lesens und Schreibens kundige Eliten kannte, wurde durch diese Masse junger Menschen radikal verändert. *„Diese Neuankömmlinge [sahen] und sehen sich mit Herausforderungen konfrontiert, für deren Bewältigung das von überwiegend analphabetischen Eltern vermittelte Wissen weitgehend unbrauchbar ist.“*<sup>261</sup> Die neue kulturelle und soziale Kluft zwischen den beiden Generationen ist in der islamischen Geschichte beispiellos.

Der Wandel zeigte sich zunächst in der allgemeinen Einführung weiterführender Schulen und später, wenn auch in geringerem Maße, von Hochschulen im städtischen Milieu. Dieser Fortschritt im Bildungsniveau, der den Absolventen das Gefühl vermittelte, intellektuell den herrschenden nationalistischen Kräften ebenbürtig zu sein, ging allerdings nicht mit dem erhofften sozialen Aufstieg einher. Frustrationen und feindselige Ressentiments gegen die Eliten, denen vorgeworfen wurde, den Staat ‚für sich zu reklamieren‘, waren die Folge.<sup>262</sup>

Die enorme Bevölkerungsexplosion verhinderte, dass die Gesellschaft insgesamt von sozialer Integration und sozialen Aufstiegsmöglichkeiten profitierte, die sich nach dem Abzug der Kolonialisten und der Aufteilung ihres Vermögens aufgetan hatten. Zwischen 1955 und 1970 nahm die Bevölkerung in der islamischen Welt stark zu. Bereits 1975 waren mehr als 60 Prozent der Einwohner unter 24 Jahre alt. Die Verstädterung und der Analphabetismus schritten rasch voran.<sup>263</sup> Das soziale Gefälle wurde stärker.

---

<sup>260</sup>Steinberg, Guido. Islamismus und Islamistischer Terrorismus. Konrad Adenauer Stiftung, Sankt Augustin. 2002. S. 23.

<sup>261</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 87.

<sup>262</sup>Ebd. S. 88.

<sup>263</sup>Die demographischen Angaben über die islamische Welt müssen mit Vorsicht behandelt werden, weil sie von Staaten stammen, in denen das statistische Erfassungssystem oftmals nicht besonders zuverlässig ist; teils wegen der Schwierigkeit Daten zu erwerben, teils wegen Manipulation der Zahlen.

Auch wenn die meisten Staaten im Nahen und Mittleren Osten eine materielle Grundversorgung der Bevölkerung sichern konnten, wuchs die Arbeitslosigkeit unter jungen Absolventen der Universitäten. Die Jugendlichen der siebziger Jahre wurden sozial nur unzureichend integriert, und ihre Abwanderung in die Städte war oftmals gleichbedeutend mit extrem prekären Wohnverhältnissen in Randgebieten. Aufgrund der Kenntnisse, die sie an Schulen erworben hatten, waren sie jedoch bestrebt, ihre soziale Stellung zu verbessern und gesellschaftlich aufzusteigen - im Gegensatz zu ihren Eltern und Großeltern, die sich mit einfachen und unwandelbaren sozialen Rollen abgefunden hatten. Auch den Kindern der unteren Bevölkerungsschichten stand jetzt der Zugang zu den Universitäten offen. Doch nur die ersten Jahrgänge und diejenigen, die im Ausland ausgebildet worden waren, konnten auf ein gesichertes Auskommen hoffen.<sup>264</sup> Da in den meisten muslimischen Staaten der private Sektor schwach war, drängten die jungen Akademiker in den Staatsdienst, der in den siebziger Jahren nur noch einen kleinen Teil der Absolventen aufnehmen konnte. Mittlerweile gilt dies selbst für die reichen Golfstaaten, die heute zu Hunderttausenden eher schlecht als recht Akademiker ausbilden und sie dann in die Arbeitslosigkeit entlassen.<sup>265</sup> In arabischen Medien wird diese Generation als „Zeitbombe“ bezeichnet.<sup>266</sup>

Bis Ende der achtziger Jahre gelang es den Regimen zumal der sozialistisch orientierten Republiken, die wachsende Unzufriedenheit der Bevölkerung durch die Subventionierung von Nahrungsmitteln, Brennstoffen und Wohnungen zu beschwichtigen. Weil die reichen Ölstaaten ihre Zahlungen reduzierten und weniger ausländische Arbeitskräfte einstellten, wurden sie aber zur Begrenzung ihrer Ausgaben gezwungen.<sup>267</sup> Diese desolante soziale Situation beförderte in den letzten Jahrzehnten die politische Unzufriedenheit. Der Nationalismus der herrschenden politischen Klasse, besonders in der arabischen Welt, wurde als Verursacher der sozialen Misere angesehen und schrittweise durch die Ideologie des Politischen

---

<sup>264</sup>Steinberg, Guido. Islamismus und Islamistischer Terrorismus. Konrad Adenauer Stiftung, Sankt Augustin. 2002. S. 24.

<sup>265</sup>Ebd. S. 24.

<sup>266</sup>Roberts, Hugh. The Battlefield Algeria. Verso, London. 2003. S. 83.

<sup>267</sup>Steinberg, Guido. Islamismus und Islamistischer Terrorismus. Konrad Adenauer Stiftung, Sankt Augustin. 2002. S. 19.

Islam ersetzt.<sup>268</sup> Dieser Prozess wurde zunächst durch die Studenten in Gang gesetzt. Die Hochschulen Anfang der siebziger Jahre gerieten zunehmend unter die Kontrolle islamistischer Bewegungen. Die Ideen von Qutb und Mawdudi, die bis dahin nur wenige Sympathien im Volk genossen hatten, fanden Verbreitung. Die Intelligenzija des Politischen Islam rekrutierte sich aus den Studenten der Zeit. Nach dem kulturellen Bruch mit dem Nationalismus wurde aus dem Politischen Islam ein Kampf um die politische Vorherrschaft. So konnte der Politische Islam seine Anhängerschaft aus unterschiedlichsten Kreisen und Klassen rekrutieren. Beispielhaft für die islamistische Mobilisierung stehen zwei Gruppen; einerseits die mittellose städtische Jugend als ein Produkt der Bevölkerungsexplosion sowie andererseits das fromme Bürgertum, also jener Teil der Mittelschicht, dem von Regimen der Region politische Mitwirkungsmöglichkeiten versagt und ökonomische Fesseln angelegt wurden.<sup>269</sup>

Im zweiten Golfkrieg 1991 verloren hunderttausende Araber ihre Arbeitsstellen im Irak, in Kuwait und in Saudi-Arabien; ihre Heimatländer litten unter dem Wegfall ihrer Überweisungen und unter steigenden Arbeitslosenzahlen.<sup>270</sup> Hinzu kam die Tatsache, dass im Zuge des Kalten Krieges die meisten Länder des Nahen und Mittleren Osten, mit wenigen Ausnahmen wie der Türkei oder Marokko, eine vom Staat kontrollierte Wirtschaftspolitik betrieben. Mit den ersten Wellen der Globalisierung nach dem Fall der Berliner Mauer gerieten ihre schwachen Ökonomien ins Wanken. Gleichzeitig gingen Absatzmärkte im zerbrechenden Ostblock verloren, versiegte die finanzielle Unterstützung durch die beiden Supermächte und stiegen die Staatsausgaben. Schmerzhaft strukturelle Reformen verschlechterten die Lebensbedingungen weiter Bevölkerungskreise. Globalisierung bedeutete für die meisten Menschen im Nahen und Mittleren Osten vor allem Verelendung. In den neunziger Jahren intensivte sich dieser Prozess zunehmend.<sup>271</sup>

---

<sup>268</sup>Dekmejian, R. Hrair. Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World. Syracuse Verlag, New York. 1995. S. 24.

<sup>269</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 88.

<sup>270</sup>Steinberg, Guido. Islamismus und Islamistischer Terrorismus. Konrad Adenauer Stiftung, Sankt Augustin. 2002. S. 25

<sup>271</sup>Ebd. S. 25.

Die soziale Krise wurde durch das Versagen der herrschenden Eliten in politischen, ökonomischen und sozialen Belangen verstärkt. Die herrschenden Politiker machten der breiten Bevölkerung kein zufriedenstellendes Angebot. Sie kannten keine Lösung für die starke Bevölkerungszunahme, die steigende Abwanderung der Landbevölkerung in die Städte und für die damit verbundene hohe Arbeitslosigkeit.<sup>272</sup> Hinzu kam die Unfähigkeit der Regierungen, das vom Staat gegebene Bildungsversprechen einzulösen. Als der Staat nicht mehr alle Universitätsabsolventen in den Beamtenapparat aufnehmen konnte, stand eine hoch qualifizierte Gruppe beschäftigungslos da. Mit Zunahme dieses Problems wuchs die Radikalisierung der akademischen Schichten. Damit konnten sich die radikalen Prediger des Politischen Islam Gehör in diesen Milieus schaffen.

Nicht zu vergessen ist auch, dass die radikalen Islamisten bei all den Teilen der Bevölkerung erfolgreich sind, die die Probleme ihres Alltags nur kaum bewältigen können, seien sie sozialer oder kultureller Natur. Dies ist ein Merkmal aller extremistischen Bewegungen. Die radikalen Bewegungen des Politischen Islam versprechen ihnen eine simple Lösung für ihre vielfältigen Probleme. Die meisten von ihnen leben erst in zweiter Generation in dichtbesiedelten Gebieten. Hier trifft sich die Angst vor sozialem Abstieg mit einer Identitätskrise, die bei entwurzelten Immigranten nicht selten zu finden ist.<sup>273</sup> Es waren nicht nur soziale Probleme, die den Bewegungen des Politischen Islam Zulauf verschafften. Das soziale Elend ging einher mit dem Streben nach kulturell-religiöser Identität.

---

<sup>272</sup>Dekmejian, R. Hrair. Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World. Syracuse Verlag, New York. 1995. S. 28.

<sup>273</sup>Steinberg, Guido. Islamismus und Islamistischer Terrorismus. Konrad Adenauer Stiftung, Sankt Augustin. 2002. S. 28.

## 2.2.2 Die Identitätskrise

Seit der europäischen Expansion im 19. Jahrhundert haben viele Muslime das Gefühl, von einer fremden und überlegenen Zivilisation beherrscht und gedemütigt zu werden. Die muslimischen Gesellschaften befinden sich seither in einer tiefen Identitätskrise. Die Suche der Islamisten nach einem Identität stiftenden Moment in der eigenen Geschichte hat hier ihren Grund.

Am Anfang westlicher Dominanz im 18. Jahrhundert haben die Sultane des Osmanischen Reiches „ihre Emissäre nach Europa entsandt“, um die Ursachen der europäischen Überlegenheit zu ergründen. Man bemühte sich sogar, „die europäische Armee zu importieren.“<sup>274</sup> Seit dem 19. Jahrhundert strömten Muslime nach Europa, um europäische Wissenschaft und Technologie zu studieren. Die Folgen waren zwiespältig. Seither haben Muslime weder ihre islamische Tradition in reiner Form erhalten können, noch sind sie in dem Sinne ‚verwestlicht‘, dass sie sich in die europäische Moderne, die sie sich aneignen wollten, einfügen können.<sup>275</sup> Vor allem der radikale Politische Islam hängt mit diesem Scheitern einer kulturellen ‚Verwestlichung‘ zusammen. In dieser Verlorenheit greifen Muslime, meist Städter, in der Regel mit einem Minimum an Schulbildung, auf den Islam als dem Allheilmittel zurück. Viele Muslime sehen die Ursache ihres Elends im Westen, der ihre Desorientierung hervorgerufen hat.

Bereits im Abwehrkampf gegen die westlichen Eindringlinge war die Bevölkerung in eine Identitätskrise geraten. Der Untergang des Osmanischen Reiches nach dem Ersten Weltkrieg und das damit einhergehende Aufkommen des Nationalismus bei Türken, Iranern und Arabern verschärfte diese Krise. Die Zersplitterung der islamischen Umma war die Folge.<sup>276</sup> Die herrschenden Eliten arrangierten sich rasch mit den neuen Herrschern aus dem Westen, während die einfache Bevölkerung mit starkem inneren Widerstand reagierte.

Die Elite des Landes war dagegen den Verheißungen westlicher Modernität und westlichen Fortschritts erlegen. Im Bemühen um eine Modernisierung nach

---

<sup>274</sup>Tibi, Bassam. Die Fundamentalistische Herausforderung. C.H. Beck Verlag, München.1992. S. 38.

<sup>275</sup>Ebd. S. 38.

<sup>276</sup>Dekmejian, R. Hrair. Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World. Syracuse Verlag, New York. 1995. S. 25.

westlichem Vorbild wurde versucht, die Einrichtungen des Westens zu kopieren.<sup>277</sup> Opernhäuser und Theater sollten die Modernität der Länder untermalen. In der breiten Bevölkerung stießen sie jedoch auf blankes Unverständnis, wenn nicht sogar auf Abscheu. Schließlich sah man doch die allgemeinen Sitten der Menschen in den Theatern und Restaurants verfallen. Die breite Bevölkerung störte sich zudem vielfach an Äußerlichkeiten und Bekleidungs Vorschriften. So wurden in manchen Ländern sogar Turbane und der Fez verboten, während das Anziehen von langen Hosen Pflicht wurde. Diejenigen Menschen, denen dieser Aufzug unangenehm und peinlich war, konnten auf diese Weise kaum vom Westen überzeugt werden. Dies veranschaulicht, in welchem Maße innerhalb der damaligen politischen Klasse der Region die Wahrnehmung der Moderne oberflächlich war. Es entstand der Gedanke einer ‚Vergiftung‘ durch den Westen, der sogenannten ‚Westoxication‘.

Letztlich scheiterte die oberflächliche Modernisierung ‚à l’Europe‘. Modernisiert wurde lediglich eine kleine Elitenschicht.<sup>278</sup> Dennoch führten ‚Brüche‘ im Leben auch vieler ‚verwestlichter‘ Muslime häufig zu der Suche nach einfachen Lösungen und der Hinwendung zum Islam. Dies gilt auf individueller als auch auf kollektiver Ebene. Für die Besinnung auf die Werte, die das Goldene Zeitalter der eigenen Zivilisation bestimmt hatten, gab es eine verbreitete soziale Grundlage, nämlich, so der marxistische ägyptische Soziologe Anwar Abdel Malik, *„den Gemeinschaftscharakter der Bauerngesellschaften, welche die Vorstellungen von Heimat, sozialem Zusammenhalt, Familie, Gemeinde der Gläubigen, Konsens über die Grundwerte, nationale Einigkeit höher als die Werte des Individuums stellen, höher als jenes ‚Ghetto des Ich‘, das im Wettlauf nach Profit und Vergnügen nur nach innen blickt.“*<sup>279</sup> Viele Studenten gelangten aus der emotionalen Geborgenheit ländlicher Gesellschaften und ihrer Großfamilien direkt an hauptstädtische Hochschulen oder mit einem Stipendium ins Ausland. Der Konflikt mit westlichen Lebensformen führte oft zu Anpassung und Imitation, ebenso oft – und vor allem später – zu Auflehnung und Rechtfertigung der eigenen Herkunft.<sup>280</sup>

---

<sup>277</sup>Roberts, Hugh. The Battlefield Algeria. Verso, London. 2003. S. 140, 143.

<sup>278</sup>Ebd. S. 30.

<sup>279</sup>Abdel Malik, Anwar, zit. nach Chimelli, Rudolph. Islamismus. Vontobel-Stiftung, Zürich. 1994. S. 10.

<sup>280</sup>Ebd. S. 10.

Gleichzeitig mit den Modernisierungsbestrebungen erfolgte ein sogenannter „*Import von europäischen politischen Ideologien*“.<sup>281</sup> So gelangten Sozialismus, Kommunismus und Nationalismus in die islamische Welt und wurden dort entweder in säkularer Form beibehalten oder mit islamischen Werten zusammengeführt. Zu Beginn der siebziger Jahre hatten die meisten muslimischen Länder die Unabhängigkeit erlangt. In ihrer Haltung zum Islam können die zu dem Zeitpunkt herrschenden Regime in zwei große Gruppen geteilt werden.<sup>282</sup>

- Einerseits die sogenannten ‚sozialistischen Staaten‘, die enge Beziehungen zur Sowjetunion pflegten wie Ägypten unter Nasser, Syrien und der Irak unter der Herrschaft der Baath-Partei, das Libyen von Kaddafi, Algerien und seine militärische Junta. Sie erachteten die traditionellen islamischen Institutionen als reaktionär, schränkten deren Eigenständigkeit im sozialen Bereich erheblich ein und unterwarfen sie einer strengen Kontrolle, um sie zum Dynamo der sozialistischen Herrschaftsideologie im religiösen Bereich zu machen.
- Andererseits die Gruppe der mit dem Westen verbündeten Länder, in denen die Haltung der Regierungen zum Islam zwischen einem mehr oder minder prononcierten Laizismus - wie in der Türkei - oder einem exklusiven Gebrauch des Islam zur Legitimierung des Regimes - wie in Saudi-Arabien - schwankten.

Gelang es den traditionellen Führungsschichten - Stammesadel, Grundbesitzer oder Basarhändlern - nach der Unabhängigkeit, eine Position der Stärke zu bewahren, und hatte der Staat ein monarchisches Gepräge, spielten die religiösen Würdenträger weiterhin eine wichtige Rolle und konnten so für einen zumindest gewissen Grad an Stabilität sorgen. Marokko unter der Herrschaft von Hassan II. war das beste Beispiel dafür. Wenn hingegen Gruppen im Namen der Revolution, des Nationalismus und Sozialismus die Macht übernahmen, altansässige Honoratioren von der Macht verjagten und die Republik ausriefen, dann kam es in der Regel zu einer Säuberung unter den islamischen Würdenträgern.<sup>283</sup> Allerdings stellte das Schah-Regime im Iran eine Ausnahme in der gesamten muslimischen Region dar.

---

<sup>281</sup>Dekmejian, R. Hrair. Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World. Syracuse Verlag, New York. 1995. S. 27.

<sup>282</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 65, 66.

<sup>283</sup>Ebd. S. 66.

Denn der Schah war der einzige Monarch, der in offene Feindseligkeiten mit den schiitischen Klerikern verwickelt war.

Die Beziehungen zwischen politischen Machthabern und den religiösen Würdenträgern deckten ein breites Spektrum ab. Es reichte von der saudischen Verschmelzung von Staat und Religion bis zum türkischen Laizismus, der vollkommenen Trennung beider Institutionen. Der türkische Laizismus bedeutete allerdings nicht, dass der Staat ‚weltanschaulich‘ neutral blieb oder religiösen Aktivitäten zumindest gleichgültig gegenüber stand wie die Staaten im Westen. Im Gegenteil, der türkische Staat übte eine strikte Kontrolle aus. Er verbot Bruderschaften und jede Partei, die das laizistische Gebot der Verfassung in Frage stellte, und legte gleichzeitig den Islamunterricht in die Hände einer staatlich gelenkten Institution.

In den Ländern des arabischen Sozialismus gaben sich die Regime große Mühe, ihrer Herrschaft eine religiöse Identität zu geben, auch wenn dies in der öffentlichen Debatte, die sich um den Kampf gegen Imperialismus und Zionismus drehte, wenig Echo fand. Die ägyptischen, syrischen und irakischen Schulbücher der sechziger Jahre versuchten den Kindern beizubringen, dass der Sozialismus nichts anderes als die eigentliche Wahrheit des Islam sei. So gab es eine Vielzahl an Broschüren, die implizit die sozialistische Botschaft des Islam verkündeten.<sup>284</sup>

Der Islam kennt keine Ideologien. Er kennt lediglich eine Gemeinschaft und zwar die der Gläubigen. Diese Gemeinschaft ist bekannt unter dem Begriff Umma. Die ‚Nationalismus und Co.-Ideologien‘ lösten bei der einfachen muslimischen Bevölkerung Unverständnis und Zweifel an der Gottgefälligkeit solcher Gedanken aus. So wurde die Pleite des sozialistischen Modells in seinen Varianten in der Dritten Welt sogar noch schneller als im osteuropäischen Original offenbar.<sup>285</sup> In die Sackgasse führten auch nationale Wege, wie sie Saddam Hussein für den Irak oder Nasser für Ägypten und die erträumte ‚Arabische Nation‘ suchten. An eine Rückkehr zu den Altgesellschaften der Grundbesitzer und Basarhändler und zu dem feinsinnigen Islam der Weisheit und der Toleranz, der Mystiker und der Sultane dachten nur wenige, denn dies hatte eine Epoche geprägt, die in Stagnation und

---

<sup>284</sup>Ebd. S. 66, 67.

<sup>285</sup>Vgl. Chimelli, Rudolph. Islamismus. Vontobel-Stiftung, Zürich. 1994. S. 12.

Niedergang mündete.<sup>286</sup> Dennoch lebte dieser Islam in der Vorstellung vieler Millionen Muslime weiter. Damit war die Stunde für die politische Version des Islam gekommen.

Der arabisch-israelische Konflikt sollte die soziale und die Identitätskrise noch einmal beschleunigen. Der Krieg von 1948, der sich gegen Israel richtete, und der Verlust Palästinas führten zu einem neuen Fiasko. Bereits 1967 erfuhr der arabische Nationalismus durch die Niederlage gegen Israel im Sechs-Tage-Krieg einen herben Rückschlag und hinterließ in der Bevölkerung den nachhaltigen Eindruck, dass die arabische Geschichte der neueren Zeit nur Enttäuschungen beinhalte. Dadurch wurden sie empfänglich für die Botschaften der Ideologien des radikalen Politischen Islam.

---

<sup>286</sup>Vgl. Ebd. S. 12.

## 2.2.3 Der arabisch-israelische Konflikt und der Zweite Golfkrieg

### Die Gründung des Staates Israel im Jahr 1948

Oft wird gesagt, dass es sich bei dem arabisch-israelischen Konflikt um den Anspruch zweier Völker auf ein und dasselbe Land, Palästina, handele. Bereits an diesem Punkt setzen die Kontroversen ein. Denn dieser Anspruch wird von zwei Gemeinschaften erhoben, die sich jeweils selbst als Volk definieren, von der jeweils anderen Seite jedoch nicht - oder nicht vorbehaltlos - als solches anerkannt werden. Die Araber sehen die Juden im Allgemeinen eher als eine Religionsgemeinschaft, nicht als Nation mit dem Recht auf einen eigenen Staat, von Palästina als Territorium dieses Staates gar nicht zu reden. Israelis und Juden wiederum haben eine ähnliche Sicht, wenn sie die Palästinenser als Araber auf die bereits bestehenden arabischen Staaten verweisen.<sup>287</sup> Somit akzeptierte keine der beiden Seiten, dass sich im Verlauf des späten 19. und 20. Jahrhunderts zwei Gemeinschaften herausgebildet hatten, von denen sich die eine religiös, die andere ethnisch als Volk definierte.

Der Konflikt um Palästina ist ein Hauptthema nahöstlicher Politik; die Wurzeln dieses Problems sind im Erbe der europäischen Geschichte zu finden. Dem Antisemitismus auf der einen sowie dem Kolonialismus auf der anderen Seite. *„Im Klima des Nationalismus und des aufkeimenden Antisemitismus in Ost- und Westeuropa gewann seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts unter jüdischen Intellektuellen die Vorstellung Raum, die Juden bildeten eine eigene Nation mit dem Recht auf einen eigenen Nationalstaat. Mit dem Anwachsen des Antisemitismus fand die zionistische Bewegung [...] zunehmend Unterstützung.“*<sup>288</sup>

Die ersten zionistischen Siedler waren bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts nach Palästina gekommen. Die Masse der jüdischen Einwanderer gelangte jedoch erst in Folge des Holocausts nach Palästina.<sup>289</sup> Gegen Ende des Ersten Weltkrieges wurde ihr Werben um europäische Protektion erhört. Der britische Außenminister Lord Balfour<sup>290</sup> erklärte in einem Brief 1917, seine Regierung betrachte die Errichtung

---

<sup>287</sup>Krämer, Gudrun. Der Kampf um Palästina. In: Krieg und Frieden am Golf. Hrsg. von Krell, Gert und Kubbig, Bernd W. Fischer Taschenbuch Verlag GmbH. 1991. S. 41.

<sup>288</sup>Ebd. S. 42.

<sup>289</sup>Ebd. S. 42.

<sup>290</sup>Arthur James Balfour war von 1916 bis 1919 britischer Außenminister. In dieser Funktion ging er mit seiner Balfour-Deklaration vom 2. November 1917 in die Geschichte ein. Darin sicherte er Baron

einer jüdischen Heimstätte in Palästina mit Wohlwollen, vorausgesetzt, die Rechte der dort lebenden nicht-jüdischen arabischen Gemeinschaften, die die Bevölkerungsmehrheit bildeten, blieben bewahrt. Das bewusst vage formulierte Versprechen gewann Substanz, als britische Truppen 1918 Palästina eroberten; nach Auflösung des Osmanischen Reiches fiel es 1920 als Völkerbundsmandat an Großbritannien.<sup>291</sup> Unter der britischen Mandats Herrschaft gelang es den europäischen Einwanderern, die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Strukturen der jüdischen Heimstätte zu befestigen. Währenddessen verschärften sich die Spannungen mit der arabischen Bevölkerungsmehrheit.

Der Widerstand gegen die jüdische Kolonisation drückte sich zunächst im palästinensischen Aufstand von 1936-39 aus. Der Zusammenbruch des Aufstands überließ die Initiative für lange Jahre den benachbarten arabischen Regimen, die von Akteuren der politischen Islambewegungen wie der Muslimbruderschaft unterstützt wurden und die schon Ende der dreißiger Jahre die Palästinafrage zu einem zentralen Anliegen aller Araber und Muslime erklärt hatten.

Einen Teilungsplan der Vereinten Nationen vom November 1947 akzeptierten die arabischen Staaten nicht; Israel hingegen nahm ihn an und proklamierte in der Nacht zum 15. Mai 1948 den Staat Israel. Noch am selben Tag rückten die Armeen Ägyptens, Jordaniens, Syriens und des Irak gegen den neu entstandenen jüdischen Staat vor. Der erste Nahostkrieg endete mit dem Sieg Israels, das sein Staatsgebiet bereits zu diesem Zeitpunkt über die von der UNO vorgesehenen Grenzen hinaus vergrößerte.

Kriegsentscheidend waren neben der personellen und technischen Übermacht der israelischen Streitkräfte die bessere Ausbildung und die massive Unterstützung der israelischen Truppen durch Militärhilfe aus dem Ausland gewesen.<sup>292</sup> Hinzu kamen sowohl organisatorische Mängel bei den arabischen Truppen, die nur dem Namen nach über ein einheitliches Oberkommando verfügten, als auch die schlechte Kampfmoral der einfachen arabischen Soldaten. Diese hatten zumeist nur den

---

Rothschild und den Zionisten seine Unterstützung zu. In Verbindung mit dem Sykes-Picot-Abkommen wurde er damit ein Wegbereiter des UN-Teilungsplans von 1947, auf welchen 1948 die Staatsgründung Israels folgte.

<sup>291</sup>Krämer, Gudrun. Der Kampf um Palästina. In: Krieg und Frieden am Golf. Hrsg. von Krell, Gert und Kubbig, Bernd W. Fischer Taschenbuch Verlag GmbH. 1991. S. 41.

<sup>292</sup>Ansprenger, Franz. Juden und Araber in einem Land. Kaiser Verlag, München. 1978. S. 70.

Polizeidienst im eigenen Land gekannt, während die israelischen Soldaten zum größten Teil über Erfahrungen als aktive Soldaten in der britischen oder der US-Armee aus dem Zweiten Weltkrieg verfügten oder als Partisanen gegen Deutschland gekämpft hatten.<sup>293</sup>

Unter vielen politischen Akteuren in der arabischen Welt, zumal wenn sie sich dem Politischen Islam verpflichtet fühlten, war das Gefühl „*militärisch versagt zu haben*“<sup>294</sup> der Nährboden für den Aufruf zum heiligen Krieg zur Befreiung Palästinas. Dieses mit der Identitätskrise verbundene Gefühl bezieht sich auch auf den Kampf gegen die Kolonialisten und verstärkte sich in den Niederlagen gegen Israel 1948 und 1967. Die fünf arabischen Armeen, die nach der Gründung des Staates Israel 1948 in Palästina einmarschierten, um die Palästinenser zu unterstützen,<sup>295</sup> hatten eine beschämende Niederlage hinnehmen müssen. Der Verlust Palästinas und die Gleichgültigkeit der Welt gegenüber der Not der 750.000<sup>296</sup> aus ihren Häusern vertriebenen palästinensischen Flüchtlinge waren ein Beweis für die Ohnmacht der Araber in der modernen Welt. Im Zusammenhang mit den Ereignissen von 1948 sprechen die Araber noch heute von der großen Katastrophe (arab. Al Nakba).<sup>297</sup>

Die Niederlage der schlecht gerüsteten und unzureichend koordinierten arabischen Armeen wirkte in einer Zeit des gesellschaftlich politischen Umbruchs wie ein Katalysator. In Syrien kam es 1949 zum ersten Offiziersputsch; in Ägypten schaffte 1952 die Gruppe der Freien Offiziere unter Führung des Generals Nasser die Monarchie ab; der jordanische König Abdullah wurde von einem Palästinenser ermordet. Seither trat die enge Wechselwirkung zwischen dem Palästinakonflikt einerseits und innerer Stabilität sowie politischer Legitimität der arabischen Herrschaftssysteme andererseits hervor. Bis heute kennzeichnet dieses Spannungsverhältnis das Geschehen im Nahen Osten.

---

<sup>293</sup>Flug, Noah. Die Geschichte der Israelis und Palästinenser. Carl Hanser Verlag, München. 2007. S. 52.

<sup>294</sup>Dekmejian, R. Hrair. Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World. Syracuse Verlag, New York. 1995. S. 29.

<sup>295</sup>Norten-Moore, John. The Arab-Israeli Conflict. Princeton University Press, Princeton. 1977. S. 42.

<sup>296</sup>Flug, Noah. Die Geschichte der Israelis und Palästinenser. Carl Hanser Verlag, München. 2007. S. 57.

<sup>297</sup>Armstrong, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München. 2004. S. 320.

## Der Sechstagekrieg im Jahr 1967

Die arabischen Staaten erlitten im Juni-Krieg von 1967 ihre bislang vernichtendste Niederlage. Diese Niederlage wirkte sich auf die gesamte Region aus und stellte die Legitimität der Herrschaftssysteme in Frage. In Syrien und dem Irak ergriff ab 1968 die Baath-Partei die Macht, in Libyen stürzte Kaddafi 1969 die Monarchie. In Ägypten blieb General Nasser, die Symbolfigur des Panarabismus, bis zu seinem Tod im September 1970 unantastbarer Führer seines Landes.

Sowohl der Politische Islam als auch der arabische Nationalismus wollten sämtliche gesellschaftliche Schichten ansprechen; ersterer, indem er sie in einer Gemeinschaft der Gläubigen, der Umma, zusammenfasste, letzterer, indem er sie in einer ideellen ‚arabischen Einheit‘ aufgehen ließ. Es ist jedoch festzuhalten, dass der Nationalismus keine einheitliche Ideologie war, sondern sich im Laufe der Zeit in zwei gegensätzliche Lager aufspaltete:<sup>298</sup>

- Die ‚Sozialisten‘ unter Führung von Nassers Ägypten, zu denen auch die von den Baath-Parteien regierten Länder Syrien und Irak gehörten.
- Die ‚Konservativen‘ unter Führung der Monarchien der Arabischen Halbinsel und Marokkos.

In diesem arabischen ‚Kalten Krieg‘ war die Feindschaft zu Israel zum einigenden Kitt geworden, der aber nach der Niederlage im Sechstagekrieg 1967 zu bröckeln begann. Die Sozialisten, allen voran Nasser, bekamen als erste die negativen Auswirkungen zu spüren. Die bis dahin vorherrschende Ideologie des arabischen Nationalismus erschöpfte sich in der von den arabischen Staaten als demütigend empfundenen Niederlage gegen Israel.<sup>299</sup>

Im Jahr 1967, unmittelbar vor Kriegsausbruch, war die Situation in der Region innerhalb kürzester Zeit eskaliert. Ägypten organisierte einen Aufmarsch von 1000 Panzern und fast 100.000 Soldaten an seinen Grenzen zu Israel, das diese Provokation nicht hinnehmen konnte.<sup>300</sup> Der Krieg begann am 5. Juni mit einem

---

<sup>298</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 91.

<sup>299</sup>Ebd. S. 91.

<sup>300</sup>Norten-Moore, John. The Arab-Israeli Conflict. Princeton University Press, Princeton. 1977. S. 301.

Präventivschlag der israelischen Luftwaffe gegen ägyptische Luftwaffenbasen,<sup>301</sup> um einem befürchteten Angriff der arabischen Staaten zuvorzukommen. Der Angriff auf alle ägyptischen Flughäfen war gut geplant, erfolgreich und ohne Kriegserklärung erfolgt. Die meisten der 385 modernen ägyptischen Flugzeuge sowjetischer Bauart wurden binnen 45 Minuten am Boden vernichtet und die Startbahnen der Flugplätze beschädigt.<sup>302</sup> Somit hatten die ägyptischen Truppen in Sinai keine Luftunterstützung mehr und standen schon am ersten Tag des Krieges am Rande der Niederlage. Auch die ziemlich modernen, aber weniger starken syrischen und jordanischen Luftstreitkräfte wurden in ähnlichem Umfang geschlagen. Somit besaß Israel seit Beginn des Krieges die totale Luftüberlegenheit.<sup>303</sup> Am Ende des Krieges konnte Israel große Gebiete unter seine Kontrolle bringen: die Sinai-Halbinsel, den Gazastreifen und das Westjordanland mit der historischen Altstadt von Jerusalem sowie die Golanhöhen.<sup>304</sup> Die von Israel besetzten Gebiete im Westjordanland und in Ost-Jerusalem sind bis heute ständige Unruheherde. Aus dem Gazastreifen zog sich die israelische Armee 2005 nach 38 Jahren Besatzung zurück. Was ursprünglich als Faustpfand für eventuelle Verhandlungen mit den arabischen Nachbarn gedacht war, erwies sich langfristig als schwere Belastung nicht nur für die arabisch-israelischen Beziehungen, sondern auch für die Gesellschaft und die politische Kultur in Israel selbst.

Die Verluste auf arabischer Seite im Sechstagekrieg waren fatal. Die Opferzahl allein bei den ägyptischen Streitkräften wird mit bis 15.000 Soldaten, 1.500 Offizieren und 40 Piloten beziffert. Tausende andere wurden verwundet oder vermisst. Zudem wurden mehr als 80 Prozent der ägyptischen Ausrüstung zerstört. Auf jordanischer Seite kamen 700 jordanische Soldaten ums Leben und über 6.000 wurden verwundet oder vermisst. Die syrischen Verluste betragen 450 Tote und etwa dreimal so viele Verletzte.<sup>305</sup> Dementsprechend stellten sich die Resultate des Krieges von 1967 in Israel gänzlich anders als bei den arabischen Ländern dar. Die israelische

---

<sup>301</sup> Flug, Noah. Die Geschichte der Israelis und Palästinenser. Carl Hanser Verlag, München. 2007. S. 80.

<sup>302</sup> Segev, Tom. 1967 Israels zweite Geburt. Siedler Verlag, München. 2005. S. 403.

<sup>303</sup> Tibi, Bassam. Konfliktregion Naher Osten. C.H. Beck Verlag, München. 1989. S. 100.

<sup>304</sup> Norton-Moore, John. The Arab-Israeli Conflict. Princeton University Press, Princeton. 1977. S. 347, 348.

<sup>305</sup> Ebd. S. 353, 356.

Wirtschaft, die vor dem Krieg in einer Krise gesteckt hatte,<sup>306</sup> florierte dank des Tourismus in den heiligen Stätten in Jerusalem und Hebron. Die Spenden aus dem Ausland vermehrten sich und die Gasquellen auf dem ägyptischen Sinai wurden zu einer wichtigen Energiequelle Israels.

Die Zeit unmittelbar nach dem Sechstagekrieg leitete eine wichtige Phase in der Entwicklung des Politischen Islam ein. Wie immer man die Niederlage interpretierte, sie hatte das ideologische Gebäude des Nationalismus untergraben und ein Vakuum erzeugt, das einige Jahre später das Eindringen neuer islamistischer Ideen erleichterte; jene Ideen, die auf Qutb und Mawdudi zurückgingen und deren Kenntnis bis dahin nur auf gewisse Kreise der Muslimbrüder beschränkt gewesen war.<sup>307</sup>

Die Niederlage der Araber im Sechstagekrieg ist Ausgangspunkt einer Reihe von verschiedenen Entwicklungen in der Region, die sich in der nächsten Zeit vollziehen sollten. Das Scheitern der arabischen Armeen gab dem palästinensischen Widerstand Auftrieb, der sich schrittweise von der Vormundschaft der arabischen Regime befreite. Es war Nasser gewesen, der 1964 die Palästinensische Befreiungsorganisation PLO ins Leben gerufen hatte. Bald nach der Niederlage trat ihr jedoch 1968 die stärkste palästinensische Gruppe des Widerstandes, die Fatah, bei, deren Gründer Yasser Arafat 1969 auch den Vorsitz der PLO übernahm.<sup>308</sup> In der Palästina-Frage machte sich in den siebziger Jahren zudem ein Trend zu mehr außenpolitischem Pragmatismus bemerkbar. Die Niederlage von Juni 1967, die Israels militärische Überlegenheit nachdrücklich unterstrichen hatte, trug dazu bei, dass sich die arabische Haltung änderte. Der Nachfolger Nassers, Präsident Sadat, der seine Herrschaft in Ägypten gefestigt hatte, veranlasste, alle aus politischen Gründen inhaftierten Muslimbrüder freizulassen. Denn er ging davon aus, dass er sich damit bei den Anhängern des Politischen Islam beliebt machen könne. So dauerte es nicht lange, bis die Universitäten zu den bevorzugten Rekrutierungsstätten der Islamisten wurden.

Die Israelis hatten die arabischen Streitkräfte geschlagen, doch die wahren Verlierer waren die arabischen Versionen der sogenannten ‚-ismen‘ wie Nationalismus und

---

<sup>306</sup>Segev, Tom. 1967 Israels zweite Geburt. Siedler Verlag, München. 2005. S. 661.

<sup>307</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 91.

<sup>308</sup>Ebd. S. 92.

Sozialismus. Diese ‚-Ismen‘ stammten aus dem Westen und hatten sich als untauglich erwiesen, die Muslime zu gleichrangigen Mitspielern im internationalen Konzert zu machen.<sup>309</sup> Die „-Ismen“ bzw. die Ideologien dahinter waren auf unabsehbare Zeit gescheitert. Wer Anfang der sechziger Jahre durch den Orient reiste, traf auf Leute, die mit selbstbewusstem Lächeln versicherten, in zehn Jahren werde hier alles wie in Frankfurt, London oder Rom sein. Heimgekehrte Studenten richteten sich europäische Inseln ein, oft mit einer ausländischen Frau. Eigenes, vor allem eigene Vergangenheit, hatte kein hohes Sozialprestige. Personen, die glauben, dass die muslimische Welt in zehn Jahren den westlichen Metropolen ähneln werde, sind seither rar geworden. Die Minderheit, die es noch wünscht, hält es nicht mehr für möglich. Der Politische Islam, der nach der Abdankung der ‚-Ismen‘ übrigblieb, bekam einen akuten antiwestlichen Affekt, den es vor dem Krieg 1967 weder so selbstverständlich noch so regelmäßig und flächendeckend gegeben hatte.<sup>310</sup>

Obwohl es paradox klingt, für die islamistischen Akteure in der arabischen Welt ist Israel der Beweis dafür, dass eine politisierte Religion mit einem eigenen Staat Stärke und Erfolg verleiht. So wurde der Politische Islam schrittweise zu einer Alternative für arabischen Nationalismus und Sozialismus und zu einer ideologischen Ergänzung. Arabische Herrscher gaben den Islamisten Privilegien, um sowohl den Einfluss von Nationalisten und Panarabisten zu begrenzen als auch die Unzufriedenheit der Bevölkerung abzufedern.

Der Zweite Golfkrieg um Kuwait in den Jahren 1990/ 1991 machte sogar den bis dahin wenig geliebten Saddam für die Mehrzahl der Islamisten über Nacht zum Glaubenshelden. Denn er war gegen eine westliche Koalition angetreten. Vergessen und vergeben war die Tatsache, dass der irakische Diktator seine eigenen Islamisten grausam unterdrückt und erst kurz zuvor einen blutigen Krieg gegen die Islamische Republik Iran geführt hatte - noch dazu mit Hilfe der Amerikaner.

### **Der Zweite Golfkrieg im 1991**

Das Ende des Ost-West-Konflikts erleichterte den USA Interventionen weltweit, da sie ihren großen weltpolitischen Gegenspieler in Form der Sowjetunion verloren

---

<sup>309</sup>Chimelli, Rudolph. Islamismus. Vontobel-Stiftung, Zürich. 1994. S. 21.

<sup>310</sup>Ebd. S. 21.

hatten. Schon in den achtziger Jahren hatte die Bereitschaft der amerikanischen Regierung zugenommen, in außeramerikanischen Konflikten zu intervenieren.<sup>311</sup> Diese Entwicklung wurde im Nahen und Mittleren Osten ebenso mit wachsender Besorgnis betrachtet wie die Idee, der Westen könne nach dem Ende des Kalten Krieges den Islam als neuen Gegner und militärische Interventionen als geeignetes Mittel dafür sehen, islamisch geprägte Länder und Regionen zu kontrollieren. Dementsprechend wurde die amerikanische Rolle in den Konflikten der Region immer mehr zu einem beherrschenden Thema innermuslimischer Debatten. Verschwörungstheorien verbreiteten sich rasant.

Nach dem Iran-Irak-Krieg in den achtziger Jahren, dem Ersten Golfkrieg, war der Irak wirtschaftlich schwer angeschlagen. Das Land war bei einigen arabischen Ländern hochverschuldet, so auch bei Kuwait mit einem Kredit von 80 Milliarden US-Dollar.<sup>312</sup> Saddam Hussein hoffte, durch eine Senkung der Ölförderquote eine Steigerung des Ölpreises zu erzielen, um die Schulden des Landes begleichen zu können.<sup>313</sup> Stattdessen erhöhte Kuwait seine Quote und senkte die Preise in Erwartung einer Gelegenheit, die Grenzstreitigkeiten zu seinen eigenen Gunsten zu lösen. Der Irak führte auch an, dass Kuwait Vorteile aus dem Iran-Irak-Krieg für Ölbohrungen und den Bau militärischer Posten auf grenznahem irakischem Boden gezogen habe. Außerdem habe der Irak der gemeinsamen arabischen Sache einen Dienst erwiesen, indem er wie ein Puffer gegen den Iran gewirkt hatte. Folglich müssten Kuwait und Saudi-Arabien die irakischen Kriegsschulden annullieren oder zumindest neu verhandeln. Die Golfstaaten mit Einschüchterungen zum Schuldenerlass für den Irak zu bewegen und so die Staatskasse aufzufüllen, war der eine Teil der Strategie Saddams. Der andere, gleichermaßen heikle Teil dieser Politik betraf die Beeinflussung des Welterdölmarktes zugunsten der irakischen Finanzen. Der Irak hatte nach dem Krieg gefordert, Mitglieder der Organisation erdölexportierender Länder, der OPEC, sollten ihre Förderquoten senken, damit das Land selbst seine Ölproduktion erhöhen könne, ohne die Preise zu drücken. Diese Forderung wurde ignoriert. Anstatt ihre Ölförderquoten zu senken und einer Steigerung der irakischen Produktion Raum zu geben, produzierten einige OPEC-Länder, allen voran Kuwait

---

<sup>311</sup>Hader, Leon. Sandstorm. Palgrave Macmillan, New York. 2005. S. 12.

<sup>312</sup>Karsch, Efraim und Rautsi, Inari. Warum Saddam in Kuwait einmarschierte. In: Krieg und Frieden am Golf. Hrsg. von Krell, Gert und Kubbig, Bernd W. Fischer Taschenbuch Verlag GmbH. 1991. S. 57.

<sup>313</sup>Tibi, Bassam. Konfliktregion Naher Osten. C.H. Beck Verlag, München. 1989. S.179.

und die Vereinigten Arabischen Emirate, deutlich über ihren Quoten. Dadurch wurde der Weltmarktpreis gedrückt.

Nach dem langen Krieg konnte Saddam seinen Untertanen keinerlei glänzenden außenpolitischen Erfolg vorweisen. In der Frage eines Friedensvertrags mit dem Iran war er nicht vorangekommen; die von der UNO vermittelten Gespräche in Genf waren bereits nach kurzer Zeit ins Stocken geraten. Das Mullah-Regime im Iran hatte eine direkte Verhandlung mit dem Irak zudem abgelehnt. Angesichts solcher Misserfolge war Saddam wegen der Drohungen aus dem Osten gezwungen, seinen Militärapparat intakt zu halten.<sup>314</sup> So blieb die gewaltige irakische Armee im Großen und Ganzen weiter mobilisiert, was nicht nur die Staatskasse ein Vermögen kostete, sondern auch beunruhigende soziale Konsequenzen hatte. Die jungen Wehrpflichtigen, die zu Beginn des Krieges mit dem Iran 18 Jahre alt gewesen waren, waren bei Kriegsende bereits 26 Jahre alt und immer noch an den Waffen. Sie konnten weder studieren oder arbeiten noch heiraten. Jetzt, nachdem der Krieg ‚gewonnen‘ war, begannen die jungen Soldaten die Notwendigkeit ihrer fortdauernden Mobilisierung in Frage zu stellen. Als Saddam Hussein 1989 versuchte, dieses Problem mit der Anordnung einer teilweisen Demobilisierung in den Griff zu bekommen, ging der Schuss nach hinten los. Denn die Zahl der jungen Männer, die nun auf den Arbeitsmarkt drängte, war zu groß, als dass die schwache irakische Wirtschaft sie hätte aufnehmen können.<sup>315</sup> Während dieses Ersten Golfkrieges hatte der Irak gute Beziehungen zu den Vereinigten Staaten und zu Europa, insbesondere Frankreich und Deutschland, entwickelt. Der Westen ließ dem Irak seine massive, auch militärische Unterstützung zukommen - trotz oder auch wegen des sowjetischen Einflusses. Maßgeblich war die Angst vor einer Ausweitung der Islamischen Revolution im Iran auf die Arabische Halbinsel.

Am 2. August 1990 drangen ungefähr 100.000 irakische Soldaten mit Panzertruppen und Infanterie in Kuwait ein und eroberten strategisch wichtige Positionen im Land. Der Emir Scheich Jaber Al Ahmad Al Sabah floh mit seiner Familie nach Saudi-Arabien. Ohne auf ernstlichen Widerstand zu stoßen, nahmen die irakischen Truppen das Emirat ein und stießen zur saudi-arabischen Grenze vor. Innerhalb weniger

---

<sup>314</sup>Karsch, Efraim und Rautsi, Inari. Warum Saddam in Kuwait einmarschierte. In: Krieg und Frieden am Golf. Hrsg. von Krell, Gert und Kubbig, Bernd W. Fischer Taschenbuch Verlag GmbH. 1991. S. 57.

<sup>315</sup>Ebd. S. 58.

Stunden nach Beginn der Invasion verabschiedete der UN-Sicherheitsrat die Resolution 660, welche die Invasion verurteilte und einen Rückzug der irakischen Truppen verlangte. Am 6. August verabschiedete der Sicherheitsrat die Resolution 661 und verhängte Wirtschaftssanktionen gegen den Irak. Durch das Wirtschaftsembargo kam der irakische Rohölexport zum Erliegen. US-Präsident George Bush kündigte am 8. August 1990 den Beginn einer defensiven Militäraktion an, um den Irak zu hindern, in Saudi-Arabien einzudringen.<sup>316</sup>

Im Rahmen der Militäroperation Wüstensturm (engl. Desert Storm) landeten hunderttausende Soldaten aus Ländern der von der UNO beauftragten internationalen Koalition im Königreich Saudi-Arabien. Sie retteten das Land und befreiten Kuwait. *„Doch das von der saudischen Monarchie allen Widerständen zum Trotz in geduldiger Kleinarbeit errichtete Gebäude, das ihnen seit den sechziger Jahren die Vorherrschaft in der islamischen Welt gesichert hatte, war zerstört.“*<sup>317</sup> Denn nach dem Auszug seiner Soldaten aus Kuwait hatte Saddam die Vorwürfe des ehemaligen iranischen Feindes gegen die Saudis übernommen und ebenfalls begonnen vom amerikanischen Protektorat zu sprechen: Aus diesem Grund seien die Saudis auch keine würdigen Verwalter der heiligen Stätten des Islam. Dieses Argument wog angesichts der Präsenz von über einer halben Million amerikanischer Soldaten in Saudi Arabien nur noch schwerer. Denn es wurde nicht mehr von iranischen Schiiten, sondern von Sunniten aus der arabischen Welt vorgebracht.<sup>318</sup>

Am frühen Morgen des 17. Januar 1991, mehr als einen Tag nach Ablauf des in der Resolution 678 genannten Stichtags, begann die Koalition mit einem massiven Luftschlag - der Beginn der Operation Wüstensturm. Die Koalitionstreitkräfte flogen in den ersten 20 Stunden Einsätze mit über 750 Kampfflugzeugen und bombardierten rund 1.300 Ziele im Irak. In der ersten Kriegsnacht verlor der Irak sämtliche Leitzentren seiner Luftstreitkräfte sowie alle Radaranlagen und einen Großteil seiner Flugabwehrraketenstellungen. Große Teile der irakischen Kampfflugzeuge wurden noch am Boden zerstört. Am 24. Februar begannen die USA ihren Bodenkrieg. Bald darauf drang ein Konvoi von Marines tief in irakisches

---

<sup>316</sup>Hader, Leon. Sandstorm. Palgrave Macmillan, New York. 2005. S. 70, 71.

<sup>317</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 257.

<sup>318</sup>Ebd. S. 258.

Territorium ein und nahm Tausende von desertierten irakischen Soldaten gefangen, die geschwächt und durch den umfangreichen Luftkrieg demoralisiert waren.

In der Region wurden die amerikanischen Aktionen gegen den Irak weniger als Maßnahme zur Befreiung Kuwaits wahrgenommen als ein Angriff auf ein muslimisches Land, das auf dem Weg war, eine Gegenmacht zum westlichen Einfluss in der Region zu bilden.<sup>319</sup> Nur wenige Tage, bevor die ersten Bomben auf den Irak fielen, hatten sich bekannte Islamisten vieler Länder auf Einladung Saddams in Bagdad versammelt. Dabei schlug ein jordanischer Muslimbruder vor, das Kalifat wieder herzustellen und Saddam zum neuen Nachfolger des Propheten zu wählen.<sup>320</sup> Dies zeigt, dass die irakische Propagandamaschine auf Hochtouren arbeitete, um die Islamisten auf ihre Seite zu ziehen. Gerade die konservativen Islamisten, denen die Teilung der muslimischen Gemeinschaft, der Umma, in Einzelstaaten schon immer ein Gräuelfeld gewesen war, sahen im Bestand Kuwaits nichts Schützenswertes.

Zudem bewirkte der Zweite Golfkrieg 1991 eine weitere Radikalisierung der Islamisten in Ägypten und in der Golfregion. Der Golfkrieg war ein auslösender Moment für die Radikalisierung und ein Wendepunkt in der Geschichte des islamistischen Terrorismus.<sup>321</sup> Militante Islamisten machten verstärkt die USA als ihren eigentlichen Feind aus. Dies galt gerade auch für die saudischen Araber unter ihnen. Erst in den neunziger Jahren machten sie sich als wichtige Gruppierung, auch in Reaktion auf die amerikanische Präsenz in ihrem Heimatland, bemerkbar.<sup>322</sup> Die Stationierung amerikanischer Truppen auf saudischem Boden nach dem UN-mandatierten multinationalen Feldzug zur Befreiung Kuwaits 1991 demoralisierte und schwächte das angeschlagene „militärische Selbstwertgefühl“<sup>323</sup> in der Region zusätzlich weiter. So konnte sich selbst das saudische Regime in den 1990er Jahren nicht mehr allzu sicher fühlen. Nach dem Golfkrieg der Amerikaner gegen den Irak wurden die Golfregierungen verdächtigt, sich als Handlanger der verabscheuten Amerikaner zu betätigen. Der Anblick amerikanischer Soldatinnen und Soldaten in Saudi-Arabien hat unter Muslimen große Empörung hervorgerufen. Dem saudischen

---

<sup>319</sup>Steinberg, Guido. Der nahe und der ferne Feind. C.H. Beck Verlag, München. 2005. S. 147, 148.

<sup>320</sup>Chimelli, Rudolph. Islamismus. Vontobel-Stiftung, Zürich. 1994. S. 22.

<sup>321</sup>Roberts, Hugh. The Battlefield Algeria. Verso, London. 2003. S. 63.

<sup>322</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 257.

<sup>323</sup>Hader, Leon. Sandstorm. Palgrave Macmillan, New York. 2005. S. 70.

Königshaus wurde das Bündnis mit dem Westen verübelt. Gegen alle Wahrheit wurden die islamistischen Stimmen verbreitet, „*Ungläubige entweihten die heiligen Stätten in Mekka und Medina.*“<sup>324</sup>

Der Westen galt nun nicht mehr nur als Freund Israels, sondern auch als Besatzer der Geburtsstätte des Islam. Nach Überzeugung der Islamisten war die Herrschaft der Erdölmonarchen in der Golfregion ungerecht. Sie schwammen in Petrodollar und investierten in westlichen Ländern ein Vielfaches dessen, was sie für islamische sogenannte ‚Brüdervölker‘ und den Rest der Entwicklungsländern ausgaben. Als Reaktion darauf erlebte die arabische Welt in den neunziger Jahren von Ägypten über Algerien bis nach Saudi-Arabien eine Welle des islamistischen Terrors, die zu vielen politischen Änderungen in der Region führte.

Insgesamt ist festzuhalten, dass weder die Krisen, die als Nährboden für die Radikalisierung des Politischen Islam dienten, noch die politischen Umwälzungen, die die Region des Nahen und Mittleren Ostens im Rahmen des Kalten Krieges gekannt hatte, dazu beitrugen, dass sich der Politische Islam von Gewalt trennte oder demokratische Merkmale aneignete. Im Gegenteil, es setzte sich der Eindruck fest, als sei die Gewalt dem Politischen Islam immanent und die Demokratie mit dem Politischen Islam unvereinbar.

---

<sup>324</sup>Chimelli, Rudolph. Islamismus. Vontobel-Stiftung, Zürich. 1994. S. 22.

## 2.3 Der Nahe und Mittlere Osten nach der Zeitenwende von 1989

Der Kalte Krieg, der mit dem Fall der Mauer zu Ende ging, hatte nicht nur Europa, Deutschland und Berlin geteilt, sondern sein Gesetz auch anderen Teilen der Welt auferlegt. Zwischen den beiden Supermächten war der Kalte Krieg auch in der Dritten Welt ausgefochten worden, und eben auch im Nahen und Mittleren Osten. Nun zerfiel die Sowjetunion und war keine Schutzmacht mehr, keine Macht, an die sich ein Land noch hätte halten können, materiell und ideell, und die sich ihrerseits auch keine Satelliten mehr leisten konnte. Der Krieg der Sowjetunion in Afghanistan hat deren Untergang mindestens beschleunigt. Die enorme Unterstützung, die Amerikaner und Saudis den afghanischen Kämpfern angedeihen ließen, tat ein übriges. Allerdings sollte sich dieser Einsatz, der in das Muster des Kalten Krieges perfekt passte, noch bitter rächen und zeigen, welche Linien sich über die Zeitenwende hinweg ziehen lassen. Die Vereinigten Staaten zogen sich im Afghanistan der achtziger Jahre ihre bittersten Gegner heran – Glaubenskrieger aus aller Herren Länder. Nach dem Ende der Sowjetunion und dem damit einhergehenden Sieg der Taliban und der verbündeten Terroristen, die nun auf staatliche Ressourcen zurückgreifen konnten, wurden in den neunziger Jahren spektakuläre Anschläge und schließlich der elfte September vorbereitet und durchgeführt.<sup>325</sup>

Mit dem Fall der Mauer in Berlin war nicht nur die Teilung aufgehoben, es entfalteten sich auch die Kräfte der Globalisierung, die unter der Oberfläche schon in den achtziger Jahren gewirkt hatten. Der Westen war der Sieger im Kalten Krieg. Demokratie und Kapitalismus - in Deutschland sagte man: Marktwirtschaft – triumphierten. Der amerikanische Präsident, George Bush, rief eine Neue Weltordnung aus. Mit deren Deutung erzielten zwei amerikanische Philosophen ein großes Echo. Francis Fukuyama sah das Ende der Geschichte gekommen.<sup>326</sup> Samuel Huntington sagte immerhin einen Zusammenstoß der Kulturen voraus.<sup>327</sup> Beiden gemeinsam war der westliche Blickwinkel. Und der sollte sich rasch als zu eng erweisen.

---

<sup>325</sup>Wright, Lawrence. Der Tod wird euch finden. Wilhelm Goldmann Verlag, München. 2008. S. 404.

<sup>326</sup>Fukuyama, Francis. The End of History and the Last Man. Free Press, New York. 1995. S. 283.

<sup>327</sup>Huntington, Samuel P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. Penguin Books, London. 1996. S. 56.

Schon im Augenblick des Mauerfalls kündigte sich an, was in den Jahren danach offen zu Tage treten sollte: Der Nahe und Mittlere Osten schrieb seine eigenen Gesetze oder gab jedenfalls seine eigenen Antworten auf die umstürzende Zeitenwende. Die Staatenlenker, zumal in den arabischen Republiken, konnten sich nicht mehr hinter der Sowjetunion verstecken. Sie waren auf sich gestellt und gezwungen, sich wirtschaftlich und politisch zu öffnen und ihren Völkern Rechenschaft zu geben. Die bitteren Früchte ihrer postkolonialen Politik mussten abgeerntet werden. Der Umgang mit den mannigfaltigen Krisen und das ewige Wegsehen erwiesen sich als desaströs. Die Radikalisierung der Aktivisten des Politischen Islam war die Quittung.<sup>328</sup> Sie setzte im Augenblick des Mauerfalls ein.

Der Virus des Extremismus verbreitete sich. Die Ideen des sunnitischen Politischen Islam, wie sie von Mawdudi und Qutb formuliert worden waren, fielen erst jetzt auf einen fruchtbaren Boden. Auch der vom Iran ausgehende schiitische Politische Islam, der sich mit dem alten persischen Herrschaftsanspruch über den semitischen Lebensraum verband, zog seine Kreise. Aus den ungelösten sozialen und Identitäts- und Sinnkrisen und den militärischen Niederlagen gegen Israel erwachsen bisher unbekannte Aggressionen. Während des Kalten Krieges hatten sie unterdrückt werden können. Jetzt brachen sie sich Bahn. Chaos und Gewalt wurden zum Kennzeichen der gesamten Region. Markante Daten sind:

- 1991 Beginn des Zerfalls Somalias
- 1992 Beginn des algerischen Bürgerkriegs
- 1997 Gründung von Al Qaida mit nachfolgenden Terroranschlägen
- 2011 Beginn der Unruhen in der gesamten arabischen Welt; hier ist vor allem der blutige Bürgerkrieg in Syrien zu nennen.

Nach der Zeitenwende erwiesen sich alle arabischen Staaten als unfähig, ihre Geschicke selbst in die Hand zu nehmen. Die Globalisierung öffnete ihnen keine Chancen, sondern verschärfte die Lage nur noch. In den Republiken hatten die Armeen ein eigenes Wirtschaftsimperium errichtet, das alle Bereiche umfasste, gerade auch die Tourismusindustrie. In den Bildungssektor und die Infrastruktur

---

<sup>328</sup>Hafez, Mohammed M. und Wiktorowicz, Quintan. Violence as Contention in the Egyptian Islamic Movement. In: Islamic Activism. Hrsg. von Wiktorowicz, Quintan. Indiana University Press, Indiana. 2004. S. 63.

wurde kaum investiert. Das Militär aber dachte nicht daran, den neuen Zeiten Rechnung zu tragen und den eigenen profitablen Boden aufzugeben.

Auf der eiligen Suche nach Legitimation, die nach 1990 angezeigt schien, wurden allerdings Parteien gegründet und Wahlen organisiert. Das Volk aber folgte nicht und wurde unruhig, widerspenstig. In der sozialistischen Volksrepublik Algerien, die überhaupt erst 1963 gegründet worden war, schlug ein Demokratisierungsversuch gründlich fehl. Das Land wurde von einem brutalen blutigen Bürgerkrieg heimgesucht. Die ersten Wahlen, die in Algerien 1992 abgehalten wurden, endeten in der Annullierung, kaum dass der Sieg der radikalen Kräfte des Politischen Islam feststand.<sup>329</sup> Es folgten zehn lange opferreiche Kriegsjahre.<sup>330</sup>

Auch die Invasion Kuweits im Sommer 1990 und der nachfolgende Befreiungskrieg gehören in den Zusammenhang der Zeitenwende und der fehlenden Sicherheiten. Dem Diktator des Irak und Alliierten der Sowjetunion, die der Form nach gerade noch bestand, gelang es binnen Stunden, das kleine Emirat zu besetzen, ohne auf die Befindlichkeiten der einstigen Beschützerin zu achten. Ihre Unfähigkeit, Saddam von seinem Beutezug abzubringen, galt als weiteres Zeichen der geostrategischen Schwäche der Sowjetunion. Dass diese Schwäche eine Kehrseite hatte, nämlich die wachsende Unordnung in der arabischen Welt, wurde noch nicht gesehen.

Die militärischen Auseinandersetzungen um die Befreiung Kuweits förderten die Gewaltbereitschaft des Politischen Islam. Die Anwesenheit amerikanischer Streitkräfte in den heiligen Stätten des Islam provozierte die Anhänger der Wahhabiya und beschleunigte deren Radikalisierung. Die Stationierung der amerikanischen Truppen diente der Sicherheit der Golfstaaten und bewirkte gleichzeitig die Gründung von Al Qaida.

In dieser Terrorgruppe bündelten sich alte und neue Probleme des Orients. Al Qaida war das Produkt all jener Krisen, in denen die Region steckte und immer noch steckt. Sie zog die vielen gut trainierten Kämpfer aus Afghanistan und den palästinensischen Lagern an und profitierte von der desolaten Lage junger

---

<sup>329</sup>Hafez, Mohammed M. From Marginalization to Massacres: A Political Process Explanation of GIA Violence in Algeria. In: Islamic Activism. Hrsg. von Wiktorowicz, Quintan. Indiana University Press, Indiana. 2004. S. 46.

<sup>330</sup>Hasel, Thomas. Machtkonflikt in Algerien. Hans Schiler Verlag, Berlin. 2002. S. 98.

Menschen in Ägypten, Algerien und dem Jemen. Die Mischung aus reiner islamischer Lehre, Verschwörungstheorien, Gewalt- und Opferbereitschaft wurde explosiv. Dennoch vermochten sich die Regime in fast allen betroffenen Ländern zunächst an der Macht zu halten. Der Repressionsapparat leistete ganze Arbeit.<sup>331</sup> 2010 allerdings ging es nicht mehr weiter. Der Dampf im Kessel war einfach zu groß geworden. Der tunesische Funke genügte, um die ganze Region in Aufruhr zu versetzen.<sup>332</sup> Die Zeichen standen eindeutig auf Wandel. Aber Wandel wohin? Die republikanischen Regime wurden mit der algerischen Ausnahme hinweggefegt. Nur in Syrien wurden die friedlichen Proteste so brutal niedergeschlagen, dass sich einer der blutigsten Kriege der Region daraus entwickelte. Die Folgen sind nicht abzuschätzen, weder für das Land, noch für die Region noch für den Politischen Islam.

Die Häufigkeit und die Brutalität der Konflikte treten hervor. Die muslimische Welt ist immer noch auf der Suche nach sich selbst und nach Antworten auf die Zwänge der Moderne. Oder steckt Kapitulation dahinter? Die Lage wird zunehmend komplex, für Beobachter fast unübersehbar. Deshalb lohnt eine Beschäftigung mit Ländern oder Gegenden, in denen der Politische Islam zur Herrschaft gekommen ist oder doch an ihr teilhat. Zeigen sie einen Ausweg? Oder gerade nicht? Der Iran und die Türkei sind, direkt und indirekt, in den syrischen Krieg verwickelt, Marokko liegt abseits und geht seiner eigenen Wege, die Hamas aber agiert im Zentrum aller Konflikte, dort wo sich alle Fäden verknäueln. Vier Einzelstudien geben Aufschluss, dass sich der Politische Islam zur Demokratie hin öffnen, aber auch mit der Gewalt verbinden kann. Was sind jeweils die Voraussetzungen, die historischen Grundlagen? Und welche Perspektiven ergeben sich?

---

<sup>331</sup>Hafez, Mohammed M. Why Muslims Rebel. Lynne Rienner Publishers, Colorado. 2003. S. 72, 73.

<sup>332</sup>Al-Azm, Sadik J. Is Islam Secularizable? Challenging Political and Religious Taboos. Secularism, Fundamentalism and the Struggle for the Meaning of Islam. Vol. 3. Gerlach Press, Berlin. 2014. S. 198, 199.

### **3 Die Fallstudien: Ein breites Spektrum**

Die regionale Perspektive, die Fallstudien bieten, ermöglicht eine Betrachtung einzelner Parteien des Politischen Islam. Eine Schwäche zumal westlicher Studien zur muslimischen Welt liegt darin, dass sie unter einem einzigen Gesichtspunkt, oft von oben herab, beschrieben und bewertet wird. Dabei ist der Politische Islam noch vor einer panarabischen und muslimischen Bewegung ein auf nationaler Ebene wirkender politischer Akteur gewesen. Es gilt, Entwicklungen aus einer lokalen Perspektive zu studieren. Denn nicht alle muslimischen Länder verfügen über die gleichen historischen, politischen und wirtschaftlichen Faktoren. So teilte die Türkei nicht die Erfahrung der anderen muslimischen Länder mit der Kolonialisierung, die ein wichtiges Element für die stetige Radikalisierung des Politischen Islam war. Die Länderstudien gehen sowohl auf solche Gesellschaften ein, in denen Gewalt als politisches Mittel bis heute Verwendung findet, als auch auf solche, die eine fortschrittliche demokratische Teilhabe kennengelernt haben. Das Ziel der Fallstudien ist es, die zur Gewalt führenden Elemente in ihrem nationalen Kontext zu erklären, aber auch die demokratischen Entwicklungen, die einige Parteien des Politischen Islam durchlaufen haben, zu beleuchten. Das Gewaltpotenzial radikaler Islamisten ist eine Entwicklung, die so lange andauern wird, bis die gesellschaftlichen Ursachen, die hierfür als Treibkräfte fungieren, aufgehört haben zu existieren.

Nach der Auseinandersetzung mit den historischen Gegebenheiten sowie den sozialen, identitären und militärischen Krisen der Region steht nur das Handeln ausgewählter Akteure des Politischen Islam in ihrem nationalen Kontext im Mittelpunkt. Dabei wird wieder nur ein Teil aus vielen miteinander verknüpften Faktoren und Zusammenhängen eines facettenreichen Phänomens dargestellt werden können. Wesentlich ist, auch im Kleinen den Bezug zu den ökonomischen und sozialen Realitäten der jeweiligen Gesellschaft herzustellen.

In der Türkei ist der politische Aufstieg der Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung, der AKP (trk. Adalet ve Kalkınma Partisi), nicht nur durch ihr Programm zu erklären, sondern muss vor dem Hintergrund der schwersten Wirtschafts- und Finanzkrise in der Geschichte der Türkei betrachtet werden, die das Land im Jahr 2001 heimsuchte. Direkt nach der Übernahme der Regierungsgeschäfte präsentierte sich die AKP als

neue Reformkraft und, dank der absoluten Mehrheit im Parlament, als durchsetzungsstark. Allein im Zeitraum von Dezember 2002 bis März 2003 hat sie - im Zuge des EU-Heranführungsprozesses - über 54 Verfassungs- und Gesetzesänderungen im Parlament durchgesetzt, die unter anderem die langjährige Diskriminierung der kurdischen und christlichen Minderheiten aufhob.<sup>333</sup> Der AKP gelang es, weitere Reformpakete zu verabschieden, so dass im Oktober 2005 EU-Beitrittsverhandlungen aufgenommen werden konnten.

Das Königreich Marokko hat mit der Öffnung nach außen sowie mit großangelegten Reformprozessen seines Wirtschaftssystems und der Infrastruktur begonnen – bei gleichzeitiger Wahrung der politischen Kontinuität, was „eine unabdingbare Voraussetzung für eine langfristige erfolgreiche Modernisierung“ ist.<sup>334</sup> Die gemäßigten Akteure des Politischen Islam scheinen dabei keine große Herausforderung mehr für die Regierenden darzustellen, sondern im Gegenteil den eingeschlagenen Öffnungs- und Reformkurs zu unterstützen. Bei den letzten Parlamentswahlen im November 2011 hat sich der von vielen Beobachtern prophezeite Wahlsieg der moderaten Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung, der PJD (fr. Parti de la justice et du développement), bestätigt. Damit bekam sie zum ersten Mal in ihrer Geschichte den Auftrag, die Regierung zu bilden.

Die Entwicklungen des Politischen Islam in diesen beiden Ländern bleiben allerdings eher ein Einzelfall in der Region des Nahen und Mittleren Ostens. Die islamistischen Parteien im Iran, im Libanon und in Palästina sind hingegen stark von Gewalt und Terror geprägt. Die sogenannte Islamische Revolution im Iran gegen den Schah 1979 führte zur Abkapselung von dem arabischen und türkischen Umfeld. Der schiitische Politische Islam des iranischen Mullah-Regimes und seines libanesischen Handlangers, der Hisbollah, stellt seitdem eine Gefahr für die gesamte Region dar.

Zudem spielen die Entwicklungen des Politischen Islam in den besetzten palästinensischen Gebieten eine herausgehobene Rolle bei der Frage der Gewaltanwendung im Politischen Islam. Das Thema Palästina ist von zentraler Bedeutung in der arabischen muslimischen Welt. Schließlich erfolgte die Gründung

---

<sup>333</sup>Karakas, Cemal. Türkei: Islam und Laizismus zwischen Staats-, Politik- und Gesellschaftsinteressen. Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung. 2007. S. 31.

<sup>334</sup>Schiller, Thomas. Islam und Demokratie in Marokko. Integration oder Niedergang des politischen Islam? KAS. Vol. 12. 2007. S. 95.

der Muslimbruderschaft, der ersten Bewegung des Politischen Islam, vor dem Hintergrund der Einwanderungswellen der verfolgten europäischen Juden nach Palästina. Das Thema Palästina ist für alle Strömungen des Politischen Islam wesentlich.

Angesichts der Entwicklungen in der Türkei und Marokko wagen manche Beobachter zu konstatieren, dass sich ein Wandel des Politischen Islam in Richtung Moderne vollzieht. Doch wie sachlich und fundiert sind solche Behauptungen? Gelingt es den Entscheidungsträgern in beiden islamistischen Parteien in der Türkei und Marokko tatsächlich, politische Stabilität mit einem langfristig angelegten Entwicklungsprozess Richtung Demokratie und moderne Wirtschaft zu steuern? Was ist, wenn - wie in der Türkei zu beobachten - die gesellschaftliche Entwicklung neue Fragen aufwirft? Fragen, auf die der Politische Islam noch gar keine Antworten hat geben können? Und wie steht es mit den Regionen des Nahen und Mittleren Osten, die noch unter dem jihadistischen Gedankengut leiden? Weder hat sich die Hamas von den klassischen Kampftheorien der Muslimbruderschaft distanziert, noch erkennt das iranische Regime das Existenzrecht Israels an. Eine neue Rhetorik allein macht keine neue Politik.

### 3.1 Der Politische Islam in der Türkei

Die heutige Republik Türkei ist das Erbe eines muslimischen Großreiches mit einer langen Geschichte, dessen Sultane über eine lange Zeit fast alle muslimischen Gebiete und sogar Teile Europas beherrscht hatten; in Europa entsandten sie ihre Armeen bis nach Wien, in Nordafrika bis Algier und im Süden der arabischen Welt bis in den Jemen. Auch wirtschaftlich war das Reich eine Supermacht. Es dominierte die Handelsrouten der damaligen Welt im gesamten Ostmittelmeer-Raum und Arabien.

Das Seldschukenreich<sup>335</sup> war die erste große Reichsgründung im heutigen Gebiet der Türkei. Mit dem Sieg der Seldschuken über die Byzantiner begann die türkische Besiedlung Anatoliens. Als das Reich im 13. Jahrhundert von den Mongolen zerstört wurde, erklärten sich zehn türkische Fürstentümer unabhängig, unter ihnen der Stamm der Osmanen an der byzantinischen Grenze des Seldschukengebiets.<sup>336</sup> Dessen Führer Osman Bey<sup>337</sup> gründete 1299 einen eigenen Staat, der unter dem Namen Osmanisches Reich in die Geschichte eingehen sollte. Bereits unter dem Sohn Osmans, Orhan, verschaffte sich der neue Staat politische Geltung, und so wurde Bursa 1326 die erste Hauptstadt. Im Jahr 1402 standen bereits weite Teile des Balkans und Anatoliens unter osmanischer Herrschaft.<sup>338</sup>

Nach der Eroberung Konstantinopels 1453 durch Mehmet II.<sup>339</sup> kam es unter seiner Herrschaft zur Eingliederung Anatoliens in das Osmanische Reich und zu weiteren

---

<sup>335</sup>Die Seldschuken (1040-1194) waren eine türkische Fürstendynastie, die das Reich der Großseldschuken gründete. Ihr Reich erstreckte sich über Mittelasien, den Iran, den Irak, Syrien, Anatolien und Teile der Arabischen Halbinsel. Die Seldschuken waren sunnitische Muslime und leiteten mit ihrer Herrschaft 1071 die türkische Landnahme Anatoliens ein.

<sup>336</sup>Steinbach, Udo. *Kranker Wächter am Bosphorus*. Ploetz Verlag, Freiburg. 1979. S. 12.

<sup>337</sup>Osman Bey, gestorben um 1326, war der Begründer der Osmanischen Dynastie und des Osmanischen Reiches. Von Beginn an war er daran interessiert, die Christen in seinen eroberten byzantinischen Gebieten zu beschützen. Diese Neigung von Osman gilt als einer der Gründe für die rasche Vergrößerung des Osmanischen Reichs. Osmanische Quellen machen deutlich, dass seine Politik des Schutzes und Respekts vor Fremden eine große Bedeutung für den Erfolg der osmanischen Eroberungen und für die Vergrößerung des Reichs spielte.

<sup>338</sup>Ileri, Muhlis. *Türkei*. In: *Der Nahe und Mittlere Osten*. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 425.

<sup>339</sup>Mehmet II., der siebte Sultan des Osmanischen Reiches, wurde am 30. März 1432 geboren und verstarb am 3. Mai 1481. Er ging in die islamische Geschichte als der Eroberer (arab. Al Fatih) ein. Er regierte von 1444 bis 1446 sowie vom 3. Februar 1451 bis zu seinem Tod. Am 29. Mai 1453 eroberte er Konstantinopel und besiegelte damit das Ende des Byzantinischen Reiches. Aufgrund seiner zahlreichen Eroberungen kann er neben Osman Bey als zweiter Gründer des Osmanischen Reiches bezeichnet werden, für das er die territoriale, ideologische und ökonomische Basis schuf.

Eroberungen im europäischen Balkan. Die Nachfolger von Sultan Mehmet II. gewannen Irak, Syrien und Ägypten hinzu und holten 1517 das Kalifat nach Konstantinopel. Das Osmanische Reich erlebte im 16. Jahrhundert seine Blütezeit und erstreckte sich von der Arabischen Halbinsel bis nach Algerien in Nordafrika und von Anatolien über den Balkan nach Südosteuropa über drei Kontinente.<sup>340</sup> Als Triebkräfte der Expansion des Osmanischen Reiches fungierten nicht nur ein militantes, türkisches Stammeskriegertum, sondern auch ein islamischer Glaubenskampf.<sup>341</sup> Darüber hinaus entwickelte sich in jener Zeit die türkische traditionelle islamische Staatskonzeption (Kalifat), nach der der politische Führer des Reiches gleichzeitig auch der geistliche Führer der islamischen Gemeinde ist, wie es auch bei den alten arabischen Herrscherdynastien in Damaskus (Umayyaden) und in Bagdad (Abbassiden) üblich war.

Nach dem Tode Süleymans I.<sup>342</sup> im Jahr 1566 verstärkten sich die Anzeichen einer Stagnation. Die ständigen Machtkämpfe um die Thronfolge verursachten Autoritätsverluste der Sultane. Dies führte verschiedentlich zu Ungehorsam einzelner Statthalter, zu Revolten der Armee und zu inneren Unruhen. Die Erfolge der Osmanen, die bis zum 16. Jahrhundert eine starke Zentralgewalt in der Person des Sultans und eine Verbindung von Islam und Militär zur Voraussetzung hatten, trugen neben der Expansion des Reiches auch zur Mehrung der Staatsfinanzen bei. Mit dem Ende der Eroberungen gingen Finanzkrisen einher, die sich auf die Unterhaltung der regulären Berufsarmee negativ auswirkten. Außerdem kam es an den langen Reichsgrenzen häufig zu kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Nachbarn, die die militärische und wirtschaftliche Schwächung des Osmanischen Reiches beschleunigten.

---

<sup>340</sup>Steinbach, Udo. Kranker Wächter am Bosphorus. Ploetz Verlag, Freiburg. 1979. S. 13.

<sup>341</sup>Ebd. S. 13.

<sup>342</sup>Die Ära Süleyman I. von 1520 bis 1566 wird meist als Höhepunkt der Macht des Osmanischen Reichs betrachtet. In der osmanischen und türkischen Geschichtsschreibung erhielt er den Beinamen „Kanuni“ (arab. Gesetzgeber), da unter seiner Herrschaft eine Reihe von Gesetzen entstanden, die Lücken in den Bestimmungen der Scharia ausfüllen, und das Recht festigen und kodifizieren sollten. In der westlichen Welt wird er „der Prächtige“ genannt. Er gilt auch als einer der größten Kunstförderer unter den osmanischen Herrschern. Unter seiner Herrschaft wurden viele architektonische Meisterleistungen vollbracht. Durch viele Feldzüge erweiterte Süleyman I. das Reich Richtung Westen, Osten und Südosten. 1521 eroberte er innerhalb von nur drei Wochen Belgrad. Die Festung galt damals als die stärkste auf dem Balkan.

Die Niederlage nach der zweiten Belagerung Wiens 1683 leitete die Wende ein, die mit dem Vertrag von Karlowitz<sup>343</sup> 1699 erstmals Gebietsverluste größeren Umfangs mit sich brachte. Besonders die Kriege mit Russland im 18. Jahrhundert verursachten weitere Gebietsverluste und begleiteten den fortschreitenden Niedergang.<sup>344</sup> Der Verlust der Vorherrschaft auf dem Balkan und der sich abzeichnende Niedergang des Staates verstärkten die Unabhängigkeitsbestrebungen der in den Reichsgrenzen lebenden christlichen Minderheiten, denen eine teilweise Autonomie und Religionsfreiheit gewährt worden war.

Um ein Auseinanderfallen des Reiches im Innern zu verhindern und den Schrumpfungsprozess nach außen aufzuhalten, veranlassten die osmanischen Kalifen viele neue Gesetze. Es war der Versuch, aus der Stagnation herauszukommen und das Land zu reformieren.<sup>345</sup> Die Reformen dauerten ungefähr ein ganzes Jahrhundert und wurden 1876 mit der Einführung einer Verfassung gekrönt. Das Osmanische Reich verwandelte sich in eine konstitutionelle Monarchie.<sup>346</sup> In dieser Periode wurde versucht, die Verwaltung, die Armee, die Gerichte, die Finanzen und das Bildungssystem nach westlichen Vorbildern zu modernisieren. Der Einfluss der religiösen Kräfte wurde zugunsten der Zentralgewalt eingeschränkt. Ebenfalls in diese Zeit fiel die rechtliche Gleichstellung der ethnischen und religiösen Minderheiten.<sup>347</sup> Das 19. Jahrhundert ist durch die Versuche gekennzeichnet, Elemente westlicher Zivilisation, Verwaltung und Technik zu übernehmen, ohne die traditionalistische Grundsubstanz des Osmanischen Reiches aufzugeben.<sup>348</sup> Die Reformen wurden ab 1839 in einer umfangreichen Gesetzgebung, der Tanzimat, verankert.

---

<sup>343</sup>Der Vertrag von Karlowitz wurde am 26. Januar 1699 geschlossen. Mit ihm endete der Große Türkenkrieg zwischen dem Osmanischen Reich auf der einen und Österreich und Polen auf der anderen Seite. Nach dem Frieden von Karlowitz musste das Osmanische Reich ganz Ungarn, sowie den Großteil Kroatiens und das heutige Slowenien an Österreich abtreten, während Polen Teile der Ukraine zurückerhielt.

<sup>344</sup>Ileri, Muhlis. Türkei. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 426.

<sup>345</sup>Steinbach, Udo. Kranker Wächter am Bosphorus. Ploetz Verlag, Freiburg. 1979. S. 14.

<sup>346</sup>Calhan, Ali. Der Westen und die Entwicklung der türkischen Demokratie 1789-2006. Hrsg. von der Universität Augsburg. 2007. S. 80.

<sup>347</sup>Ileri, Muhlis. Türkei. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 426.

<sup>348</sup>Steinbach, Udo. Kranker Wächter am Bosphorus. Ploetz Verlag, Freiburg. 1979. S. 14.

Hinter diesen Reformen stand der Versuch der osmanischen Elite, ihre traditionelle Vorherrschaft zu erhalten.<sup>349</sup> Allerdings veränderten sich die Bedingungen der Zugehörigkeit zu dieser Elite insofern, als ihre Mitglieder von nun an in europäischer Verwaltungstechnik, Wissenschaft und Kriegskunst bewandert sein mussten.<sup>350</sup> So schufen die Tanzimat-Reformen eine neue herrschende Klasse von technischen Experten. Ihnen wurde die Aufgabe übertragen, das alte politische System zu retten, indem sie die Instrumente modernisierten. Der größte Erfolg der Tanzimat lag in der Modernisierung der Verwaltung und der Armee, da es gelang, die alten osmanischen Institutionen abzuschaffen und neue moderne aus dem Westen einzuführen. Trotz beachtlicher Leistung insgesamt war der größte Misserfolg der Tanzimat auf dem Gebiet des Bildungssystems und in der osmanischen Sozialstruktur deutlich spürbar. Als Ergebnis dieser Politik entstand nicht nur ein tiefer Dualismus zwischen dem modernen und dem fortbestehenden alten System, sondern es tat sich auch ein wachsender Graben zwischen der schmalen Elite, die an der modernen Erziehung teilhatte, und der breiten Masse auf.<sup>351</sup> Die vielen Probleme des Landes blieben in den letzten Jahrzehnten des Osmanischen Reiches ungelöst und wurden erst in der türkischen Republik teilweise bewältigt. Bis heute ist dieser Dualismus in der Türkei zu beobachten.

Die damaligen Reformen hatten aufgrund der aggressiven kolonialen Politik der europäischen Großmächte keine Erfolgsaussichten. Die Auseinandersetzungen mit den Kolonialmächten Großbritannien, Frankreich und Russland, die sich unter dem Vorwand der Interessenvertretung christlicher oder arabischer Minderheiten in die Innenpolitik des Reiches einmischten, schränkten die staatliche Souveränität zunehmend ein.<sup>352</sup> Dazu kam der wirtschaftliche Niedergang, der mit zunehmender Auslandsverschulung zwecks Finanzierung der Reformen sowie mit dem Zusammenbruch heimischer Manufakturen und des Handwerks einherging. Die ab dem 16. Jahrhundert den Ausländern, insbesondere den Franzosen gewährten Handelsprivilegien und Steuererleichterungen trugen wesentlich zum wirtschaftlichen Verfall bei.<sup>353</sup> Die Finanzen des Osmanischen Reiches wurden von ausländischen

---

<sup>349</sup>Hoffman, Barbara. Militär und Demokratie in Türkei. Express Edition GmbH, Berlin. 1985. S. 11.

<sup>350</sup>Steinbach, Udo. Kranker Wächter am Bosphorus. Ploetz Verlag, Freiburg. 1979. S. 15.

<sup>351</sup>Ebd. S. 15.

<sup>352</sup>Vgl. Bey, Essad. Allah ist groß. Matthes & Seitz, München. 2002. S. 92.

<sup>353</sup>Hoffman, Barbara. Militär und Demokratie in Türkei. Express Edition GmbH, Berlin. 1985. S. 9.

Banken kontrolliert und die heimischen Märkte von westlichen Waren überschwemmt, was vor allem die einheimischen Gewerbetreibenden und Handwerker schwächte. Das Osmanische Reich importierte nicht nur neue Manufakturtechnik, sondern auch deren preisgünstige Fertigprodukte, mit denen die teureren einheimischen Handwerkerwaren auf dem Markt nicht konkurrieren konnten.

Die Reformen lösten unter der jungen Intelligenzija oppositionelle Bestrebungen aus, die auf eine grundlegende Veränderung der osmanischen Sozialstruktur abzielten und nach einer bürgerlichen nationalistischen Politik verlangten. Die Anhänger dieser elitären Gruppierungen kamen hauptsächlich aus dem Offizierskorps, das sich aus der bürgerlichen Schicht rekrutierte. Sie vertraten radikal-nationale Ideen.<sup>354</sup> Sie traten vor allem für die Beschränkung des ausländischen Einflusses auf die Wirtschaft und Gesellschaft und für die staatliche Förderung der Industrie auf. Sie zielten auf den Sturz der Despotie des Sultans. Diesen als „Jungtürken“<sup>355</sup> bezeichneten oppositionellen Kräften gelang es im Jahr 1908, den Sultan Abdülhamid II.<sup>356</sup> zu entmachten. In der Jungtürken-Ära, die bis 1918 andauerte, wurde eine Politik des türkischen Nationalismus deutscher Prägung verfolgt, um den Restbestand des Reiches abzusichern.<sup>357</sup> Als Antwort auf die Unabhängigkeitsbestrebungen christlicher Minderheiten setzten die Jungtürken auf die Ideologie des Pantürkismus. Diese Bestrebungen waren in Zeiten des Kolonialismus Folge des Missbrauchs von Minderheitenrechten und ein bewährter Vorwand, um politische und wirtschaftliche Privilegien zu erzwingen. Um diese Gefahr zu unterbinden, strebten die Jungtürken mit der Ideologie des Pantürkismus eine ‚Nationalisierung‘ der türkischen ethnischen und religiösen Minderheiten an. Nicht selten mündete dieses Unterfangen in deren kultureller Unterdrückung.

---

<sup>354</sup>Ileri, Muhlis. Türkei. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 426, 427.

<sup>355</sup>Hoffman, Barbara. Militär und Demokratie in Türkei. Express Edition GmbH, Berlin. 1985. S. 12.

<sup>356</sup>Abdülhamid II., geboren am 21. September 1842 und verstorben am 10. Februar 1918, war von 1876 bis zum Jahr 1909 Sultan des Osmanischen Reiches. Er folgte seinem Bruder Murad V. nach dessen Absetzung auf den Thron. Abdülhamid II. begleitete 1867 seinen Onkel, den Sultan Abdülaziz, bei seiner Reise nach Österreich, England und Frankreich. In Europa hielt man ihn für einen Anhänger liberaler Prinzipien, die konservativeren unter seinen Untertanen betrachteten ihn noch Jahre nach seiner Thronbesteigung mit viel Misstrauen.

<sup>357</sup>Calhan, Ali. Der Westen und die Entwicklung der türkischen Demokratie 1789-2006. Hrsg. von der Universität Augsburg. 2007. S. 96.

Zusätzlich zu den innenpolitischen Bestrebungen des Pantürkismus wurde die deutsch-osmanische wirtschaftliche und politische Zusammenarbeit nach dem Berliner Kongress 1878 intensiviert.<sup>358</sup> Sie führte im Jahr 1914 zum Abschluss eines Bündnisvertrages zwischen den beiden Staaten. Die daraus resultierende Niederlage im Ersten Weltkrieg überlebte das Osmanische Reich nicht. Das Reich war gezwungen, 1920 den Vertrag von Sèvres<sup>359</sup> zu unterschreiben. Dieser sah neben dem Verlust zahlreicher europäischer und asiatischer Gebiete auch die Aufteilung des restlichen Kernlandes Anatolien unter den Siegermächten vor. Der Zerfall des Osmanischen Reiches war besiegelt.

Die vielen Reformen, die bis zum Zusammenbruch des Reiches im Jahr 1918 noch vorgenommen wurden, haben zwar den Weg für die späteren Umwandlungen in der Türkei ermöglicht und das Werk der Reformer fortgesetzt. Das Ziel, die Despotie zu beseitigen, erreichten sie aber nicht.

---

<sup>358</sup>Ebd. S. 117, 118.

<sup>359</sup>Der Vertrag von Sèvres wurde am 10. August 1920 zwischen dem Vereinigten Königreich, Frankreich, Russland und der osmanisch regierten Türkei unterschrieben und gehört zu den Pariser Vorortverträgen, die den Ersten Weltkrieg beendeten. Durch den Vertrag von Sèvres verlor das Osmanische Reich einen Großteil seines Territoriums, Armenien und Irak sollten unabhängig werden.

### 3.1.1 Der Vater des republikanischen Nationalismus: Atatürk

Mustafa Kemal<sup>360</sup> ist als „Vater der Türken“ (trk. Atatürk) bekannt. So wurde er genannt, weil er einen erfolgreichen Widerstand der Türken gegen die griechische Invasion und die Friedensbedingungen nach dem ersten Weltkrieg geführt hatte. Bis zu seinem Tode 1938 blieb er der unangefochtene Führer der türkischen Republik.

Mit den Reaktionen auf den berühmten Vertrag von Sèvres schlug die Geburtsstunde der türkischen Republik. Unter der Leitung von Mustafa Kemal Atatürk konstituierte sich in Ankara die Große Nationalversammlung der Türkei und wählte ihn zu ihrem Vorsitzenden. Gegen die von dem letzten osmanischen Sultan Mehmet VI. kontrollierte Regierung in Istanbul wurde eine nationale Regierung in Ankara gebildet. Als der Sultan am 10. August 1920 das sogenannte „*Friedensdiktat von Sèvres*“<sup>361</sup> unterzeichnete, lehnte die Nationalversammlung den Vertrag ab.<sup>362</sup>

Atatürk hielt den Verlust an Souveränität der Türkei für ebenso unerträglich wie die Reduzierung des Staatsgebietes auf den Nord-Westen Anatoliens um Ankara und den Großraum um Istanbul. Dagegen forderte die Regierung die Unverletzlichkeit der Grenzen Anatoliens. Die Regierung in Ankara nahm den Kampf gegen die Regierung des Sultans und die Besatzungsmächte auf. Mit dem Vertrag von Lausanne<sup>363</sup> wurden die Unabhängigkeit und die Souveränität der Türkei innerhalb der heutigen Grenzen anerkannt. Am 29. Oktober 1923 wurde die Republik proklamiert und Kemal Atatürk zum ersten Präsidenten gewählt. Von dem alten Machtgefüge und den Traditionen des Osmanischen Reiches, die über 600 Jahre lang den Islam in der

---

<sup>360</sup>Mustafa Kemal Atatürk wurde im Jahr 1881 in Thessaloniki geboren und verstarb am 10. November 1938 in Istanbul. Er war der Begründer der modernen Türkei und erster Präsident der nach dem Ersten Weltkrieg aus dem Osmanischen Reich hervorgegangenen Republik. Seine Verdienste als Offizier bei der Verteidigung der Halbinsel Gallipoli 1915 gegen die alliierten Truppen und der Abwehrkampf ab 1921 gegen die nach Anatolien vordringenden Griechen sowie der Krieg gegen Armenien im Osten haben ihn zur Symbolfigur türkischen Nationalbewusstseins werden lassen. Als Machtpolitiker, der die Modernisierung seines Landes nach westlichem Vorbild beharrlich vorantrieb, schuf er mit der Abschaffung des Osmanischen Reichs sowie mit weitreichenden gesellschaftlichen Reformen einen in dieser Form einmaligen Staatstypus.

<sup>361</sup>Ileri, Muhlis. Türkei. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 427.

<sup>362</sup>Calhan, Ali. Der Westen und die Entwicklung der türkischen Demokratie 1789-2006. Hrsg. von der Universität Augsburg. 2007. S. 141.

<sup>363</sup>Der Vertrag von Lausanne wurde am 24. Juli 1923 zwischen der Türkei sowie Großbritannien, Frankreich, Italien und Griechenland geschlossen. Mit diesem Vertrag konnte die Türkei, nachdem sie 1922 den griechisch-türkischen Krieg gewonnen hatte, die Bestimmungen des nach dem Ersten Weltkrieg abgeschlossenen Vertrags von Sèvres nach ihren Vorstellungen revidieren.

Welt repräsentiert hatten, übernahm der neue türkische Staat so gut wie nichts.<sup>364</sup> 1924 wurde auch das Kalifat abgeschafft. In der Geschichte des Islam wurde zum ersten Mal der Versuch unternommen, Religion und Staat zu trennen. So wurde der Weg frei für radikale Reformen, die darauf gerichtet waren, die vererbten sozialen Spaltungen zu beseitigen und eine homogene, demokratische und moderne Gesellschaft aufzubauen.

Die reformerische Kraft der zwanziger Jahre lag bei einer kleinen militärischen Elite unter der Führung Atatürks. Sie schaffte die Gründung der Republik, die Bildung moderner Staatsstrukturen und die Durchführung einer radikalen Neubestimmung der Werte nach westlichem Vorbild. Eine Serie von reformerischen Maßnahmen war darauf gerichtet, die politischen, wirtschaftlichen, sozialen, aber insbesondere auch geistig-kulturellen Grundlagen für einen modernen Staat zu schaffen<sup>365</sup>; einen Staat, der auf den Prinzipien des Säkularismus, Kapitalismus und des türkischen Nationalismus beruhen würde.<sup>366</sup>

Die Revolution wurde 1934 durch die Einführung eines neuen Zivil-, Straf- und Eherechts in Anlehnung an die europäische Gesetzgebung weitervorangetrieben. Das Frauenstimmrecht und die Einehe, die Übernahme des lateinischen Alphabets, die Abschaffung des Fez, die Einführung von Familiennamen und des Sonntags als wöchentlichem Feiertag sowie die Bekleidungsreform zählten zu den herausragenden Neuerungen.<sup>367</sup>

Im Jahr 1946, als Gegenleistung zu den versprochenen amerikanischen Finanz- und Militärhilfen im Rahmen des Marshallplans, gelang der Türkei der Übergang zum Mehrparteiensystem. Bereits in der Verfassung von 1924 war die Einparteien-Herrschaft abgelehnt worden. Im Verlauf der Zeit geriet das türkische politische System in eine Krise. 1960 übernahm das Militär zum ersten Mal die Macht. Von diesem Zeitpunkt an sollte die türkische Armee eine aktive Rolle in der türkischen Politik spielen. Auch zuvor hatte sie bereits Macht ausgeübt - wenn auch auf

---

<sup>364</sup>Bey, Essad. Allah ist groß. Matthes & Seitz, München. 2002. S. 208, 209.

<sup>365</sup>Steinbach, Udo. Kranker Wächter am Bosphorus. Ploetz Verlag, Freiburg. 1979. S. 21.

<sup>366</sup>Sönmez, Ergun. Die Türkei von der Atatürkzeit bis heute. Berlin. 1980. S. 104.

<sup>367</sup>Calhan, Ali. Der Westen und die Entwicklung der türkischen Demokratie 1789-2006. Hrsg. von der Universität Augsburg. 2007. S. 156, 157.

indirekte Art und Weise hinter den Kulissen; schließlich waren Kemal Atatürk und seine Generäle selbst Produkte der türkischen Armee.

Nach dem Selbstverständnis der türkischen Generäle sollte die Armee Wächter der kemalistischen Reformen sein und auch als Garant für die staatliche Einheit und Unabhängigkeit der Türkei agieren. Selbst im Geiste der kemalistischen Ideologie erzogen, fühlten sich die türkischen Generäle dem Volk verpflichtet. In der Tat hatte die allgemeine Wehrpflicht unter den Türken ein Gefühl der Solidarität mit ihren Streitkräften geschaffen. Darüber hinaus war und ist die Armee für viele anatolische Rekruten eine Art ‚Schule der Nation‘, in der sie eine gewisse Ausbildung erfahren.<sup>368</sup> Das Offizierskorps selbst rekrutierte und rekrutiert sich aus allen Schichten des Volkes und nicht bloß aus einer privilegierten Klasse langer familiärer Beziehungen.

Diese Volksnähe bzw. -verbundenheit macht die Armee in den Augen der Bevölkerung über alle Zweifel erhaben, wenn es darum geht, für die Interessen des Staates im Namen kemalistischer Reformen ‚korrigierend‘ einzutreten.<sup>369</sup> Nur mit dieser positiven Einstellung der Massen im Rücken war es der Armee seit 1960 möglich, die Zuständigkeit für die Landesverteidigung zu überschreiten und vorübergehend sogar politisch-administrative Funktionen zu übernehmen.

Seit den Reformen Atatürks hat das politische System in der Türkei eine Entwicklung von einem absolutistischen bzw. theokratischen zu einem säkularisierten Staat mit parlamentarischer Demokratie durchlaufen. Die politischen Kräfte verpflichteten sich, die Ideologie des Kemalismus hochzuhalten - wenn auch mit unterschiedlicher Betonung und Deutung seiner Prinzipien je nach Standort im politischen Spektrum. Die verschiedenen Interpretationen, die die kemalistische Staatsideologie durch die gesellschaftlichen Kräfte erfuhr, belasteten die Stabilität und die Konsensfähigkeit des politischen Systems und führten es in die Krise.<sup>370</sup> Zudem entstanden im Zuge der schnellen Industrialisierung gesellschaftliche Strukturprobleme, auf die die politischen Parteien nicht vorbereitet waren und für die sie keine Lösung kannten. Die anhaltenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten wie Arbeitslosigkeit, hohe Inflation und ungleiche Einkommensverteilung führten zu sozialen Spannungen und gaben

---

<sup>368</sup>İleri, Muhlis. Türkei. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 427, 444.

<sup>369</sup>Ebd. S. 444.

<sup>370</sup>Ebd. S. 446.

dem politischen Extremismus der siebziger und achtziger Jahre Auftrieb.<sup>371</sup> Sowohl der Rechts- als auch der Linksextremismus fanden angesichts dieser Entwicklungen hier ihren Nährboden. Dies gilt auch für die kurdischen Separatisten, deren Extremismus in dieser Zeit ebenfalls weiter an Radikalität gewann.

---

<sup>371</sup>Calhan, Ali. Der Westen und die Entwicklung der türkischen Demokratie 1789-2006. Hrsg. von der Universität Augsburg. 2007. S. 161.

### 3.1.2 Ein schweres Erbe

Von Anfang an war der Versuch der Demokratisierung der Türkei von der langen Tradition militärischer Interventionen überlagert. Die Demokratisierung war sowohl in den letzten Jahren des Osmanischen Reiches nach 1909 als auch während der Republik von oben nach unten durchgesetzt worden. Dem Militär fiel es schwer, die demokratischen Werte zu akzeptieren und sie auf der gesellschaftlichen wie institutionellen Ebene zu verinnerlichen. Ihre Defizite auf demokratischem Wege zu bewältigen, bereitete der türkischen Demokratie deshalb wiederholt Schwierigkeiten. In jede Krise, in die der türkische Staat geriet, intervenierte das Militär; vorgeblich um die Demokratie zu schützen, tatsächlich bedienten sich die Generäle dabei undemokratischer Methoden.<sup>372</sup>

Ein großer Teil der Bevölkerung stand einer Politik ablehnend gegenüber, die mit den westlichen Wertvorstellungen „*sorglos rezeptiv*“<sup>373</sup> umging und ihre eigene Kultur vernachlässigte. Um politisch erfolgreich agieren zu können, sollte im Interesse des politischen Systems die Eigenständigkeit der kulturellen Werte mit der wirtschaftlichen Entwicklung in Einklang gebracht werden. Atatürk hatte nicht nur das Kalifat abgeschafft, sondern die Erziehung einer ganzen Nation zu säkularisieren gesucht. Der Islam als Religion der türkischen Mehrheit wurde in die Enge getrieben und fast komplett ignoriert, die arabische Schrift wurde durch die lateinische ersetzt und das türkische Zivilgesetzbuch nach schweizerischem Vorbild eingeführt. Langfristig konnte das nicht gut gehen. Atatürk hatte sich nicht gescheut, den Propheten zu beleidigen und den Islam als eine „*absurde Lehre*“ oder sogar als „*verwesenden Leichnam, der das Leben vergiftet*“<sup>374</sup> zu bezeichnen. Für viele Türken, die sich als Muslime betrachteten, war das nicht hinnehmbar.

Hinzu kam der Kalte Krieg. Dieser Krieg bestand nicht nur im militärischen Wettrüsten, sondern auch in einem ideologischen Kampf; die ideologische Expansion des Sozialismus sollte durch ein ‚freies‘ und ‚besseres‘ kapitalistisches Gesellschaftssystem gestoppt werden. Nach dem Zweiten Weltkrieg sah die Türkei wie der Westen insgesamt die Sowjetunion als größten Feind an. Aufgrund der

---

<sup>372</sup>Ebd. S. 205.

<sup>373</sup>Ileri, Muhlis. Türkei. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 447.

<sup>374</sup>Chimelli, Rudolph. Islamismus. Vontobel-Stiftung, Zürich. 1994. S. 83.

räumlichen Nähe stellte sie eine erhebliche Gefährdung für das türkische Staatsgebiet dar.<sup>375</sup> Zudem war bereits 1929 mit der Gründung der Republik unter der Führung Atatürks die Entscheidung gefallen, sich dem Westen anzunähern.

Die USA übernahmen die Aufgabe, einen starken westlichen Block aufzubauen. Dabei erfüllte die Türkei an der Front zur Sowjetunion wichtige Funktionen. Seit dem Zweiten Weltkrieg bekamen die USA Einfluss sowohl auf die Innen- als auch auf die Außenpolitik der Türkei. Die Vereinigten Staaten übernahmen damit die Rolle, die Großbritannien und Frankreich bis zum Ersten Weltkrieg im Nahen und Mittleren Osten besessen hatten.<sup>376</sup> Gemäß der allgemeinen außenpolitischen Lage und den Sicherheitsinteressen der Türkei akzeptierte die Armee in dieser Phase die Zusammenarbeit mit dem Westen und der NATO vorbehaltlos.<sup>377</sup>

Auch die Innenpolitik wurde von den Amerikanern formuliert und durch die türkischen Politiker, bisweilen auch Generäle, umgesetzt. Aufgrund der wichtigen Aufgaben, die die Türkei zukamen, interessierten sich die USA für die wirtschaftliche, politische und militärische Entwicklung in der Türkei. Somit war die Situation nach dem Krieg in der Türkei ähnlich zu der in Deutschland oder überhaupt in Europa. Die Amerikaner brauchten zuverlässige Regierungen, auf die sie sich wegen wachsender politischer, gesellschaftlicher und institutioneller Verbindungen verlassen konnten. Mit Ausnahme Westeuropas und Südkoreas unterstützten die USA keine Region so nachhaltig wie die der Türkei. Die USA bewilligten Mittel zur Ausbildung der türkischen Armee und unterstützten diese auch personell sowie technisch bei der Ausbildung der Soldaten. Diese Hilfe lief parallel zu den Zielsetzungen der Amerikaner, auch im östlichen Mittelmeer die führende militärische Weltmacht zu sein.<sup>378</sup> Die wirtschaftliche und militärische Abhängigkeit der Türkei wurde so groß, dass jede türkische Regierung entweder freiwillig oder unter Zwang die Forderungen Amerikas erfüllte.<sup>379</sup>

Zudem sollte auch die Religion im Kampf gegen den Kommunismus eingesetzt werden, nicht nur in der islamischen Welt. Auch in der westlichen Welt nach dem

---

<sup>375</sup>Yazicioglu, Ümit. Recht und Demokratie in Europa. Der andere Verlag, Tönning. 2004. S.36

<sup>376</sup>Calhan, Ali. Der Westen und die Entwicklung der türkischen Demokratie 1789-2006. Hrsg. von der Universität Augsburg. 2007. S. 248.

<sup>377</sup>Steinbach, Udo. Kranker Wächter am Bosphorus. Ploetz Verlag, Freiburg. 1979. S. 46.

<sup>378</sup>Yazicioglu, Ümit. Recht und Demokratie in Europa. Der andere Verlag, Tönning. 2004. S. 137.

<sup>379</sup>Ebd. S. 197.

Zweiten Weltkrieg wurde die Religion politstrategisch bedeutsam, da sie als leicht kontrollierbar und wirksam gegen kommunistisches Gedankengut eingeschätzt wurde. So bauten die USA während des Kalten Krieges in ihrem europäischen und nahöstlichen Machtbereich die islamische Religion als antikommunistischen Schutzwall auf. Während dieser Zeit vertieften sich die Beziehungen zwischen der Türkei und den USA immer weiter. Der Einfluss Amerikas hatte sich bereits in der Übergangsphase vom Einparteien- zum Mehrparteiensystem und in der Einführung einer liberalen Marktwirtschaft bemerkbar gemacht.

Die ersten während des Kalten Krieges gebildeten türkischen Regierungen betrachteten die kemalistischen Reformen mit Skepsis. Um eine Art ‚Versöhnung‘ mit der eigenen Geschichte zu betreiben, wurden islamische Rituale wieder erlaubt. Eine der ersten Maßnahmen der damaligen Regierungen bestand darin, die laizistischen Prinzipien weniger strikt zu handhaben. So wurden mit Zugeständnissen wie der Einführung von *„Koran-Rezitationen im staatlichen Rundfunk bis hin zum Religionsunterricht als ordentlichem Lehrfach in den Schulen“*<sup>380</sup> die Wünsche der schweigenden Mehrheit erfüllt. Mitte der fünfziger Jahre wurde der Religionsunterricht an den Grund- und Mittelschulen wieder zugelassen. Die Regierungen ließen wieder Koran- und Imamschulen zu und unterstützten finanziell den Bau von Moscheen, die sich mit enormer Geschwindigkeit im ganzen Land ausbreiteten. Eine Politik, die diese Entwicklung leugnete, musste von Anfang an zum Scheitern verurteilt sein. Darin lag das Kernproblem der kemalistischen Politik. Man kann keine Volksreligion verdrängen und wenn, dann nur kurzfristig und unter Anwendung von physischer und psychischer Gewalt. In einigen Städten der Türkei wie in Konya zeigten sich die Folgen dieser Wiederentdeckung der Religion sehr stark. Es kam zu ersten Übergriffen auf laizistische Symbole, wie zum Beispiel zur Zerstörung von Atatürk-Denkmalern. Bereits in den neunziger Jahren lernten in tausenden von Bruderschaften oder Stiftungen finanzierten Koranschulen schätzungsweise 200.000 Schüler die arabische Sprache und die Grundlagen des Islam.<sup>381</sup>

---

<sup>380</sup>Calhan, Ali. Der Westen und die Entwicklung der türkischen Demokratie 1789-2006. Hrsg. von der Universität Augsburg. 2007. S. 195.

<sup>381</sup>Chimelli, Rudolph. Islamismus. Vontobel-Stiftung, Zürich. 1994. S. 85.

Die Entstehung des Politischen Islam in der Türkei kann als Protesthaltung verstanden werden. Sie ist Ausdruck einer Ablehnung der ausgebliebenen Anpassung an den sozialen und ökonomischen Wandel in Teilen der Gesellschaft. Nur eine Demokratisierung der politischen Verhältnisse und eine Teilhabe des Volkes am materiellen Erfolg konnten die gesellschaftlichen Konflikte überwinden und neue politische Stabilität schaffen.

### 3.1.3 Der Aufstieg einer neuen Kraft

Die Geburtsstunde des Politischen Islam in der Türkei hatte 1970 mit der Gründung der Partei der Nationalen Ordnung (trk. Milli Nizam Partisi) geschlagen. Diese Partei vereinte nationalistische Züge mit konservativem islamischem Gedankengut. Ihr Gründer war Necmettin Erbakan<sup>382</sup>, der eine Ingenieurausbildung absolviert hatte und die Industrieabteilung der türkischen Handelskammer leitete. Ursprünglich war er Mitglied der Gerechtigkeitspartei gewesen, einer rechten Gruppierung des religiösen Milieus, in der man den von Atatürk eingeführten Laizismus nicht sonderlich schätzte.<sup>383</sup> Bereits Mitte der siebziger Jahre wurde Erbakan zum stellvertretenden Ministerpräsidenten ernannt. Er war weltweit einer der ersten Politiker dieser Bewegung, der Regierungsverantwortung übernahm.

Zunächst ließ sich Erbakan als unabhängiger Kandidat für den Wahlkreis der zentralanatolischen Stadt Konya in das Parlament wählen, einer konservativen Hochburg und einem traditionellen Zentrum der von Atatürk verbotenen religiösen Bruderschaften. Das politische Programm Erbakans hatte eine technokratische und eine islamistische Ausrichtung: Er befürwortete die Industrialisierung, war aber ein erklärter Gegner des Westens, vor allem der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft. Seine wichtigste Zielgruppe waren die kleinen Unternehmer aus Anatolien, die an einer technologischen Modernisierung ihrer Betriebe interessiert waren und deshalb einen Zugang zum Bankenkapital suchten, das fest in den Händen des laizistischen Bürgertums von Istanbul oder Izmir lag. Die Partei der Nationalen Ordnung von Necmettin Erbakan hob sich von den anderen auf religiösen Grundsätzen aufbauenden Rechtsparteien ab; sie vereinnahmte die religiösen Gefühle nicht nur für einen konservativen Nationalismus, sondern machte das Bekenntnis zum Islam zur Grundlage der türkischen Identität.

Die Zuspitzung der politischen Lage auf Grund extremistischer Gewalttaten führte am 12. März 1971 erneut zur Intervention der Armee und zum Sturz des Ministerpräsidenten. Der Verfassungsrat ordnete nach dem Staatsstreich vom März

---

<sup>382</sup>Necmettin Erbakan, geboren am 29. Oktober 1926 und gestorben am 27. Februar 2011 in Ankara, war ein türkischer Politiker. Er war mehrfach stellvertretender Ministerpräsident und einmal Ministerpräsident der Türkei. Nach seinem Studium in der Türkei setzte er seine Studien in Aachen fort. 1953 promovierte er an der Technischen Hochschule Aachen.

<sup>383</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 403.

1971 die Auflösung der Partei der Nationalen Ordnung wegen Missachtung des laizistischen Charakters der Republik an.<sup>384</sup> Es dauerte nicht lange, bis Erbakan einen neuen Anfang versuchte. Er gründete die Nationale Heilspartei (trk. Millî Selamet Partisi) und konnte bei den Parlamentswahlen vom Oktober 1973 fast zwölf Prozent der Stimmen auf sich vereinigen.<sup>385</sup> Erbakan war mit seiner Partei Partner in allen Koalitionen. Mit dem Gewicht seiner 49 Abgeordneten gelang es ihm, zwischen 1974 und 1978 stellvertretender Ministerpräsident zu werden. Die politische Gesinnung seiner Regierungspartner war ihm gleichgültig. Das damalige Interesse Erbakans galt den seiner Partei anvertrauten volksnahen Ministerien - Landwirtschaft, Industrie, Handel und Inneres. Diese sollten mit Gesinnungsgenossen besetzt werden.<sup>386</sup>

Anfang der achtziger Jahre wurde die politische Lage in der Türkei durch die zunehmende Gewalt im extremen linken Lager instabil. Jeden Tag waren rund zwanzig Todesopfer durch die Terroristen der Arbeiterpartei Kurdistans, der PKK, zu beklagen. Das Fehlen einer Perspektive und eines demokratischen Konsenses gaben nach den Wahlen von 1973 dem politischen Extremismus weiteren Auftrieb; der Bau der kemalistischen Staatsideologie bröckelte. In Anbetracht der Unruhen, der sich verschlechternden Wirtschaftslage und der triumphierenden iranischen Revolution war auch in der türkischen Islamisten-Bewegung eine gewisse Radikalisierung zu beobachten. Auch in der Türkei machten sich unter den Aktivisten des Politischen Islam, die sich von der iranischen Revolution oder arabischen Extremistengruppen faszinieren ließen, radikale Tendenzen bemerkbar. Auf einem Treffen der Nationalen Heilspartei in Konya wurde die Rückkehr zur Scharia gefordert. Die Teilnehmer weigerten sich während der Nationalhymne aufzustehen; diese ‚Blasphemie‘ war gegen die kemalistische Ideologie gerichtet.<sup>387</sup> Die Antwort war am 12. September 1980 zum dritten Militärputsch in der modernen türkischen Geschichte.<sup>388</sup> Mit der Auflösung seiner Partei erlitt Erbakans politisches Projekt

---

<sup>384</sup>Hale, William. *Özbudun, Ergun. Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey.* Routledge, New York. 2010. S. 3.

<sup>385</sup>Kumbaracıbasi, Arda Can. *Turkish Politics and the Rise of the AKP.* Routledge, New York. 2009. S. 88.

<sup>386</sup>Kepel, Gilles. *Das Schwarzbuch des Dschihad.* Piper Verlag, München. 2002. S. 404.

<sup>387</sup>Chimelli, Rudolph. *Islamismus.* Vontobel-Stiftung, Zürich. 1994. S. 83.

<sup>388</sup>Kepel, Gilles. *Das Schwarzbuch des Dschihad.* Piper Verlag, München. 2002. S. 405.

einen Schlag, von dem die Akteure des Politischen Islam in der Türkei vieles lernen sollten.<sup>389</sup>

Erbakans neue Partei trug den Namen Wohlfahrtspartei (trk. Refah Partisi). Mit Hilfe dieser Partei sollte das aus Anatolien in die großen Städte ziehende fromme Kleinbürgertum am wirtschaftlichen Aufschwung teilhaben.<sup>390</sup> Die Wohlfahrtspartei, die dritte im Zeichen des Politischen Islam stehende türkische Partei wurde im Jahr 1983 ins Leben gerufen. Erbakan konnte aber erst 1987 offiziell die Parteiführung übernehmen. Viele wichtige Veränderungen innerhalb der Wohlfahrtspartei fanden in einer Zeit statt, als der Parteiapparat am schwächsten war. Sie bildeten die Voraussetzung für den vorübergehenden Erfolg der Partei, erleichterten Anhängern den Zugang zur Demokratie und machten ‚das Besondere‘ des türkischen Politischen Islam aus. Den Islamisten-Bewegungen in der Türkei ist es gelungen, soziale Unruhen aufzufangen und ein Abgleiten in die Gewalt zu verhindern. Der Preis musste im Verzicht auf ideologische Reinheit und Widerspruchsfreiheit sein.

Im Gegensatz zu den arabischen Republiken fand der radikale Politische Islam in der Bevölkerung keinen Rückhalt und vermochte auch die mittellose Jugend in den Städten nicht zu mobilisieren. Diese positive Entwicklung konnte stattfinden, weil der Politische Islam weitgehend von unabhängigen islamistischen Intellektuellen geprägt wurde, die ihren Platz innerhalb einer pluralistischen, liberalen und laizistischen Gesellschaft suchten. Diese intellektuelle Elite hatte wenig Interesse an einem sozialen Revolutionsbund zum Sturz der sogenannten ‚unfrommen‘ Regierung und am Aufbau eines radikalen islamistischen Staates. Sie erstrebte eine konservative demokratische Partei, die den Islam als ein wichtiges Element des türkischen nationalen Bewusstseins anerkennt.<sup>391</sup>

Anders als die einschlägigen Bewegungen zuvor verzichteten seit den achtziger Jahren die islamistischen Intellektuellen wie Rasim Özdenören oder İsmet Özel, die der unteren Mittelschicht entstammen, auf eine Glorifizierung des Osmanischen Reiches. Stattdessen bewegen sie sich in modernen Diskursen, die sie als

---

<sup>389</sup>Hale, William. *Özbudun, Ergun. Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey.* Routledge, New York. 2010. S. 4.

<sup>390</sup>Yavuz, M. Hakan. *Opportunity Spaces, Identity, and Islamic Meaning in Turkey.* In: *Islamic Activism.* Hrsg. von Wiktorowicz, Quintan. Indiana University Press, Indiana. 2004. S. 277.

<sup>391</sup>Vgl. Kepel, Gilles. *Das Schwarzbuch des Dschihad.* Piper Verlag, München. 2002. S. 401, 402.

oppositionell zum Projekt kemalistischer Modernisierung betrachten. Das wichtigste Leitorgan ist die seit 1986 erscheinende Tageszeitung Zaman (dt. Zeit), die mit einer täglichen Auflage von über 800.000 das größte und zugleich eines der anspruchsvollsten Zeitungen der Türkei ist.<sup>392</sup>

Ein wichtiges Element der Wohlfahrtspartei-Ideologie stellte die Idee der „gerechten Ordnung“ dar. Mit dieser Idee wurden die alten kemalistischen Konzeptionen wirtschaftlicher Entwicklung abgelehnt und zugleich das hochgradig korrupte Regime bekämpft. Die Wohlfahrtspartei forderte einen klassenübergreifenden Kompromiss, in welchem die privaten Unternehmen den Motor der wirtschaftlichen Entwicklung bilden und vom Staat unterstützt werden sollten. Die führende Schicht in dieser angestrebten Ordnung sollte eine Klein- und Mittelbourgeoisie sein, die islamische Werte mit den Anforderungen eines wirtschaftlich starken Staates verband.<sup>393</sup>

Zugleich kritisierte die „gerechte Ordnung“ die Korruption in der Bürokratie sowie die Benachteiligung der Klein- und Mittelgewerbe zugunsten der staatsnahen großen Unternehmen. Dieser Mischung aus Kritik und Inszenierung als einziger ‚wirklicher marktwirtschaftlicher Kraft‘ waren maßgeblich die Wahlerfolge der Wohlfahrtspartei zuzuschreiben. Die Wirtschaftskrisen und Korruptionsskandale unter den Regierungsparteien bestätigten diese Sicht bei den türkischen Wählern und führten dazu, dass der Politische Islam in der Türkei, verkörpert durch die Wohlfahrtspartei, zu einer volkstümlichen Ideologie wurde und alle die anzog, die sich von dem bestehenden System benachteiligt fühlten.<sup>394</sup>

Bei den Dezember-Wahlen 1994 erreichte die Wohlfahrtspartei über ein Fünftel der Wählerstimmen und wurde damit die stärkste Kraft im neuen Parlament.<sup>395</sup> Die Partei profitierte von der im rechten Lager herrschenden Uneinigkeit. So wurde im Juni 1996 Necmetin Erbakan, der Vorsitzende der islamistischen Wohlfahrtspartei, zum Ministerpräsidenten ernannt. Dieses Ereignis löste unter den Erben Atatürks einen

---

<sup>392</sup>Gehring, Axel. Soziogenese eines ‚neuen anatolischen Bürgertums‘ und der Aufstieg der AKP. Institut für Politik Wissenschaft der Philipps Universität, Marburg. 2009. S. 70.

<sup>393</sup>Vgl. Ebd. S. 71.

<sup>394</sup>Vgl. Ebd. S. 72.

<sup>395</sup>Hale, William. Özbudun, Ergun. Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey. Routledge, New York. 2010. S. 4.

Schock aus. Die Übernahme der Regierung durch einen Islamisten war für die kemalistischen Dogmatiker „eine Art Häresie.“<sup>396</sup>

Als die Wohlfahrtspartei im Jahr 1996 mit Hilfe von Koalitionspartnern an die Macht kam, war sie weltweit die erste Regierungspartei, die zum Politischen Islam gehörte und sich mit demokratischen Zwängen auseinandersetzen musste. Die Wohlfahrtspartei war diesem Druck nicht gewachsen. Das heterogene Bündnis konnte nicht lange bestehen. Wegen ihrer Koalitionspartner und der vom Militär eingeschränkten politischen Handlungsfähigkeit konnte die Wohlfahrtspartei zentrale politische Vorstellungen nicht umsetzen. Das Projekt eines gemeinsamen Wirtschaftsraumes der sogenannten D8 (developing countries), bestehend aus der Türkei, dem Iran, Bangladesch, Ägypten, Indonesien, Malaysia, Nigeria und Pakistan, scheiterte in einem frühen Stadium. Die Beziehungen zu Israel, für deren Abbruch Erbakan plädiert hatte, wurden im militärischen Bereich sogar intensiviert. Die Kräfteverhältnisse zwangen die Wohlfahrtspartei, ihr politisches Handeln vor allem auf die Verabschiedung von Gesetzen zu beschränken, die hohe politische Symbolik hatten, aber auch in die herrschende Ideologie eingriffen.<sup>397</sup> Zum Beispiel wurde das Verbot des Kopftuches an den Universitäten aufgehoben und in staatlichen Restaurants Alkoholverbot erteilt.

Verursacht wurde der Misserfolg der Wohlfahrtspartei durch die aus Anatolien stammenden kulturellen Riten sowie die Versuche, eine sogenannte ‚islamische Identität‘ zu politisieren. Diese Versuche der Wohlfahrtspartei unter der Führung Erbakans hatten zu beträchtlichen Widerständen innerhalb des Staatsapparats und säkularen Organisationen geführt.<sup>398</sup> Weder ökonomisch noch kulturell hatte sie zentrale Vorstellungen umsetzen können. So wuchs im radikalen Flügel der Partei, der sich eine konsequentere Politik wünschte, die Unzufriedenheit stetig.

Im Januar 1997 und im Beisein des Botschafters der Islamischen Republik Iran behauptete der Bürgermeister der westanatolischen Stadt Sincan, der der Wohlfahrtspartei angehörte, dass sich die Türkei dem iranischen Vorbild folgend auf

---

<sup>396</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 401.

<sup>397</sup>Gehring, Axel. Soziogenese eines ‚neuen anatolischen Bürgertums‘ und der Aufstieg der AKP. Institut für Politik Wissenschaft der Philipps Universität, Marburg. 2009. S. 73.

<sup>398</sup>Hale, William. Özbudun, Ergun. Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey. Routledge, New York. 2010. S. 4.

dem Weg zur Scharia befinde und jene, die sich widersetzen, gewaltsam auf den Pfad der Tugend gebracht werden müssten. Nach weiteren radikalen Vorfällen dieser Art stellte sich der Generalstab der türkischen Streitkräfte auf der Sitzung des Nationalen Sicherheitsrates offen gegen die Regierung der Wohlfahrtspartei, indem er in einem Memorandum den Politischen Islam als größte Gefahr für die laizistische Ordnung, die Demokratie und die innere Sicherheit bezeichnete. Die Radikalisierung der Rhetorik der Wohlfahrtspartei und die eindeutige Positionierung des Militärs trugen maßgeblich zum Entstehen der säkularen Front bei.<sup>399</sup> Der Nationale Sicherheitsrat forderte unter anderem Koranschulen und Wohnheime unter Staatskontrolle zu bringen und die Finanzierungsquellen islamischer Organisationen stärker zu kontrollieren.<sup>400</sup>

Nach dem Memorandum und den monatelangen Protesten der säkularen Front wurde die Regierungskoalition zum Rücktritt gezwungen. Das islamistische Zwischenspiel in der Türkei hatte nur ein knappes Jahr gedauert. Unter dem Druck des Militärs zerbrach Erbakans Regierungskoalition, und nach dem Wahltriumph im Juni 1996 musste der Ministerpräsident zurücktreten. Nur ein halbes Jahr später wurde die islamistische Wohlfahrtspartei aufgrund angeblicher ‚antilaizistischer Machenschaften‘ vom Verfassungsrat aufgelöst.<sup>401</sup> Dieser vom türkischen Militär sogenannte ‚postmoderne Staatsstreich‘ führte nicht, wie erwartet, zu einem Aufstand in den Armenvierteln oder einer starken Radikalisierung der mittellosen urbanen Jugend.

Welchen Einfluss das Militär auch immer gehabt haben mag, die Entwicklung eines Politischen Islam in der Türkei war den Regeln eines pluralistischen und im Kern demokratischen Systems unterworfen. Diese Regeln wurden innerhalb eines Vierteljahrhunderts zum festen Bestandteil des türkischen politischen Lebens.<sup>402</sup> Für Anhänger und Wähler waren pragmatische Fragen mindestens ebenso entscheidend wie die ursprünglichen ideologischen Grundlagen. Der Politische Islam in der Türkei hat damit die Entwicklungen seiner ‚Schwesterparteien‘ in anderen muslimischen

---

<sup>399</sup>Kumbaracibasi, Arda Can. *Turkish Politics and the Rise of the AKP*. Routledge, New York. 2009. S. 89.

<sup>400</sup>Gehring, Axel. *Soziogenese eines ‚neuen anatolischen Bürgertums‘ und der Aufstieg der AKP*. Institut für Politik Wissenschaft der Philipps Universität, Marburg. 2009. S. 75.

<sup>401</sup>Hale, William. *Özbudun, Ergun. Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey*. Routledge, New York. 2010. S. 4.

<sup>402</sup>Kepel, Gilles. *Das Schwarzbuch des Dschihad*. Piper Verlag, München. 2002. S. 401.

Ländern im Wesentlichen vorweggenommen. Erbakan hatte seine erste Partei 1970 gegründet, zur gleichen Zeit als Khomeini im Iran seine Vorträge zum Thema ‚islamische Regierung‘ hielt und die arabische Welt den Niedergang der nationalistischen Ideologie mit dem Tod von Nasser erlebte.<sup>403</sup> Die Besonderheit des türkischen Politischen Islam bleibt, dass er sich in einem friedlichen Umfeld entwickeln konnte.

Im Februar 1998 erfolgte durch 41 Abgeordnete der aufgelösten Partei die Gründung der Tugendpartei (trk. Fazilet Partisi). Der neuen Partei traten fast alle verbliebenen Abgeordneten der ehemaligen Fraktion der Wohlfahrtspartei sowie zahlreiche Bürgermeister bei. Drei Wochen später beantragte der Generalstaatsanwalt das Verbot der neuen Partei, weil sie die Legalisierung des Kopftuches an den Universitäten forderte.<sup>404</sup>

Das Scheitern der Politik Erbakans, das Memorandum des Nationalen Sicherheitsrates von 1997 sowie das folgende Verbot der Nachfolgerin der Wohlfahrtspartei, der Tugendpartei, hatten eine katalysierende Wirkung auf die Entwicklung der Bewegungen des Politischen Islam in der Türkei. Auf ihrem letzten Parteikongress spitzte sich der Konflikt zwischen den Parteiflügeln zu. Der konservative islamistische Flügel stellte mit Recai Kutan einen engen Vertrauten Erbakans auf, dem seit Verbot der Wohlfahrtspartei gerichtlich jede politische Aktivität untersagt worden war. Die reformorientierten Kräfte fanden in Abdullah Gül ihren Kandidaten. Die beiden Gruppen schlossen einander als Ausdruck unvereinbarer Interessen grundsätzlich aus und mündeten nach dem Verbot der Tugendpartei in die Gründung zweier konkurrierender Parteien. Die islamistische Kontinuität der Parteien Erbakans - die Nationale Ordnungspartei/ Verbot 1971, die Nationale Heilspartei/ Verbot 1981, die Wohlfahrtspartei/ Verbot 1998, die Tugendpartei/ Verbot 2001 - wurde in der Wohlergehenspartei (trk. Saadet Partisi) weitergeführt. Deren Vorsitzender Recai Kutan konnte auf eine fast vierzigjährige politische Karriere zurückblicken. Ihr gegenüber stand die gemäßigte Partei der AKP. Sie hatte eine jüngere Führung und pflegte einen moderaten politischen Ton.<sup>405</sup> Die

---

<sup>403</sup>Ebd. S. 402.

<sup>404</sup>Gehring, Axel. Soziogenese eines ‚neuen anatolischen Bürgertums‘ und der Aufstieg der AKP. Institut für Politik Wissenschaft der Philipps Universität, Marburg. 2009. S. 75.

<sup>405</sup>Ebd. S. 76.

Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung, die AKP (trk. Adalet ve Kalkinma Partisi), wurde am 14. August 2001 von den reformorientierten Mitgliedern der alten Tugendpartei gegründet. Von nun an vertraten junge, dynamische und reformwillige Politiker den Politischen Islam in der Türkei.

### 3.1.4 Die AKP, der Islam und die Demokratie

Die AKP wurde von jungen, aber erfahrenen politischen Leuten gegründet. Sie hatten die früheren Verbote der islamistischen Parteien und die Sinnlosigkeit mancher Konfrontationen mit dem türkischen Staat und dessen Gesetzen erlebt. Keine anderen Aktivisten stehen mehr für diese neue Generation des türkischen Politischen Islam als die beiden heutigen Führer des Landes: Präsident Abdullah Gül und Ministerpräsident Recep Tayyip Erdogan.

Beide stammen aus einfachen Verhältnissen. Abdullah Gül wurde in Mittelanatolien als Sohn einer frommen muslimischen Familie geboren. Dank seiner außergewöhnlichen schulischen Leistungen erhielt er ein Promotionsstudium in England. Als studierter Ökonom arbeitete er später unter anderem als Dozent im Bereich des internationalen Managements.

Bereits während seiner Studienzeit zeigte sich der junge Gül in verschiedenen Vereinigungen des Politischen Islam engagiert. Dabei wurde er während der militärischen Interventionen Anfang der achtziger Jahre sogar vorübergehend inhaftiert. Mit dem Verbot der Partei der Nationalen Ordnung von Erbakans wandte er der Türkei den Rücken zu und zog in die Golfstaaten. So konnte er über Jahre Erfahrungen im internationalen Bankenwesen sammeln; zwischen 1983 und 1991 war er in leitender Position für die Islamische Entwicklungsbank in Saudi-Arabien tätig. Seitdem spricht er die arabische Sprache fließend.<sup>406</sup>

Mit der Gründung der Wohlfahrtspartei in den neunziger Jahren kehrte Gül in die Türkei zurück und wurde als Mitglied dieser Partei ins türkische Parlament gewählt. Seine beruflichen und politischen Erfahrungen im In- und Ausland sowie seine Kontakte sowohl in der Politik als auch in der Wirtschaft waren seiner künftigen politischen Karriere förderlich. Mit dem Wahlsieg der AKP im Jahr 2002 wurde er beauftragt, als Ministerpräsident die erste AKP-Regierung zu bilden. Erst nachdem das gegen Erdogan verhängte Politikverbot annulliert worden war, übernahm er von 2003 bis 2007 das Amt des Außenministers und danach das des Staatspräsidenten.

---

<sup>406</sup>Thuman, Michael. Nach oben, nach Europa. Die Zeit, 28.08.2007.

Ebenso wie Gül stammt Recep Tayyip Erdogan aus bescheidenen Verhältnissen. Erdogans Familie, die aus dem heutigen Georgien stammte, zog aus dem Nordosten der Türkei nach Istanbul und ließ sich dort nieder. Der Vater war ein einfacher Seemann; Erdogan wuchs in einem Arbeiterviertel direkt am Istanbuler Hafen auf und versuchte nach Möglichkeit dazuzuverdienen: *„Der junge Erdogan verkaufte Wasser und Süßigkeiten auf der Straße, um sich Geld für Schulbücher zu verdienen.“*<sup>407</sup> Er besuchte während seiner Jugend diverse religiös orientierte Schulen und studierte Verwaltung an der Marmara-Universität.<sup>408</sup> Sein politischer Werdegang begann in den siebziger Jahren in der von Erbakan gegründeten Partei der Nationalen Ordnung; später gehörte er auch der Wohlfahrtspartei und der Tugendpartei an. Alle diese Parteien wurden im Laufe der Jahrzehnte durch das türkische Militär verboten. Der heranwachsende Erdogan sah, wie die Behörden immer wieder Aktivisten der Bewegungen des Politischen Islam verhafteten und sie durch gezielte Verbote behinderten. Erdogan selbst wurde zu einer zehnmonatigen Haftstrafe verurteilt, nachdem er den berühmten türkischen Dichter Ziya Gökalp während einer Parteiveranstaltung zitiert hatte.

Schon früh während seines politischen Werdegangs fiel Erdogan dem türkischen Publikum als begnadeter Redner auf. Er konnte und kann die Massen mobilisieren: *„Er ist einer der besten Rhetoriker in der Türkei, [Erdogan] konnte [...] Marktplätze füllen und hat ein Gefühl für griffige Formulierungen. Westliche Zuhörer können häufig nicht nachvollziehen, warum die Türken dem polternden Politiker so an den Lippen hängen: Weil Erdogan keine Fremdsprache beherrscht und oft übertrieben laut spricht, wirkt der 1,90 Meter große Ex-Fußballer auf sie eher ungehobelt.“*<sup>409</sup>

Im Jahr 1994 wurde Erdogan schließlich zum Bürgermeister von Istanbul gewählt. Mit diesem Amt gewann Erdogans politische Karriere an Profil. Als Vertreter der damaligen Wohlfahrtspartei gelang es ihm mit einer pragmatischen Kommunalpolitik Ansehen und Popularität bei der Bevölkerung zu gewinnen. Zu seinen erfolgreichen kommunalpolitischen Initiativen zählen die Modernisierung der Istanbuler Infrastruktur, dabei vor allem die Instandsetzung und Instandhaltung der Strom- und

---

<sup>407</sup>Seibert, Thomas. Wer ist Recep Tayyip Erdogan? Der Tagesspiegel, 27.09.2004.

<sup>408</sup>Günay, Cengiz. Geschichte der Türkei. Von den Anfängen der Moderne bis heute. Böhlau Verlag, Köln. 2012. S. 331.

<sup>409</sup>Seibert, Thomas. Wer ist Recep Tayyip Erdogan? Der Tagesspiegel, 27.09.2004.

Wasserleitungen, sowie die Verbesserung öffentlicher Dienste und der Entsorgungsdienste. Durch diese Erfolge als Bürgermeister von Istanbul stieg er in den neunziger Jahren zu einem der beliebtesten Politiker in der Türkei auf.

Die AKP mit ihrer jungen dynamischen Führung verstand es, die Misserfolge der Kemalisten, Sozialdemokraten und liberalen Parteien für sich zu nutzen: *“The AKP’s success has been exceptional [...]. Many of these parties failed to adjust to their role, and were unable to consolidate their electoral support [...]. Their leaders failed to manage the transition from a [...] non-governmental party or social movement to being a party in public office that has to balance its original policy goals with the demands and trains of government.”*<sup>410</sup>

Das junge türkische Bürgertum, vertreten durch die AKP, hat aus seinen Erfahrungen mit der Intervention des Militärs gelernt. Es hat die europäische Orientierung gewählt und das Konzept der ‚konservativen Demokratie‘ entwickelt. Die frühen Parteien des Politischen Islam hatten in der Vergangenheit den Säkularismus, eines der wichtigsten Prinzipien des Kemalismus, stets kritisiert und darüber ihre politische Macht verloren. Die AKP hat aus dem Schicksal ihrer Vorgänger-Parteien, besonders aus der Auflösung der Wohlfahrtspartei 1998, ihre Schlüsse gezogen und sich nicht mehr öffentlich gegen den Kemalismus gestellt.<sup>411</sup> Die AKP bezeichnet sich denn auch nicht als traditionalistische, sondern als islamisch-konservative und demokratische Partei.<sup>412</sup>

Die AKP hat zwei Wurzeln. Sie steht für eine parlamentarische Demokratie westlicher Prägung und zugleich für die ‚lokalen‘ konservativen traditionellen Werte.<sup>413</sup> Diese Werte entstammen jener gesellschaftlichen Wirklichkeit Anatoliens, die stets im Konflikt mit der kemalistischen Politik standen. Den historischen und kulturellen Gegebenheiten der türkischen Gesellschaft hat die AKP unbedingt Rechnung tragen wollen. Ihr Erfolg beruht vor allem darin, dass sie die Spannung zwischen Tradition und Moderne lebt und aushält jedenfalls bis heute. Insbesondere in den weiten

---

<sup>410</sup>Kumbaracibasi, Arda Can. *Turkish Politics and the Rise of the AKP*. Routledge, New York. 2009. S. 3.

<sup>411</sup>Calhan, Ali. *Der Westen und die Entwicklung der türkischen Demokratie 1789-2006*. Herg. von der Universität Augsburg. 2007. S. 252.

<sup>412</sup>Hale, William. *Özбудun, Ergun. Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey*. Routledge, New York. 2010. S. 20.

<sup>413</sup>Kumbaracibasi, Arda Can. *Turkish Politics and the Rise of the AKP*. Routledge, New York. 2009. S. 174.

ländlichen Regionen, auch unter den Zuwanderern in die Städte, wird die Politik der AKP nicht als ein importiertes oder gar fremdes Gedankengut angesehen, sondern als ein eigenes kulturelles Gut. Eine große Mehrheit der türkischen Bürger hat die kemalistische Armeeelite als entwurzelt empfunden. Sie sieht den Politischen Islam gerade nicht als ein von oben aufgezwungenes Konzept. Die AKP versucht sich an einer Synthese der sogenannten türkischen ‚lokalen‘ oder ‚regionalen‘ Werte mit den Prinzipien der westlichen Demokratie und der Marktwirtschaft. Der Erfolg gibt ihr Recht. Die weitere Demokratisierung der Türkei wird gegen den Politischen Islam kaum möglich sein.

Die Erfolge, die die AKP im zurückliegenden Jahrzehnt erzielt hat, sind nicht dem Zufall oder günstigen äußeren Umständen zu verdanken. Die innere Liberalisierung – auch wenn sie lange noch nicht abgeschlossen ist – und der wirtschaftliche Aufschwung wären ohne die tiefe Kenntnis und den dazugehörigen Respekt vor den eigenen gesellschaftlichen kulturellen und historischen Traditionen nicht möglich gewesen. Hier liegt die wichtigste Voraussetzung für den Übergang zur Demokratie. In der türkischen Version des Politischen Islam sind die konservativen Werte der Gesellschaft aufgenommen und in einen modernen ‚globalisierten‘ Rahmen gestellt worden. Der Chef der AKP, Ministerpräsident Erdogan, hat diesen Zusammenhang thematisiert: *“One of the qualities of globalization is its ability to bring international dynamics to the local level and to give global visibility to what is local [...]. Our aim is to reproduce our conservatism [...] by developing a modernity that accepts the traditional, a globalism that accepts the local, and a stress on smooth, rather than radical, change.”*<sup>414</sup> Im selben Artikel skizziert Erdogan eine konservative Politik, die nicht im Gegensatz zu Modernisierung und Demokratie steht. Er sieht die international gültigen ökonomischen Praktiken als ein Instrument, derer sich die konservative islamische Demokratie bedienen könnte, um die überkommenen Institutionen des kemalistischen Staates zu öffnen: *“Supporting a process of change that is evolutionary, gradual, and based on transformation in its natural course, we emphasize the importance of preserving values and achievements, rather than the preservation of present institutions and relations. Preservation should not prevent*

---

<sup>414</sup>Erdogan, Recep Tayyip. Conservative Democracy and the Globalization of Freedom. In: The Emergence of a new Turkey. Islam, Democracy and the AK Parti. Hrsg. Hakan Yavuz. The university of Utah Press, Salt Lake City. 2006. S. 333, 335.

*making changes and advances. It should allow for adapting to developments without losing the self. In other words, we believe in the need to reach a new synthesis without following a sort of traditionalism that rejects modern achievements.*<sup>415</sup> In dieser Synthese wird der Begriff des Säkularismus in einer Weise definiert, die sogar Gemeinsamkeiten mit dem Laizismus kemalistischer Prägung aufweist: *“We also believe that secularism needs to be crowned with democracy in order for fundamental rights and freedoms to be accorded constitutional guarantees. This allows secularism to function like an arbiter institution and provides an environment of compromise.”*<sup>416</sup> Den Säkularismus des türkischen Staates in religiösen Belangen versteht die AKP im Prinzip nicht als Intoleranz gegenüber der Religion, sondern als Offenheit gegenüber sämtlichen Religionen und deren Symbolen. Daraus folgt die Notwendigkeit der Distanzierung von radikalen Strömungen des Politischen Islam, die die Religion instrumentalisieren.<sup>417</sup> Als Vorsitzender der AKP schreibt Erdogan: *“While attaching importance to religion as a social value, we do not think it is right to conduct politics through religion, or to resort to organizational activities based on religious symbols. To make religion an instrument of politics and to adopt exclusive approaches to politics in the name of religion harms not only political pluralism but also religion itself.”*<sup>418</sup> Auf die Frage nach der Rolle, die Religion in der Politik spielen sollte, antwortete Erdogan: *“We do not think it is right to conduct politics through religion or to attempt to transform government ideologically by using religion. Religion is a sacred and collective value. It should not be made a subject of political partisanship causing divisiveness.”*<sup>419</sup> Trotzdem lässt die gegenwärtige türkische politische Wirklichkeit gewisse Zweifel an den Äußerungen Erdogans aufkommen. So erleben beispielsweise Christen und Angehörige anderer Religionen im Gegensatz zu ihren muslimischen Mitbürgern in ihrem Alltag noch immer Einschränkungen.

Das Verständnis, das die AKP von der Demokratie hat, gründet insgesamt nicht nur in den ‚lokalen‘ anatolischen, sondern auch in den kemalistischen Werten und Traditionen. Diese gleichsam doppelte Wurzel verbindet sich mit jener anderen

---

<sup>415</sup>Ebd. S. 335.

<sup>416</sup>Ebd. S. 336.

<sup>417</sup>Gehring, Axel. Soziogenese eines ‚neuen anatolischen Bürgertums‘ und der Aufstieg der AKP. Institut für Politik Wissenschaft der Philipps Universität, Marburg. 2009. S. 79.

<sup>418</sup>Erdogan, Recep Tayyip. Conservative Democracy and the Globalization of Freedom. In: The Emergence of a new Turkey. Islam, Democracy and the AK Parti. Hrsg. Hakan Yavuz. The University of Utah Press, Salt Lake City. 2006. S. 336.

<sup>419</sup>Ebd. S. 174.

Wurzel der europäischen Demokratie, der seitens der AKP ein konservativ-christlicher Charakter unterlegt wird. Die Zusammenführung dieser Elemente inmitten der türkischen Gesellschaft ist nach wie vor eine nicht geringe Herausforderung. Dass sich die AKP ihr überhaupt gestellt hat, bleibt ihr Verdienst. Auf dem Teil des Weges, der bis heute zurückgelegt ist, haben die Türken ein bisher unbekanntes Maß an Freiheit und Wohlstand kennengelernt.

Für Yalcin Akdogan, einen Mitarbeiter Erdogans, ist die AKP eine „*Partei des Zentrums*“, die „*die Wünsche der türkischen anatolischen Peripherie in die säkulare Version der Politik übersetzt*.“<sup>420</sup> Die Absichten der Führung, die AKP als eine Partei mit säkularisiertem und zugleich islamisch-konservativem Gedankengut in der Mitte der türkischen Gesellschaft zu verankern, reichen weit. Die Menschen im Osten der Türkei haben alle Regierungen vor fast unüberwindbare Probleme gestellt. Erst der AKP, keiner anderen Partei zuvor, ist es gelungen, das Vertrauen der Menschen im tiefen Anatolien zu gewinnen. Diese Menschen für eine säkulare, aufgeklärte und demokratische Politik zu begeistern, war und ist immer eine hohe Hürde gewesen. Daran ist die AKP, im Gegenteil zu allen anderen bisherigen Parteien, bis jetzt nicht gescheitert. Im Gegenteil. Aus ihrer Verankerung in Anatolien bezieht sie das Ansehen und die Kraft, die nötig sind, um die Türkei in die moderne Welt zu führen.

In wirtschaftlicher Hinsicht hat die AKP die unbedachte Orientierung der Wohlfahrtspartei in Richtung islamische Staaten und Asien für nicht kompatibel mit den türkischen Interessen erklärt. Die Partei Erbakans verfolgte das Ziel eines wirtschaftlichen Großraums bestehend aus muslimischen Mitgliedsstaaten; die AKP betont stattdessen die Zusammenarbeit mit der EU und „*ist der Meinung, man soll sich dabei [...] auch bei der Kooperation mit IWF und Weltbank an den nationalen Interessen orientieren*.“<sup>421</sup> Gleichwohl setzen die wirtschaftsliberalen Konzepte der AKP im Interesse der türkischen Wirtschaft vor allem auf eine Unterstützung kleiner und mittelständiger Unternehmen. Diese sollen vor ungerechtem Wettbewerb mit

---

<sup>420</sup>Gehring, Axel. Soziogenese eines ‚neuen anatolischen Bürgertums‘ und der Aufstieg der AKP. Institut für Politik Wissenschaft der Philipps Universität, Marburg. 2009. S. 84.

<sup>421</sup>Ebd. S. 80.

Großunternehmen geschützt und gering besteuert werden sowie leichterem Zugang zu Krediten erhalten. Zudem sollen bürokratische Hindernisse abgebaut werden.<sup>422</sup>

Es ist eine Selbstverständlichkeit für die AKP, dass der Staat vor allem auf lokaler Ebene in Zusammenarbeit mit nichtstaatlichen Organisationen tätig wird; Arbeitslosen, Kranken und Bedürftigen soll auf diese Art und Weise ein Leben in menschlicher Würde ermöglicht werden, aber nur sofern es mit der Haushaltsdisziplin vereinbar ist. Der Grundsatz ist, dass eine florierende Wirtschaft jede stabilitätsgefährdende populistische Sozialpolitik verbietet.

Die erheblichen Defizite im türkischen Bildungswesen sind der AKP nicht verborgen geblieben und sollen im Interesse der internationalen Wettbewerbsfähigkeit, den Anforderungen des Arbeitsmarktes entsprechend, behoben werden. Daher sollen die Einschulungsquoten erhöht und die Schulpflicht von acht auf zwölf Schuljahre angehoben werden. Außerdem soll durch Beseitigung aller Formen von Diskriminierung die Partizipation von Frauen am öffentlichen Leben und insbesondere deren Bildung verbessert werden. Um die Zahl der Ehrenmorde und die unter jungen Frauen weit verbreiteten Selbstmorde zu senken, plant die AKP auch Bildungskampagnen in kurdischen und ländlichen Gebieten. Als Teil ihrer konservativen Politik verteidigt die AKP die Familie als ein wichtiges Fundament der türkischen Gesellschaft. Die hohe Bedeutung familiärer Bindungen in der Türkei wird ausdrücklich begrüßt und als stabilisierendes Element gegen alle ökonomischen Krisen unterstrichen.<sup>423</sup>

Während sich die Europäer jeden Akteur des Politischen Islam in der Türkei vorstellen konnten, solange er nicht aggressiv und nicht radikal war, haben die USA die AKP offen favorisiert. Schon unter Präsident Clinton, dann besonders während der Präsidentschaft von George W. Bush wollten die Vereinigten Staaten die Türkei den Ländern der islamischen Welt als demokratisches Vorbild präsentieren. Im Strudel des Krieges gegen Saddam Hussein und des anschließenden Krieges gegen den Terror bestanden die Amerikaner darauf, dass die Demokratisierung und Modernisierung der Türkei, vom Politischen Islam herbeigeführt, anderen muslimischen Gesellschaften des Nahen und Mittleren Osten ein Beispiel liefern

---

<sup>422</sup>Ebd. S. 80, 81.

<sup>423</sup>Ebd. S. 81.

könnte. Ein Beispiel, das zur Nachahmung einladen sollte. Auch Präsident Obama ist dieser Linie treu geblieben.

Insgesamt sahen und sehen alle westlichen Partner der Türkei den Politischen Islam, vertreten durch die AKP, nicht als Gefahr für das Land und die Region. So haben die EU und die USA die Politik der AKP ohne prinzipielle Einwände gutgeheißen. Dafür lernte die AKP, statt Konfrontation eine Versöhnungsstrategie zu suchen, um weiter an der Macht bleiben zu können.<sup>424</sup> Seit dem Gipfel von Helsinki im Dezember 1999, als die Türkei den Status eines Beitrittskandidaten erhielt, untermauerte die AKP durch mehrere Reformen ihren Willen, Mitglied der EU zu werden. Wiederholt schilderte die Führung der AKP die Bedeutung eines EU-Beitritts für die Türkei. Gegen die Skepsis seiner sowohl kemalistischen als auch linken Opponenten bekräftigte Erdogan in mehreren Äußerungen, dass das Hinarbeiten auf dieses Ziel nicht politischem Kalkül entwachsen sei. Im Gegenteil vertritt die AKP die Meinung, dass Europa im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bereich einen Anreiz für die Türkei darstellen kann, um die demokratischen Reformen mit mehr Elan voranzutreiben.

Die Frage, die sich anschließt, ist eine doppelte. Reicht der Wille der AKP oder gar der Türkei insgesamt aus, um den eingeschlagenen Weg weiter zu verfolgen und neue Reformen anzupacken? Und ist die Europäische Union bereit, die Türkei als Vollmitglied - mit allen Rechten und allen Pflichten - zu akzeptieren? Der gemäßigte Politische Islam wird auf Dauer nicht in der Lage sein, im eigenen Land für den Beitritt der Türkei zu werben, wenn die Perspektive fehlt. Das Vertrauen der Türken in die EU ist bereits verblasst und der Enttäuschung über die zähen oder gar stockenden Verhandlungen gewichen; die EU hat die Beitrittsverhandlungen eröffnet, einige Mitglieder, die Bundesrepublik Deutschland an ihrer Spitze, lehnen aber von vornherein den Beitritt ab. Diese doppeldeutige Haltung hat in der Türkei ein Echo ausgelöst; der Reformeifer ist gesunken.

Ein Blick auf das Lager der pro-europäischen Kräfte in der heutigen Türkei zeigt, dass es Menschenrechtsgruppen umfasst, Feministinnen, die nicht-muslimischen Minderheiten und das linksliberale Spektrum insgesamt. Sie alle streben die

---

<sup>424</sup>Hale, William. Özbudun, Ergun. Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey. Routledge, New York. 2010. S. 121.

Demokratisierung von Staat und Gesellschaft an und halten eine EU-Mitgliedschaft für den sicheren Schutz vor antidemokratischen Kräften. Die Gewerkschaften verbinden mit dem Beitrittsprozess die Möglichkeit der Erweiterung sozialer Rechte.<sup>425</sup> Auch innerhalb dieser traditionell pro-europäischen Kräfte schwindet das Vertrauen in Europa jedoch zunehmend. Aufgrund der zweifelhaften Erfolgsaussichten wird auch die Frage nach anderen möglichen Partnern und Verbündeten im asiatischen oder arabischen Raum nicht mehr gescheut.

Nichtsdestoweniger wagen die wenigen noch bestehenden alten kemalistischen Kräfte und Teile der links orientierten Gruppierungen gemeinsame Sache zu machen und aus dem Beitrittsthema politisches Kapital zu schlagen. So versuchen sie unter europäischen Politikern und Medien Bedenken und Meldungen über eine Radikalisierung und Islamisierung der Türkei zu streuen. Vor diesem Hintergrund hat die damals gerade erst neu gewählte Regierung der AKP zunächst auf eine ernsthafte Thematisierung der Kopftuchfrage verzichtet; erst im Oktober 2010 wurde die Frage vorgelegt und entschieden. Der Hochschulrat der Türkei gab bekannt, dass Studentinnen bei Verstößen gegen die Kleiderordnung, also dem Tragen des Kopftuches, nicht mehr von Vorlesungen ausgeschlossen werden dürften.<sup>426</sup> Frauen können jetzt wie in den USA und Europa auch in der Türkei mit, aber auch ohne Kopftuch studieren.

Gemäß ihrer Überzeugung hat die AKP einen pro-europäischen Kurs eingeschlagen. Bald nach ihrer Machtübernahme sind unter dem europäischen Vorzeichen umfangreiche Reformen durchgeführt worden; sie galten den Institutionen des Staates. Der Lohn war binnen weniger Jahre das Vertrauen breiter Teile der westlichen und heimischen Eliten. Gleich nach 2002 hatte das Parlament mehrere Gesetze geändert, um die Aufnahmekriterien der EU zu erfüllen. Sie umfassten unter anderem die Zulassung von Schulunterricht auf Kurdisch und kurdisch-sprachige Fernseh- und Rundfunkprogramme.<sup>427</sup> Das Justizwesen wurde unter dem Druck des Beitrittsprozesses umfassenden Reformen unterworfen. Sie beinhalteten die

---

<sup>425</sup>Gehring, Axel. Soziogenese eines ‚neuen anatolischen Bürgertums‘ und der Aufstieg der AKP. Institut für Politik Wissenschaft der Philipps Universität, Marburg. 2009. S. 82.

<sup>426</sup>Güsten, Susanne. Kopftuch bleibt verboten - wird aber nicht mehr bestraft. Der Tagesspiegel, 05.10.2010.

<sup>427</sup>Gehring, Axel. Soziogenese eines ‚neuen anatolischen Bürgertums‘ und der Aufstieg der AKP. Institut für Politik Wissenschaft der Philipps Universität, Marburg. 2009. S. 83.

Auflösung der Staatssicherheitsgerichte, die Abschaffung der Todesstrafe gemäß Protokoll Nr. 13 zur Europäischen Menschenrechtskonvention, das die Türkei im Januar 2004 unterzeichnete, die Angleichung der Untersuchungshaft an europäische Standards sowie ein neues Pressegesetz. Vor allem die juristische Verfolgung der Journalisten bleibt jedoch ein Problem in der Türkei. Die Pressfreiheit leidet noch unter erheblichen Defiziten und ist von westeuropäischen Mindeststandards noch weit entfernt.

Bedeutsam sind die Verfassungsänderungen, die die Rechte des Nationalen Sicherheitsrates eingeschränkt haben. In der Vergangenheit gelang es dem türkischen Militär durch seine Befugnisse in diesem Rat die türkische Politik in Richtung seiner Interessen zu leiten. Dieses Gremium kann keine Beschlüsse mehr fassen, sondern der Regierung nur noch Empfehlungen unterbreiten. Allein in den Jahren 2005 und 2006 verabschiedete die türkische Nationalversammlung 148 Gesetzesvorlagen, die das demokratische Leben in der Türkei fördern sollten; einige neue Gesetze schränkten die Befugnisse der Streitkräfte ein. Der Haushalt der Armee war schon zuvor unter Kontrolle des Rechnungshofs gestellt worden.

Die Generäle der Armee waren, durch die Geschichte bedingt, zu einem politischen Problem geworden. Nach dem Verbot der Wohlfahrtspartei Ende der neunziger Jahre war das politische Leben im Land fast zum Erliegen gekommen. Gegen den Willen der türkischen Generäle war trotz absoluter Mehrheiten keine Partei in der Lage, ein Gesetz zu verabschieden. Der Sicherheitsrat, der keinerlei demokratische Legitimation besaß, hatte de facto die Macht, am Ende des Entscheidungsprozesses ein Vorhaben zu stoppen. Durch die Beschlüsse dieses Gremiums war jede demokratische Entwicklung in der Türkei verhindert worden. Es hatte sich zu einer Art hoher Instanz entwickelt, die die politischen Handlungen jeder türkischen Regierung maßgeblich beschränkte. Erst mit dem Wahlsieg der AKP ist die Republik Türkei regierbar geworden.

Die Beschneidung der Macht des Militärs durch die Regierung der AKP war und ist für die Entwicklung der Türkei wesentlich.<sup>428</sup> Das Militär hatte regelmäßig in das politische Geschehen eingegriffen und damit ein bedeutendes Hindernis für eine

---

<sup>428</sup>Hale, William. *Özбудun, Ergun. Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey.* Routledge, New York. 2010. S. 98.

Demokratisierung des Landes dargestellt. Diesem Zustand musste ein Ende gesetzt werden. Auch wenn die heutige Führung der AKP selbst unter der Macht des Militärs zu leiden hatte, als ein Racheakt sollte das Vorgehen der Regierung nicht gedeutet werden; in jeder Demokratie ist die Zurückdrängung des Militärs notwendig. Der Reformen zum Trotz weist das politische Leben noch immer Defizite auf.<sup>429</sup> Der Weg zur Demokratie mit klarer Gewaltenteilung ist eingeschlagen, aber noch lange nicht an sein Ende gekommen. Die Rechtsstaatlichkeit entspricht noch keinem westlichen Standard, zumal die Instrumentalisierung von Gerichtsverfahren gegen politische Gegner immer noch an der Tagesordnung ist. Auch Verletzungen der Pressefreiheit, wenn auch nicht in systematischem Umfang, werden noch immer registriert. Der Umgang der Regierung der AKP mit der Gülen-Bewegung hat viele Fragen aufgeworfen. Wie hat eine verdächtige Organisation Institutionen des Staates unterwandern<sup>430</sup> und auf diese Weise Korruptionsaffären nach eigenen Interessen lenken können? In welchem Maße und ob überhaupt hier aufgeklärt wird, ermöglicht Schlussfolgerungen über den künftigen Weg der Türkei und die Realisierung einer türkischen Demokratie. Defizite sind angesichts der noch sehr jungen demokratischen Traditionen verständlich, aber dennoch nicht entschuldbar.

Fathullah Gülen war lange Zeit Weggefährte Erdogans. Seine Bewegung erhebt den Anspruch unpolitisch zu sein und findet deshalb auch keine Berücksichtigung in dieser Studie. Durch ihre Bildungsarbeit, ihre streng konservative Weltanschauung und ihren missionarischen Drang hat die Bewegung Gülens einen enormen Einfluss auf die Türken innerhalb und auch außerhalb des Landes gewonnen. Die Bewegung stellt eine Art Sekte innerhalb der türkischen Gesellschaft dar; sie hat das Potenzial, zu einer echten Gefahr für die Entwicklung des Landes zu werden. Auch ein Imam, der Politik betreibt, muss Offenheit gewährleisten und die Gesetze achten.

Denn wenn eine missionarische Sekte ihre Anhängerschaft in sensiblen Staatsapparaten, wie Polizei und Justiz, mobilisieren kann, für welche Ziele auch immer, liegt darin gerade kein Beweis, dass die türkische Demokratie schon stark und belastbar ist. Die Korruptionsaffäre, die den türkischen Staat seit Ende 2013

---

<sup>429</sup>Yesilgül, Inan. Die Türkei auf dem Weg nach Europa? Wissenschaftlicher Verlag, Berlin. 2013. S. 81, 82.

<sup>430</sup>Der Standard. Der freundliche Staat im türkischen Staat. 6.10.2010.

heimsucht, ist den Schattenseiten des in der Region beispiellosen wirtschaftlichen Aufschwungs geschuldet und auch der Fragilität der demokratischen Entwicklung.

Es bleibt offen, wie die schwache türkische Opposition auf die anhaltende Stärke der AKP reagieren wird und ob sie Gewinn zieht aus deren offenkundigem Problem, die Spannung zwischen anatolischer Tradition und westlicher Moderne auszuhalten. In jeder Demokratie kommt der Opposition eine Schlüsselrolle für deren Gedeihen zu; sie kontrolliert die Regierung und übt gegebenenfalls öffentlichen Druck aus. Der AKP jedoch fehlt ein Gegengewicht, sie muss sich nicht behaupten oder rechtfertigen. Es gibt keine ernstzunehmende Opposition. Aber ist dafür die Partei des Politischen Islam verantwortlich? Wenn die Verzahnung der ‚lokalen‘ anatolischen und kemalistischen Werte mit den Normen der westlichen Demokratie gelingt, wird sich die Frage der Opposition zur Partei des Politischen Islam neu stellen. Dass unter diesem Gesichtspunkt über die Türkei gesprochen wird, ist das Verdienst der AKP. Sie hat einen Meilenstein für die demokratische Entwicklung der türkischen Republik gesetzt. Vor dem Hintergrund des historisch-politischen Erbes im Nahen und Mittleren Osten und der aktuellen Entwicklungen in Syrien und Ägypten versteht sich das Beispiel, das der türkische Politische Islam gegeben hat, keineswegs von selbst. Es war möglich, weil der wirtschaftliche Aufschwung weit und tief reichte, und die Armut eingedämmt eine neue Mittelschicht hervorgebracht hat.

### 3.1.5 Wirtschaftswunder

Nach der ersten Wahl der AKP im Jahr 2002 erholte sich die türkische Ökonomie rasch von den unmittelbaren Folgen der Wirtschaftskrise, die im Februar 2001 nach massiven Abzügen ausländischen Kapitals ausgebrochen war. Diese Krise wurde durch ein steigendes Leistungs- und Handelsbilanzdefizit, ein marodes Bankensystem sowie die politische Unsicherheit, die dem Verbot der Wohlfahrtspartei folgte, ausgelöst. Spekulationen und Kapitalflucht waren die Folge.<sup>431</sup> Viele türkische Großbanken mussten Insolvenz anmelden. Das Resultat war eine der schwersten Rezessionen der türkischen Geschichte. Die wirtschaftlichen und sozialen Folgen dieser Krise waren fatal und prägen bis zum heutigen Tag das Bewusstsein der Bevölkerung. Allein in den Transportdienstleistungen verloren ungefähr 800.000 Menschen innerhalb weniger Monate ihre Arbeit.

Die neue gewählte AKP-Regierung war auf den Internationalen Währungsfonds (IWF) angewiesen, um einen Staatsbankrott abzuwenden. Der IWF gewährte der Türkei unter strengen Auflagen im Zeitraum zwischen 2001 und 2003 einen Milliardenkredit. Aufgrund der strikten Sparpolitik der Regierung, den Reformen im Bankensektor und den IWF-Krediten gelang es der Türkei erstaunlich rasch, die schwere Finanzkrise zu überwinden.<sup>432</sup>

Bereits im Jahr 2004 erreichte das jährliche Wachstum des Bruttoinlandsprodukts (BIP) 8,9 Prozent. Damit gehörte die Türkei zu einer der am schnellsten wachsenden Volkswirtschaften der Welt. Auch in den folgenden Jahren blieb das Wachstum mit 7,7 Prozent im Jahr 2005 und 7,3 Prozent in 2006 auf hohem Niveau.<sup>433</sup> Allein in den Jahren 2006 und 2007 flossen ausländische Direktinvestitionen in Höhe von 42 Milliarden US-Dollar in das Land, und die türkischen Exporte erreichten einen Rekordwert von umgerechnet 91 Milliarden US-Dollar.<sup>434</sup> 2012 betrug das BIP mehr als 350 Milliarden Euro und war seit dem Antritt der Regierung Erdogan um fast 80

---

<sup>431</sup>Trenkamp, Oliver. Vorbild Türkei: Griechen, schaut auf dieses Land. Der Spiegel, 23.09.2011.

<sup>432</sup>Kalnoky, Boris. Darum lächeln die Türken über die EU-Finanzkrise. Die Welt, 06.05.2010.

<sup>433</sup>Hale, William. Özbudun, Ergun. Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey. Routledge, New York. 2010. S. 109.

<sup>434</sup>Gehring, Axel. Soziogenese eines ‚neuen anatolischen Bürgertums‘ und der Aufstieg der AKP. Institut für Politik Wissenschaft der Philipps Universität, Marburg. 2009. S. 95.

Prozent gestiegen. Das BIP pro Kopf erreichte laut Schätzungen der IWF-Statistiken 2012 5200 Euro. Noch nie zuvor in ihrer Geschichte hat es in der Türkei einen derartigen Wohlstand gegeben. In Europa sprach man vom ‚Wirtschaftswunder am Bosphorus‘.<sup>435</sup>

Trotz der Erfolge und der relativen Stabilität in den letzten Jahren bestehen weiterhin ernste Probleme in der türkischen Ökonomie. Das strukturelle Defizit in der Leistungsbilanz bleibt bestehen. Den größten Beitrag zum Defizit liefert die negative Handelsbilanz; die Ausfuhren haben einen Wert von 107 US-Dollar und die Einfuhren von 170 Milliarden US-Dollar. Diese defizitäre Lage zeigt, dass die Türkei immer noch nicht genügend hochwertige und technisch anspruchsvolle Produkte produziert, deren Export notwendig ist, um Importe von Technologien und Energierohstoffen dauerhaft finanzieren zu können. Das stärkere Wachstum der Importe gegenüber dem der Exporte belegt, dass die Schwierigkeiten in der industriellen Entwicklung immer noch vorhanden sind.<sup>436</sup> Zudem leidet die türkische Wirtschaft sowohl unter einem großen informellen Sektor als auch unter fortbestehenden feudalistischen Elementen.<sup>437</sup> Auch die Korruption ist noch lange nicht eingedämmt und verursacht der türkischen Wirtschaft großer Verlust. Obwohl die Türkei laut Transparency International geringere Korruptionswerte als beispielsweise Italien, Griechenland und die meisten osteuropäischen Länder aufweist, gehört es weltweit gesehen eher zu den Schlusslichtern.<sup>438</sup>

In der Gewerkschaftspolitik der AKP-Regierung drücken sich die Machtverhältnisse der Globalisierung aus. Die neue türkische Bourgeoisie bemüht sich wegen der internationalen Wettbewerbsfähigkeit die traditionellen Beziehungen zwischen sich und den Lohnarbeitenden aufrecht zu erhalten. Davon profitiert auch die Großindustrie, der es gelungen ist, sich in den letzten Jahren mit zunehmendem Erfolg auf den internationalen Märkten zu etablieren. Ebenso ist diese Praxis im Interesse der internationalen Investoren, deren Betriebe sich in den 21 Freizonen

---

<sup>435</sup>Rosenkranz, Stefanie. Das Wunder am Bosphorus. Stern, 08.06.2004.

<sup>436</sup>Gehring, Axel. Soziogenese eines ‚neuen anatolischen Bürgertums‘ und der Aufstieg der AKP. Institut für Politik Wissenschaft der Philipps Universität, Marburg. 2009. S. 96.

<sup>437</sup>Ebd. S. 88.

<sup>438</sup>Transparency International. Corruption Perceptions Index 2013. Verfügbar unter: <http://cpi.transparency.org/cpi2013/results/>, abgerufen am: 28.02.2014.

des Landes, befreit von Besteuerung, niedergelassen haben.<sup>439</sup> Die Lohnkosten in den Frei- und Industriezonen gelten als sehr wettbewerbsfähig. In der Freizone nahe Izmir betragen die durchschnittlichen Bruttolohnkosten für einen Arbeiter 650 US-Dollar pro Monat. Der internationale Wettbewerbsdruck, dem die türkische Wirtschaft ausgesetzt ist, ist hoch.<sup>440</sup> Dies gilt insbesondere für die Automobilindustrie, die Hausgeräteproduktion und am stärksten für die Textilindustrie.

Zu der Politik, die die AKP-geführte Regierung gegenüber den Gewerkschaften verfolgt, gehören behördlich verordnete Streikverschiebung, wenn ‚die nationale Sicherheit durch den Streik gefährdet ist‘, und eine Reform der Arbeitsmarktgesetzgebung. Danach sind Flexibilisierungen durch Einschränkung des Kündigungsschutzes und Lockerung der Beschäftigungsverhältnisse möglich. Auch wenn inzwischen ein Recht auf kollektive Lohnverhandlungen und auf Streik besteht, versucht die Regierung in der Praxis, die überkommene Sitte der Unterdrückung der Arbeiter beizubehalten. Damit hat die AKP sich in Gegnerschaft zu den türkischen Gewerkschaftskonföderationen begeben und auch die Kritik der Internationalen Arbeitsorganisation auf sich gezogen. Die Konflikte zwischen dem von der AKP regierten Staat und der Gewerkschaftsbewegung entzündeten sich jährlich an der Frage des 1. Mai, der in der Türkei kein offizieller Feiertag ist. In den letzten Jahren wurden den Gewerkschaften Kundgebungen in Istanbul verboten und mit Hilfe unverhältnismäßiger Polizeigewalt unterbunden.<sup>441</sup> Engin Yildirim, Professor am Institut für Arbeitsökonomie und Industrielle Beziehungen der türkischen Sakarya Universität, fasst die Politik der AKP wie folgt zusammen: *“It seems that the labor question constitutes one of the outer limits of the JDP’s [AKP] democratization program. It is likely that beneath the surface, the JDP leaders and cadres are of the view that traditional patterns of patrimonial relations are enough to address industrial relations issues. Labor is understood from a purely moralistic viewpoint that considers it as something to be cared for, to be done well. In this view, the employer or entrepreneur is kind of suprahuman being creating jobs [...] their proper behavior expected from labor is to be thankful to the employers who provide them jobs. This is*

---

<sup>439</sup>Gehring, Axel. Soziogenese eines ‚neuen anatolischen Bürgertums‘ und der Aufstieg der AKP. Institut für Politik Wissenschaft der Philipps Universität, Marburg. 2009. S. 89.

<sup>440</sup>Hale, William. Özbudun, Ergun. Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey. Routledge, New York. 2010. S. 117.

<sup>441</sup>Gehring, Axel. Soziogenese eines ‚neuen anatolischen Bürgertums‘ und der Aufstieg der AKP. Institut für Politik Wissenschaft der Philipps Universität, Marburg. 2009. S. 90.

*the way in which small and medium-sized business owners who are influential within the JDP tend to perceive labor relations.*<sup>442</sup> Dieses Verständnis von Arbeit und der Rolle des Arbeitgebers innerhalb der Gesellschaft ist kennzeichnend für die wirtschafts- und sozialpolitischen Vorstellungen der AKP. Der Politische Islam ist eindeutig als eine wirtschaftsnahe und -fördernde politische Kraft anzusehen.

Die strikten Reformen, die nach der Krise im Jahr 2001 veranlasst worden sind, begrenzen seitdem die türkischen Staatsausgaben sowie die traditionelle Autonomie der Staatsbürokratie. Die wichtigen Wahlversprechen, wie zum Beispiel die Erhöhung der Renten und der Löhne für Staatsbedienstete, sind somit nur über neue Steuern oder über Umschichtungen im Haushalt zu finanzieren. Um kreditwürdig bleiben zu können, ist die Türkei verpflichtet, ihre langfristigen Auflagen gegenüber dem IWF einzuhalten. Eine dauerhafte Sparpolitik sowie Privatisierungen und Reformen in den Sozialversicherungssystemen sind die Folge. Seit ihrem Regierungsantritt hat die AKP diesen Vorgaben im Wesentlichen Folge geleistet.

Diese Reformen bergen ein beträchtliches Widerstandspotenzial. Denn nicht alle Türken haben gleichermaßen von dem wirtschaftlichen Aufschwung profitiert. Zudem ist die Gesellschaft nach wie vor, mal mehr, mal weniger sichtbar, in zwei Lager gespalten. Auf der einen Seite stehen die kemalistischen, nationalistischen Eliten, die die vom Aufschwung Zurückgelassenen für ihre Zwecke zu mobilisieren suchen und die ihre *„Seidentücher in den Galeries Lafayette in Paris [kaufen], eine Renault-Limousine [fahren], nicht in die Moschee [gehen], sondern in die Oper oder ins Atatürk Kulturzentrum, wo auf der Bühne nackte Beine zu Jaques Offenbachs Melodien geschwungen und in der Pause Sektgläser gereicht werden.*<sup>443</sup> Auf der anderen Seite befinden sich die pluralistisch, progressiv und weltoffen gesonnenen Aufsteiger aus den anatolischen Gebieten, die nun in Form der AKP *„zum Motor eines längst überfälligen demokratischen Wandels“*<sup>444</sup> geworden sind.<sup>445</sup>

---

<sup>442</sup>Yildirin, Engin. Labour Pains or the Achilles Heel. In: The Emergence of a New Turkey. Islam, Democracy and the AK Parti. Hrsg. von Hakan Yavuz. The University of Utah Press, Salt Lake City. 2006. S. 253, 254.

<sup>443</sup>Thumann, Michael. Putschplan Blondine. Die Zeit, 28.07.2009.

<sup>444</sup>Bacia, Horst. Ein Sieg der Vernunft. FAZ, 01.08.2008.

<sup>445</sup>Gehring, Axel. Soziogenese eines ‚neuen anatolischen Bürgertums‘ und der Aufstieg der AKP. Institut für Politik Wissenschaft der Philipps Universität, Marburg. 2009. S. 92.

Genau wie die bereits eingeleiteten politischen demokratischen Reformen ist der wirtschaftliche Aufschwung der letzten Jahre in der Türkei der AKP-Regierung zuzuschreiben. Durch ihre wirtschaftsliberale Politik konnte die Türkei hohen Wachstumsraten verzeichnen. Nichtsdestoweniger bestehen weiterhin strukturelle Probleme, die diesen wirtschaftlichen Aufschwung gefährden könnten - ein bekanntes Problem bei Schwellenländern. Da sie noch nicht über ausreichend starke und gewinnbringende Industrien verfügen und meist nur über wenig stabile finanzielle Verhältnisse, geraten solche Ökonomien fast immer in wirtschaftliche oder monetäre Krisen.

In der heutigen globalisierten Welt sind insbesondere die Schwellenländer wie Argentinien, Brasilien, Indien und die Türkei von negativ bewerteten politischen oder wirtschaftlichen Entwicklungen in der Welt betroffen. Gesellschaften, die sich in einer solchen Transformationsphase befinden, schweben zwischen dem Segen und Fluch ihres politischen und wirtschaftlichen Reformkurses, sprich: zwischen zunehmend demokratischen Verhältnissen und wirtschaftlichem Aufschwung einerseits und den negativen sozialen Folgen oder gar ethnischen Spannungen andererseits. Die politischen Führer des Politischen Islam in seiner türkischen Version werden gut beraten sein, diese negativen Folgen ihrer Politik so weit wie möglich einzudämmen.

Mehrere Untersuchungen zeigen, dass es in der heutigen Türkei keine ‚islamistische Gefahr‘ mehr gibt.<sup>446</sup> Die gesellschaftliche Entwicklung ist darüber hinweggegangen. Der türkische Politische Islam hat sich nicht als eine ‚militante Untergrundbewegung‘ etabliert, sondern sich in einem demokratisch-parlamentarischen Umfeld zu behaupten gelernt.<sup>447</sup> Die Regierungsübernahme durch die AKP war das Ergebnis eines jahrelangen Prozesses, der ohne den Wandel der Ideologie auf höchster Ebene im Lichte der türkisch-islamischen Synthese nicht denkbar gewesen wäre. Gleichzeitig wurde deutlich, dass ein dem Milieu des Politischen Islam entstammender, demokratisch gewählter Premierminister nicht gleichbedeutend mit dem Aufbau eines antidemokratischen radikalen Staates sein muss.

---

<sup>446</sup>Karakas, Cemal. Türkei: Islam und Laizismus zwischen Staats-, Politik- und Gesellschaftsinteressen. Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung. 2007. S. 38.

<sup>447</sup>Ebd. 38.

Mit Gründung der AKP zu Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts hat der Politische Islam eine neue Entwicklungsphase erreicht. Er konnte auf ein fast halbes Jahrhundert lange politische Tradition mit ihren Höhen und Tiefen zurückblicken. Die junge Generation, die die politische Geschicke in der Türkei übernahm, konnte das Land aus einer beispiellosen wirtschaftlichen Krise herausholen und ihm durch wirtschaftliche und politische Reformen zu bisher nicht gekanntem Wohlstand verhelfen.

Der Politische Islam ist heute eine nicht weg zu denkende politische Kraft in der Türkei. Seit Machtübernahme der AKP im Jahr 2002 hat er seine Fähigkeit bewiesen, die türkischen Bürger mehrheitlich zu mobilisieren. Zudem erlaubt der enge institutionelle Rahmen, in dem sich die AKP in der Türkei bewegt, keine Willkür. Unüberlegtes politisches Handeln würde die jahrzehntelang gewachsene Ein- oder Anbindung der Türkei in die westliche Staatengemeinschaft wie die NATO und die EU und in die Weltwirtschaft insgesamt gefährden. Das würde der Türkei einen kaum tragbaren politischen und wirtschaftlichen Schaden zufügen.

Die AKP und der Politische Islam insgesamt werden in der Türkei auch zukünftig im Mittelpunkt stehen. Die Herausforderungen, denen die heutige türkische Regierung gegenüber steht, sind eher die Konsequenz des Erfolges als ein Mangel ihrer Regierungsfähigkeit. Die eingeleiteten Reformen in Politik und Wirtschaft haben der Türkei zu einem beispiellosen Wohlstand verholfen. Die AKP wird in den kommenden Jahren an ihrer Bereitschaft zu weiteren Reformen gemessen werden.

Zivilgesellschaftliche Aktionen wie Bürgerproteste und Kampagnen der türkischen Mittelschicht werden ebenso zunehmen wie die Erwartungen der internationalen und europäischen Partner, dass die Türkei die für jede Wirtschaft nötigen politischen Voraussetzungen – sprich: politische Stabilität - schafft.

Legitimerweise werden die türkischen Bürger auf deutlich mehr politische Partizipation und demokratische Rechte drängen. Sie werden auch eine gerechtere Verteilung des geschaffenen Wohlstands und größeres Mitrederecht in politischen Fragen verlangen. Ebenso wird sich die soziale Frage künftig dringender stellen, denn die Arbeiter werden auf Dauer nicht bedingungslos die heutigen Arbeitsumstände mit dem Argument der Sicherung der Wettbewerbsfähigkeit der

Türkei hinnehmen. Diese Entwicklungen - eine Folge des wirtschaftlichen Aufschwungs - sind bereits klar erkennbar. Wie die AKP damit umgeht, ist eine der spannenden Fragen auch an die Zukunft des Politischen Islam.

## 3.2 Der Politische Islam im Königreich Marokko

Das Königreich Marokko, am westlichen Ende der islamischen Welt gelegen, ist der älteste muslimische Staat. Das Land trennte sich vor 1200 Jahren von der übrigen muslimischen Welt und wurde seitdem von marokkanischen Dynastien autonom regiert. Ähnlich der späten Dominanz des Osmanischen Reiches im Osten des Mittelmeerraumes herrschten die marokkanischen Sultane seit dem zehnten Jahrhundert über den Nordwesten Afrikas und Südeuropa samt der wichtigen Handelsrouten.

Marokko wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts für relativ kurze Zeit und nur in der milden Form eines Protektorats von Frankreich und Spanien beherrscht. Eine nationalistisch oder sozialistisch orientierte arabische Diktatur, die das Land durch Misswirtschaft und fragwürdige Allianzen in die Pleite hätte führen können, gab es nicht.<sup>448</sup> Damit entfallen in Marokko zwei Voraussetzungen für das Entstehen einer radikalen islamistischen Bewegung.

Im Gegensatz zur Siedlungskolonie Algerien standen in der Kolonialisierung Marokkos, vor allem wegen seiner Bodenschätze, wirtschaftliche Interessen unter Führung der ‚Banque de Paris et des Pays Bas‘ im Vordergrund.<sup>449</sup> Wichtig ist zudem der völkerrechtliche Status Marokkos. Im Gegensatz zu Algerien und den afrikanischen Kolonien war Marokko ein Protektorat: *„Unlike their bloody conquest of Algeria, the French actually managed to occupy Morocco mostly through clever diplomatic manoeuvring.“*<sup>450</sup> Die traditionelle staatliche Autorität innerhalb der von Frankreich definierten territorialen Grenzen blieb formal erhalten. Es kann sogar als eine der entscheidenden ‚Leistungen der Kolonisation‘ betrachtet werden, dass Frankreich durch die Unterwerfung der Berber-Stämme des Bled Assiba<sup>451</sup> die Autorität des Sultans über diese - historisch betrachtet - rebellischen Gebiete erst

---

<sup>448</sup>Chimelli, Rudolph. Islamismus. Vontobel-Stiftung, Zürich. 1994. S. 88.

<sup>449</sup>Ruf, Werner. Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Rüdiger, Robert. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 271.

<sup>450</sup>Kéchichian, Josef. Power and Succession in Arab Monarchies. Lynne Rienner, London. 2008. S. 50.

<sup>451</sup>In marokkanischem Dialekt hießen Bled Assiba die Gebiete, die nicht immer unter der Kontrolle des Sultans waren (das Land der Abtrünnigen). Diese Gebiete wurden meistens von unabhängigen Berberstämmen kontrolliert.

etablierte.<sup>452</sup> Schließlich hatte sich Frankreich im Protektoratsvertrag verpflichtet, die Kontinuität der alawidischen Dynastie<sup>453</sup> zu sichern: „*A victorious France promised to protect his [...] Majesty against all dangers which may threaten his person and his throne.*“<sup>454</sup>

Die Form der Kolonisation in Marokko, durch den langjährigen Generalresidenten Marschall Lyautey personifiziert,<sup>455</sup> war untypisch für Frankreich. Frankreich praktizierte in Marokko eine Art indirekter Herrschaft. Eine begrenzte autonom-marokkanische Verwaltung (arab. Makhzen)<sup>456</sup> blieb bestehen. Die militärische Vereinigung des Königreiches geschah im Namen und zum Nutzen des Sultans und eben auch der Kolonialmacht Frankreich.

Weil die Interessen der französischen und internationalen Investoren vorwiegend auf die Ausbeutung der Rohstoffe gerichtet waren, erhielt Marokko innerhalb kürzester Zeit eine beachtenswerte Infrastruktur in Form von Häfen, Straßen und Eisenbahnen.<sup>457</sup> Die notwendigen Arbeitskräfte besorgte sich dieser vergleichsweise moderne Sektor durch Beschlagnahme, Enteignung oder Kauf des Landes der

---

<sup>452</sup>Ruf, Werner. Marokko. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Rüdiger, Robert. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 272.

<sup>453</sup>Die Alawiden sind seit 1664 die herrschende Königsdynastie in Marokko, nicht zu verwechseln mit der alevitischen Sekte in der Türkei und Syrien. Die Alawiden in Marokko führen ihre Abstammung auf Hassan Ibn Ali, den Enkel des Propheten Mohamed zurück. Sie kamen Ende des 13. Jahrhunderts aus dem Hegaz im heutigen Saudi Arabien nach Marokko. Während der Anarchie nach dem Tod des Sultans Ahmad Al Mansur (1578–1603) begannen die Alawiden, ihre Macht in Südmarokko auszudehnen.

<sup>454</sup>Kéchichian, Josef. Power and Succession in Arab Monarchies. Lynne Rienner, London. 2008. S. 50.

<sup>455</sup>Hubert Lyautey wurde 17. November 1854 in Nancy, Frankreich geboren und verstarb am 27. Juli 1934 in Rabat, Marokko. Seit 1912 gehörte er der Académie française an. Während des Ersten Weltkrieges war er Kriegsminister. 1921 wurde er zum Marschall von Frankreich ernannt. Die wichtigste Station in Lyauteys Leben war das Königreich Marokko. Als Militärgouverneur ließ Lyautey dort mehrere Aufstände der Einheimischen niederschlagen. In seiner Amtszeit erlebte Marokko einen Modernisierungsschub.

<sup>456</sup>Ab der Herrschaft der Almoraviden im 11. Jahrhundert ist der Begriff Makhzen eine übliche Bezeichnung für die Regierung, die Finanzverwaltung und die übrigen Institutionen des marokkanischen Staates geworden. Der Begriff stand nicht in einem religiösen Zusammenhang, sondern bezog sich auf die politische Autorität des Landes und deren Organe zur Durchsetzung der Macht. Bis in die Kolonialzeit war Makhzen die Bezeichnung für die Regierung des Sultans in Marokko. Amtsträger am Herrscherhof gehörten genauso zum Makhzen wie Würdenträger und Führer von Stämmen, die loyal zum Herrscherhaus waren und daher mit Vorrechten und Vergünstigungen belohnt wurden.

<sup>457</sup>Clausen, Ursel. Marokko. In: Politisches Lexikon Nahost Nordafrika. Hrsg. von Steinbach, Udo; Hofmeier, Rolf und Schönborn, Mathias. C. H. Beck, München. 1994. S. 187.

kleinen und armen Bauern. Sie standen von nun an als billige Arbeitskräfte im Dienst der französischen Wirtschaft.<sup>458</sup>

Zum Zeitpunkt der Kolonisierung war die Macht der Monarchie äußerst beschränkt. Die vielen Stämme, die ihr eher weniger als mehr Untertan waren, sowie die alte Handels- und Bildungsbourgeoisie, die sich vor allem auf die Stadt Fès mit ihrer alten traditionsträchtigen Universität Al Qarawiyin konzentrierte, bestimmten das soziale Gefüge. Die Bourgeoisie begrüßte zunächst die französische Kolonisation, erhoffte sie sich doch von ihr die Öffnung Marokkos nach außen. Ohne die Bindungen an die islamische Tradition abzurechnen, akzeptierte sie auch das moderne französische Bildungssystem. Als aber die Söhne dieser Bourgeoisie die französischen Schulen und Universitäten verließen, waren die Positionen im ‚modernen Sektor‘ vor allem in Rechtsanwaltskanzleien, an Schulen und Universitäten bereits von Franzosen besetzt. So kristallisierte sich bereits zu diesem Zeitpunkt ein kleiner, nationalistischer Kern bürgerlichen Ursprungs heraus, der Gleichberechtigung mit den Franzosen beanspruchte.<sup>459</sup>

Parallel dazu entwickelte sich eine Arbeiterschaft, die unter dem Einfluss und nach dem Vorbild der französischen pro-kommunistischen CGT (Confédération Générale du Travail) gewerkschaftliche Organisationsformen kennengelernt hatte. Sie wurde allerdings von eben dieser Gewerkschaft und vor allem von der französischen Administration diskriminiert; das Recht auf gewerkschaftliche Organisation blieb der marokkanischen Arbeiterschaft verweigert. Die Unzufriedenheit erfasste auch Teile des aufsteigenden Kleinbürgertum, besonders die Lebensmittelhändler aus der Region Sous, die in Marokko das Monopol des Lebensmittelhandels innehatten und versuchten, in den verarbeitenden industriellen Sektor vorzudringen. Die Präsenz der kleinen französischen Unternehmer und Händler hinderte sie daran.<sup>460</sup> Diese Gruppen sahen die Kolonialmacht Frankreich als Ursache für ihre ökonomische wie soziale Diskriminierung. Trotz unterschiedlicher Interessen fiel es ihnen daher leicht,

---

<sup>458</sup>Ruf, Werner. Marokko. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Rüdiger, Robert. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 272.

<sup>459</sup>Ebd. S. 272.

<sup>460</sup>Ebd. S. 273.

sich zu einer nationalen Front, der Istiqlal Partei<sup>461</sup>, zusammenzuschließen. Der Name war gleichzeitig Programm: Istiqlal bedeutet Unabhängigkeit. Zusammen mit jungen Akademikern und städtischen Angehörigen des Mittelstandes gründeten sie im Jahr 1943 die Partei Istiqlal mit dem Ziel, die nationale Unabhängigkeit zu erreichen und das politische System zu demokratisieren.<sup>462</sup> Der Kolonialismus wurde für die soziale, rechtliche, ökonomische, politische und nicht zuletzt kulturelle Unterdrückung der Marokkaner - gleich welcher sozialen Schicht - verantwortlich gemacht. Diese Nationalbewegung schloss sich Mitte der dreißiger Jahre mit dem Sultan zusammen, der erkannte, dass die Nationalisten ihm helfen könnten, die Integrität seines Thrones zu wahren, während sie die Möglichkeit sahen, mit Hilfe des Königs Unterstützung für ihre politischen Ziele zu bekommen.<sup>463</sup>

In der marokkanischen Geschichtsschreibung werden Sultan Mohamed V.<sup>464</sup> und sein Thronfolger Hassan II. als Speerspitze des antikolonialen Kampfes dargestellt. In der Tat gab es bereits seit Beginn der Unabhängigkeitsbewegung viele Sympathiebekundungen seitens Mohamed V. für die Nationalisten. Im Jahr 1947 bezog er in einer historischen Rede in Tanger klare nationalistische Positionen.<sup>465</sup> Mit seiner Weigerung, ein ihm vorliegendes Gesetz zur Etablierung einer sogenannten Co-Souveränität zu unterzeichnen, vollzog der Sultan Mohamed V. im Jahr 1950 den Bruch mit den Franzosen und unterstützte die Nationalisten aktiv. Der Sultan war für die Marokkaner eine anerkannte religiöse und weltliche Autorität und galt als Symbol der marokkanischen Einheit.<sup>466</sup> Die Verstimmungen zwischen der Kolonialmacht Frankreich und dem Sultan häuften sich. Ab 1951 unterstützte der Sultan die Istiqlal-Partei in ihrem Protest gegen den Haushaltentwurf des Gouverneurs, der französische Siedler bevorzugte. Die Franzosen stellten dem Sultan daraufhin ein

---

<sup>461</sup>Die Istiqlal bzw. Partei der Unabhängigkeit ist eine der wichtigsten Parteien in Marokko. Sie ist die älteste politische Partei im Lande und trat für die Unabhängigkeit Marokkos (1956) ein. Sie gilt als konservativ nationalistisch und gehört heute zu den königstreuen Parteien Marokkos.

<sup>462</sup>Clausen, Ursel. Marokko. In: Politisches Lexikon Nahost Nordafrika. Hrsg. von Steinbach, Udo; Hofmeier, Rolf und Schönborn, Mathias. C. H. Beck, München. 1994. S. 187.

<sup>463</sup>Ebd. S. 187.

<sup>464</sup>Mohamed V. wurde am 10. August 1909 in Fès geboren und verstarb am 26. Februar 1961 in Rabat. Ab 1927 war er König von Marokko. Nachdem er seinem Vater Mulay Yusuf auf den Thron gefolgt war, sympathisierte er mit der Nationalbewegung, die die Unabhängigkeit Marokkos von Frankreich und Spanien forderte.

<sup>465</sup>Hegazy, Sonja. Staat, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in Marokko. Deutsches Orient-Institut, Hamburg. 1997. S. 59.

<sup>466</sup>Ebd. S. 60.

Ultimatum. Entweder müsse er die Förderung der Istiqlal-Partei beenden oder abdanken.

Im Jahr 1953 setzte Frankreich, unterstützt von Führern der marokkanischen Berber,<sup>467</sup> daraufhin den Sultan ab und verbannte ihn mitsamt seinem Sohn und designiertem Thronfolger Hassan. Damit verstieß die Protektoratsmacht selbst gegen den von ihr diktierten Protektoratsvertrag, in welchem sie sich verpflichtet hatte, die marokkanische Herrscherdynastie zu schützen. Die Folge waren verschärfte Unruhen und Verbreiterung der sozialen Basis der Nationalisten. Die Herrscherdynastie selbst wurde zur Ikone des anti-kolonialistischen Kampfes.<sup>468</sup> Demonstrationen und Anschläge auf französische Einrichtungen folgten der Verbannung des Sultans. Es war der Höhepunkt einer Entwicklung, in der sich der Sultan als Nationalheld des Befreiungskampfes darstellen konnte. Vor dem Hintergrund des sich verschärfenden bewaffneten Widerstands war Frankreich schließlich gezwungen, Mohamed V. und dessen Sohn Hassan aus dem Exil in Madagaskar zurückzuholen und Marokko 1956 in die politische Unabhängigkeit zu entlassen. Begeistert feierten die Massen die Rückkehr des Sultans auf den Thron. Sultan Mohamed V. war zum Urheber der nationalen Souveränität und zur Leitfigur des antikolonialen Widerstandes in Marokko geworden.<sup>469</sup> Nach dem Ende des französischen Protektorats in Marokko im Jahr 1956 waren die Islamgelehrten als treue Stützen des Sultans gern bereit, ihm die islamische Legitimation zuzusprechen. Er brauchte sie als Argument gegen die illoyal werdende städtische Mittelschicht, die die Rechtmäßigkeit seiner Herrschaft in Frage stellte.<sup>470</sup>

Die politische Unabhängigkeit Marokkos änderte zunächst nichts an der ökonomischen Abhängigkeit bzw. Integration der marokkanischen Wirtschaft in das französische Wirtschaftssystem. So traten die Interessengegensätze der unterschiedlichen sozialen Gruppen innerhalb der Istiqlal-Partei immer deutlicher

---

<sup>467</sup>Hier ist der folgende Hinweis, den Frau Dr. Hegazy anführte, sehr wichtig: Durch eine rechtliche Bevorteilung der Berber in Marokko versuchten die Franzosen, den Unterschied zwischen Berbern und Arabern zu forcieren, um die marokkanische Gesellschaft zu spalten. Mit dem „Dahir berbère“ von 1930 wurden die meisten Berberstämme der Urteilsprechung der islamischen Gerichte entzogen und der französischen Strafgesetzzordnung unterstellt (ebd. S. 60).

<sup>468</sup>Ruf, Werner. Marokko. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Rüdiger, Robert. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 273.

<sup>469</sup>Hegazy, Sonja. Staat, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in Marokko. Deutsches Orient-Institut, Hamburg. 1997. S. 60.

<sup>470</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 75.

zutage. 1959 spaltete sich von der alten Istiqlal-Partei, die nun im Wesentlichen nur noch die traditionelle Bourgeoisie mit ihrer Basis in Fès vertrat, die Union Nationale des Forces Populaires (UNFP) ab; eine Partei mit einer sozialdemokratischen Orientierung, die enge Bindungen zu dem marokkanischen Gewerkschaftsverband Union Marocain du Travail (UMT) besaß.<sup>471</sup>

Die Monarchie in Marokko war bemüht, vor diesem Hintergrund nicht als totalitär zu erscheinen. Unmittelbar nach der Unabhängigkeit legten Mohamed V. und Hassan II. Wert darauf, weder im eigenen Land noch im Westen als absolute Herrscher zu erscheinen. Besonders Hassan II. fühlte sich mit den Demokratien verbunden und suchte deren wirtschaftliche und politische Unterstützung.

---

<sup>471</sup>Ruf, Werner. Marokko. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Rüdiger, Robert. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 273.

### 3.2.1 Der konservative König

Im Februar 1961 starb Mohamed V., dem sein Sohn Hassan II. auf den Thron folgte. Der neue König suchte als erstes die Moschee auf. Damit zeigte er, dass er sich wie seine alawidischen Vorgänger nicht nur der historischen Tradition des Landes verpflichtet fühlte, sondern sich weiterhin als gleichermaßen weltliches wie geistliches Oberhaupt verstand. In der islamisch geprägten marokkanischen Bevölkerung war diese Verbindung entscheidend für die Akzeptanz als legitimer König. Hassan II. war sich der islamischen Werteverbundenheit der marokkanischen Gesellschaft bewusst. Darin lag eine besondere Verantwortung der politischen Führung, denn in religiöser Hinsicht hatte der König für sein Volk eine Vorbildfunktion.<sup>472</sup> Die Rückbesinnung auf islamische Rituale hinderte Hassan II. nicht, seinen Herrschaftsanspruch mit modernen westlichen Idealen zu untermauern. Seine Kenntnisse der westlichen, vor allem der französischen Denkweise kamen ihm zugute. König Hassan II. verstand sich als Mittler zwischen islamischer Tradition und westlicher Modernität.<sup>473</sup>

König Hassans Einstellung gegenüber westlicher Modernität war jedoch von Selektivität geprägt. Gegenüber modernen ökonomischen und technischen Errungenschaften zeigte er sich aufgeschlossen und war sogar an einer Integration Marokkos in die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft interessiert. Gleichzeitig fand er das westliche, auf Demokratie und Menschenrechten beruhende Fortschrittsverständnis nicht nachahmenswert. Es klingt paradox, aber in dieser Hinsicht unterschied sich das Islamverständnis des Monarchen nicht von vielen islamistischen Denkern des 19. Jahrhunderts, die auch die moderne, im Westen entwickelte Technik ohne Bedenken einzusetzen vermocht hatten. Auf die Frage nach den möglichen Folgen des modernen Lebens für die marokkanische Gesellschaft antwortete der König: *„Zunächst in aller Stille, solange keine Bedrohung davon ausgeht [werden sie geduldet]. Andererseits wäre ich bei der Einführung von modernen Dingen in unserem Land - Dingen, die unvereinbar mit unserer Religion und zugleich solcher Natur sind, dass sie unserer Identität und unserer Gesellschaft*

---

<sup>472</sup>Clausen, Ursel. Marokko. In: Politisches Lexikon Nahost Nordafrika. Hrsg. von Steinbach, Udo; Hofmeier, Rolf und Schönborn, Mathias. C. H. Beck, München. 1994. S. 189.

<sup>473</sup>Khallouk, Mohammed. Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008. S. 119.

schaden - zunächst verpflichtet, „Vorsicht“ zu rufen, dann die Ampel auf Gelb zu schalten und schließlich, falls auch das nicht hilft, auf Rot.“<sup>474</sup> Wer aber über die schädlichen ‚Dinge‘ entscheidet, ob sie tatsächlich negativ auf die Gesellschaft wirken, bleibt offen. Obwohl Hassan II. als Intellektueller mit einer starken frankophonen Neigung galt, verband er mit manchen westlichen Werten keinen gesellschaftlichen Fortschritt, sondern die Absage an traditionelle Ordnungsstrukturen, die ihm den politischen Einfluss sicherten. Diese Autorität sah der Monarch durch westliche Werte bedroht.

Am Anfang seiner Herrschaft weckte Hassan II. mit der Ausarbeitung einer Verfassung und Parlamentswahlen demokratische Hoffnungen.<sup>475</sup> Die von Experten unter der Aufsicht des Königs ausgearbeitete Verfassung wurde von den Marokkanern im Dezember 1962 angenommen. Marokko wurde eine konstitutionelle Monarchie. Die Verfassung aber war ganz auf die absolutistisch-monarchischen Ambitionen Hassans abgestellt: *„Vor der Öffentlichkeit präsentierte er [Hassan II.] das politische System seines Landes durchaus als konstitutionelle Monarchie [...] die Ämterfülle, die er sich zugestand, wie [der] Einfluss, den er seiner königlichen Autorität in den verschiedensten Staatsgewalten zuwies, deuten eher auf ein prämodernes Staatsverständnis hin.“*<sup>476</sup>

Gegen die Oppositionsparteien, Istiqlal und UNFP, die den absolutistischen Anspruch Hassans bekämpften, wurden königstreue Parteien gegründet, die bis Ende der 1990er Jahre unter wechselnden Etiketten bei den Wahlen antraten. Im Wesentlichen entstammten die Vertreter dieser Parteien den feudalen Großgrundbesitzern, im Volk besaßen sie eine nur sehr schwache Basis.<sup>477</sup> Unter König Hassan II. konnten diese Parteien nur durch massive Wahlmanipulationen ihre Erfolge erzielen.<sup>478</sup> Hassan II. beschränkte sich nicht auf die Rolle des Staatsoberhauptes, sondern sicherte sich die Führung in fast allen staatlichen

---

<sup>474</sup>Hassan II. von Marokko. *Erinnerungen eines Königs*. Q Verlags-GmbH, Berlin. 1996. S. 99, 100.

<sup>475</sup>Ruf, Werner. Türkei. In: *Der Nahe und Mittlere Osten*. Hrsg. von Steinbach, Udo und Rüdiger, Robert. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 273.

<sup>476</sup>Khallouk, Mohammed. *Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008. S. 119, 120.

<sup>477</sup>Clausen, Ursel. Marokko. In: *Politisches Lexikon Nahost Nordafrika*. Hrsg. von Steinbach, Udo; Hofmeier, Rolf und Schönborn, Mathias. C. H. Beck, München. 1994. S. 189.

<sup>478</sup>Ruf, Werner. Marokko. In: *Der Nahe und Mittlere Osten*. Hrsg. von Steinbach, Udo und Rüdiger, Robert. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 273.

Organen - vom Ministerpräsidenten bis zum Oberkommandierenden der Streitkräfte. Dennoch bleibt auch richtig, dass Marokko eines der wenigen Entwicklungsländer war, das sich früh, und zwar direkt nach der Unabhängigkeit, jedenfalls formal eine Vielfalt an politischen Parteien, drei Gewerkschaftsorganisationen und, wenn auch mit erheblichen Einschränkungen, eine pluralistische Presse, leistete. Im Marokko der sechziger Jahre wurde sogar eine kommunistische Partei zugelassen. Eine wichtige Rolle im marokkanischen politischen Leben spielte diese Partei jedoch nicht.<sup>479</sup> Die erste marokkanische Verfassung verbot das Einparteiensystem deutlich und garantierte ihren Bürger gewisse individuelle Freiheiten.<sup>480</sup> Bis gegen Ende der siebziger Jahre war die marokkanische Parteienlandschaft in drei Gruppen eingeteilt:<sup>481</sup>

- Die unter ständig wechselnden Etiketten antretenden politischen Gruppierungen der königstreuen Feudalherren.
- Die großbürgerlich-nationalistische Istiqlal-Partei mit ihrer vorwiegend konservativen Wählerschaft.
- Die Union Socialiste des Forces Populaires (USFP, bis Anfang der siebziger Jahre UNFP) als Partei der Arbeiterklasse und der fortschrittlichen Intellektuellen. Diese Partei war in Marokko die Partei sozialistischer Ausrichtung. In ihr organisierte sich auch das junge, aufsteigende Unternehmertum. Sie kämpfte gegen die alten halbfeudalen Strukturen.

Der Politische Islam spielte bis Mitte der siebziger Jahre keine wichtige Rolle in Marokko. Marokko kannte nicht die Schocktherapie, die Atatürk der Türkei verordnet hatte. Eine traumatische Erfahrung eines Weltkriegs, die zu der radikalen Wende in der Türkei geführt hatte, blieb den Marokkanern erspart: „*Moroccan leaders did not attempt to erase the religious factor from the political arena, as was the case in other countries.*“<sup>482</sup> Marokko wird als ein Land gesehen, dem es gelungen ist, eine starke Stellung des Islam und einen Modernisierungskurs miteinander zu verbinden. Häufig wird hier als Begründung die Stellung des Königs als Oberhaupt der marokkanischen

---

<sup>479</sup>Ebd. S. 279.

<sup>480</sup>Zerhouni, Saloua und Maghraoui, Driss. Marokko. In: Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Hrsg. von Faath, Sigrid. Deutsches Orient-Institut, Hamburg. 2004. S. 26.

<sup>481</sup>Ruf, Werner. Marokko. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Rüdiger, Robert. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 280.

<sup>482</sup>Kéchichian, Josef. Power and Succession in Arab Monarchies. Lynne Rienner, London. 2008. S. 386.

Gläubigen angeführt. Anders als viele arabische Länder hat sich „Marokko immer als islamisches Land verstanden. Politische Macht wurde und wird stets auch religiös begründet, ein wie auch immer gearteter ‚säkularer Staat‘ war nie ein Ziel.“<sup>483</sup> Der Islam war, vor allem unter Hassan II., eine zentrale Legitimationsquelle politischen Handelns in Marokko.

Hinzu kommt, dass die Elite mit Ausnahme von kleinen radikalen kommunistischen Splitterparteien den Islam - mit dem König als Oberhaupt - immer als selbstverständliches Fundament der marokkanischen kulturellen und politischen Identität angesehen hat: *“In Morocco, the government sought to subordinate the religious institutions to its power [...]. The integration of the Ulama [dt. die Gelehrten] in to state institutions was easier than in most Arab states, because the later shared the same ideological culture as the regime. [...] the monarchy allowed the Ulama to be counter arguments made by radical Islamist intellectuals.”*<sup>484</sup> Die marokkanischen Könige der alawidischen Dynastie, die sich auf die Abstammung des Propheten berufen,<sup>485</sup> tragen offiziell den Titel ‚Herrscher der Gläubigen‘. Sie führen Gebete an, tragen häufig marokkanische Kleidung und pflegen die volkstümlichen Traditionen der Marokkaner.

Dennoch bröckelte diese doppelte politisch-religiöse Loyalität oft in der Vergangenheit. Ein systemimmanenter Konflikt tat sich auf: *„Einerseits ist der Herrscher oberster Repräsentant des Islams und damit Vorbild der Gesellschaft, andererseits ist er Exponent der Verflechtung mit dem Auslandskapital, der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Innovation bis hin zum Import des europäischen Massentourismus.“*<sup>486</sup> Diese Entwicklung wurde seit den achtziger Jahren von manchen konservativen Marokkanern mit Misstrauen beobachtet. König Hassan II. verließ sich in Fragen des Islam nur noch auf sich selbst. Die marokkanischen Gelehrten erfüllten zwar eine institutionelle Funktion, beschränkten sich aber darauf, die vom König getroffenen Beschlüsse abzusegneten.<sup>487</sup> Bis zu

---

<sup>483</sup>Schiller, Thomas. Islam und Demokratie in Marokko. Integration oder Niedergang des politischen Islam? KAS. Vol. 12. 2007. S. 99.

<sup>484</sup>Kéchichian, Josef. Power and Succession in Arab Monarchies. Lynne Rienner, London. 2008. S. 386.

<sup>485</sup>Ebd. S. 395.

<sup>486</sup>Ruf, Werner. Marokko. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Rüdiger, Robert. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 280.

<sup>487</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 75.

seinem Tod im Sommer 1999 war Hassan II. allein die höchste Autorität in Fragen des Islam.

Infolge des absolutistischen Staatsverständnisses Hassans II. und dessen Hinauszögern wichtiger Reformen hatte die linksgerichtete nationalistische Elite früh eine oppositionelle Haltung entwickelt. Die aus der zivilen Gesellschaft hervorgegangenen politischen Parteien forderten immer mehr Rechte für die konstitutionellen Organe ein.<sup>488</sup> Die Opposition wollte keine absolutistische Monarchie, sondern eine konstitutionelle Monarchie, sie wollte keine königlichen Lippenbekenntnisse, sondern tatsächliche Veränderungen. Zu den ideologischen Grundlagen des politischen Systems Marokkos gehört nun aber, dass sich die Legitimität der Monarchie aus dem Herrschaftsanspruch des Kalifats ableitet. Hassans Autoritätsanspruch, der ebenfalls aus der Religion abgeleitet war, duldet keine entgegenstehenden politischen Ansichten.

Jahrzehnte nach Wiedererlangung der staatlichen Souveränität hielt Hassan II. die Zeit immer noch nicht für reif, wahrhaftige demokratische Reformen einzuleiten. Die Ansprüche des Volkes, an staatlicher Verantwortung teilzuhaben, aber blieben bestehen. Die Verweigerung stärkte eine oppositionelle Tendenz gegenüber dem absolutistischen Monarchen.<sup>489</sup> Dabei stand für die meisten Marokkaner das Prinzip der Monarchie als Staatsform nie zur Diskussion. Einige Splitterparteien, die dieses Prinzip in Frage stellten, mit republikanischen oder gar kommunistischen Tendenzen und finanzieller bzw. logistischer Unterstützung aus der Sowjetunion, Algerien und Libyen blieben ohne Einfluss und vermochten nicht, an dem Prinzip zu rütteln.

Hassan II. erwies sich politisch als erfolgreicher Stratege. Auch wenn das Ende des französischen Protektorats bereits während der Herrschaft seines Vaters Sultan Mohamed V. durchgesetzt worden war, bestanden Teile der vorherigen spanischen Protektoratsherrschaft fort. Hassan II. erreichte die fast vollständige Eingliederung dieser Gebiete. Der Befreiungsprozess vollzog sich in mehreren Schritten: Tarfaya 1958 und Ifni 1969 sowie die Westsahara 1975.<sup>490</sup> Als in den siebziger Jahren mit Unterstützung der algerischen Junta und des Ostblocks die terroristische Bewegung

---

<sup>488</sup>Khallouk, Mohammed. Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008. S. 121.

<sup>489</sup>Ebd. S. 122.

<sup>490</sup>Ebd. S. 125.

Polisario<sup>491</sup> paramilitärische Aktionen gegen das Königreich Marokko startete, um ein unabhängiges Land in Westsahara zu gründen, bestätigte ein Urteil des Internationalen Gerichtshofs in Den Haag die historischen Verbindungen der Westsahara mit Marokko.<sup>492</sup>

Im sogenannten Grünen Marsch<sup>493</sup> von 1975 rief Hassan II. 350.000 Freiwillige aus allen Provinzen Marokkos in einem ‚Pilgerzug‘ zusammen und ordnete den Einmarsch in die Westsahara an. Militärische Auseinandersetzungen, vor allem mit Spanien, sollten umgegangen werden. Hassan II. ging mit seinem Grünen Marsch ein hohes Risiko ein. Die Bereitschaft von 350.000 Frauen wie Männern sich freiwillig der Lebensgefahr auszusetzen, deutete auf ein patriotisches Verantwortungsbewusstsein. Ohne die freiwillige Unterstützung aus allen Bevölkerungsschichten hätte Hassan II. diese Resonanz in der Öffentlichkeit nicht gefunden. Hassan II. verband mit der Eingliederung der Westsahara nicht nur die fortgesetzte Befreiung marokkanischen Territoriums, sondern auch die Bestätigung der Rechtmäßigkeit seiner Politik insgesamt.<sup>494</sup> Wie jeder strategisch denkende Politiker instrumentalisierte er seinen außenpolitischen Erfolg, um innenpolitisches Kapital daraus zu schlagen. Hassan II. nutzte diesen Erfolg gnadenlos aus, um seinen absolutistischen Machtanspruch zu rechtfertigen: *„Die Tatsache, dass die schärfsten Kritiker Hassans II. ihm für die Wiedereingliederung der Westsahara öffentlichen Beifall bekundeten, verstärkte sein Bewusstsein, er allein besitze [die Fähigkeit], das Land in eine der Gesellschaft dienliche Zukunft zu führen, wofür er sowohl von Gott als auch von der Bevölkerung das Mandat erhalten habe.“*<sup>495</sup> Die

---

<sup>491</sup>Die Polisario ist eine paramilitärische und politische Organisation mit Sitz in Tindouf, Algerien und wurde im Mai 1973 gegründet. Im selben Jahr begann sie auch den bewaffneten Kampf gegen das Königreich Marokko. Die Polisario-Bewegung vertritt kommunistische Positionen und verfolgt separatistische Ziele im Gebiet der Westsahara.

<sup>492</sup>Sater, James. Morocco. Challenges to Tradition and Modernity. Routledge, London. 2010. S. 124.

<sup>493</sup>Der Grüne Marsch wurde von König Hassan II. organisiert. Er kam durch marokkanische Zivilisten in die Westsahara zustande, um die historischen Bindungen zwischen Marokko und der Westsahara zu bestätigen. Nachdem marokkanisches Militär im Vorfeld in der nördlichen Westsahara eingedrungen war, um ein Eingreifen Algeriens zu verhindern und um Polisario-Kräfte zu binden, fand der Grüne Marsch vom 6. bis 10. November 1975 statt. Marokko hatte 350.000 Teilnehmer organisiert, die an mehreren Stellen die marokkanisch-westsaharische Grenze überschritten und einige Kilometer tief in westsaharisches Gebiet vorstießen. Als Ergebnis von Verhandlungen zwischen Marokko und Spanien beschloss das spanische Parlament, die Kolonialherrschaft über die Westsahara zum 26. Februar 1976 aufzugeben.

<sup>494</sup>Sater, James. Morocco. Challenges to Tradition and Modernity. Routledge, London. 2010. S. 125.

<sup>495</sup>Khallouk, Mohammed. Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008. S. 126.

Westsahara wurde zu einem nationalen Anliegen, dem sich alle politischen Gruppierungen verpflichteten. Der Konsens war allgemein.<sup>496</sup>

Die veränderte weltpolitische Lage Anfang der neunziger Jahre mit der Demokratisierung Osteuropas und der Beseitigung des Ost-West-Konfliktes wirkte sich in Marokko begünstigend auf einen Reformprozess in Richtung Demokratie und Rechtsstaatlichkeit aus. Die von den USA propagierte neue Weltordnung motivierte die marokkanische Zivilgesellschaft, ihre Forderung nach gesellschaftspolitischer Erneuerung Nachdruck zu geben. In diesem Zusammenhang wurden der politischen Opposition vorenthaltene Rechte zurückgegeben und ein politischer Öffnungskurs begonnen.

---

<sup>496</sup>Hegazy, Sonja. Staat, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in Marokko. Deutsches Orient-Institut, Hamburg. 1997. S. 84.

### 3.2.2 Die Reformära Mohamed VI.

1999 hat der junge König Mohamed VI. den Thron bestiegen. Mit ihm gelangte eine Generation an die Macht, die eigene Erfahrungen und Erwartungen hatte. Die bisher vernachlässigte Aufgabe der Modernisierung von Staat und Gesellschaft sollte in Angriff genommen werden. Der junge König hatte die Protektoratszeit nicht erlebt, sondern war in einem souveränen Staat aufgewachsen. Seine ersten Anliegen galten der schnellen Fortführung der seit den neunziger Jahren eingeleiteten politischen Reformen, einer Bewegung Richtung Demokratie und Pluralismus, der Gleichberechtigung der Geschlechter sowie einem Programm zur sozioökonomischen Entwicklung des Landes.<sup>497</sup> Marokko hat unter der Führung von Mohamed VI. den Weg in Richtung mehr Freiheit, Gleichberechtigung, Chancengleichheit und sozialer Gerechtigkeit eingeschlagen hat.

Da unter Hassan II. keine durchgreifenden wirtschaftlichen und sozialen Reformen eingeleitet worden waren, stellte die Beseitigung der Armut für den jungen König die vorrangige Herausforderung dar. Mohamed VI. und seine Berater erkannten, dass ein ambitionierter wirtschaftlicher und sozialer Reformprozess überfällig war. Die Modernisierung der marokkanischen Wirtschaft und ihre kontrollierte Öffnung sollen vor allem Arbeitsplätze für die jährlich zu Zehntausenden auf den Arbeitsmarkt strömenden Jugendlichen schaffen.<sup>498</sup> Die sozialen Probleme Marokkos zeigen sich neben dem hohen, unterhalb der Armutsgrenze lebenden Bevölkerungsanteil in der Massenarbeitslosigkeit sowie einem niedrigen Bildungsniveau.

Die ersten Projekte bezogen sich auf die öffentliche Infrastruktur. Straßen, Elektrizität und Wasserversorgung wurden ausgebaut.<sup>499</sup> Aufgrund der geographisch günstigen Lage Marokkos sowie der unmittelbaren Nachbarschaft zu Europa wurden außerdem Initiativen zur Belebung des Außenhandels ergriffen. Dazu gehören neben dem Abbau von bürokratischen Hemmnissen für ausländische Investitionen, Zollvergünstigungen und Steuererleichterungen der Ausbau Tangers zum größten

---

<sup>497</sup>Kéchichian, Josef. Power and Succession in Arab Monarchies. Lynne Rienner, London. 2008. S. 397.

<sup>498</sup>Schiller, Thomas. Islam und Demokratie in Marokko. Integration oder Niedergang des politischen Islam? KAS. Vol. 12. 2007. S. 98.

<sup>499</sup>Khallouk, Mohammed. Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008. S. 130.

Containerumschlagplatz des Mittelmeerraums sowie eine große Freihandelszone. Mit diesen Maßnahmen, die inzwischen vollständig realisiert worden sind, kann ein reales Wirtschaftswachstum erreicht und ein strukturelles Haushaltsdefizit verringert werden.

Nach der autoritären Politik seines Vaters Hassan II. gegenüber Oppositionellen lastete ein hoher Erwartungsdruck auf Mohamed VI. Ein Wandel im Verhältnis zwischen Staat und Bürgern stand auf der Tagesordnung. In diesem Rahmen wurde der bisherige Innenminister Idriss Al Basri entlassen, der in vielen Fällen für die Missachtung der Menschenrechte verantwortlich gewesen war.

Die Freilassung politischer Häftlinge und die Rückkehrerlaubnis vieler Oppositionspolitiker führten rasch zu einer Entspannung im gesellschaftlichen Klima. Besonderen Respekt bekam der neue König für die ‚Kommission für Gerechtigkeit und Versöhnung‘. Sie sollte alle Fälle von Menschenrechtsverletzungen während der Ära seines Vaters aufarbeiten, aufklären und eine angemessene Entschädigung für die Opfer bereitstellen. Die Aufarbeitung erfolgte sowohl auf Antrag der Betroffenen als auch aus Eigeninitiative der Kommission, sofern ein konkreter Verdacht auf staatliche Misshandlung bestand.<sup>500</sup>

Die traditionelle Rolle des marokkanischen Königs als Zentrum des offiziellen Islam in Marokko und als ‚Oberhaupt der Gläubigen‘ hat Mohamed VI. nicht aufgegeben, sondern diese starke Stellung als oberster Repräsentant des Islam genutzt, um gesellschaftspolitische Reformen einzuleiten und gleichzeitig die islamische Identität des Landes zu bewahren. Damit die Benachteiligung der marokkanischen Frauen ein Ende hat, müssen sowohl ihre rechtlichen als auch die sozioökonomischen Ursachen beseitigt werden. Vor diesem Hintergrund wurden ab 1999 die königlichen Reformen des Familienrechts eingeleitet. *“Mohamed VI’s arrival in power gave new hope to the debates about women’s issues and the reform of the code. The new king showed a greater interest in human rights problems and in improving the status of women.”*<sup>501</sup> Damals wurde der Öffentlichkeit ein ‚Plan zur Integration der Frau‘ präsentiert, der

---

<sup>500</sup>Kéchichian, Josef. Power and Succession in Arab Monarchies. Lynne Rienner, London. 2008. S. 398.

<sup>501</sup>Zerhouni, Saloua und Maghraoui, Driss. Marokko. In: Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Herg. von Faath, Sigrid. Deutsches Orient-Institut, Hamburg. 2004. S. 33.

eine Modernisierung des Familienrechts vorsah. Der junge König war sich bewusst, dass die Benachteiligung von Frauen auf einem unzeitgemäßen Islamverständnis sowie einem prämodernen Familienrecht beruhte. Um diese gesellschaftliche Ausgrenzung aufzuheben, bedurfte es einer grundlegenden Neuordnung des Familienrechts. Dem König als Oberhaupt der marokkanischen Gläubigen kommt dabei das entscheidende Gewicht zu, da dieser sich verpflichtet sieht, gerade Reformen, die das Verhältnis der Geschlechter zueinander betreffen, im Einklang mit der islamischen Rechtsauffassung zu gestalten. So ersetzte Mohamed VI. im Jahr 2001 die wegen Uneinigkeit ergebnislos gebliebene Regierungskommission durch eine eigens eingerichtete Reformkommission, der neben Religionsgelehrten auch drei Frauen angehörten.<sup>502</sup> Mit der rechtlichen Stärkung der Frau hat Marokko eine Vorreiterrolle in der arabischen Welt eingenommen.<sup>503</sup> So wurden internationale Rechtsstandards wie ‚die internationale Konvention von 1979 zur Beseitigung der Diskriminierung der Frau‘ umgesetzt. Mit dem Verweis auf seine Eigenschaft als Oberhaupt der marokkanischen Gläubigen ist es ihm gelungen, die Unterstützung der gemäßigten Islamisten für sein Modernisierungsprogramm zu erreichen.<sup>504</sup> In seiner Thronrede im Jahr 2003 kündigte der König das neue Personenstandsgesetz an. Damit wurden wichtige, grundlegende Neuerungen beschlossen<sup>505</sup>:

- Die Familie ist eine Verantwortungsgemeinschaft, in der Frauen und Männer dieselben Rechte und Pflichten besitzen.
- Der Vormund für eine volljährige Frau in Bezug auf Heiratsrecht wird abgeschafft. Sie benötigt bei Heirat nicht mehr die Anwesenheit eines männlichen Verwandten. Damit ist ein von dritten Personen auferlegter Heiratszwang rechtlich ausgeschlossen.
- Das gesetzlich vorgeschriebene Mindestheiratsalter wird sowohl für Männer als auch Frauen auf 18 Jahre festgesetzt.
- Die Polygamie wird mit rechtlichen Hindernissen und bürokratischen Anforderungen belegt. Männer müssen sich verpflichten, ihre Frauen sowohl rechtlich als auch finanziell gleich zu behandeln, sowie ihnen die gleiche

---

<sup>502</sup>Zeghal, Malika. Islamism in Morocco. Markus Wiener Publishers, Princeton. 2008. S. 246.

<sup>503</sup>Schiller, Thomas. Islam und Demokratie in Marokko. Integration oder Niedergang des politischen Islam? KAS. Vol. 12. 2007. S. 98.

<sup>504</sup>Khallouk, Mohammed. Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008. S. 133.

<sup>505</sup>Ebd. S. 132.

emotionale Zuwendung zuzugestehen. Die Polygamie verlangt die Einhaltung strenger Regeln und die Absprache mit einem Richter. Diesem müssen plausible Gründe für die Polygamie vorgelegt werden. Jede Frau hat bei der Eheschließung das Recht, im Ehevertrag zu verlangen, dass der Ehemann nicht noch einmal heiratet. Von einem vollständigen Verbot wurde Abstand genommen, um keine illegalen Mehrehen zu begünstigen.

- Beide Ehepartner besitzen ein gleichwertiges Scheidungsrecht. Ein rechtloser Zustand von Frauen nach einer vom Mann eingereichten Scheidung soll verhindert werden, indem die Frau bereits vor der Scheidung ihre Rechte zugesprochen bekommt. Die Scheidung wird nicht durchgeführt, bevor der Verdiener sich bereit erklärt, den Unterhalt für die Partner(in) und die Kinder zu übernehmen.
- Die in der Ehe beiden Partnern zustehenden Finanzen werden künftig vertraglich geregelt.

Mit dem neuen Familienrecht gelang es dem jungen König, die verschiedenen Strömungen der marokkanischen Zivilgesellschaft für seine Form der Modernisierung zu gewinnen und das geschriebene Recht den gesellschaftlichen Realitäten Marokkos anzugleichen. In einem Land, in dem jede dritte Frau erwerbstätig ist und nicht wenige Frauen als alleinerziehende Mütter die Hauptverantwortung für ihre Familien tragen, war diese Entwicklung unabdingbar. *„The new reforms, which were passed by parliament in January, 2004, give women equal rights over the custody and welfare of their children and restrict the practice of polygamy [...] the family is legally under the responsibility of both husband and wife. Wives may also seek divorce in the same as husbands.”*<sup>506</sup>

Mit der rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter ist Mohamed VI. ein Meilenstein in Richtung Gleichberechtigung gelungen. Dieser große Schritt im Familienrecht kam nicht ‚à la Française‘ zustande, wie manche marokkanische frankophone Frauenbewegungen es gewünscht hatten. Aber er war auch nicht im Sinn vieler konservativer Islamisten, die diese Reformen nie unterstützt hatten. Der König und die Zivilgesellschaft haben zugunsten der Frauen in Marokko den Mittelweg zwischen

---

<sup>506</sup>Zerhouni, Saloua und Maghraoui, Driss. Marokko. In: Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Hrsg. von Faath, Sigrid. Deutsches Orient-Institut, Hamburg. 2004. S. 33.

den beiden verfeindeten Fronten beschriften. Im Ausland wird Marokko daher häufig als Musterbeispiel einer kontrollierten Modernisierung angesehen. Durchgreifende Reformen bei gleichzeitiger Wahrung der politischen Stabilität sind in der arabischen Welt noch immer eine Seltenheit.

### 3.2.3 Oppositionelle Bestrebungen

#### 3.2.3.1 Extremistischer Politischer Islam

Die Geschichte der Bewegung „Gerechtigkeit und Wohlfahrt“ (arab. Al Adl wa Al Ihsan) begann mit ihrem im Jahr 2012 verstorbenen Begründer Abdessalam Jassin. Nach einer religiösen Radikalisierung unter dem Einfluss der Denker der ägyptischen Muslimbrüder kritisierte Jassin den König Hassan II. und verfasste 1974 einen offenen Brief mit dem Titel: „Der Islam oder die Sintflut“,<sup>507</sup> für den er dreieinhalb Jahre in Haft verbringen musste, zwei davon in einer Psychiatrie. In diesem Brief, in dem er sich als Kampfheld gegen die marokkanische Monarchie zu profilieren versuchte,<sup>508</sup> warf der Gründer der Bewegung „Gerechtigkeit und Wohlfahrt“ dem Monarchen vor, die Grundlagen des Islam nicht zu kennen und eine Islampolitik zu verfolgen, die mit den Vorschriften des Koran nicht in Einklang stehe. Er hielt dem König vor, die Muslime mit ihren Rechten nicht ernst zu nehmen, die Bevölkerung zu unterdrücken und mit seiner Form der Islampraxis ein falsches Vorbild abzugeben.

Nach seiner Haftentlassung widmete sich Jassin verstärkt der Verbreitung seiner radikalen Vorstellungen von Islam und Gesellschaft. Er gründete eine politische und religiöse Bewegung mit dem Ziel, langfristig eine totalitäre Gesellschaft zu errichten.<sup>509</sup> In einer eigenen Zeitschrift, die er Anfang der achtziger Jahre gegründet hatte, veröffentlichte er mehrere Artikel, mit denen er immer wieder für Aufmerksamkeit sorgte. Durch die öffentliche Kritik an der politischen und religiösen Rolle des marokkanischen Königs geriet er erneut mit der Staatsmacht in Konflikt. Viele Ausgaben seiner Zeitschrift wurden beschlagnahmt.<sup>510</sup>

Im Jahr 1981 gründete er zudem die Vereinigung „Gemeinschaft der Gerechtigkeit und Wohlfahrt“ (bis 1987 unter dem Namen „Gesellschaft für Gerechtigkeit“) zu dem Zweck, ein landesweites Netzwerk aufzubauen, sein Lebensmodell zu propagieren und gemeinnützige Arbeit im Sinne seines radikalen Islamverständnisses zu verrichten. Diese Gruppe hatte in den achtziger Jahren bei mehreren

---

<sup>507</sup>Khallouk, Mohammed. Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008. S. 197.

<sup>508</sup>Zeghal, Malika. Islamism in Morocco. Markus Wiener Publishers, Princeton. 2008. S. 97.

<sup>509</sup>Ebd. S. 120.

<sup>510</sup>Khallouk, Mohammed. Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008. S. 198.

Armutskrawallen die Hand im Spiel.<sup>511</sup> Mit seiner Vereinigung verfolgte Jassin die Wiedererrichtung des islamischen Kalifats, basierend auf einer sehr engen Interpretation der Schariagesetze. Ein Antrag auf Zulassung einer politischen Partei fand jedoch keine behördliche Genehmigung. Obwohl viele Anhänger wegen Mitgliedschaft in einer verbotenen Organisation und Verbreitung von verfassungsfeindlichen Flugblättern verurteilt wurden,<sup>512</sup> konnte die Bewegung ihr soziales Netzwerk, insbesondere an Universitäten und höheren Bildungseinrichtungen ausweiten, wo zahlreiche Aktivgruppen entstanden. Soziales Engagement wurde zudem benutzt, um Anerkennung in den unteren Bevölkerungsschichten zu gewinnen. Dazu schreibt der Politikwissenschaftler Khallouk: *„Die Verbreitung von Jassins Gesellschaftsbild war nun mit aktivem Einsatz im Sinne der so genannten Benachteiligten verbunden. Seine Popularität erhöhte sich weiter. Man wies ihm den Status eines ‚spirituellen Führers‘ zu.“*<sup>513</sup> Die Fokussierung auf soziale Belange durch Hilfsprojekte half, die Popularität der Gemeinschaft Jassins zu erhöhen. Die Projekte reichten vom Bildungssektor und der Gesundheitsfürsorge bis hin zu Wohnstätten für Alte und Behinderte. Viele der neu hinzu gewonnenen Mitglieder wurden über diese umfangreichen sozialen Dienstleistungen gewonnen. Um ein eigenes islamisches Gerechtigkeitsideal im Alltag zu verwirklichen, wurde eigens dafür ein neues Wohltätigkeitsnetzwerk aufgebaut.

Die ideologische Grundlage der Bewegung kristallisierte sich aus zwei wesentlichen Einflüssen des radikalen Islamverständnisses heraus: *„zum einen aus der Einkehr und Besinnlichkeit, ausgehend vom Studium des religiösen Schrifttums [...] zum anderen aus der nach außen aufs gesellschaftliche Diesseits gerichteten Islamvorstellung [...], sowie über die Wiedererrichtung des Kalifat.“*<sup>514</sup> Wie eng Jassin die Schriften des Islam interpretierte, erkennt man in dieser von ihm selbst verfassten Passage: *„Die Menschheit wird nur zur Zufriedenheit gelangen, wenn sie von der Gefolgschaft des Propheten und seinen Gelehrten ihr Wissen vermittelt bekommt; bekommt sie ihr Wissen aus anderen Quellen als von Gottes Botschaftern, wird sie*

---

<sup>511</sup>Chimelli, Rudolph. Islamismus. Vontobel-Stiftung, Zürich. 1994. S. 88.

<sup>512</sup>Hegazy, Sonja. Staat, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in Marokko. Deutsches Orient-Institut, Hamburg. 1997. S. 72.

<sup>513</sup>Khallouk, Mohammed. Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008. S. 199.

<sup>514</sup>Ebd. S. 213.

damit kein glückseliges Leben erreichen.<sup>515</sup> Das intensive Studium radikal islamistischer Literatur, insbesondere von Al Banna, Qutb und Al Mawdudi, veranlasste ihn, radikale Ordnungskonzeptionen auch für die marokkanische Gesellschaft zu entwickeln. Über den Einfluss aus Ägypten hält Malika Zeghal fest: *“Yassin did not differentiate himself from the Islamism already at play in the writings of the Muslim brotherhood in the Middle East or those reflecting their Influence in the Maghreb.”*<sup>516</sup> Gemäß seinem an Qutb angelehnten Verständnis richtet sich der Islam nicht nur an das Individuum, sondern in erster Linie an die gesamte Gesellschaft und stellt Anforderungen an jeden Einzelnen der Gemeinschaft. Hieraus entwickelt sich eine Ablehnung oder zumindest eine akute Skepsis gegenüber dem Individualismus der Moderne, der in radikalen islamistischen Kreisen als eine Ursache für die unterstellte Verwestlichung der muslimischen Gesellschaft angesehen wird. Für Jassin war der Individualismus eine Selbstbezogenheit, der im Gegensatz zu der Gemeinschaft und dem Miteinander im Islam stehe.

Für Jassin waren die gesellschaftlichen Probleme des Landes weniger auf sozioökonomische Ursachen als auf die Dominanz des Westens innerhalb der marokkanischen Wirtschaft zurückzuführen. Er nannte sieben für ihn *„bedrohliche Konsequenzen“*, die eine wirtschaftliche Kooperation mit den *„Ungläubigen“* nach sich zögen:<sup>517</sup>

- Eine Kooperation mit ‚Ungläubigen‘ im ökonomischen Bereich werde deren Stellung auf und erhöhe deren gesellschaftspolitischen Einfluss.
- Durch die ökonomische Orientierung an den ‚Ungläubigen‘ verliere die Gesellschaft die Konzentration auf die Verpflichtungen gegenüber anderen ‚Glaubensbrüdern‘.
- Über den wirtschaftlichen Austausch mit den ‚Ungläubigen‘ gelangten die Muslime in ein Abhängigkeitsverhältnis.
- Den ‚ungläubigen‘ Kooperationspartnern fehle das Gewissen für die göttliche Moralverpflichtung.
- Das erklärte Ziel der ‚Ungläubigen‘ bestehe darin, Muslime ungerecht zu behandeln.

---

<sup>515</sup>Ebd. S. 214.

<sup>516</sup>Zeghal, Malika. Islamism in Morocco. Markus Wiener Publishers, Princeton. 2008. S. 96.

<sup>517</sup>Vgl. Khallouk, Mohammed. Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008. S. 299, 230.

- Ihre schädlichen Erzeugnisse versuchten sie mittels Desinformation und Propaganda als wertvoll hinzustellen.
- Über die Etikettierung ihrer Produkte mit nicht-islamischer Symbolik wie z.B. dem christlichen Kreuz ließen sie ihre Absicht erkennen, die Gesellschaft zu missionieren und vom wahrhaftigen Glauben abzubringen.

Aus ihrem totalitären Islamverständnis heraus und in dem Glauben, einen göttlichen Auftrag auszuführen, leitete und leitet die „Gemeinschaft der Gerechtigkeit und Wohlstand“ den Anspruch ab, die marokkanische Gesellschaft nach ihren Idealen zu restrukturieren. Wie das Islamverständnis kann auch der interne Aufbau der Gemeinschaft als totalitär beschrieben werden. Denn dieser ist nicht nur zentralistisch und völlig auf den Anführer zugeschnitten, sondern erinnert auch an den zellenartigen Aufbau der alle Lebensbereiche der Mitglieder durchdringenden leninistischen Parteien.<sup>518</sup> Dies lässt sich daher erklären, dass der verstorbene Führer der Bewegung, Jassin, Besonderheiten der sufistischen Bewegung verkörperte; eben diese Sufibewegungen sind für die Huldigung ihrer Anführer bekannt.<sup>519</sup>

Die Politisierung der Bewegung gründet zudem in der salafistischen Überzeugung, dass der ganzheitliche Islam nur durch die Rückbesinnung auf die prophetische Ordnung in den gesellschaftlichen Alltag überführt und nur durch die eigene radikale Interpretation der Scharia garantiert werden kann. Wie in der Literatur Qutbs werden jegliche Ordnungsmodelle, die von anderen Maßstäben bestimmt sind, ausgeschlossen. Sie führten zur Abwendung vom Islam und demzufolge zur Jahiliya.<sup>520</sup> Für Jassin verfügte die marokkanische Gesellschaft über keine nennenswerte Beziehung zur Religion und zu Gott. Es fehlten die ursprünglichen islamischen Wertbezüge in der Gesellschaft. Deshalb propagierte er den Weg der Missionierung, der bezwecken sollte, dass sich die vom wahren Glauben

---

<sup>518</sup>Tozy, Mohamed, Le vrai visage de Cheikh Yassine. Jeune Afrique, Nr 2410, 18.- 24. März 2007.

<sup>519</sup>Schiller, Thomas. Islam und Demokratie in Marokko. Integration oder Niedergang des politischen Islam? KAS. Vol. 12. 2007. S. 102.

<sup>520</sup>Zum Begriff Jahiliya und zu seiner politischen Instrumentalisierung im politischen Islam siehe Kapitel 2.1.2 (Al Mawdudi, Qutb).

Abgefallenen und die moderne Gesellschaft „mehr für das Wort Gottes interessieren.“<sup>521</sup>

Für den Politikwissenschaftler Khallouk zielen die politischen Intentionen der Bewegung „Gerechtigkeit und Wohlfahrt“ auf die Errichtung eines totalitären Kalifats: *„Man kann feststellen, dass ‚Al Adl wa Al Ihsan‘ ein Kalifat nach eigenem Islamverständnis zu errichten anstrebt, welches von Marokko ausgeht und sich auf die gesamte islamische Zivilisation ausdehnt. Der anvisierte „Idealstaat“ sollte sich nicht nur moralisch und strukturell von einem außerislamischen Gemeinwesen abheben, sondern sich ebenso von den gegenwärtigen Staatsordnungen der islamischen Welt distanzieren. [...] Besonders hervorgehoben wird das Gemeinschaftsideal des Islam. [...] Mittels einer umfassenden Bildungs-, Wirtschafts- und Sozialagenda strebt man die Wiederherstellung ursprünglichen islamischen Wertebewusstseins an. Jegliche Gesellschaftsbereiche seien dem gemeinschaftlichen Ziel unterworfen [...]. Die Skepsis gegenüber Resultaten der westlichen Gesellschaft wurzelt in einem tief verinnerlichten Misstrauen gegenüber Rationalität sowie vernunftgeleiteter politischer Konzeptentwicklung.“*<sup>522</sup> Die Bewegung steht tatsächlich in vielerlei Hinsicht in Fundamentalopposition zur Monarchie und zur marokkanischen Verfassung. Sie hat sich jedoch immer deutlich von Gewalt als politischem Mittel distanziert. Der marokkanische Staat geht einerseits sehr hart gegen die Al Adl wa Al Ihsan vor. Versammlungen werden aufgelöst, Mitglieder teilweise verhaftet. Zahlreiche Verantwortliche der Bewegung stehen unter Anklage oder sind bereits verurteilt. Andererseits wird die Bewegung de facto toleriert, denn Anhänger und Sympathisanten werden nicht systematisch verfolgt, Interviews mit den Anhängern und Führungsmitgliedern der Bewegung finden sich regelmäßig in der marokkanischen Presse.<sup>523</sup> Diese komplexen Beziehungen zwischen Staat und der Al Adl wa Al Ihsan erklären manche Beobachter nicht zuletzt damit, dass die Bewegung einen spezifisch marokkanischen, vom Sufismus geprägten Islam vertritt und damit einen nützlichen Dienst gegen die Einflüsse des wahhabitischen Gedankenguts leistet. Die

---

<sup>521</sup>Khallouk, Mohammed. Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008. S. 216.

<sup>522</sup>Ebd. S. 233, 234.

<sup>523</sup>Schiller, Thomas. Islam und Demokratie in Marokko. Integration oder Niedergang des politischen Islam? KAS. Vol. 12. 2007. S. 102.

Verbreitung konservativer Islamlehren durch Jassins Gemeinschaft, die der Verfassung und der Monarchie in Marokko feindlich gegenüber stehen, bleibt den Behörden dennoch ein Dorn im Auge. Aufgrund ihrer radikalen Weltanschauungen, sieht sich der marokkanische Staat verpflichtet, eine so extreme Bewegung zu untersagen und ihr keine politische Teilhabe zu ermöglichen.

Dabei bleibt die wichtigste Frage unbeantwortet: Was wird aus der Al Adl wa Al Ihsan nach dem Tod ihres charismatische Führer Jassin Ende 2012? Aufgrund der verfestigten Strukturen der Bewegung wird ihr ein Auseinanderbrechen vorerst vermutlich erspart bleiben. Welchen politischen Kurs die Gemeinschaft einnimmt und wie sie sich im politischen System Marokkos positionieren wird, bleibt ebenfalls offen.

### 3.2.3.2 Moderater Politischer Islam

Neben der verbotenen extremistischen Bewegung „Gerechtigkeit und Wohlfahrt“ existiert in Marokko eine andere politische Partei innerhalb des Spektrums des Politischen Islam. Die Partei der „Gerechtigkeit und Entwicklung“, die PJD (arab. Al Adala wa Attanmiya), unterscheidet sich durch ein besonderes „*Verständnis für ihr politisches Agieren*“<sup>524</sup> von der Wohlfahrtspartei und von den anderen islamistischen Parteien in der arabischen Welt. Die PJD ist eine moderne Volkspartei, die das politische System Marokkos nicht radikal ändern will, sondern innerhalb der vorhandenen politischen Möglichkeiten eine konservative Politik zu betreiben sucht. In den letzten Jahren wurde die Partei Thema zahlreicher Medienberichte. Darin wurde sie wie die türkische AKP als Musterbeispiel einer gelungenen Integration eines islamistischen Akteurs in den demokratischen Prozess dargestellt. Unzweifelhaft hat die Führung der PJD viel getan, um vom König als loyaler und systemkonformer Akteur akzeptiert zu werden. Nicht die Einführung einer orthodoxen islamischen Gesetzgebung ist das Ziel der PJD, sondern eine „*Moralisierung*“<sup>525</sup> der Politik, der Kampf gegen Korruption und Machtmissbrauch sowie eine nachhaltige Sozialpolitik verbunden mit einer breiten Modernisierung Marokkos.<sup>526</sup>

---

<sup>524</sup>Khallouk, Mohammed. Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008. S. 235.

<sup>525</sup>Zeghal, Malika. Islamism in Morocco. Markus Wiener Publishers, Princeton. 2008. S. 151.

<sup>526</sup>Schiller, Thomas. Islam und Demokratie in Marokko. Integration oder Niedergang des politischen Islam? KAS. Vol. 12. 2007. S. 100.

Der Vorläufer der PJD, die Partei „Demokratische Bewegung des Volkes“ wurde bereits im Jahr 1967 von Abdelkarim Khatib<sup>527</sup> gegründet, der sich in der Widerstandsbewegung gegen die französische Kolonialmacht herausragende Verdienste erworben hatte. Die „Demokratische Bewegung des Volkes“ war eine islamistische Partei mit nationaler Ausrichtung, die aber nicht wie beispielsweise Jassins Gemeinschaft die Wiedererrichtung eines Kalifats anstrebte. Ebenso wenig stellten Khatib oder seine Partei die Monarchie als Garanten der marokkanischen Einheit in Frage.

Noch bevor aus der Partei 1996 die PJD hervorging, wurde sie zur modernen Volkspartei. Als Grund für die Entwicklung wird die Aufnahmebereitschaft gegenüber Teilen der islamistischen Bewegung gesehen<sup>528</sup> sowie ein volksnahes Auftreten in der Öffentlichkeit. Besonders der Eintritt der Islamisten seit 1995, die zuvor fast ausschließlich im Untergrund aktiv waren, hat sich als bedeutender Schritt auf dem Weg zur erfolgreichen Massenpartei erwiesen. Obwohl Teile der staatlichen Obrigkeit und prowestlichen Medienöffentlichkeit jeglichem Islamismus skeptisch gegenüber standen und ein parlamentarisches Mandat jedweder islamistischen Partei als Bedrohung einschätzten, erlaubten die marokkanischen Behörden der Partei „Gerechtigkeit und Entwicklung“ im Jahr 1997 erstmals die Teilnahme an Wahlen.<sup>529</sup> Seitdem ist die PJD im marokkanischen Parlament vertreten. Die öffentliche Resonanz und der Zuspruch in der Bevölkerung gründeten seinerzeit in der flächendeckenden Reformbereitschaft der Partei. Die Kombination aus konservativen kulturellen Grundsätzen und gleichzeitiger Veränderungsbereitschaft gelten als ursächlich für die Attraktivität der Partei.

Trotz dem Einzug in das Parlament nach den Wahlen von 1997 glaubte man in der PJD noch nicht die Durchsetzungskraft zu besitzen, um eigene Vorstellungen in einer Regierung zur Geltung zu bringen. Die Partei entschied sich für die Opposition und

---

<sup>527</sup> Abdelkarim Khatib, der im Jahr 2008 verstarb, war einer der führenden Köpfe des marokkanischen nationalen Widerstandes gegen die kolonialen Kräfte. Er beteiligte sich an der Schaffung der Nationalen Befreiungsarmee. Im Jahr 1967 gründete er seine eigene Partei, die Demokratische Bewegung des Volkes, aus der 1996 die PJD hervorging. Im Ausland hielt er enge Verbindungen zu Persönlichkeiten wie Nelson Mandela und war auch als ein starker Befürworter des arabischen Maghreb bekannt.

<sup>528</sup> Zeghal, Malika. *Islamism in Morocco*. Markus Wiener Publishers, Princeton. 2008. S. 177.

<sup>529</sup> Eibl, Ferdinand und Engelcke, Dörthe. *Islamisten und der "Arabische Frühling" in Marokko: Der Kontinuität verschrieben?* In: *Islamische Akteure in Nordafrika*. Hrsg. von Faath, Sigrid. Konrad Adenauer Stiftung, Berlin. 2012. S. 117.

gleichzeitig dafür, die Koalitionsregierung bei jenen Vorhaben zu unterstützen, die mit der eigenen Zielsetzung vereinbar schienen. Bereits diese Bereitschaft zeugte von einem Maß an Flexibilität, das islamistische Parteien im Allgemeinen nicht besitzen. Die Ablehnung einer gegnerischen Meinung und die Ignoranz der anderen politischen Akteure sind undemokratische Merkmale, mit denen viele Islamisten sehr gut vertraut sind. Die marokkanische PJD hingegen nahm ihre Rolle in der Opposition seit 1997 konstruktiv an. Trotz parlamentarischer Verantwortungsübernahme und Mitarbeit an politischen Projekten der säkularorientierten Regierungsparteien wurde darauf geachtet, die Verbindung zu konservativen Bürgerbewegungen zu stärken.

Die Rolle der „*Rat erteilenden Opposition*“<sup>530</sup> erwies sich für die Partei als strategischer Erfolg. Bei den Parlamentswahlen im September 2002 konzentrierte die Partei „Gerechtigkeit und Entwicklung“ ihren Wahlkampf auf die Armutsviertel der Großstädte, in denen die größte Unzufriedenheit mit den etablierten Parteien herrschte und deren Unterstützung sie gewiss war. Die PJD ging als drittgrößte Fraktion und stärkste Oppositionspartei aus den Wahlen hervor. Realpolitik zusammen mit einem gewissen Pragmatismus brachte der Partei zudem eine nicht zu unterschätzende Sympathie in der Mittelschicht ein. Die Partei ist seitdem nicht mehr nur das „*Sprachrohr der klassischen Modernisierungsverlierer*“<sup>531</sup> in den Armutsvierteln der marokkanischen Metropolen.

Die Pragmatisierung bzw. Technokratisierung der Partei war ein strategisches Ziel der Parteiführung. Ihrer Meinung nach war die PJD immer noch nicht fähig, allein mit ihrer Parlamentsfraktion erfolgreich über komplexe politische Sachverhalte zu entscheiden. Entsprechend setzte sie verstärkt auf die Rekrutierung von Technokraten. Diese wurden als Kandidaten aufgestellt, um die politischen Positionen der Partei zu konkretisieren, zu bestimmten Tagesordnungspunkten des Parlaments wie dem Haushaltsgesetz Stellung zu beziehen, oder einfach um die Abgeordneten zu beraten.<sup>532</sup>

---

<sup>530</sup>Khallouk, Mohammed. Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008. S. 238.

<sup>531</sup>Ebd. S. 239.

<sup>532</sup>Wegner, Eva. Moderate Islamisten als Reformakteure? Hrsg. von Assenburg, Muriel. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn. 2008. S. 132.

Die PJD strebt wirksame Reformen an, die keinen Gesellschaftsbereich auslassen und realisiert werden können, vorausgesetzt, sie sind an den Ansprüchen der Bevölkerung orientiert und die Grundlagen der Verfassung werden respektiert. Das geistige Fundament von Khatibs Partei bildet die marokkanische Kultur, in deren Rahmen der Reformprozess stattfinden soll. Für die Partei ist die islamische Religion die Quelle des marokkanischen Wertesystems, und in der Tat war der Islam über Jahrhunderte hinweg eine moralische Rechtfertigungsstütze für die zivilisatorischen Änderungen im Lande gewesen. Seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts versuchte Khatib diesen Fakt politisch zu nutzen - daher die Gründung einer Partei konservativer Orientierung.<sup>533</sup> Noch während des französischen Kolonialismus plädierte er in einem Memorandum für die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie. Obwohl er die Protektorats Herrschaft als eine wesentliche Ursache für die zahlreich herrschenden Missstände sah, interpretierte Khatib sie nicht als Resultat des französischen Einflusses, sondern in erster Linie als Ergebnis einer fehlgeleiteten Politik, die geändert werden müsse. Khatib sah die Notwendigkeit der Gründung einer konservativen Partei, um diese Missstände zu beseitigen.

Die PJD sieht sich nicht in Konflikt mit der Modernität, sondern als Mittler, diese zu erreichen. Sie versteht sich als eine *“islamisch intendierte Bürgerpartei“*,<sup>534</sup> die im Sinne der Bevölkerung eine Politik zur Modernisierung der Gesellschaft anstrebt. Im Vergleich zu allen anderen islamistischen Parteien in der arabischen Welt ist dieses Selbstverständnis beachtlich. Keine andere Partei innerhalb des Spektrums des Politischen Islam hat einen solchen Schritt bisher gewagt. Die Ablehnung der Modernität als Produkt des Westens und eine Politik des Abschottens vom Westen war bis zur Gründung der PJD in Marokko ein charakteristisches Merkmal aller Islamisten. Selbst in der Türkei konnte man erst mit Gründung der AKP im Jahr 2001 einen ausgeprägten Willen zur politischen und ökonomischen Modernisierung im Lande feststellen. Die Gründung der PJD in Marokko im Jahr 1996 war eine Ausnahme innerhalb der islamistischen Landschaft der arabischen Welt. Als in Rabat die Entscheidung zur Gründung dieser Partei gefällt wurde, versanken anderenorts muslimische Länder im Dunkel des radikalen Politischen Islam. Man denke an den

---

<sup>533</sup>Zeghal, Malika. Islamism in Morocco. Markus Wiener Publishers, Princeton. 2008. S. 177.

<sup>534</sup>Khallouk, Mohammed. Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008. S. 256.

Bürgerkrieg in Algerien, die blutigen Attentate gegen Touristen in Ägypten und, nicht zu vergessen, die Gründung von Al Qaida im Jahr 1997.

Das Bekenntnis zur Demokratie legte die Partei in der 1996 verabschiedeten Parteicharta klar fest. Die Partei strebt eine Regierungsbildung mit dem Ziel der Modernisierung des politischen und gesellschaftlichen Lebens an. Um diese Reformen durchführen zu können, sind, wie der damalige Generalsekretär der Partei und jetzige Außenminister Al Otmani darstellte, drei Grundprinzipien wichtig:<sup>535</sup>

- Die Reformen dürfen die nationalen Grundsätze in keiner Weise in Frage stellen.<sup>536</sup>
- Die Demokratie ist die geeignete Staatsform, um politische Reformen zum Nutzen des Gemeinwesens zu verwirklichen.
- Die Reformen verlangen eine Kooperation mit allen gesellschaftlichen Institutionen, die eine grundsätzliche Reformbereitschaft erkennen lassen.

Das ist ein revolutionärer politischer Diskurs, den die Islamisten der arabischen Welt in dieser Form zuvor nicht gekannt hatten. Die PJD konnte die Treue zu diesen Prinzipien in 14-jähriger konstruktiver Oppositionsarbeit nachweisen, bevor sie im Jahr 2012 mit der Regierungsbildung beauftragt wurde.

Die PJD unterscheidet sich radikal von der islamistischen Partei Jassins, der „Gemeinschaft für Gerechtigkeit und Wohlfahrt“, für die die Demokratie nur ein Lippenbekenntnis ist, um die Gründung der Partei zu ermöglichen und die Legalität zu erlangen. Auf dem Wege zur populären Massenpartei verzichtete die PJD auch nicht auf die innerparteiliche Demokratie. Im Gegensatz zu den während der Herrschaftszeit Hassan II. dominierenden Parteien ist von Anfang an Wert darauf gelegt worden, dass die Dauer einer Wahlperiode für Parteigremien ebenso eingehalten wird wie ein regelmäßiger Austausch der Verantwortungsträger - mit positiven Folgen für das politische Leben Marokkos. Denn die Vorsitzenden der konkurrierenden Parteien mussten und müssen sich an den demokratischen Maßstäben und der Professionalität der PJD orientieren sowie sich intensiv der Basisarbeit widmen, um im Wettbewerb mit der PJD Bestand zu haben. Auf diese Weise versuchen die anderen Parteien zunehmend ihre Strukturen zu erneuern, ihre

---

<sup>535</sup>Vgl. Ebd. S. 257.

<sup>536</sup>Gemeint sind die Monarchie und die marokkanische Sahara.

Parteikongresse rechtzeitig abzuhalten, über Programme zu diskutieren und jüngere Mitglieder zu gewinnen.<sup>537</sup>

Das Verhältnis zwischen der PJD und der Al Adl wa Al Ihsan bleibt zwiespältig. Einerseits erkennt die radikal islamische Organisation die Erfolge der PJD und deren Motivation durchaus an. Andererseits wirft sie der PJD vor, sich an einem ‚verdorbenen‘ System zu beteiligen und diesem sogar noch Glaubwürdigkeit zu verleihen.<sup>538</sup>

---

<sup>537</sup>Wegner, Eva. Die "Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung" in Marokko: Von Moderierung zu Pragmatismus. In: Moderate Islamisten als Reformakteure? Hrsg. von Assenburg, Muriel. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn. 2008. S. 134.

<sup>538</sup>Schiller, Thomas. Islam und Demokratie in Marokko. Integration oder Niedergang des politischen Islam? KAS. Vol. 12. 2007. S. 103.

### 3.2.4 Die Regierungsübernahme der PJD

Die ersten Wellen der arabischen Protestbewegung erreichten Marokko im Februar 2011. Allerdings verloren sie, aus dem Orient kommend, über dem Atlasgebirge an Kraft. Als Demonstranten in marokkanischen Städten für Reformen protestierten, war die Herrschaft der Präsidenten von Tunesien und Ägypten, Benali und Mubarak, bereits Vergangenheit geworden. Der egozentrische Kaddafi drohte seiner Bevölkerung mit Bürgerkrieg, um seine Macht in Libyen zu retten. In Algerien trauten sich kleine Gruppen zu Demonstrationen aufzurufen, die aber erfolglos blieben. Noch immer sind die Algerier vom Bürgerkrieg der neunziger Jahre traumatisiert und scheuen sich, in großen Massen gegen die Militärjunta auf die Straßen zu gehen.

Eine ausgezeichnete Studie über die aktuelle politische Entwicklung in Marokko hat der ehemalige Vertreter der Friedrich-Ebert-Stiftung in Rabat, Ulrich Storck, vorgelegt. Für ihn fehlte dem marokkanischen Protest, im Gegensatz zu den Protesten in den arabischen Republiken, ein gemeinsames Ziel. Denn in Marokko gibt es keine Diktatur und so hatte die Protestbewegung kein Feindbild. Die Demonstranten forderten politische Reformen, eine Verbesserung der sozialen Lage armer Marokkaner, Gerechtigkeit und Transparenz sowie das Abdanken bestimmter politischer Führer. Sie verfolgten außerdem spezifische kommunale Anliegen, wie die Errichtung von Schulen oder anderen Infrastrukturprojekten.<sup>539</sup>

Die Demonstranten, die sich in der „Bewegung des 20. Februar“ organisierten, waren nicht nur Jugendliche aus den Städten, sondern auch Vertreter der Berber sowie bekannte Akteure der marokkanischen Zivilgesellschaft. Die Proteste der Aktivisten wurden durch das marokkanische Innenministerium nicht verboten oder niedergeschlagen, sondern toleriert.

Das Königreich Marokko unterscheidet sich erheblich von allen anderen arabischen Staaten, die bis dato keinerlei demokratische Institutionen oder Partizipationsmöglichkeiten kannten. Die Despoten der arabischen Republiken hielten sämtliche Machtinstrumente in ihren Händen, unterdrückten politische und zivilgesellschaftliche Organisationen systematisch und verspielten durch Selbstbereicherung ihre Legitimation im eigenen Volk und weltweit. Repressive

---

<sup>539</sup>Storck, Ulrich. Arab Spring Light – Der marokkanische Königsweg. FES. Vol. 9. 2011. S.1, 2.

arabische Republiken wie Syrien, Libyen und der Jemen unterdrückten über mehrere Generationen hinweg ihre Völker im Namen des Sozialismus und der Befreiung Palästinas. Selbst Länder mit gemäßigter Politik wie Ägypten oder Tunesien waren Polizeistaaten, die mit Demokratie wenig anfangen konnten.

Im Gegenteil zu den arabischen Staaten gelang es der marokkanischen Führung über Jahrzehnte hinweg, politische Stabilität zu schaffen. Parteien und Gewerkschaften sind zugelassen, Wahlen zum Parlament werden durchgeführt, auch wenn das unter Hassan II. nur mit eingeschränkten Rechten ausgestattet war. Insgesamt liegen hier elementare Voraussetzungen für den Demokratisierungsprozess des Landes vor. Die Existenz einer vitalen Zivilgesellschaft mit erheblichem politischem Aktionsraum sorgte für die Schaffung einer „Pufferzone“<sup>540</sup> zwischen der Monarchie und den marokkanischen Bürgern.

In Marokko wird der König heute als Instanz oberhalb der politischen Sphäre angesehen. Die Marokkaner sehen in der Monarchie den Garanten für die nationale Integrität und den Zusammenhalt des multiethnischen Landes. So war es nicht überraschend, dass die Protestbewegung zu keinem Zeitpunkt zu einem radikalen Wandel, sondern stets zu Reformen aufrief, die das Regierungssystem betrafen. Ihr Slogan war *„Der König soll nicht regieren, sondern herrschen.“*<sup>541</sup> Der König unterstützte die Forderung nach mehr politischen Rechten für die Zivilgesellschaft. Die Bürger sollten lernen, selbst Verantwortung zu übernehmen – auch für mögliche negative Entwicklungen, die zum politischen Leben dazugehören.

Die Rede des Königs vom 9. März 2011 beinhaltete eine Fülle von positiven Signalen: Neue Reformen würden eingeleitet und bereits begonnene weitergeführt. Damit ging der König auf Forderungen ein, die nicht erst von der aktuellen Protestbewegung, sondern seit langem von den Aktivisten des Landes erhoben wurden. Dazu gehören die Stärkung der demokratischen Institutionen, Gewaltenteilung, Unabhängigkeit der Justiz sowie Transparenz und Rechenschaftslegung in der Politik. Erstmals in der politischen Geschichte der arabischen Welt gelang es Bürgern eines arabischen Landes, die Verfassung selbst zu gestalten. Was zwischen März und Juni 2011 in Marokko geschah, zeugte von

---

<sup>540</sup>Ebd. S. 2.

<sup>541</sup>Ebd. S. 2.

politischer Reife der Akteure: Konsultationen mit Parteien, Gewerkschaften und insbesondere mit Vertretern der Jugend fanden statt, um über die Verfassung zu beraten. Auch eine Internetseite, auf der jeder Bürger die vorgeschlagenen Verbesserungen kommentieren konnte, entstand. Alle Akteure beteiligten sich aktiv an der Reformdebatte und nutzten die geschaffenen Konsultationsmechanismen. So konnten sich über hundert Einzelorganisationen zur Anhörung bei der Verfassungskommission melden.

In der arabischen Republik Ägypten ist bis heute, drei Jahre nach dem Sturz des ägyptischen Diktators Mubarak, keine Verfassung für das Land verabschiedet worden. Die ägyptischen Akteure sind nicht in der Lage, sich auf ein Dokument zu einigen, das ein Minimum an Akzeptanz aller politischen nationalen Kontrahenten erfüllt, und damit einen neuen politischen Anfang für das Land zu gestalten. Verglichen mit anderen arabischen Staaten ist die marokkanische Verfassung ein Einzelfall.

Der am 17. Juni 2011 vorgestellte neue Entwurf für die marokkanische Verfassung enthält entscheidende Neuerungen. Sie entsprechen noch nicht den europäischen Normen von einer demokratischen Verfassung, aber gemessen an den vorherigen marokkanischen Verfassungen oder auch an den demokratischen Entwicklungen Südostasiens ist Marokko ein beachtlicher Fortschritt gelungen.

Die 180 Artikel schaffen einen Rahmen für das Regierungssystem und ermöglichen die weitere demokratische Entwicklung des Landes. Die neue Verfassung garantiert der Partei mit den meisten Sitzen im Parlament den Vorrang für die Regierungsbildung, und der König ist verpflichtet, den Parteivorsitzenden der Partei mit den meisten Stimmen zum Premierminister zu ernennen. Weitere Neuregelungen betreffen den Zuschnitt der Wahlkreise sowie eine gerechte Verteilung von staatlichen Mitteln und Sendezeiten in öffentlichen Medien an alle Parteien.<sup>542</sup> Außerdem bekennt sich die neue Verfassung zu den multiethnischen Wurzeln des marokkanischen Staates; die Sprache der Berber wird neben Arabisch als zweite offizielle Sprache anerkannt.

---

<sup>542</sup>Storck, Ulrich. Demokratie kann schockieren. Das islamistische Experiment der Marokkaner. FES. Vol. 12. 2011. S. 1.

Mit dieser Verfassungsreform sind die langjährigen Forderungen in unerwartetem Umfang aufgegriffen und darüber hinaus noch weitergeführt worden. Sie wurden von der überwiegenden Mehrheit der marokkanischen Politiker und Vertreter des öffentlichen Lebens begrüßt. Nur eine kleine Minderheit opponierte noch und sammelte sich in der „Bewegung des 20. Februar“, die sich zunehmend radikalisierte. Diese Gruppe, die die Verfassung nicht akzeptierte, bestand sowohl aus Jassins extremistischer Organisation der Al adl wa al Ihsan als auch aus linksradikalen Randgruppen, die keine nennenswerte politische Rolle spielen. Sie nahmen an der Arbeit für die neue Verfassung nicht teil. Im Hinblick auf die antidemokratischen Einstellungen dieser kleinen Gruppen wurde ihre Nichtbeteiligung begrüßt.

Das Referendum am 1. Juli 2011 verlief für marokkanische Verhältnisse korrekt. 73 Prozent der Wahlberechtigten stimmten mit fast 98 Prozent für die Verfassung. Der Anteil der Ja-Stimmen verwundert wenig, da die Gegner ihre Ablehnung durch Nichtteilnahme ausdrückten. In den Monaten nach der Verabschiedung der neuen reformierten Verfassung ging die Zahl der Demonstranten massiv zurück.

Die ersten Wahlen nach Ratifizierung der neuen Verfassung fanden am 25. November 2011 statt. Aus diesen Wahlen ging erstmals in der Geschichte Marokkos eine Partei des Politischen Islam, die PJD, als Sieger hervor und wurde, gemäß der neuen Verfassung, vom König mit der Regierungsbildung beauftragt. Die Ergebnisse der gemäßigten PJD waren noch besser als zuvor prognostiziert. Mit 107 der insgesamt 395 Sitze im Parlament - ein Zuwachs von 61 Abgeordneten - erhielt die PJD eine gute Ausgangsposition für Koalitionsgespräche. Die Regierungspartei Istiqlal landete mit 60 Sitzen weit abgeschlagen.<sup>543</sup>

Weder im Inland noch im Ausland stieß die Regierungsbildung auf Widerstand, sondern wurde als Zeichen politischer Reife gewertet. Aus den USA und der EU waren durchweg positive Bewertungen des fair und transparent durchgeführten Wahlprozesses zu hören und keinerlei Kritik an dem Ergebnis. Auch von den internationalen, nationalen und unabhängigen zivilgesellschaftlichen Beobachtermissionen wurden dem Königreich Marokko freie, faire und transparente Wahlen bescheinigt. Es gab keinerlei Proteste der Wahlverlierer. Vielmehr

---

<sup>543</sup>Ebd. S. 2.

gratulierten alle Parteien dem Wahlsieger PJD umgehend in guter demokratischer Manier.

Es ist nicht richtig, den Wahlsieg des Politischen Islam in Marokko, vertreten durch die PJD, allein der Logik der arabischen Unruhen zuzuschreiben. Die Gründung der marokkanischen Protestbewegung im Februar ist zwar von den Ereignissen in einigen arabischen Republiken angestoßen worden. Doch bleibt das Erstarren der gemäßigten PJD ein marokkanischer Sonderfall in der arabischen Welt. Die Partei ist seit ihrer Gründung 1996 stets im Aufwind gewesen. Damals galt sie noch als kleine Splittergruppe und bekam, als sie 1997 erstmals an Wahlen teilnahm, neun Sitze. 2002 gewann sie bereits 42 Parlamentsmandate und wurde stärkste Oppositionspartei. Bei der vorletzten Wahl 2007 wurde die PJD mit 46 Sitzen zweitstärkste Partei hinter der Regierungspartei Istiqlal.<sup>544</sup> Die fast 20-jährige politische Kontinuität und die realpolitischen Ansätze haben die PJD zu einer konservativen Partei gemacht, die zu politischer Verantwortung bereit ist.

Die ägyptische Muslimbruderschaft hingegen hat auch nach ihrem Wahlsieg noch mit der Anerkennung von demokratischen Selbstverständlichkeiten gehadert. Der Mangel an Transparenz bei der Finanzierung ihres politischen Vorhabens sowie die mangelnde Bereitschaft, mit politischen Kontrahenten ins Gespräch zu kommen, haben die Unruhe im Land noch verschärft. Ein großes Problem der Muslimbruderschaft war und ist ihre Unerfahrenheit in der politischen Arbeit. Obwohl sie bereits seit den 1920er Jahren besteht, bekam sie nie den Raum, in dem ihre politische Arbeit hätte legalisiert und legitimiert werden können. Die Despotie, die in fast allen arabischen Staaten herrschte, machte die Entstehung einer demokratischen politischen Kultur unmöglich. Die Muslimbrüder waren und sind mit geheimer Arbeit gut vertraut, nicht aber mit einem offenen Prozess der Konsensfindung. Sie kannten keine politische Partizipation wie die seit fast zwanzig Jahren in Marokko politisch tätige PJD. Auch eine Erfahrung, wie sie die AKP in der Türkei machte, wurde der Muslimbruderschaft verwehrt. Zwar verlief auch die Entwicklung des Politischen Islam in der Türkei nicht immer reibungslos, das Misstrauen an ihren Zielen und die ständige Drohung einer Intervention der Armee

---

<sup>544</sup>Wegner, Eva. Die "Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung" in Marokko: Von Moderierung zu Pragmatismus. In: Moderate Islamisten als Reformakteure? Hrsg. von Assenburg, Muriel. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn. 2008. S. 128.

begleiteten sie. Dennoch hatten die Islamisten in der Türkei über Jahrzehnte eine eigene Partei, in der sie sich politisch artikulieren konnten.

Im Unterschied zu den arabischen Republiken waren die marokkanischen PJD-Politiker weder im Exil noch verboten gewesen. Sie standen unter Beobachtung der Öffentlichkeit auf der politischen Bühne. Der PJD-Generalsekretär, Abdelilah Benkirane, distanzierte sich zudem vom politischen Verhalten der Muslimbrüder und kritisierte deren Politik in Ägypten.<sup>545</sup> Aus diesen Gründen wurden von der PJD keine negativen Überraschungen erwartet. Beim Sieg der PJD in den November-Wahlen 2011 wirkten mehrere Faktoren zu ihren Gunsten. Die Partei hatte die langen Oppositionsjahre für ihre Basisarbeit genutzt und mit sozialen Projekten Vertrauen erlangt. Sie schaffte es, ihre gut organisierte Stammwählerschaft zur Stimmabgabe zu mobilisieren. Außerdem führte die PJD einen bürgernahen Wahlkampf mit klaren Botschaften und überzeugte damit auch viele Wechselwähler. Der Politische Islam der PJD griff mit Themen wie Bürgerbeteiligung, Verantwortlichkeit, Moral im politischen Leben sowie Kampf gegen Korruption und Klientelismus nicht nur zentrale Forderungen der Demokraten auf, sondern auch die allgemeine Stimmungslage in der Bevölkerung.

Die Marokkaner wählten den Wandel im Rahmen des bereits bestehenden Systems. Dafür bot die PJD das einzige glaubhafte politische Projekt. Sie garantierte mit ihrem klaren Bekenntnis zur Monarchie Kontinuität und den Schutz vor radikalen Umbrüchen. Gleichzeitig versprach sie neues politisches Handeln sowie die Bekämpfung von sozialer Ungerechtigkeit, Armut und Korruption. Da sie für Misserfolge in der Vergangenheit nicht verantwortlich war, gelang es ihr, diese Versprechungen glaubwürdig darzustellen. Die PJD profitierte von den Stimmen der Protestwähler, die eine überalterte und erstarrte politische Klasse abstrafen wollten.<sup>546</sup> *“The modern structures of the party system in Morocco still reflect persistent existence of a traditional [...] form of authority based not on meritocracy but on combination of power, [...] and a disturbing clientelist system. Apart from the*

---

<sup>545</sup>Al Hayat Zeitung. Benkirane: Wir sind nicht von den ‚Muslimbrüdern‘ und unsere Beziehungen zu Saudi-Arabien sind eng. Verfügbar unter: <http://alhayat.com/Details/482522>, abgerufen am: 12.02.2013.

<sup>546</sup>Storck, Ulrich. Demokratie kann schockieren. Das islamistische Experiment der Marokkaner. FES. Vol. 12. 2011. S. 3, 4.

*Islamist PJD, most of the political parties have largely been discredited.*<sup>547</sup> Die PJD war somit die einzige der großen marokkanischen Parteien, die mit einem noch unverbrauchten Kredit an Sympathie antreten konnte und von dem weitverbreiteten Misstrauen verschont geblieben war.

Als Bestätigung für die politische Dynamik, die das Königreich Marokko in den letzten Jahren gekannt hat, und gemäß der neuen marokkanischen Verfassung wurde unmittelbar nach Bekanntmachung der Wahlergebnisse im November 2011 der PJD-Generalsekretär Benkirane von Mohamed VI. zum Premierminister ernannt. Benkirane kann als eine politische Naturgewalt beschrieben werden, der seinen politischen Gegnern im Parlament mit einer gewaltigen rhetorischen Schlagfertigkeit begegnet. Vor allem seine Kompromissbereitschaft und sein überzeugendes Auftreten machen ihn nicht nur innerhalb seiner Partei beliebt. Der aus einer alten Fèsi-Händlerfamilie stammende Politiker gilt in Marokko nach dem verstorbenen König Hassan II. als das politische Alphantier.

Der monarchistisch gesinnte Benkirane wuchs in einem bescheidenen Viertel in der marokkanischen Hauptstadt Rabat auf und studierte später Mathematik und Physik. Er arbeitete als Lehrer und leitete mehrere Privatschulen im Großraum Rabat. Zu Beginn seiner Studienzeiten gehörte Benkirane der linken marokkanischen USFP Partei an. Als er feststellte, dass er mit den Anhängern solcher Parteien nur wenige politische und weltanschauliche Gemeinsamkeiten teilte, trat er zurück.<sup>548</sup> Später legte er mit anderen politischen Weggefährten, wie etwa dem späteren marokkanischen Außenminister Al Otmani, das Fundament zur Etablierung der PJD Partei. Gemeinsam mit dem Gründer der PJD-Vorläuferpartei „Demokratische Bewegung des Volkes“ Khatib verfolgte Benkirane die Errichtung einer marokkanischen demokratisch-konservativen Partei, die sich mit den marokkanischen historischen und soziokulturellen Gegebenheiten identifiziert.<sup>549</sup>

---

<sup>547</sup>Zerhouni, Saloua und Maghraoui, Driss. Marokko. In: Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Hrsg. von Faath, Sigrid. Deutsches Orient-Institut, Hamburg. 2004. S. 29.

<sup>548</sup>Le Point. Abdelilah Benkirane, un islamiste modéré au pouvoir. Verfügbar unter: [http://www.lepoint.fr/monde/abdelilah-benkirane-un-islamiste-moderé-au-pouvoir-29-11-2011-1401880\\_24.php](http://www.lepoint.fr/monde/abdelilah-benkirane-un-islamiste-moderé-au-pouvoir-29-11-2011-1401880_24.php), abgerufen am: 29.11.2011.

<sup>549</sup>Sehimi, Mustapha. Abdelilah Benkirane, l'art de plaire et de convaincre. Maroc Hebdo, 08.12.2011.

Nach seiner Ernennung zum Premierminister legte Benkirane Wert darauf, den demokratischen Charakter seiner Partei zu betonen: *“We are going to rule as a political and not a religious party. Religion belongs to mosques and we are not going to interfere in people’s personal lives.”*<sup>550</sup> Schon im Wahlkampf hatte es der Parteiführer Benkirane nicht versäumt, regelmäßige Botschaften der Beruhigung auszusenden: *„Wie sich die Marokkaner kleiden, was sie wann essen und trinken, sei für seine Regierung [der PJD] nicht von Interesse, gegen Frauenfeindlichkeit spreche alleine die höchste Frauenquote aller Parlamentsfraktionen [mit 18 Abgeordneten].“*<sup>551</sup>

Marokko hat in den letzten Jahren zahlreiche Freihandelsabkommen abgeschlossen. Das Königreich ist das erste muslimische und arabische Land, das eine privilegierte Partnerschaft mit der EU vereinbart hat - sogar vor der Türkei, die eine Vollmitgliedschaft anstrebt. Hinzu kommen Freihandelsabkommen mit den USA und der Türkei. Die internationalen Partner des exportabhängigen Landes besänftigte Benkirane mit klaren Bekenntnissen zu außenpolitischer Kontinuität, dem Schutz von Investitionen sowie der weitergehenden Förderung von Tourismus ohne jegliche religiöse Einschränkung. Damit diente der Vorsitzende der PJD dem Wohl des Landes, denn Marokko bleibt ein auf ausländische Investoren angewiesenes Land.

Die wirtschaftliche Bedeutung des Tourismus in Marokko ist hoch. Nach Südafrika ist Marokko das bedeutendste Reiseziel Afrikas. Mit Einnahmen von rund 7307 Millionen US-Dollar allein im Jahr 2011<sup>552</sup> ist die Tourismusbranche eine der wichtigsten Wirtschaftsfaktoren im Land und damit eine wichtige wirtschaftliche Ader für Millionen Menschen. Zehn Prozent seiner Devisen werden durch den Tourismus erwirtschaftet. Die von der PJD geführte Regierung investierte im letzten Jahr gezielt in den Ausbau von Hotelanlagen und touristischer Infrastruktur.

Die Übertragung von Kompetenzen der Monarchie auf den Regierungschef und die Stärkung der Demokratie durch die neue Verfassung ist auch ein strategischer Schachzug der Monarchie gewesen. Denn eine mit mehr Rechten und Pflichten

---

<sup>550</sup>PJD. Interview. Verfügbar unter: <http://www.pjd.ma/secretaire-general/>, abgerufen am: 17.12.2011.

<sup>551</sup>Bei einem Interview von Benkirane, zit. nach Storck, Ulrich. Demokratie kann schockieren. Das islamistische Experiment der Marokkaner. FES. Vol. 12. 2011. S. 5.

<sup>552</sup>Tourismusministerium Marokko. Tourismusbericht 2013. Verfügbar unter:

<http://www.tourisme.gov.ma/arabe/5-Tourisme-chiffres/ChiffresCles.htm>, abgerufen am: 23.02.2013.

ausgestattete Regierung trägt auch dazu bei, dass die Misserfolge eher Politikern und Parteien als dem König zugeschrieben werden. Künftig kann keine politische Kraft mehr allein - ohne Rücksicht auf die Öffentlichkeit - über das Geschick des Landes entscheiden. Keine Partei kann trotz eines Wahlsieges noch ihre Macht missbrauchen und die bisher erlangten individuellen Freiheiten der Marokkaner einschränken. Neben der marokkanischen Regierung gibt es mehrere Instanzen und Akteure, die als Bastionen gegen eine mögliche Gefährdung der jungen Demokratie wirken. Die im Juli 2011 verabschiedete neue Verfassung garantiert in einer bisher nicht gekannten Weise die Freiheits-, Menschen- und Frauenrechte.

Trotz der nach wie vor ‚gesonderten‘ Stellung der Monarchie hoffen viele Marokkaner auf eine allmähliche Institutionalisierung der bürgerlichen Mitsprache und vor allem auf eine Festigung der jungen demokratischen Traditionen. Der marokkanische Demokratisierungsprozess könnte als Vorbild für die gesamte Region angesehen werden.

Damit die Entwicklungen weiterhin positiv verlaufen, ist neben den demokratischen Reformen vor allem ein wirtschaftlicher Aufschwung von Bedeutung. So hat die türkische AKP in den letzten zehn Jahren für einen beispiellosen wirtschaftlichen Aufschwung gesorgt. Die Führungsriege der PJD und der König mit seinen Beratern wissen genau, dass der Demokratisierungsprozess nicht erfolgreich vorangetrieben werden kann, wenn die Lebensumstände der Marokkaner nicht gehoben werden. Zwar haben sich die Aussichten für die marokkanische Wirtschaft in den letzten Monaten verbessert, obwohl die Wirtschaftskrise viele europäische Handelspartner Marokkos stark getroffen hat. Dennoch kann bis jetzt noch keine wirtschaftliche Bilanz der PJD-Regierung gezogen werden.

Das wirtschaftliche Wachstum Marokkos hängt weiterhin stark von der Landwirtschaft und damit von Dürre- und Regenperioden ab. Die Aufgabe der Politik ist es, die Abhängigkeit von der Natur zu reduzieren und die Agrarwirtschaft weiter zu industrialisieren. In diesem Rahmen entstand das Projekt des „grünen Marokkos“, das vor allem auf eine höhere Produktivität und Exportfähigkeit der Agrarprodukte zielt.

Die Investoren nutzen seit langem den marktwirtschaftlichen Rahmen, um ihre Gewinne zu steigern und mehr Arbeitsplätze zu schaffen. Die seit den sechziger Jahren liberale Ausrichtung der marokkanischen Wirtschaft wird von der PJD unterstützt. Sie versteht sich als eine wirtschaftsfreundliche Partei, die die Nähe zu den internationalen Investoren sucht. Weitere große Infrastrukturprojekte sind schon von der vergangenen Regierung geplant, aber nicht zu Ende geführt worden. Die Politik der PJD lautet: Was für die Wirtschaft förderlich sein könnte, wird unterstützt und ohne Bürokratie verwirklicht. So wird der Bau der Schnellzugstrecke (TGV) zwischen Tanger im Norden und Marrakesch am Fuße des Atlas ebenso vorangetrieben wie die Erweiterung des größten Tiefwasserhafens Afrikas bei Tanger. Vor allem die französischen Investoren leiten große Projekte in Marokko und verfügen über gute Beziehungen zum König und dessen Beratern. Die PJD war zunächst eine noch unbekanntere politische Partei, die von vielen prowestlichen Wirtschaftsinteressenvertretern mit Skepsis betrachtet worden war. Die Skepsis verschwand jedoch schnell, nachdem festgestellt worden war, dass die PJD diese Geschäfte nicht annullieren oder ändern, sondern fördern wollte.

Wie in vielen Schwellenländern expandiert der Bausektor auch in Marokko, zum einen wegen der öffentlichen Wohnungsbauprogramme, dem Ausbau des Straßennetzes, der Entwicklung neuer Tourismusressorts, aber auch wegen der gestiegenen inneren Nachfrage. Die PJD weiß um die Risiken einer Immobilienblase; das spanische Beispiel hat abgeschreckt. Deshalb hat die PJD ein Programm zur Kontrolle der Immobilienpreise verabschiedet, das den Bausektor schützen soll.

Die größte wirtschaftspolitische Aufgabe der Regierung ist jedoch die Energieversorgung. Marokko verfolgt mit einem Solar- und Windkraftplan das Ziel, bis zum Jahr 2020 mindestens ein Fünftel des eigenen Energiebedarfs aus erneuerbaren Quellen decken zu können. Das Königreich ist ein energiearmes Land, das weder Öl noch Gasvorkommen besitzt. Derzeit ist das Land noch fast vollständig von Importen abhängig. Diese verursachen jährlich Kosten in Höhe von über 5,5 Milliarden US-Dollar<sup>553</sup> für ein Land, das gerade dabei ist, seine Wirtschaft in Schwung zu bringen. Zudem kämpft die marokkanische Regierung mit einem

---

<sup>553</sup>Boulif, Najib. Interview des marokkanischen Wirtschaftsministers. Erstes marokkanisches Fernsehen. 20.11.2012.

wachsenden Zahlungsbilanzdefizit. Insbesondere die Subvention von Artikeln des Grundbedarfs wie Treibstoff führen zu einem Anstieg der staatlichen Subventionen, der „Caisse des Compensations“. Die staatlichen Subventionen für Energie müssen heruntergefahren werden. Dies ist auch das erklärte Ziel der PJD-geführten Regierung; erste Maßnahmen sind bereits eingeleitet. Nur eine Partei mit großer Popularität kann sich einen solchen Schritt leisten. Bisher wurden von keiner Regierung solche Schritte auch nur erwogen, obwohl sie längst fällig gewesen wären. Die Parteien fürchteten um ihre Beliebtheit. Die PJD wird sich, wenn die Reformen des staatlichen Subventionssystems weiter verfolgt werden, nur wenige Freunde machen. Ihre Bereitschaft, dieses sensible Thema anzupacken, ist ihr hoch anzurechnen. Dies zeigt eindeutig den Stellenwert des Politischen Islam in der arabischen Welt. Die Vertreter dieser Bewegung sind in der Lage, die Menschen zu mobilisieren und die großen Spannungen innerhalb der Gesellschaft auszuhalten.

Die offene Frage bleibt, ob die lang ersehnte, durch die PJD beschleunigte Entwicklung der marokkanischen Gesellschaft in Richtung Demokratie, Modernität und wirtschaftlichen Aufschwungs erfolgreich weitergeführt werden kann. Nur die weitere Konfrontation mit den noch kommenden Herausforderungen wird es beweisen.

### 3.3 Der schiitische Politische Islam im Iran

1972 feierte Schah Mohamed Reza Pahlawi das 2500-jährige Bestehen der iranischen Monarchie. Niemand ahnte, dass innerhalb weniger Jahre die so stabil erscheinende Monarchie verschwunden sein würde. Die schiitische Revolution im Jahr 1979 hat die politische, wirtschaftliche und soziale Situation des Landes radikal verändert. Die geistigen und religiösen Wurzeln der Revolution liegen in den ewigen Spannungen zwischen den Gelehrten einerseits und dem monarchischen System andererseits. Den Bruch hat 1979 die schiitische Massenbewegung vollzogen. Es war eine tiefe Zäsur in der iranischen Geschichte.

Der Iran ist einer der ältesten Staaten der Welt. Die Geschichte dieses Landes ist seit Gründung des Arsakidenreiches<sup>554</sup> durch eine fast ununterbrochene imperiale Politik ebenso gekennzeichnet wie durch bedeutende kulturelle Leistungen, eine eigene Religion eingeschlossen. Nach Ausbreitung des Islam im Iran hatten im neunten Jahrhundert kulturelle und politische Eigenentwicklungen eingesetzt.<sup>555</sup> Sie waren eine Reaktion auf den starken arabischen Einfluss und führten zur *„Entstehung einer zum Teil auf persischer Tradition und Sprache beruhenden ‚nationalen‘ Kultur und zur Entstehung kleiner Staatsgebilde.“*<sup>556</sup> Diese Art politischer Souveränität von arabischen islamischen Kalifaten in Damaskus und später auch in Bagdad bestätigte sich im Laufe der islamischen Geschichte.

Mit der Gründung der safawidischen Herrscherdynastie<sup>557</sup> durch den Schah Ismail I.<sup>558</sup> begann ein militanter schiitischer Orden das politische Geschehen des Iran zu

---

<sup>554</sup>Die Arsakiden eroberten nach und nach eine Region, die heute ungefähr deckungsgleich mit dem modernen Irak und Iran ist. Sie besetzten 141 v. Chr. den äußersten Westen ihres ehemaligen Riesenreiches Mesopotamien. Die Arsakiden konnten sich politisch und militärisch gut behaupten. Das Reich bildete bald schon das Bindeglied zwischen dem Imperium der Römer im Westen und Zentralasien und China im Osten.

<sup>555</sup>Bey, Essad. Allah ist groß. Matthes & Seitz, München. 2002. S. 262.

<sup>556</sup>Clausen, Ursel. Marokko. In: Politisches Lexikon Nahost Nordafrika. Hrsg. von Steinbach, Udo; Hofmeier, Rolf und Schönborn, Mathias. C. H. Beck, München. 1994. S.84.

<sup>557</sup>Die Safawiden waren eine Fürstendynastie in Persien, die vom Jahre 1501 bis 1722 regierte. In ihrem Reich wurde der schiitische Islam als Staatsreligion etabliert. Die Epoche der Safawiden hatte fundamentale historische Folgen für das heutige islamische Staatswesen. Unter Ismail I. gelang nämlich nicht nur ein nochmaliger Zusammenschluss mehrheitlich iranisch bevölkerter Gebiete, sondern es wurde auch die Grundlage für ein persisches "Nationalbewusstsein" des heutigen Iran gelegt.

dominieren. Schah Ismail, der Schöpfer des iranischen Nationalstaates gab dem Land nicht nur seine geographischen Grenzen, sondern mit dem Schiitentum auch seine Staatsreligion - unter Einsatz von Gewalt. Das Schiitentum wurde unter der safawidischen Herrschaft zum Staatsdogma erhoben. Die institutionalisierte Übernahme des Schiitentums als Staatsreligion durch die Safawiden ab 1501 bedeutete einen entscheidenden Schritt auf dem Wege zur iranischen Nationalstaatlichkeit.<sup>559</sup> Die safawidische Staatsgründung wurde in vielen expansionistischen Kriegen gegen die arabischen und sunnitischen Nachbarn realisiert. Die Merkmale dieser Ära waren nicht nur die religiöse Abgrenzung gegenüber den benachbarten arabischen Staaten, sondern auch die Betonung einer eigenen iranischen Nation, deren Wurzeln in der präislamischen Zeit verortet wurden. Dieser national-religiöse Charakter prägt bis heute das politische Geschehen im Iran und ist nach dem Sturz des Schahs zu einer Art Staatsdoktrin avanciert.

Auf die safawidische Dynastie folgte die Dynastie der Quadscharen<sup>560</sup>, die in Konfrontation mit den europäischen Kolonialmächten stand. Seit dem 19. Jahrhundert versuchten sie wirtschaftliche Konzessionen zu erhalten. Die inneren Unruhen, die daraus resultierten, wurden durch Reza Khan<sup>561</sup> beendet. Der oberste iranische Offizier der Kosakenbrigade sah sich verpflichtet, der Herrschaft der Quadscharen ein Ende zu setzen.<sup>562</sup> Daraufhin ernannte er sich selbst zum Begründer einer neuen Dynastie, der Pahlawi-Dynastie. Diese Herrscherfamilie sollte bis zur Revolution 1979 an der Macht bleiben. Sie war die letzte Monarchie in der langen monarchischen Geschichte des Iran.

---

<sup>558</sup>Ismail I., geboren im Juli 1487 und gestorben im Mai 1524, war von 1501 bis 1524 der Schah des Iran und Begründer der Safawiden-Dynastie. Ismail eroberte Aserbaidschan und die Stadt Täbris, die er 1501 zur Hauptstadt seines in der Entstehung befindlichen persischen Reichs machte.

<sup>559</sup>Ehlers, Eckart. Iran: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 123.

<sup>560</sup>Die Herrscher der Quadscharen siedelten während der Herrschaft der Mongolen in der Gegend um Armenien, wo ihnen die Safawiden die Verwaltung der nördlichen Gebiete überließen. Die Quadscharen erfüllten für die Safawiden im 16. und 17. Jahrhundert die Aufgaben von Botschaftern und Verwaltern. Wie fast alle Dynastien in Persien seit dem 11. Jahrhundert kamen auch die Quadscharen mit Hilfe türkischstämmiger Volksgruppen im Jahr 1779 an die Macht. Sie wurden erst 1925 durch eine persische Dynastie, die Pahlavis, abgelöst.

<sup>561</sup>Reza Pahlavi, geboren am 15. März 1878 und gestorben am 26. Juli 1944, begann seine militärische Laufbahn als einfacher Soldat in der persischen Kosakenbrigade und stieg bis zu deren Oberkommandierenden auf. Seine politische Laufbahn begann er als Verteidigungsminister. Später wurde er Premierminister und schließlich Schah von Persien. Schah Rezas Politik hatte das Ziel mit einem umfassenden Reformprogramm, das man heute ‚Nation Building‘ nennen würde, einen modernen Iran zu schaffen.

<sup>562</sup>Bey, Essad. Allah ist groß. Matthes & Seitz, München. 2002. S. 251.

Reza Schah I. wurde durch seinen türkischen Zeitgenossen Atatürk inspiriert. Er bemühte sich, das Land zu modernisieren und begann, gestützt auf Armee und Bürokratie, das Land zu zentralisieren und zu industrialisieren. Neue Gesetze im Bereich des Wirtschafts-, Straf- und Zivilrechts, die Entwaffnung und Sesshaftmachung der Nomaden sowie Reformen im Bildungswesen durch Einführung von einheitlichen Säkularvolksschulen zielten sämtlich darauf, die Zentralgewalt in Teheran zu stärken. Wie in der Türkei wurde den Männern westliche Kleidung verordnet und den Frauen das Schleiertragen verboten. Der Einfluss der Gelehrten mit deren alter Weltanschauung wurde zurückgedrängt und eine Grundlage für die Industrialisierung geschaffen.<sup>563</sup>

Im Zweiten Weltkrieg wurde Reza Schah I. wegen seiner freundlichen Politik gegenüber Nazideutschland für die Kolonialmächte, Großbritannien und die Sowjetunion, zu gefährlich. So wurde sein Sohn und Thronfolger Mohamed Reza von den europäischen Besatzungsmächten zum neuen Schah ernannt.<sup>564</sup> Der junge Schah war dieser Herausforderung aber nicht gewachsen. Viele Iraner – vor allem die schiitischen Gelehrten – sahen ihn als Marionette der Engländer. Der Einfluss Großbritanniens in der Anglo-Iranian Oil Company sowie die enge Zusammenarbeit mit den Amerikanern sollten dem iranischen Schah später zum Verhängnis werden.

Bei den Wahlen von 1950 siegte eine von Mossadegh<sup>565</sup> geführte Koalition aus sozialistischen Kräften, deren Wahlsieg vor allem den Amerikanern nicht passte. Der Kalte Krieg war bereits eine Tatsache. Eine Verstaatlichung der Anglo-Iranian Oil Company konnte im Westen nur mit viel Skepsis aufgenommen werden. Mit der Verbannung des Schahs nach Rom - dieser musste im Jahr 1953 das Land verlassen, nachdem Mossadegh die Regierungsarbeiten übernommen hatte - beschlossen die Amerikaner einzuschreiten, und das Schah-Regime zu retten.

---

<sup>563</sup>Clausen, Ursel. Marokko. In: Politisches Lexikon Nahost Nordafrika. Hrsg. von Steinbach, Udo; Hofmeier, Rolf und Schönborn, Mathias. C. H. Beck, München. 1994. S. 86.

<sup>564</sup>Ebd. S. 86.

<sup>565</sup>Mohamed Mossadegh, geboren im Jahr 1882 und gestorben im März 1967, war ein iranischer Politiker und von 1951 bis 1953 Premierminister des Iran. Nachdem der Schah zugunsten Mossadegh nachgeben musste, wurde Mossadegh in den Augen vieler Iraner zu einem Held. Mossadegh erhielt durch eine Ermächtigung eine auf sechs Monate ausgestellte unbeschränkte Vollmacht, als Premierminister Gesetze auch ohne Zustimmung des Parlaments vorläufig in Kraft zu setzen. Bis zur amerikanischen Einmischung durch den von der CIA organisierten Putsch im Jahr 1953 war Mossadegh praktisch Monate lang der stärkste Mann im Iran.

Schah Mohamed Reza war der Mann des Westens im Iran. Seine Absetzung hätte bedeutet, dass die Sowjetunion mit Mossadegh die Oberhand gewinnen würde. Ein von der iranischen Armee durchgeführter und von den USA unterstützter Putsch führte zur Rückkehr des Schahs und zur Entmachtung Mossadeghs. Diese Operation, die die Zustimmung des amerikanischen Präsidenten Eisenhower und des britischen Premierminister Churchill hatte, ist in die Geschichte als Operation Ajax eingegangen.<sup>566</sup> Es war eine der erfolgreichsten und zugleich fragwürdigsten Geheimoperationen der westlichen Mächte gegen die Sowjetunion und deren Verbündete. Sie gründete nicht nur in einer Zusammenarbeit mit prominenten schiitischen Gelehrten und gekauften Loyalitäten der iranischen Armeegeneräle, sondern auch in einer engen Mitarbeit monarchisch gesonnener Parlamentsabgeordneter.

---

<sup>566</sup>Churchills Motivationen an der Anglo-Iranian Oil Company entstanden ausschließlich aus wirtschaftlichen Interessen der Briten.

### 3.3.1 Chomeinis Revolution

Nach der spektakulären amerikanischen Rettung der Pahlawi-Dynastie änderte sich der Schah radikal. Er war zuvor zwar kein überzeugter Demokrat gewesen, dennoch hatte er eine liberale politische Kultur geduldet und unterstützt. Nach 1953 entwickelte er sich jedoch zu einem brutalen Herrscher, der jegliche Opposition massiv unterdrückte. Vor allem die Kommunisten, die er stets als Gefahr für seine Macht ansah, litten unter den Sicherheitsapparaten.<sup>567</sup> Den Mullahs hingegen traute man damals wenig zu. Sie waren ein politischer Niemand, vollkommen unorganisiert und zerstritten. Nur die Masse des iranischen Volkes hörte gern auf das, was die Ayatollahs sagten. Die Mullahs genossen hohe religiöse Autorität im Volk. Es war eine Autorität, die später unter dem charismatischen Ayatollah Chomeini<sup>568</sup> zu dessen politischem Vermächtnis werden sollte.

Zu diesem Zeitpunkt mangelte es im Iran nicht nur an einem bürgerlichen Mittelstand sondern auch an politisch etablierten Parteien. Doch darin lagen nicht die einzigen Gründe, weshalb es zum Aufstand gegen die Monarchie kam. Eine wichtige Rolle spielte die Wahrnehmung des orthodoxen Schiitentums im Volk und das Charisma des schiitischen Revolutionsführers Chomeini. Die iranische Revolution bedeutete einen tiefgreifenden Einschnitt für die politische Entwicklung des Landes. Sie war mit dem Sturz der Monarchie verbunden und vor allem mit dem Ende einer fast hundertjährigen Phase der sogenannten ‚Verwestlichung‘ des Landes. In den Augen der verarmten gläubigen Iraner wurde der Schah als Exponent und Verfechter dieser Verwestlichungstendenzen gesehen. Er hatte eine Säkularisierung über Jahrzehnte hinweg systematisch forciert und damit den Widerstand der überwiegend streng schiitischen Bevölkerung hervorgerufen. Er betrieb wie kein anderer seiner gekrönten Vorgänger die Politik einer strikten Trennung von Staat und Religion. Zudem wurde er durch seine Regierungsform und seinen Regierungsstil als ‚Dekadenzverfechter‘ im Sinne des schiitischen Herrschaftsverständnisses abgestempelt.<sup>569</sup> Nach

---

<sup>567</sup>Clausen, Ursel. Marokko. In: Politisches Lexikon Nahost Nordafrika. Hrsg. von Steinbach, Udo; Hofmeier, Rolf und Schönborn, Mathias. C. H. Beck, München. 1994. S. 86.

<sup>568</sup>Chomeini, geboren im Jahr 1902 und verstorben am 3. Juni 1989, war ein politischer Anführer der Islamischen Revolution im Iran von 1979 und gilt als der Gründer der Islamischen Republik im Iran. Seit dem Erfolg der Revolution bis zu seinem Tod 1989 war er Oberster Rechtsgelehrter und gleichzeitig Staatsoberhaupt der Republik Iran.

<sup>569</sup>Encke, Ulrich. Ayatollah Khomeini. Wilhelm Heyne Verlag GmbH, München. 1989. S. 13.

Auffassung des schiitischen Klerus fehlte ihm jegliche Legitimation zur Ausübung weltlicher Macht. Die schiitischen Gelehrten mussten die autokratisch gefällten Entscheidungen des Monarchen akzeptieren, die eine verstärkte Hinwendung zur präislamischen Vergangenheit des Landes erkennen ließen. Die äußeren Symbole dieser Rückbesinnung auf den präislamischen Iran waren die 2500-Jahr-Feier der persischen Monarchie in Persepolis 1971 und die Ablösung der islamischen Zeitrechnung durch den sogenannten Persischen Königskalender.

Der Schah hatte über Nacht den islamischen Kalender durch einen Kalender ersetzt, der von der Inthronisation des persischen Königs Kyros II. ausging, und damit die gläubigen Schiiten im Land verärgert.<sup>570</sup> Diese Maßnahmen in Verbindung mit den offenkundigen Problemen einer überschnellen Modernisierung aller Lebens- und Wirtschaftsbereiche machten es der Geistlichkeit seit den sechziger Jahren immer leichter, Sprachrohr der großen Masse der Bevölkerung zu werden. Henry Kissinger, Sicherheitsberater (1969 - 1973) und Außenminister (1973 - 1977) der amerikanischen Regierung, bezeichnete den Schah als progressiven Reformer, der sich bemüht habe, die iranische Gesellschaft zu industrialisieren.<sup>571</sup> Dabei war der Versuch, das Land rasch zu modernisieren, ohne für eine politische und wirtschaftliche Akzeptanz in der iranischen Gesellschaft zu sorgen, eine der Hauptursachen des Aufstandes gegen die Monarchie. Der Schah führte eine umfassende Landreform durch und förderte die Bildung. Hunderttausende Studenten wurden mit Regierungsstipendien ins Ausland geschickt. Die Frauen erhielten mehr Rechte. Das iranische Bruttosozialprodukt wuchs bis Anfang der siebziger Jahre um 10 Prozent. Kissinger brachte die Politik des Schahs auf den Punkt: *„Im Grunde folgte der Schah den Axiomen der fortschrittlichen westlichen Literatur [...] Man glaubte, wirtschaftlicher Fortschritt brächte politische Stabilität, viele westliche Wirtschaftler glaubten ebenso wie der Schah, dass eine Regierung, die den Lebensstandard hob, dafür von der Öffentlichkeit anerkannt würde. Mit anderen Worten, der wirtschaftliche Fortschritt war als solcher ein Beitrag zur politischen Stabilität. Diese Theorie erwies sich als katastrophal falsch und irreführend.“*<sup>572</sup> Im Westen wurde die Kluft zwischen Realität und Erwartung durch den wirtschaftlichen

---

<sup>570</sup>Ehlers, Eckart. Iran. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 139.

<sup>571</sup>Kissinger, Henry. Memoiren 1968-1973. C. Bertelsmann Verlag, München. 1979. S. 1335.

<sup>572</sup>Ebd. S. 1336.

Fortschritt wenn nicht beseitigt so doch zumindest verringert. Westliche Regierungen fanden Anerkennung wegen eben dieses Fortschritts. In wenig entwickelten Ländern, wie es alle muslimischen Länder der Nachkriegszeit waren, hatte wirtschaftliches Wachstum jedoch nicht zwangsläufig Stabilität zur Folge. Oft entstanden politische Unruhe und Chaos, da etablierte Institutionen unterminiert wurden, ohne dass neue Institutionen entstanden. Henry Kissinger hat die Folgen der forcierten Modernisierungsbestrebungen treffend erkannt: *„Die Massenabwanderung der Landbevölkerung in die Städte enturzelt die arbeitende Bevölkerung und entfremdet sie ihren Traditionen, bevor sich neue Bindungen entwickeln können. Gerade wenn der wirtschaftliche Fortschritt die stärkste Dynamik entwickelt, werden die bestehenden politischen und gesellschaftlichen Strukturen am zerbrechlichsten, und die traditionellen Wertvorstellungen werden am stärksten bedroht. Das Land ist glücklich zu schätzen, das den Übergang zu neuen politischen Formen ohne einen Umsturz vollziehen kann. Weise ist der Herrscher, der begreift, dass die wirtschaftliche Entwicklung seine Position nicht stärkt, sondern unbedingt nach dem Aufbau neuer politischer Institutionen verlangt, die der wachsenden Komplexität seiner Gesellschaft entsprechen müssen.“*<sup>573</sup> Im Iran gab es nicht nur Versuche, das Land von oben zu modernisieren, sondern auch einen Entfremdungsprozess der iranischen politischen Elite von dem kulturellen Erbe des Landes. Diese Entfremdung konnte sich nur negativ auf das Land auswirken. Eine vergleichbare Entwicklung fand in der sunnitischen Türkei statt – wenn auch mit ganz anderem Ausgang.

Im Iran herrschte kein Klima, in dem sich große gesellschaftliche Änderungen hätten vollziehen können. Der schiitische Klerus fand in den frustrierten iranischen Massen, die sich um ihre Traditionen sorgten, einen fruchtbaren Boden und einen Anreiz, sich in den ländlichen Gebieten zu radikalieren. Ein charismatischer Politiker wie Erbakan in der Türkei, der die traditionellen Werte in einer konservativen Partei vertreten konnte, oder ein politisches Alphetier wie König Hassan II. in Marokko, der mit List und Weitsicht die Herzen der Menschen zu gewinnen vermochte, fehlte im Iran. Der Schah war den Herausforderungen nicht gewachsen, wodurch der schiitische Klerus in eine vorteilhafte Lage rückte.

---

<sup>573</sup>Ebd. S. 1336.

In seinen Memoiren urteilte der marokkanische König Hassan II. über den iranischen Schah: *„Der Schah war mein Freund, aber irgendwann habe ich gemerkt, dass er hochmütig wurde [...] Ich registrierte dies erstmals im Mai 1972, als er dieses gigantische Fest in Persepolis feiern wollte, bei dem er jedoch einige Jahrhunderte islamischer Geschichte ausließ. Denn während dieser Zeit hatte sich der Iran, der nicht nur eine kulturelle und religiöse Kolonie des Islams war, im Gegenteil als ein wichtiger Hort islamischen Denkens und islamischer Kultur erwiesen [...]. Ich merkte, dass er all das übergehen wollte, um sich dem arischen Mythos zuzuwenden [...]. Man darf eine bedeutsame Tatsache nicht außer Acht lassen: Die wichtigsten Regionen, die dem Iran sein islamisches Gepräge gaben, sind das Zentrum und der Süden. Der Schah hingegen kam aus dem Norden [...]. Darüber hinaus absolvierte er seine Ausbildung außerhalb des islamischen Kulturkreises. Er wurde in einem Schweizer Internat erzogen [...]. Ein schwerer Fehler war die Ernennung der Regentin. Ich sah die Generäle, Marschälle, alle mit Orden hoch dekoriert, sowie die politischen Persönlichkeiten, von denen keiner akzeptieren wollte, von einer Frau befehligt zu werden. Das vertrug sich nicht mit der iranischen Moralvorstellung. Ich habe mit dem Schah über diese Frage lange diskutiert [König Hassan II. berichtet von seinen Gesprächen mit dem Schah während dieser in Marokko lebte] ,nun, letztlich ist es doch so‘ sagte ich zu ihm, ,dass die Herrschaft in einem islamischen Land bedeutet, dass man die Gebete in Ihrem Namen spricht, dass Sie einen Hammel am Aid Al Adha, dem Hammelfest, opfern und dass Sie auf ein Minarett steigen und zum Gebet rufen [...].‘ Man sollte in einem mit der Religion so verhafteten Land versuchen, gewisse Provokationen zu vermeiden [...]. Die Kaiserin hätte in der Moschee Isfahan keinen Rock tragen dürfen, der die Waden sehen lässt, was an einem solchen Ort nicht erlaubt ist. Man darf in den Fernsehnachrichten keine Bilder bringen, die den Schah zeigen, wie er gerade mit einem Glas Champagner einen Trinkspruch ausbringt.<sup>574</sup> Für den Schah waren diese Peinlichkeiten keineswegs Provokationen, sondern entstammten eher einer umso schlimmeren Gleichgültigkeit. Dem Mann fehlte jede Verbundenheit mit seinem Land,*

---

<sup>574</sup>Hassan II. von Marokko. *Erinnerungen eines Königs*. Q Verlags-GmbH, Berlin. 1996. S. 214, 215, 216 und 217.

dessen Tradition und Kultur.<sup>575</sup> Die Mullahs betrachteten die Ignoranz des Schahs als Beweis seiner Unfähigkeit, das Land zu regieren.

Hinzu kam die Tatsache, dass der Reichtum im westlich orientierten Schah-Regime extrem ungleich verteilt war. Während Günstlinge der Diktatur und die kaiserliche Familie ein Leben in Reichtum und Verschwendung führten, blieben weite Bevölkerungsschichten trotz großer Öl- und riesiger Gasvorkommen bitterarm.<sup>576</sup> Der französische Politologe Gilles Kepel beschreibt treffend die Lage des Landes kurz vor der Revolution: *„Die Modernisierung des Irans wies unter der glänzenden Oberfläche [...] Risse auf. Der diktatorische Charakter der Monarchie, die Allmacht der politischen Polizei, des Savak, erstickte jede Diskussion über den Kurs des Regimes im Keim. [...] Das kaiserliche System hatte durch ein Bildungswesen [...] die Entstehung einer städtischen Mittelschicht gefördert, die jedoch keinerlei politische Mitspracherechte hatte. [...] Das völlige Fehlen der Meinungsfreiheit hemmte jedoch die Entwicklung einer demokratischen Kultur in dieser Mittelschicht.“*<sup>577</sup> Dieses „demokratische Vakuum“<sup>578</sup> habe zur Radikalisierung der politischen Anschauungen geführt.

Die Opposition gegen den autoritären Herrschaftsstil des Schahs und gegen die Monarchie überhaupt wurde mit zunehmender Härte unterdrückt, der berüchtigte Geheimdienst Savak schlug jegliche Opposition nieder. Trotzdem gab es Oppositionsbewegungen, unter ihnen die Hisbollah. Die Mitglieder und Sympathisanten dieser extremistischen Bewegung bestanden zumeist aus Anhängern der Mullahs um Ayatollah Chomeini. Solche Bewegungen dienten den unterdrückten Schiiten als Nährboden im Iran, um sich radikale Weltanschauungen zu eigen zu machen.

Der Politische Islam im Iran knüpft an spezifische schiitische Vorstellungen an, die sich erst im Laufe der islamischen Geschichte radikalisiert haben. Die Erarbeitung und Verbreitung von Konzepten, die sogar den meisten Muslimen fremd waren, ist kennzeichnend dafür. Die Schiiten hatten sich vor allem Völkern und Stämmen

---

<sup>575</sup>Ebd. S. 217.

<sup>576</sup>Fischer-Barnicol, Hans. Die islamische Revolution. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart. 1980. S. 108,109.

<sup>577</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 132, 133.

<sup>578</sup>Ebd. S. 133.

zugewendet, die von den islamischen Armeen unterworfen und nur nach erbitterten Kämpfen zum Islam übergetreten waren. Besonders die Araber im Jemen am Rande der Arabischen Halbinsel und im Irak sowie die Perser im iranischen Hochland übernahmen das schiitische Gedankengut.<sup>579</sup> Der religiöse Widerstand gegen die als illegitim empfundene Herrschaft bekam ein nationalistisches Element, das in Chomeinis Iran spürbar wurde.<sup>580</sup> Der universale Geist des Islam, der keine Rassenunterschiede kennt, ist in Teheran nicht zu spüren. Vorwiegend ist die Rede von den anderen semitischen arabischen Völkern, die der persischen Hochkultur geschadet haben. Das Wort Persien wird im Iran großgeschrieben.

Nach Auffassung vieler Schiiten ist der einzige legitime Herrscher ein zwölfter Imam, der in Verborgenheit lebt und von dem man glaubt, er sei ein Nachfahre des Propheten Mohamed. Da in dessen Abwesenheit die öffentliche Ordnung aufrechterhalten werden muss, wurden nach traditioneller schiitischer Lehre die Rechtsprechung und die Exekutivgewalt den Gelehrten übertragen.<sup>581</sup> Ayatollah Chomeini stützte sich auf eben diese stellvertretende Herrschaft des Obersten Rechtsgelehrten<sup>582</sup> (arab. Wilayat Al Faqih), als er sein politisches Programm entwickelte.

Der schiitische politische Grundsatz ist, dass die weltliche Macht „eine von Gott geliehene Macht“<sup>583</sup> ist und ohne die schiitische Geistlichkeit missbraucht wird, also nicht rechtens ist. Aus diesem Grundsatz leitet der schiitische Klerus seinen religiösen wie auch politischen Führungsanspruch während der Abwesenheit des sogenannten zwölften Imams ab. In dieser Zeit soll ein religiöser Führer die absolute Herrschaft ausüben. Er soll „gerecht und gottesfürchtig [sein], mit Bewusstsein für die Probleme der Zeit ausgestattet, und mit Mut und Führungsqualitäten.“<sup>584</sup> Das politische Denken des iranischen Revolutionsführers Chomeini spiegelt diesen

---

<sup>579</sup>Chimelli, Rudolph. Islamismus. Vontobel-Stiftung, Zürich. 1994. S. 73.

<sup>580</sup>Ebd. S. 73.

<sup>581</sup>Ehlers, Eckart. Iran. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 139, 140.

<sup>582</sup>In der iranischen Verfassung ist die Rolle der islamischen Geistlichkeit fest verankert. Die Gelehrten sind allen staatlichen Institutionen übergeordnet. Entscheidend für die politischen Machtstrukturen im heutigen Iran ist der Artikel 5 der Verfassung, in dem die absolute Herrschaft des Gottesgelehrten festgeschrieben wird.

<sup>583</sup>Ehlers, Eckart. Iran. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 123.

<sup>584</sup>Encke, Ulrich. Ayatollah Khomeini. Wilhelm Heyne Verlag GmbH, München. 1989. S. 64.

Anspruch wider. Nach Ansicht Chomeinis ist der Imam allen politischen Entscheidungsinstanzen übergeordnet. Der damalige ARD-Korrespondent Ulrich Encke hat das Herrschaftssystem zusammengefasst: *„Der Imam [...] bestimmt die geistlichen Mitglieder des Wächterrates, ihm fällt die Rolle des Oberkommandierenden der Armee zu [...]. Er benennt den obersten Richter, den Chef der Revolutionsgarden, die Kommandeure der drei Teilstreitkräfte; er kann den Ministerpräsidenten absetzen und das Parlament auflösen. Er verfügt die Mobilmachung und ist auch dann die letzte Instanz, wenn es um Krieg oder Frieden geht. Der Imam ist, wie es einem Stellvertreter Gottes auf Erden zusteht, allmächtig.“*<sup>585</sup> Diese theokratische Weltanschauung Chomeinis wurde nach der erfolgreichen Revolution 1979 in die Wirklichkeit umgesetzt. Chomeini ernannte sich selbst zum Imam. Seit seinem Tod wird diese Funktion von einem Wächterrat<sup>586</sup> erfüllt, der über Parlament und Regierung steht.

Ansätze zu Chomeinis Idee des Wilayat Al Faqih hatte es bereits früher gegeben. Sie gründeten in der Jahrhunderte alten schiitischen Tradition der iranischen Mullahs. Doch erst in den Schriften von Unterstützern Chomeinis wurde sie konkretisiert. Im Prinzip erhebt der Imam Anspruch auf die Leitung der gesamten muslimischen Gemeinde. Die Schwäche der Doktrin ist, dass die Sunniten, die Mehrheit aller Muslime, keinen Klerus und keine Hierarchie kennen. Darin liegt der Grund, weshalb sich der schiitische Politische Islam nie in den sunnitischen Ländern etablieren konnte.<sup>587</sup>

Das Verhältnis des Schah-Regimes zum schiitischen Klerus war schlecht. Die ‚schwarzen‘ Reaktionäre - so wurden die Mullahs wegen der Farbe ihrer Kleidung genannt - mussten tatenlos zusehen, wie der Staat die Zahl ihrer theologischen Schulen reduzierte und moderne Ausbildungsstätten unter staatlicher Kontrolle errichtete. Der Klerus hatte schon lange vor der Revolution die Absetzung des Schahs und die Errichtung eines Gottesstaates gefordert, in dem die Regeln des schiitischen Islam gelten sollten; die Rechtsprechung würde gemäß einer orthodoxen

---

<sup>585</sup>Ebd. S. 64.

<sup>586</sup>Der Wächterrat verfügt über eine herausragende Position im Iran. Bestehend aus zwölf Mitgliedern überwacht er die Qualifizierung und Zulassung der Präsidentschaftskandidaten und der Kandidaten für das Parlament. Ein zentrales Beobachtungsgremium, vom Wächterrat ernannt, überwacht alle Wahlprozesse und gibt das Wahlergebnis bekannt.

<sup>587</sup>Chimelli, Rudolph. Islamismus. Vontobel-Stiftung, Zürich. 1994. S. 70.

Auslegung der Scharia erfolgen. Unter der Herrschaft des Schahs wurde die Distanz der schiitischen Geistlichkeit zur politischen Macht verstärkt. Sie schlug um in Feindseligkeit, die ihren Ursprung in der deutlichen Verachtung des Schahs für die Mullahs hatte.<sup>588</sup> Für den Schah war das von Chomeini repräsentierte Schiitentum rückständig. Millionen Schiiten fühlten sich dadurch in ihren religiösen Gefühlen so verletzt, dass sie früher oder später revoltieren mussten.<sup>589</sup> Bereits 1963 hatte sich Chomeini offen gegen den Schah gestellt, woraufhin er festgenommen wurde. Das Ansehen Chomeinis war bereits so groß, dass als Reaktion auf seine Inhaftierung Massendemonstrationen und Ausschreitungen folgten, in denen viele Iraner starben. In diesem Konflikt zwischen Klerus und Schah stand die Mehrheit der schiitischen Geistlichkeit hinter dem revolutionären Chomeini, der dem Schah weiterhin unislamisches Verhalten unterstellte und ihn scharf kritisierte. Chomeini wurde 1964 schließlich ins türkische Exil verbannt. Von dort führte ihn sein Weg über die heilige Stadt der Schiiten, Nagaf im Irak, nach Frankreich. Im französischen Exil entwickelte Chomeini das Staatsprinzip der Wilayat Al Faqih, also der Herrschaft des Obersten Rechtsgelehrten, welches er 1970 in einem Buch publizierte.<sup>590</sup> Der Einfluss der im Land verbliebenen Chomeini-Anhänger bestand fort. Über die Schüler des Exilanten konnten sich seine extremistischen Visionen im Land weiter verbreiten.

In den siebziger Jahren wuchs der allgemeine Unmut gegen den Schah aufgrund der repressiven Methoden des Savak und seiner verschwenderischen Lebensweise bei gleichzeitiger großer Armut in der Bevölkerung.<sup>591</sup> Hohe Militärausgaben ruinierten überdies die Staatsfinanzen, und die Inflationsrate stieg drastisch. Als der Schah auf Drängen von US-Präsident Jimmy Carter mehrere hundert inhaftierte politische Oppositionelle aus der Haft entließ und sich die Verhältnisse in den iranischen Gefängnissen verbesserten, wurde die Oppositionsbewegung unverhofft gestärkt.

Die Situation im Iran spitzte sich radikal zu. Der Schah begann, die Kontrolle über die Massen zu verlieren. Die Demonstrationen, die bereits 1977 nach der Ermordung des populären schiitischen Schriftstellers Ali Schariati durch den Savak begonnen hatten, wurden immer gewalttätiger und blutiger. Außerdem verstand es Chomeini,

---

<sup>588</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 135.

<sup>589</sup>Encke, Ulrich. Ayatollah Khomeini. Wilhelm Heyne Verlag GmbH, München. 1989. S. 21.

<sup>590</sup>Ebd. S. 139, 140.

<sup>591</sup>Fischer-Barnicol, Hans. Die islamische Revolution. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart. 1980. S. 103.

unmittelbar vor der Revolution seine politischen Gedanken so geschickt zu verschleiern, dass sie weit über den Kreis seiner Anhänger hinaus auf Akzeptanz stießen.<sup>592</sup> Mit seiner opportunistischen Strategie ging er so weit, dass er die Lehre der Wilayat Al Faqih verschwieg, um nicht die säkulare Mittelschicht abzuschrecken. Stattdessen sprach er häufig von den sogenannten ‚armen Entrechteten‘ - ein Begriff, der zuvor nicht zu seinem Wortschatz gehört hatte.<sup>593</sup> Der Ayatollah modifizierte seinen islamistischen Diskurs mit einer bemerkenswerten Flexibilität - bis zum Sturz des Schah-Regimes. Man wollte sich die Unterstützung unterschiedlicher politischer Gruppen sichern. Vor diesem Hintergrund fand der Besuch des Vorsitzenden der liberalen iranischen Nationalen Front bei Chomeini statt. Auch der Führer der iranischen Kommunistischen Partei suchte Chomeini in seinem französischen Exil auf. Damals erklärte der Mullah, der nur wenige Monate später die neue Verfassung des Landes nach seinem radikalen Geschmack schreiben würde: *„Das Ziel der Revolution besteht in der Errichtung einer Republik, die Unabhängigkeit und die Demokratie im Iran gewährleisten soll.“*<sup>594</sup> Die sogenannten Muharram-Proteste gipfelten in einer Massendemonstration mit über zwei Millionen Teilnehmern rund um den Teheraner Freiheitsturm am 2. Dezember 1978. Die aufgebrachte Menge forderte den Rücktritt des Schahs und die Rückkehr von Ayatollah Chomeini.

Reza Pahlawi blieb nichts anderes übrig, als das Land am 16. Januar 1979 zu verlassen.<sup>595</sup> Der amerikanische Diplomat George Ball erkannte am 11. Dezember 1978, mitten im revolutionären Strudel, dass die USA an der Entwicklung eine Mitschuld trugen: *„Wir haben den Schah zu dem gemacht, was er nun ist.“*<sup>596</sup> Er berichtete an Präsident Jimmy Carter: *„Wir haben seine Vorliebe für grandiose weltpolitische Entwürfe genährt, wir haben seine Fantasien beflügelt. Wir haben ihn so sehr zum Pfeiler unserer Interessen im Nahen Osten gemacht, dass wir von ihm abhängig sind. Jetzt zerfällt sein Regime unter dem Druck der aufgezwungenen Modernisierung, und wir haben keinerlei Alternative.“*<sup>597</sup> Das Land, das Henry Kissinger einst als Anker der Stabilität<sup>598</sup> im Mittleren Osten bezeichnet hatte,

---

<sup>592</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 139.

<sup>593</sup>Ebd. S. 140.

<sup>594</sup>Ebd. S. 139.

<sup>595</sup>Daneshvar, Parviz. Revolution in Iran. Antony Rowe Ltd, Wiltshire. 1996. S. 100, 102.

<sup>596</sup>Thor, Ingo. Die islamische Revolution. Focus, 15.03.2006.

<sup>597</sup>Ebd. Focus, 15.03.2006.

<sup>598</sup>Kissinger, Henry A.. Memoiren 1968-1973. C. Bertelsmann Verlag, München. 1979. S. 1337.

kapselte sich rigoros vom Westen ab. Die von Chomeini versprochene Demokratisierung des Landes blieb eine Illusion.

### 3.3.2 Die Islamische Republik

Am 1. Februar 1979 landete Chomeini in Teheran, wo er begeistert empfangen wurde. Inzwischen war er in den Augen der meisten Schiiten zu einem Heiligen geworden, zu einem von Gott gesandten Retter der Nation. Er erklärte die Errichtung eines Gottesstaates zu seinem Ziel. Schon als der Schah das Land verließ, zeichnete sich ab, dass die radikalen islamistischen Kräfte und nicht die gemäßigten Oppositionellen die Oberhand gewinnen würden.<sup>599</sup> Diesen Sieg verdankte Chomeini seiner Fähigkeit, die verschiedenen religiösen und säkularen Komponenten in einer Bewegung zu einigen, die anfangs vom Hass auf den Schah und dessen Regime zusammengehalten war. All diese Gruppierungen hatten ihre jeweiligen politischen Vorstellungen in den schiitisch-islamischen Diskurs hineininterpretieren können. Sie erkannten ihren Irrtum erst nach der Machtergreifung, als es zu spät war und die Säuberungen ihren Lauf nahmen.

Bereits zwei Monate nachdem der von den Massen hochverehrte Chomeini zurückgekehrt war, wurde die Islamische Republik ausgerufen. Alle Bereiche der Gesellschaft erfuhren eine tiefgreifende Umgestaltung. Das leitende Prinzip war eine fundamentalistische Interpretation des schiitischen Islam.<sup>600</sup> Nach der Revolution erlangte der militant-religiöse Flügel der schiitischen Republikanischen Partei die Oberhand. Die augenfälligste Veränderung war die zunehmende Unterdrückung der Frauen und der Minderheiten. Die iranischen Frauen mussten fortan in der Öffentlichkeit ihren Kopf verhüllen. Taten sie das nicht, liefen sie Gefahr, von bewaffneten ‚Revolutionswächtern‘ auf offener Straße gezüchtigt zu werden. Die religiösen Minderheiten werden bis heute mit brutaler Gewalt von der schiitischen Zentralregierung verfolgt. Musterbeispiele dafür sind die Verfolgungen der sunnitischen Muslime und der iranischen Christen. Verfolgt wurden die Anhänger des Schah-Regimes, soweit sie nicht schon ins Ausland geflohen waren, und auch die Vertreter anderer politischer Gruppen wie der Kommunisten. Die Mitglieder des alten Regimes wurden gnadenlos gejagt. Es gab zahllose spektakuläre politische Prozesse gegen diejenigen, die es nicht geschafft hatten, aus dem Lande zu fliehen.

---

<sup>599</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 141.

<sup>600</sup>Daneshvar, Parviz. Revolution in Iran. Antony Rowe Ltd, Wiltshire. 1996. S. 128, 133.

Die iranische Revolution hatte bis zum Sturz des Schahs verschiedene, sogar antagonistische Gesellschaftsschichten zusammenbringen können. Der Diskurs des schiitischen Politischen Islam wurde, auf Kosten aller konkurrierenden Ideologien, zum Instrument der Mobilisierung für die Revolution gemacht.<sup>601</sup> Unmittelbar nach dem Sturz des alten Regimes aber traten die sozialen Unterschiede wieder hervor. Wie fast immer in Revolutionen wurden die Verbündeten von gestern nacheinander von jener einen Gruppe ausgeschaltet, die sich als die mächtigste erwies. In diesem Fall bildeten die radikalen Kräfte des iranischen Schiitentums um Chomeini die Gruppe, die es übernahm, ehemalige Revolutionskameraden bei Seite zu schaffen. Als über die neue Staatsform abgestimmt und die Verfassung verabschiedet wurde, wurden alle Kräfte, die die Revolution unterstützt hatten, aber nicht zur bedingungslosen Gefolgschaft des Ayatollah Chomeinis gehörten, ausgeschaltet.<sup>602</sup> In Chomeinis Iran hatten andere politische Meinungen keinen Platz. Für ihn *„war es eine gefährliche Entscheidung [...] Es könne nur zwei Arten von Parteien geben, hatte er [Chomeini] gesagt, eine Partei Gottes – also die seine – oder aber die Partei des Satans. In seinem politischen Denken gab es keinen Raum für eine geduldete Opposition.“*<sup>603</sup> So wurden in den Monaten nach dem Sturz des Schahs die Medien der Kontrolle durch den Ayatollah und dessen Anhänger unterworfen. Diese Maßnahme war ihrer Meinung nach notwendig geworden, denn das *„öffentliche Erscheinungsbild sei nicht islamisch genug. Die Massenmedien orientierten sich nicht genügend an den Worten des Korans.“*<sup>604</sup> Die politische Unterdrückung in der neuen Republik war massiv. Oppositionelle, die angeblich *„im Bund mit dem Satan stünden“*<sup>605</sup>, durften auf der Straße nicht mehr für ihre Freiheit demonstrieren, obwohl sie dort noch gegen den Schah gekämpft hatten. Bei Chomeini hieß es, die Früchte der Revolution würden nicht reifen, solange vielen Menschen die Glaubensfestigkeit fehle.<sup>606</sup> Damit es nicht zu diesem vermeintlichen Scheitern der Revolution kommt, müssten die Anhänger des Ayatollahs, die Barfüßigen aus den Slums, in Aktion treten. Die verstanden seine Worte als Angriffssignal gegen die unverschleierte Frauen, die von nun an auf offener Straße angegriffen wurden. Auch Bücherläden

---

<sup>601</sup>Ehlers, Eckart. Iran. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 140.

<sup>602</sup>Encke, Ulrich. Ayatollah Khomeini. Wilhelm Heyne Verlag GmbH, München. 1989. S. 65.

<sup>603</sup>Ebd. S. 66.

<sup>604</sup>Ebd. S. 66.

<sup>605</sup>Ebd. S. 66.

<sup>606</sup>Ebd. S. 66.

gingen in Flammen auf, Zeitungsredaktionen wurden verwüstet. Wo immer die Opposition es wagte, sich öffentlich zu zeigen, wurde sie von den mobilisierten Massen der Slums zusammengeknüppelt. Die Anhänger der Hisbollah wurden während der gesamten nachrevolutionären Zeit instrumentalisiert, um an den Universitäten des Iran Säkularisierung und Modernisierung nach westlichem Vorbild zu unterbinden. Chomeini, zynisch wie es klingt, bedauerte im Nachhinein solche ‚unglücklichen‘ Ereignisse, gab aber den Opfern selbst die Schuld, denn sie provozierten durch ihr unislamisches Verhalten den gerechten Volkszorn und sollten sich folglich nicht beklagen.

Die Unterdrückung der Menschen im Iran ist nach der Revolution mindestens so stark wie sie zuvor war, unter der Herrschaft des Schahs. Im Iran des Jahres 1979 ist ein ‚weltlicher Schah‘ ins Exil gezwungen worden und ‚ein theokratischer Schah‘ ist aus dem Exil nach Teheran zurückgekehrt. Die Revolution hatte zwar zu einem Machtwechsel, nicht aber zu einer Demokratisierung des politischen Lebens geführt.

Die iranische Revolution ist als eine Auseinandersetzung zwischen Tradition und Moderne zu verstehen. Die Geistlichkeit, die sich zum Sprecher der großen Masse der Bevölkerung machte, betrieb vor allem eine Rückbesinnung auf die im Schiitentum begründeten Werte der Nation. Damit stand sie zunächst den zahlenmäßig zwar unterlegenen, politisch aber einflussreichen Vertretern der Mittel- und Oberschicht gegenüber, die ihre Wertvorstellungen im Wesentlichen aus der Übernahme westlichen Ideengutes ableiteten.<sup>607</sup> Dass es der Geistlichkeit gelang, den weitaus größten Teil der Bevölkerung einschließlich großer Teile der neuen Mittelschicht auf ihre Seite zu ziehen, verhalf der iranischen Revolution am Ende zum Sieg.

Nach 1979 gab es niemanden mehr, der die Ausbreitung des Politischen Islam ignorieren konnte. Er wurde zum Gegenstand zahlloser wissenschaftlicher Untersuchungen und kam in den zweifelhaften Genuss einer breiten Berichterstattung; die spektakulärsten, gewalttätigsten Seiten wurden hervorgehoben. Das Beispiel des Schahs gab zu denken und veranlasste die

---

<sup>607</sup>Ehlers, Eckart. Iran. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 123, 124.

Herrscher der muslimischen Welt „eine gewisse achtunggebietende Religiosität“<sup>608</sup> an den Tag zu legen. Man wollte dem Schicksal eines Monarchen entgehen, der seine Verachtung für die „Männer in Schwarz“<sup>609</sup> nicht verborgen hatte. Die Geistlichkeit war in der arabischen Welt während der Ära des repressiven arabischen Nationalismus schikaniert worden, nach 1979 aber wurde sie hofiert. Nun sollte sie die islamische Legitimation liefern. In den arabischen Republiken verlangten die Geistlichen nun auch ihrerseits mehr Einfluss auf das sittliche und kulturelle Leben. Die Machthaber suchten über die Gelehrten den Schulterchluss mit den frommen Mittelschichten, um sich deren Unterstützung zu vergewissern. Vor allem wenn gegen die radikalsten Akteure des Politischen Islam vorgegangen wurde, die in den Städten unter der mittellosen Jugend agitierten, verlangte die Geistlichkeit von den Machthabern mehr Befugnisse.<sup>610</sup>

In der neugegründeten Republik Iran kam es zu Unruhen unter den religiösen und ethnischen Minderheiten, die sich von der Revolution bedroht fühlten. Bereits unmittelbar nach dem Sturz des Schahs wurden vermehrt Autonomiebestrebungen registriert, besonders in Kurdistan, Belutschistan oder auch in den Siedlungsgebieten der Turkmenen und der Araber. Nicht selten mündeten sie in kriegerische Aktionen gegen die Zentralregierung in Teheran. Die bis heute anhaltende brutale Unterdrückung der Araber in Ahwaz lässt auch für die Zukunft politische Konflikte erwarten. Viele ethnische und religiöse Minderheiten konzentrieren sich an der Peripherie des Landes, in Grenzbereichen zu den sunnitischen Nachbarstaaten.<sup>611</sup> Die Vergangenheit hat immer wieder gezeigt, dass sich Autonomiebestrebungen zu Unabhängigkeitsforderungen ausweiten können. Beispiele sind die Kurden und der Krieg zwischen dem Irak und Iran, der sich von 1980 bis 1988 hauptsächlich auf die westlichen iranischen Ölprovinzen mit ihrer beträchtlichen arabischsprachigen Bevölkerung konzentrierte. Der irakische Präsident Saddam Hussein hatte den expansionistischen Fantasien der iranischen Ayatollahs bezüglich eines möglichen Exports der schiitischen Revolution in den Irak ein Ende setzen wollen. Dieser Krieg ermöglichte es Saddam überdies, seine noch junge Herrschaft durch die Militarisierung der Gesellschaft zu festigen. Die irakischen Schiiten sollten gehindert

---

<sup>608</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 154.

<sup>609</sup>Ebd. S. 154.

<sup>610</sup>Ebd. S. 155.

<sup>611</sup>Ottolenghi, Emanuele. Under a Mushroom Cloud. Profile Books LTD, London. 2009. S. 140, 141.

werden, dem iranischen Beispiel zu folgen und sich gegen die Regierung zu erheben.

Saddam genoss auf regionaler wie internationaler Ebene das Wohlwollen derjenigen, die von den Ereignissen im Iran nicht unberührt geblieben waren. So unterstützten die reichen arabischen Golfstaaten einen Krieg, der angetan war, den modernen arabischen Nationalismus der irakischen Baath-Partei gegen den nichtarabischen Iran zu stärken. Bewusst wurden Parallelen zu den Anfängen des Islam gezogen, als das sassanidische Persien 636 in der Schlacht von Kadesia<sup>612</sup> unterlegen war.<sup>613</sup>

Die Nutzbarmachung des Islam schuf die dringend benötigte Legitimation, um die Massen für den Krieg zu begeistern. In der Geschichte des Nahen und Mittleren Osten war die Religion immer wieder instrumentalisiert worden. Die Mullahs waren politisch erfahren genug, sich dessen bewusst zu sein. Nicht nur Saddam und ihm nahestehende arabische Monarchen machten von dieser Art des Religionsmissbrauches Gebrauch, sondern auch die iranischen Mullahs. Schließlich mussten die hohen Verluste, die gerade die Iraner in diesem Krieg beklagten, erklärt werden. Teheran bezeichnete Saddam Hussein als Führer einer „*laizistischen gottlosen Partei*“<sup>614</sup>, die bekämpft werden müsse. Für die Mullahs musste der Krieg gegen „*die Abtrünnigen*“<sup>615</sup> im Irak geführt werden, damit die Revolution erfolgreich beendet werden könne. Die Tatsache, dass viele junge Iraner dort ihr Leben lassen mussten, war für Chomeini und seine Anhänger eher sekundär. Jeder berief sich auf den vermeintlichen wahren Islam, um den Gebrauch, den sein Gegner von ihm machte, für ungültig erklären zu können.

Auch auf internationaler Ebene genoss Saddam während seines Krieges gegen die Islamische Republik Iran den diplomatischen Beistand des über Chomeinis Revolution besorgten Westens. Er erhielt militärische Hilfe aus Frankreich und den

---

<sup>612</sup>Die Schlacht von Kadesia war neben der Schlacht am Jarmuk, in der die Araber 636 Ostrom entscheidend schlugen, einer der Meilensteine im Rahmen der islamischen Expansion. Der Sieg der Muslime über die Perser ermöglichte die Annahme des heutigen Irak und Iran durch die Araber und war eine Voraussetzung für ihren Sieg in weiteren Schlachten, die das Schicksal des persischen Sassanidenreiches einige Jahre später endgültig besiegelte. Der Untergang des letzten vorislamischen Großreichs im Vorderen Orient gilt für diese Region gemeinhin als das Ende der Antike und der Beginn des Mittelalters.

<sup>613</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 153.

<sup>614</sup>Ebd. S. 153.

<sup>615</sup>Ebd. S. 153.

USA. Saddam, der zehn Jahre später zum Hauptfeind der Vereinigten Staaten und der arabischen Regierungen am Golf aufsteigen sollte, wurde als Allierter des Westens und der arabischen Monarchien im Kampf gegen die iranische Revolution gesehen.

In den nachrevolutionären Jahren gelang es Ayatollah Chomeini, zwei schiitische, bis heute zerstrittene Fraktionen in einem machtpolitischen Gleichgewicht zu halten. Persönliche Rivalitäten und religiös-ideologische Unterschiede liegen der Spaltung zu Grunde; auch andere Faktoren haben sie begünstigt, so vor allem der Klassengegensatz, der bereits in der Revolution angelegt war und später nie wirklich überwunden werden konnte. Zum einen gibt es die konservativen Großgrundbesitzer und Basarhändler, die mit dem Klerus häufig in verwandtschaftlicher Verbindung stehen und die Revolution des Ayatollahs Chomeini aus religiöser Überzeugung insbesondere mit finanziellen Mitteln unterstützt und vorangetrieben haben. Die andere Fraktion besteht aus Angehörigen der in den Slums lebenden iranischen Unterschicht; sie hatten unter großen Opfern für den Sieg dieser Revolution gekämpft. Als einfache Soldaten bildeten sie im Irakkrieg ebenfalls die Masse, die in den Kampf zog und darin umkam; die Chemiewaffen taten ihre Wirkung.<sup>616</sup> Ayatollah Chomeini konnte nicht beiden Gruppen gleichzeitig gerecht werden und wollte bis zu seinem Tod auch keine Stellung dazu nehmen. Er bemühte sich nicht einmal, diese ideologischen Unterschiede innerhalb der iranischen Gesellschaft zu mildern, geschweige denn zu beseitigen. So sind viele Grundsatzfragen bis heute offen geblieben. Die Spaltung der iranischen Gesellschaft dauert fort.

Die Basarhändler in Teheran und Isfahan und die Angehörigen der Mittelschicht insgesamt - dazu zählen neben Anwälten und Ärzten auch Lehrer - spielen noch heute eine wichtige Rolle sowohl im politischen als auch im wirtschaftlichen Leben des Iran. Sie sind wirtschaftlich zumeist gut situiert und verfügen über ein gutes Bildungsniveau. Sie waren von herausragender Bedeutung für die iranische Revolution, die ohne deren Unterstützung nicht mit Erfolg zu Ende hätte geführt werden können.<sup>617</sup> Seit einigen Jahren aber zeichnet sich zunehmend ein politischer

---

<sup>616</sup>Encke, Ulrich. Ayatollah Khomeini. Wilhelm Heyne Verlag GmbH, München. 1989. S. 157, 158.

<sup>617</sup>Smith, Benjamin. Collective Action with and without Islam: Mobilizing the Bazaar in Iran. In: Islamic Activism. Hrsg. von Wiktorowicz, Quintan. Indiana University Press, Indiana. 2004. S. 187.

Riss zwischen dieser für das Regime so wichtigen Schicht und dem schiitischen Klerus ab. Dieser Riss scheint sogar noch tiefer zu werden.

Die wirtschaftliche Lage ist verheerend. Darunter leidet vor allem die Mittelschicht. Die immer weiter verschärften internationalen Wirtschaftssanktionen, eine Antwort auf die aggressive Außenpolitik des Iran, haben die Abwärtsentwicklung nicht allein herbeigeführt: *„Die Inflation ist hoch, für den Lebensstandard der Mittelschichten zerstörerisch – wegen der Sanktionen, aber auch wegen Ahmadinedschads katastrophaler Wirtschaftspolitik.“*<sup>618</sup> Die Wiederwahl des Präsidenten Ahmadinejad im Jahr 2009 sowie die Betrugsvorwürfe, die sie begleiteten, waren gerade für die Angehörigen der iranischen Mittelklasse enttäuschend.

Bereits im Jahr der Wiederwahl Ahmadinejads drückte sich diese Enttäuschung in massiven politischen Protesten aus; sie wurden später als die ‚Grüne Bewegung‘ bekannt. Die Anhänger der beiden gemäßigten Kandidaten für das Präsidentenamt, Hossein Mussawi und Mehdi Karubi, warfen Ahmadinejad Wahlbetrug vor und forderten die Annullierung der Wahlergebnisse sowie Neuwahlen.<sup>619</sup> Der Wächterrat lehnte eine Neuwahl jedoch ab und erklärte Ahmadinejad zum Präsidenten. Die Folge war, dass die Proteste sich weiter ausbreiteten und die Macht der Ayatollahs zu wackeln begann.

Dennoch wirkten die Repressalien der verschiedenen Sicherheitsapparate und vor allem der Revolutionsgarde: Die Mullahs bewahrten und sicherten ihre Herrschaft. Die iranische Revolutionsgarde hat in der Unterdrückung der Massenproteste der iranischen Mittelschicht eine entscheidende Rolle gespielt.<sup>620</sup> Die Anhängerschaft der Revolutionsgarde kann als Gegenpol zur iranischen Mittelschicht angesehen werden, da sie sich ausschließlich aus den Slums der iranischen Großstädte rekrutiert. Mitglieder wie Anhänger sind finanziell gesehen mittellos und verfügen oft über ein nur sehr geringes Bildungsniveau. Die Revolutionsgarde bietet den sozial und finanziell schlecht gestellten schiitischen Gläubigen eine hervorragende Option auf eine solide Karriere nicht nur in deren paramilitärischen Einheiten sondern auch in der Wirtschaft. Die von Chomeini gegründete Organisation ist eine paramilitärische

---

<sup>618</sup>Ross, Jan. Im Turm von Teheran. Die Zeit, 16.12.2012.

<sup>619</sup>Christensen, Janne Bjerre. Drugs, Deviancy and Democracy in Iran. I.B.Tauris, London. 2011. S. 239.

<sup>620</sup>Die Zeit. Teherans Machthaber rächen sich mit neuen Festnahmen. 29.12.2009.

Organisation und, mehr noch, eine Art Staat im Staat<sup>621</sup>: *"The Revolutionary Guards Corps [...] were set up as a parallel institution to the state military in order to safeguard the revolutionary values [...]. These revolutionary institutions were used Ayatollah Khomeini to intervene in policies"*.<sup>622</sup> Die Revolutionsgarde ist hauptsächlich im Inland aber auch teils im Ausland tätig; dort besteht ihre Hauptaufgabe darin, unter verschiedenen Firmennamen die wirtschaftlichen und militärischen Interessen des Iran zu unterstützen. Wegen ihrer Verwicklungen in den internationalen Terrorismus ist sie vom amerikanischen Außenministerium seit 2007 als Terrororganisation eingestuft.<sup>623</sup> Die Revolutionsgarde ist sowohl politisch als auch wirtschaftlich eine tragende Säule des iranischen Regimes; sie untersteht der direkten Kontrolle des Ayatollah Chamenei und gilt damit als seine politische rechte Hand. Innenpolitisch sorgt sie durch Unterdrückung von Demonstrationen und Ahndung regimekritischer Meinungen in der Presse erfolgreich für den Machterhalt.<sup>624</sup> Diese für das Regime wichtige Organisation ist zudem in fast allen iranischen Wirtschaftssektoren aktiv und gilt als der größte Unternehmer im Land. Ihre Unternehmen sind weder steuerpflichtig, noch zahlen sie bei der Einfuhr von Waren Zollgebühren. Die Firmen, die den Revolutionswächtern unterstehen und mehrere zehntausend Iraner beschäftigen, sind insbesondere für die Durchführung großer Infrastrukturprojekte verantwortlich wie zum Beispiel dem Bau von Straßen, Eisenbahnen, Ölleitungen und Flughäfen. Einige Monate nach der fragwürdigen Wiederwahl Ahmadinejads im Jahr 2009 schrieb die französische Monatszeitung *Le Monde Diplomatique* dazu: *"Da mehrere Minister und Staatssekretäre zum Kommando der [Revolutionsgarde] gehören, erhielt deren Unternehmensgruppe Khatam al-Anbia während der Amtszeit Mahmud Ahmadinedschads als Bürgermeister von Teheran (2003-2005) den Zuschlag für gigantische öffentliche Infrastrukturprojekte, etwa die Aufträge für Autobahnstrecken und U-Bahnen in einem Umfang von 2,2 Milliarden Dollar [...]. Seit den Protestdemonstrationen gegen die*

---

<sup>621</sup>Kian, Azadeh. *L'Iran un mouvement sans révolution?* Michalon, Paris. 2011. S. 115.

<sup>622</sup>Christensen, Janne Bjerre. *Drugs, Deviancy and Democracy in Iran*. I.B.Tauris, London. 2011. S. 64.

<sup>623</sup>Der Tagesspiegel. *US-Senat sieht iranische Revolutionsgarden als Terrorgruppe*. 27.09.2007.

<sup>624</sup>Gehlen, Martin. *Regimetreu und hart – die Basidschi-Milizen*. *Die Zeit*, 29.06.2009.

*gefälschte Wahl im Juni 2009 spielen die Revolutionsgarden eine zentrale Rolle bei der Unterdrückung der Opposition und der Unterstützung für Chamenei.*<sup>625</sup>

Seit den Protesten der ‚Grünen Bewegung‘, die auf die Präsidentschaftswahlen im Jahr 2009 gefolgt waren, dehnten die Revolutionsgarden auch ihre Kontrolle über den Telekommunikationssektor aus: *“Mohammad Reza Naqdi, the head of the Basij, a Revolutionary Guard volunteer task force, announced what he called a new era of [...] cooperation between the media and the Revolutionary Guards, according to official Iranian news outlets analysts say the Guards aim to control the official account of events coming out of Iran and offer a counternarrative to reports published by independent and reformist media outlets.*<sup>626</sup> Seitdem halten die Paramilitärs vollständige Kontrolle über das iranische Festnetz, alle iranischen Internetanbieter sowie Mobilfunkgesellschaften.<sup>627</sup>

Der frühere iranische Präsident Ahmadinejad ist das Musterbeispiel eines Politikers, der in der politischen Schule Chomeinis gelernt hat. Ahmadinejad war so fanatisch, dass er sogar für die Ayatollahs, die ihn zum Präsidenten gemacht hatten, gefährlich wurde. Nicht selten fühlte sich der iranische Klerus von der Politik des Präsidenten bedroht und fürchtete um seine politische Macht. Denn Ahmadinejad glaubte nicht nur an den zwölften Imam und wartete aktiv auf dessen Rückkehr,<sup>628</sup> sondern arbeitete gezielt daran, seine Macht im Iran zu vergrößern. Er war der Meinung, dass sich die Ayatollahs mit Ali Chamenei<sup>629</sup> an der Spitze von der ‚Linie des Imams‘ entfernt hätten. Dieser Konflikt innerhalb des iranischen Herrschaftssystems spiegelt die Fraktionierung des politischen Lebens wider. Der Atomkonflikt löste schwere Auseinandersetzungen mit dem Nachfolger Chomeinis, Ali Chamenei, aus; sie wurden in Ahmadinejads Amtszeit öffentlich gemacht. Wie der Präsident verfolgten auch die Ayatollahs das Ziel, den Iran zur Atommacht zu machen, waren aber nicht

---

<sup>625</sup>Behrouz, Aref und Behrouz, Farahany. Die Revolutionsgarde im Iran. Le Monde Diplomatique, 12.02.2010.

<sup>626</sup>Fassihi, Farnaz. Revolutionary Guards extend Reach to Iran's Media. The Wall Street Journal, 04.11.2009.

<sup>627</sup>Ebd. The Wall Street Journal.

<sup>628</sup>Ehteshami, Anoushiravan und Zweiri, Mahjoob. Iran and the Rise of its Neoconservatives. I.B.Tauris, London. 2009. S. 71.

<sup>629</sup>Das heutige iranische Staatsoberhaupt Ayatollah Ali Chamenei, geboren am 17. Juli 1939, gehörte anfangs nicht zur Führungsriege. Am 4. Juni 1989, einen Tag nach dem Tode Chomeinis, wählte der von Chomeini konstituierte Expertenrat Chamenei überraschend zum neuen Revolutionsführer. Seitdem ist er der stärkste Politiker des Iran.

der Meinung, dass ein Konflikt mit dem Westen und mit den arabischen Ländern der richtige Weg dahin sei.<sup>630</sup>

Das politische System des Iran ist ein Kastensystem.<sup>631</sup> Wer nicht dazu gehört, ist von der Teilnahme am politischen Leben ausgeschlossen. Als in den neunziger Jahren der gemäßigte Chatami<sup>632</sup> Präsident wurde, fühlten sich die Ayatollahs in ihrer Macht so bedroht, dass sie nach der zweiten Wahlperiode einen radikalen ‚Draufgänger‘ wie Ahmadinejad an die Macht brachten. Wegen seiner feindlichen Äußerungen gegenüber dem Westen, Israel und den sunnitischen arabischen Staaten wurde er jedoch auch für die Geistlichkeit zu riskant. Ahmadinejad hat auch Machträngeleien durch Nominierungen von hochrangigen und ihm loyalen Staatsbeamten verursacht. Die Mullahs betrachteten solche Machenschaften innerhalb ihres politischen Kastensystems mit Argwohn. Als Präsident Ahmadinejad die von den Mullahs gestellten Grenzen zu überschreiten suchte, zögerten diese nicht, ihm einen Denkartikel zu verpassen. Die gescheiterte Entlassung des iranischen Nachrichtendienstchefs durch den Staatspräsidenten kann als Beispiel betrachtet werden. Als Ahmadinejad den Chef der iranischen Geheimdienste durch einen Vertrauten ersetzen wollte, schaltete sich der oberste Geistliche Chamenei sofort ein und lehnte die Entlassung ab. So musste der iranische Präsident es hinnehmen, mit einem von ihm entlassenen Mitarbeiter zusammenzuarbeiten.

Vor allem die alte chomeinistische Idee des Revolutionsexports in die arabischen sunnitischen Länder bestimmte das Denken Ahmadinejads. Für Chomeini war der Erfolg der schiitischen Revolution im Iran nur eine Zwischenstation. Das Endziel sollte mindestens eine Ausweitung der Revolution auf die Arabische Halbinsel sein. Was den Ayatollahs im Iran gelungen war, wollte Chomeini in Arabien wiederholt sehen.<sup>633</sup> Der heutige Iran wird indes von vielen Arabern als eine Bedrohung

---

<sup>630</sup>Chimelli, Rudolph. Rafsandschani hasst Ahmadinedschad. Die Süddeutsche Zeitung, 17.05.2010.

<sup>631</sup>Hassan II. von Marokko. Erinnerungen eines Königs. Q Verlags-GmbH, Berlin. 1996. S. 222.

<sup>632</sup>Mohamed Chatami, geboren am 14. Oktober 1943, war ab 1978 Direktor des Islamischen Zentrums in Hamburg. Nach seiner Rückkehr wurde er 1980 Abgeordneter. Als er im Jahr 1981 Minister für islamische Kultur wurde, erwarb er sich den Ruf eines gemäßigt islamischen Intellektuellen. Er wurde am 23. Mai 1997 zum Staatspräsidenten gewählt und 2001 für eine zweite Amtszeit wiedergewählt, die im August 2005 endete. Chatami gilt als erster Reformler im Amt des iranischen Staatspräsidenten, da er seine Wahlkampagne auf Rechtsstaatlichkeit, Demokratie und Gleichberechtigung aufbaute. Diese Grundsätze führten zu Konflikten mit den konservativen Kräften der iranischen Staatsführung.

<sup>633</sup>Meier-Walser, Reinhard und Münch-Heubner, Peter L. Teherans Atomstrategie und die internationale Sicherheit. Hanns-Seidel-Stiftung, München. 2013. S. 92.

angesehen. Die Zeiten nach dem Tod Chomeinis und die darauf folgenden Annäherungsversuche blieben ergebnislos. Die guten Absichten des konservativ-reformerischen Präsidenten Chatami,<sup>634</sup> in dessen Amtsperiode viele Konflikte entschärft wurden, waren mit der Wahl des Chomeini getreuen Ahmadinejad zum Scheitern verurteilt. Israel und die arabischen Monarchien in der Golfregion würden alles tun, um zu verhindern, dass die Islamische Republik Iran in den Besitz von Atomwaffen kommt.

Das politische Kastensystem des Iran ist wenig durchschaubar,<sup>635</sup> da kaum Informationen in die Öffentlichkeit gelangen. Der Klerus entscheidet über alle politischen Akteure; nicht nur über die Kandidaten für die Parlaments- und Präsidentschaftswahlen, sondern auch über alle Fragen, die für den politischen Machterhalt des Klerus von Belang sein könnten. Ohne den Segen der Ayatollahs dürfen weder die Armeegeneräle, noch die polizeilichen Apparate oder sogar die Universitätsprofessoren ihre Tätigkeiten ausüben.

Von Anfang an hat sich die Islamische Republik die nationalistischen Bestrebungen des Iran, aus der Geschichte der Region gut bekannt, zu eigen gemacht. Wie viele andere Revolutionen zuvor hat auch die schiitische Revolution Sympathien im Ausland geweckt. Chomeini und seine Anhänger begrüßten solche Reaktionen und versuchten, daraus politisches Kapital zu schlagen. Muslimische Bürger aus sozialistischen Republiken wie Algerien und Syrien sowie Angehörige muslimischer Minderheiten strömten nach Teheran. Im Umfeld von Arbeitskreisen und bekehrungseifrigen Gruppen bildeten Aktivisten kleine Netzwerke. Sie glaubten an Chomeinis Ideen und sorgten in anderen monarchistischen, sunnitischen Ländern für Furore. Doch die Wirkungen dieser Aktivitäten blieben schwach, weil nur eine kleine Anzahl zum Schiitentum übertrat. Die meisten kehrten heim, ohne von ihrer ursprünglichen sunnitischen Grundüberzeugung abzurücken. Nur in einem Land gelang dem schiitischen Klerus der Durchbruch, dem Libanon. Die Islamische Republik war hier in eine Reihe von antiwestlichen Terroranschlägen verwickelt und seit 1975 vom Bürgerkrieg heimgesucht worden. Bis heute konnte kein

---

<sup>634</sup>Perthes, Volker. Iran: Eine politische Herausforderung. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn. 2008. S. 24, 25.

<sup>635</sup>Malaekheh, Seyed Hassan. Die Verweltlichung religiöser Ideen: Zur Ideengeschichte des Irans nach der islamischen Revolution von 1979. FU, Berlin. 2011. S. 162.

nennenswerter gesamtstaatlicher Machtapparat aufgebaut werden. Ab dem Jahr 1982 gründete der iranische Klerus unter den libanesischen Schiiten, die ungefähr ein Drittel der Bevölkerung ausmachten, die Hisbollah-Miliz. Bis heute betreibt der Iran im Libanon eine direkte Interventionspolitik mit dem Ziel, die iranischen nationalistischen Sicherheitsinteressen durchzusetzen.

### 3.3.3 Die Ausgründung der Hisbollah

Die Geschichte der Hisbollah beginnt nicht im Libanon, sondern in Teheran kurz nach der Rückkehr des Ayatollah Chomeini aus Frankreich. Die Bildung dieser Partei während des libanesischen Bürgerkrieges war eine politische Entscheidung, getragen von der neu formierten Islamischen Republik Iran. Der Libanon ist ein multikonfessionelles Land, in dem seit Jahrhunderten viele Religionsgemeinschaften zusammen leben.<sup>636</sup> Das Land, erst 1941 von der französischen Besatzungsmacht gegründet, war von 1975 bis 1990 Schauplatz einer der schlimmsten Bürgerkriege, die der Nahe Osten jemals gekannt hat. Seit der Unabhängigkeit des Landes wurde die politische Ordnung über ein schwer durchschaubares Proporzsystem aufrechterhalten, dass jeder Konfession einen festen Anteil an der politischen Macht zusprach.<sup>637</sup> Dieses Proporzsystem sah unter anderem vor, dass der Präsident des Landes ein Christ und der Premierminister ein sunnitischer Muslim sein müsse. Der Grund dieser Machtverteilung nach Konfession war die Erhaltung eines Friedens, der immer fragil gewesen war. Die Einbeziehung aller religiösen und konfessionellen Gruppen ins politische System war obligatorisch.<sup>638</sup> Tatsächlich hat diese Art der konfessionellen Machtverteilung zu politischen Loyalitäten geführt, die keinen nationalen libanesischen Bezug hatten, sondern auf den Iran oder nach Syrien ausgerichtet waren. Hier suchten die Libanesen die Unterstützung ihrer Konfessionsbrüder. Die libanesischen Politik orientierte sich an den konfessionellen und klientelistischen Interessen ihrer Vertreter. Die Lösung des kriegerischen Konflikts im Land zog sich fünfzehn Jahre lang hin. Die starke konfessionelle Teilung des Libanon trat während des Bürgerkrieges hervor.

Je mehr der libanesischen Staat während des Bürgerkrieges versagte, desto mehr verstärkten sich die Konfessionalisierungstendenzen innerhalb der Gesellschaft. Alle Religionsgemeinschaften gründeten paramilitärische Guerillatruppen, die sich

---

<sup>636</sup>Im Libanon leben fast alle christlichen Konfessionen gemeinsam mit sunnitischen und schiitischen Muslimen, sowie vielen weiteren kleinen Religionsgruppen wie die Drusen und die Alawiten.

<sup>637</sup>Die Machtverteilung im Libanon erfolgte auf der Grundlage einer Volkszählung von 1932. Damals bildeten die Christen mit 52 Prozent eine knappe Mehrheit der Einwohner des Landes, die Muslime bildeten mit insgesamt 43 Prozent (Sunniten 23 Prozent und Schiiten 19,5 Prozent) die zweitgrößte Konfession im Land. Die Statistiken sind jedoch nicht mehr aktuell. Die muslimische Bevölkerung hat sich mittlerweile fast verdoppelt.

<sup>638</sup>Meyer, Henrik. Hamas und Hizbollah. Lit Verlag GmbH, Wien. 2010. S. 153.

gegenseitig bekämpften.<sup>639</sup> Der Libanon wurde nicht nur zu einem Schauplatz eines blutigen Bürgerkrieges, sondern auch zu einem Land, das keine nennenswerte Souveränität mehr innehatte. Die Interventionen sowie die Instrumentalisierung der libanesischen religiösen Vielfalt für die Interessen der Regionalmächte und deren Interventionen machten das Land zu einem zerfallenden Staat.

Als israelische Truppen im Jahr 1982 zur Bekämpfung der palästinensischen PLO in den Libanon einmarschierten, wurde der Krieg offenkundig internationalisiert. Die schiitische Amal-Miliz<sup>640</sup> war die einzige paramilitärische Organisation der libanesischen Schiiten, die wie alle anderen im Bürgerkrieg gegen Milizen anderer Konfessionen kämpfte. In dem Krieg Israels gegen die PLO waren die Schiiten die Leidtragenden, blieben sie doch zunächst ohne Unterstützung. So entsandte die Islamische Republik Iran 2000 sogenannte Revolutionshelfer in den Libanon. In der Bekaaregion im Süden des Landes, an der Grenze zu Israel, sollte mit iranischer Hilfe die Basis für eine neue politische und militärische schiitische Bewegung gelegt werden.<sup>641</sup>

Bis heute ist nicht genau geklärt, wie die Gründung der Hisbollah-Miliz zustande kam. Inmitten des Bürgerkrieges und der unüberschaubaren Gemengelage diverser Milizen verlieren sich die Wurzeln der Hisbollah. Bekannt ist, dass sich zwischen 1982 und 1984 unter Mithilfe der iranischen Revolutionsführer immer wieder Gruppierungen formierten, die die Führung der Schiiten des Libanon für sich reklamierten und damit die Amal-Miliz herausforderten.<sup>642</sup> Irgendwann im Jahr 1982 sammelte der Botschafter der Islamischen Republik Iran<sup>643</sup> verschiedene gleichgesinnte schiitische Gruppen und Gelehrte aus dem Süden des Landes sowie aus den südlichen Beiruter Vororten und führte sie in einer Partei namens Hisbollah

---

<sup>639</sup>Ebd. S. 153.

<sup>640</sup>Die Amal wurde im Jahr 1975 nach dem Ausbruch des libanesischen Bürgerkrieges von dem schiitischen Imam Mussa Assadr gegründet, der im August 1978 unter mysteriösen Umständen in Libyen verschwand. Die Amal-Bewegung und ihre Miliz rekrutierten Schiiten vor allem im Süden Libanons sowie in Südbeirut.

<sup>641</sup>Norton, Richard A. Hezbollah: A Short Story. Princeton University Press, Princeton. 2007. S. 34.

<sup>642</sup>Ebd. S. 35.

<sup>643</sup>Hier ist der Ayatollah Mohtaschemi gemeint, der eine Gestalterrolle bei der Entstehung der Hisbollah im Libanon spielte.

zusammen. Der erste Generalsekretär und Chef des militärischen Flügels dieser Partei war Abbas Mussawi<sup>644</sup>, ein schiitischer Geistlicher und Vertrauter Chomeinis.

Die bereits in der Amal existierenden Methoden zur Mobilisierung des Volkes wurden übernommen und in eine chomeinitische Richtung gelenkt. Massenkundgebungen gegen Israel, den angeblichen Feind des Islam - in dem Falle waren es nicht die Vereinigten Staaten, die von Chomeini als ‚der große Satan‘ bezeichnet wurden - sowie eine propagandistische Mobilisierung armer Menschen durch karitative Arbeit waren an der Tagesordnung. Wie bei den ägyptischen Muslimbrüdern war es auch bei der Hisbollah von Anfang an ein wichtiger Bestandteil des politischen und gesellschaftlichen Konzepts gewesen, die Bevölkerung über Transferleistungen und das Angebot von eigentlich staatlichen Leistungen für sich und für die eigenen Ideen zu gewinnen: *„Seit [...] der Gründung lag [...] ein Schwerpunkt der Aktivitäten der Hisbollah auf der Errichtung von Schulen, Kindergärten, Krankenhäusern und Moscheen sowie auf Bereitstellung finanzieller Leistungen für Bedürftige. Die Hisbollah füllte hiermit eine Lücke aus, welche der libanesischer Staat nicht zu besetzen imstande war.“*<sup>645</sup> In den von der Partei kontrollierten Gebieten, in denen es keine Staatsgewalt mehr gab und keinen Schutz des Eigentums, wurden Grundstücke und Gebäude besetzt und neu verteilt. Solche Aktionen halfen der Hisbollah, ihre Popularität unter den mittellosen Jugendlichen zu steigern.

Bis zum Ende der achtziger Jahre erfüllte die libanesische Hisbollah zwei Funktionen, zum einen die Radikalisierung der schiitischen Gemeinde und zum anderen die Durchsetzung der sicherheitspolitischen Interessen des Iran. Durch die karitative Arbeit<sup>646</sup> in der schiitischen Gemeinschaft gelang es der Hisbollah über das Netzwerk der Geistlichen, die der Partei angehörten, die arme Jugend zu erreichen und zu mobilisieren. Die Hisbollah vereinte damit zwei tragende Elemente des modernen Politischen Islam; einerseits *„die unterprivilegierten Jugendlichen, die sie der Amal-Bewegung, die mehr für soziale als ideologische Ziele agitiert hatte,*

---

<sup>644</sup> Abbas Mussawi, geboren im Jahr 1952, wurde am 16. Februar 1992 mit seiner Frau, seinem Sohn und vier weiteren Personen bei einem israelischen Hubschrauberangriff im Südlibanon getötet. Er studierte schiitische Theologie an der Universität Nagaf im Irak. Dort wurde er besonders von dem iranischen Gelehrten Ayatollah Chomeini beeinflusst. Im Jahr 1978 kehrte er in den Libanon zurück und half vier Jahre später dabei, die Widerstandsbewegung der Hisbollah zu bilden, um gegen die israelische Besatzung zu kämpfen.

<sup>645</sup> Meyer, Henrik. Hamas und Hizbollah. Lit Verlag GmbH, Wien. 2010. S. 172.

<sup>646</sup> Diese Arbeit wurde logistisch und finanziell vom Iran kräftig unterstützt.

abspenstig machen sollte<sup>647</sup>, und andererseits „die extremistischen Intellektuellen, die sich um eine kleine Gruppe von Geistlichen geschart hatten. Sie sollten künftig die notwendigen Argumente und militante Ideologie liefern, um die Masse der Anhänger zu begeistern und auf die Utopie eines idealen islamischen Staates einzuschwören, der mit den Realitäten im Lande wenig gemein hatte.“<sup>648</sup> Da die Gelder aus dem Iran kamen und aufgrund des vernichtenden Bürgerkrieges ein Druck von innen fehlte, bestand kein Zwang zu einer realistischen Politik. Die Radikalisierung des schiitischen Politischen Islam schritt fort.

Wie die Anhänger Chomeinis es im Iran predigten, mischte auch die Hisbollah „das gesellschaftliche Aufbegehren der Unterprivilegierten mit dem Streben nach Märtyrertum“<sup>649</sup>, um die Gewaltaktionen zu begründen und sie zu legitimieren. In diesen Zeiten entwickelte sich die Hisbollah-Organisation mit andauernder Hilfe aus dem Iran zu einer ernststen Sicherheitsbedrohung der Region. Durch terroristische Aktionen hauptsächlich im Libanon diente die Hisbollah den Sicherheitsinteressen zuerst des Iran und später auch Syriens. Die sozialistisch orientierte arabische Republik Syrien, die nie ein Friedensabkommen mit Israel unterschrieben hat und sich seit 1973 de facto in einem Kriegszustand mit Israel befindet, wollte den Einfluss Israels und des Westens im Libanon bremsen. Außerdem warf die Islamische Republik Iran dem Westen vor, Saddam Hussein in seinem Krieg gegen ‚die islamischen revolutionären Kräfte‘ im Iran-Irak Krieg, der parallel zu diesen Ereignissen stattfand, zu unterstützen. In diesem Kampf war die Hisbollah die Speerspitze beider Regime gegen die Weltgemeinschaft.<sup>650</sup>

In Folge der israelischen Invasion hatten christliche Milizen am 15. und 16. September 1982 unter den Augen der israelischen Armee in den Lagern Sabra und Schatila<sup>651</sup> nahe Beirut ein Massaker unter palästinensischen Flüchtlingen verübt und

---

<sup>647</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 165.

<sup>648</sup>Ebd. S. 165.

<sup>649</sup>Ebd. S. 165.

<sup>650</sup>Goodarzi, Jubin. Syria and Iran. I.B. Tauris & Co Ltd. London. 2009. S. 67, 71.

<sup>651</sup>Im September 1982, mitten im libanesischen Bürgerkrieg, wurden die Flüchtlingslager Sabra und Schatila gestürmt, die vorher von israelischen Soldaten umstellt waren. Damals drangen etwa 150 Milizionäre der christlichen Maruniten (sie kämpften auf der Seite Israels gegen die palästinensische PLO) in die Lager ein, um die dort vermuteten palästinensischen Kämpfer zu entwaffnen. Die Milizen durchkämmten während ihrer Aktion die Lager und töteten dabei vorwiegend Zivilisten, einschließlich Frauen, Kindern und Alten. Nicht nur von palästinensischer Seite, sondern auch von beteiligten Maruniten selbst wurde angegeben, dass viele der Opfer verstümmelt worden seien. Es soll auch zu Folter und Vergewaltigungen gekommen sein. Dies geschah bei voller Sicht israelischer

weltweit Empörung ausgelöst. Um solche Gräueltaten zu verhindern, wurde eine multinationale Friedenstruppe vor allem aus amerikanischen Einheiten in den Libanon geschickt. Doch Damaskus, Teheran und ihre Verbündeten vor Ort sahen darin lediglich eine Verstärkung der westlichen Präsenz.<sup>652</sup> Die Stunde der Hisbollah war gekommen.

Im Jahr 1983 verübte die Hisbollah zwei Anschläge, die sie zu einem wichtigen regionalen geopolitischen Akteur machten. Die spektakulären Anschläge im Oktober 1983 waren blutige Selbstmordattentate gegen die im Libanon stationierten französischen und amerikanischen Soldaten der multinationalen Truppe. Ein paar Wochen später folgte den beiden Anschlägen ein dritter Anschlag, dieses Mal gegen das Hauptquartier der israelischen Besatzungsarmee im Süden des Libanon.<sup>653</sup> Die hohen Verluste zwangen die westlichen Länder, ihre Truppen aus dem Libanon sofort abzuziehen. Die Hisbollah-Partei triumphierte. Schließlich war die Entscheidung, die westlichen Soldaten abzuziehen, Ziel dieser terroristischen Anschläge gewesen. Dass die neu gegründete Partei in der Lage war, den mächtigen westlichen Staaten und Israel einen erfolgreichen und empfindlichen militärischen Schlag zu versetzen, bereitete den Parteigründern und ihren Sympathisanten Genugtuung. Über den Kreis der Schiiten hinaus wuchs das Ansehen der Hisbollah bei allen Gegnern der israelischen und westlichen Präsenz im Libanon.

Nicht nur durch militärische Aktionen, sondern auch über Splittergruppen beteiligte sich die Hisbollah im großen Stil an Geiselnahmen. Die Betroffenen waren Bürger aus Ländern, die die Islamische Republik Iran unter Druck setzen wollten.<sup>654</sup> Einige Entführungen hatten sogar einen rein kriminellen Charakter. Zu solchen Aktionen hat sich die Hisbollah deshalb offiziell nie bekannt.<sup>655</sup> Diese Entführungen führten in den achtziger Jahren zu einer Zuspitzung der Konfrontation zwischen der Islamischen Republik und deren Gegnern. Dank der Hisbollah konnte Teheran die Geiselnahmen

---

Beobachtungsposten auf umliegenden Gebäuden, welche die Lagerausgänge abriegelten und die Lager während der Nacht mit Leuchtraketen erhellten, um die christlichen Milizen zu unterstützen. Das Massaker forderte nach Angaben der libanesischen Polizei 460 Todesopfer, darunter 35 Frauen und Kinder. Nach israelischen Stellen ist die Rede von rund 800 militärischen und zivilen Toten, nach anderen Schätzungen lag die Zahl der Todesopfer bei ungefähr 2000 Personen.

<sup>652</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 166.

<sup>653</sup>Ebd. S. 166.

<sup>654</sup>Norton, Richard A. Hezbollah: A Short Story. Princeton University Press, Princeton. 2007. S. 78.

<sup>655</sup>Hirst, David. Beware of Small States. Nation books, New York. 2010. S. 226.

nutzen, um den Druck zu mildern, dem es vom Irak sowie den feindseligen arabischen und westlichen Staaten ausgesetzt war. Die Geiselnahmen zielten auf die öffentliche Meinung in den betroffenen Ländern und blieben nicht ohne Auswirkungen auf deren Innenpolitik.

Der Aufstieg der Hisbollah unter den libanesischen Schiiten ist trotz des iranischen Propagandaapparats der einzig wirkliche Exporterfolg der schiitischen Revolution im Iran. Im Libanon gelang es dem iranischen Klerus, eine Bewegung des Politischen Islam ins Leben zu rufen und arme Libanesen für Themen und Aktionen, die ausschließlich der politischen Agenda der Islamischen Republik Iran dienen, zu begeistern.<sup>656</sup> Nirgendwo in der muslimischen Welt ist eine vergleichbare Bewegung zur libanesischen Hisbollah entstanden.<sup>657,658</sup> Der Zusammenbruch des Staates, die konfessionelle Aufteilung des Landes in von rivalisierenden Milizen kontrollierte Herrschaftsbereiche sowie die Präsenz ausländischer Mächte ermöglichten in der Summe die Entstehung der Hisbollah im Libanon.

Die Hisbollah nimmt sich nicht nur als eine militante Partei wahr, deren Anführer sich ohnehin als Krieger verstehen, sondern auch als eine Art ‚Avantgardistenpartei‘, die sich in einem religiösen und philosophischen Kampf zwischen Gut und Böse befindet.<sup>659</sup> Bereits der Name dieser radikalen Partei lässt auf ihre Sicht der Welt schließen: Hisbollah bedeutet auf Arabisch ‚die Partei Gottes‘. Wer gegen diese Partei agiert, agiert also automatisch gegen die Position Gottes und würde somit nicht akzeptiert werden können. Der absolute Wahrheitsanspruch, den diese Partei für sich reklamiert, schließt die antidemokratischen Bestrebungen ein. Eine Gründungscharta mit Zielen und Arbeitsmethodik gibt es nicht. Nur einige offene Briefe sind Mitte der achtziger Jahre herausgegeben worden, um die Existenz der Hisbollah anzukündigen.<sup>660</sup> Auch diese Herangehensweise gründet im chomeinitischen Vorbild; es galt zu vermeiden, irgendwelche Anhaltspunkte zu hinterlassen, die gegen sie verwendet werden könnten. Die innerparteilichen

---

<sup>656</sup>Berman, Eli. *Radical, Religious, and Violent*. Massachusetts Institute of Technology. 2009. S. 51.

<sup>657</sup>Alagha, Joseph. *Hizbullah's Identity Construction*. Amsterdam University Press, Amsterdam. 2011. S. 50 - 57.

<sup>658</sup>Es gab Versuche, die chomeinitische Revolution in anderen arabischen Ländern anzustiften, z.B. im Norden Jemens, wo sich die schiitische Zaiditen befinden, oder in Bahrain, wo seit Jahrhunderten ebenfalls viele Schiiten leben.

<sup>659</sup>Campanis, Thanassis. *A Privilege to die*. First free Press, New York. 2011. S. 201.

<sup>660</sup>Alagha, Joseph. *Hizbullah's Documents*. Pallas Publications, Amsterdam. 2011. S. 39.

Mechanismen sind in sich geschlossen und die Entscheidungsträger kaum bekannt. Im Sinne Chomeinis sollte man mit politischen Gegnern der Partei nicht verhandeln, sondern sie immer vor vollendete Tatsachen stellen. Das war jenes taktische Credo gewesen, das Chomeini während seiner Revolution gegen den Schah verfolgte. Das erschwert den Versuch, das Thema Hisbollah wissenschaftlich zu untersuchen. Allerdings existiert eine Reihe von politischen Äußerungen der Chefs, meist auf Arabisch, die die Denkstrukturen dieser Partei aufzeigen.

Die Hisbollah versucht, eine Gegnerschaft zu allen fremden Mächten in der Region - mit Ausnahme des Iran und Syriens - herzustellen, besonders gegenüber Israel und den USA. Für die Hisbollah der achtziger Jahre war Frankreich ein Intimfeind. Wegen seiner kolonialen Vergangenheit und der Involvierung im libanesischen Bürgerkrieg wurden mehrere terroristische Aktionen gegen das Land verübt. Doch waren und sind Israel und die USA der Hauptfeind.<sup>661</sup> Der hegemoniale Einfluss der Vereinigten Staaten war schon für den Ayatollah Chomeini wie für die Anhänger der Hisbollah ein Kolonialisierungsversuch, der bekämpft werden musste. Israel wird nicht nur als eine Besatzungsmacht, sondern auch als Art „Ziehsohn der USA“<sup>662</sup> angesehen. In den Augen der Hisbollah ist der Staat Israel ein aggressives zionistisches Gebilde auf islamischem Boden. Die von Israel bis zum Jahre 2000 besetzte Sicherheitszone innerhalb des libanesischen Territoriums galt als Beweis dafür. Nachdem der Krieg zwischen Israel und dem Libanon, bzw. der PLO, im Jahr 1990 zu Ende gegangen war, behielt Israel eine Fläche von ungefähr 800 Quadratkilometern im Süden des Libanons.

Die Hisbollah betrachtete die israelische Sicherheitszone und die vorherige israelische Invasion im Libanon 1982 als Schritte in Richtung totaler Einflussnahme Israels auf die gesamte Region. Damit waren und sind für die Hisbollah sämtliche Maßnahmen und Handlungen gegen Israel ohne Alternative. Alles was dazu dient, die israelischen Aggressionen zu behindern, wird in der Hisbollah als legitimer Widerstand betrachtet. Diese ausschließlich auf Widerstandsrhetorik basierende Konzeption des eigenen politischen Agierens ist Ausdruck der politischen Philosophie dieser Partei. Der Widerstand gegen Israel ist das zentrale Element im

---

<sup>661</sup>Norton, Richard A. Hezbollah: A Short Story. Princeton University Press, Princeton. 2007. S. 78, 79.

<sup>662</sup>Meyer, Henrik. Hamas und Hizbollah. Lit Verlag GmbH, Wien. 2010. S. 169.

politischen Denken der Hisbollah. Der Kampf gegen Israel wird als Reaktion auf seine unrechtmäßigen Handlungen betrachtet.

Im Oktober 1989 versammelten sich in der saudischen Stadt Taif die Vertreter der verschiedenen Konfessionen des Libanon und bemühten sich um eine Lösung der Konflikte sowie um die Errichtung einer Nachkriegsordnung.<sup>663</sup> Der Religionsproporz wurde leicht verändert und erneut festgeschrieben, außerdem wurde die Entwaffnung aller Milizen beschlossen. Da der libanesischer Staat weiterhin nicht in der Lage war, Schritte in diese Richtung zu unternehmen, gelang es dem seit 1976 in den Bürgerkrieg involvierten Nachbarstaat Syrien, als Schutzmacht des Libanon zu agieren. Syrien war seit diesem Abkommen im Libanon als Schutzmacht militärisch präsent und damit eingeladen, eigene Interessen zu verfolgen.<sup>664</sup> Erst mit der Ermordung des sunnitischen libanesischen Premierministers Rafik Hariri 2005 und dem nachfolgenden internationalen Druck begann der Abzug der syrischen Soldaten aus dem Libanon. Entsprechend des Vertrags von Taif wurden seit 1990 alle Milizen größtenteils entwaffnet - nur die Hisbollah nicht.<sup>665</sup> Syrien, das wegen der Golanhöhen bis heute im Konflikt mit Israel steht, bediente sich der Hisbollah als Verbündetem und koordinierte die logistische Hilfe aus der Islamischen Republik Iran. In dieser Phase, nach der offiziellen Beendigung des libanesischen Krieges, entwickelte sich die Hisbollah zu der einzigen nicht entwaffneten Miliz, die zahlreiche Anschläge gegen israelische und amerikanische Einrichtungen verübte.

Für die Islamische Republik Iran der nachrevolutionären Zeit ist die Hisbollah von enormer strategischer Bedeutung. Erst mit ihrer Hilfe ist es für den Iran möglich geworden, seine nationalistischen Bestrebungen und zum Teil historisch begründeten Ansprüche auf die arabische Welt durchzusetzen.<sup>666</sup> Auch die arabische Republik Syrien nimmt in diesem Kontext eine bis heute sehr wichtige Rolle ein. Die

---

<sup>663</sup>Das Abkommen von Taif beendete den libanesischen Bürgerkrieg. Am Anfang zogen sich die Verhandlungen in der Stadt Taif erheblich länger hin, als es vorhergesehen war, denn die Rolle Syriens im Libanon war besonders umstritten. Außerdem sollten die Bürgerkriegsmilizen entwaffnet und aufgelöst bzw. in reguläre Parteien umgewandelt und eine neue libanesischer Armee mit syrischer Hilfe aufgebaut werden.

<sup>664</sup>Palmer Harik, Judith. *Hezbollah, The Changing Face of Terrorism*. I. B. Tauris, New York. 2007. S. 45.

<sup>665</sup>Hirst, David. *Beware of Small States*. Nation books, New York. 2010. S. 215.

<sup>666</sup>Chomeini sprach immer von angeblichen Verschwörungstheorien, die vom Westen und den arabischen Monarchien gegen die große Nation Iran zielten. Dabei spielten der iranische Nationalismus und die Geschichte Persiens in der Region eine erhebliche Rolle.

herrschende alawitische Minderheit in Syrien ging in den achtziger Jahren eine strategische Allianz mit dem Iran ein.<sup>667</sup> Ohne die syrische Unterstützung wären die Finanzierung und die logistische Ausstattung der Hisbollah durch den Iran sehr schwierig.<sup>668</sup>

Seit ihrer Gründung bekennt sich die Hisbollah zum Ideal eines sogenannten islamischen Staates nach dem Vorbild des Iran.<sup>669</sup> Bis heute begründet die Partei dieses Ideal mit dem verheerenden Bürgerkrieg und einer vermeintlich nicht-islamischen Gestaltung des Libanon und versucht, das chomeinitische System der Herrschaft des stellvertretenden Gelehrten auf den Libanon zu übertragen. Zugleich versucht die Partei, vor allem seit dem Ende des Bürgerkrieges, Rücksicht auf die libanesischen politischen Realitäten zu nehmen. Das Konzept, das sie aus der Islamischen Republik Iran importiert hatte, erweiterte die Partei mit libanesischen Komponenten, um einen nationalen Anstrich zu bekommen.<sup>670</sup> In den Jahren nach dem Bürgerkrieg wurde es für die Hisbollah möglich, sich in der libanesischen Gesellschaft zu etablieren. Dies geschah nicht nur mittels einer bei der Bevölkerung als glaubwürdig empfundenen Vertretung der eigenen Positionen, sondern auch durch militärische Aktionen gegen Israel und in den besetzten Gebieten der Sicherheitszone im Süden des Libanon sowie durch die sozialen Angebote an libanesischen Bedürftige.

Mit dem Ende des Bürgerkrieges 1990 hatten sich die Rahmenbedingungen, unter denen die Hisbollah entstanden war, geändert. Während des Krieges hatte der libanesischen Staat als Ordnungsmacht zu existieren aufgehört, sämtliche Elemente der staatlichen Ordnung waren weggebrochen. Mit dem Vertrag von Taif war der Grundstein für einen Wiederaufbau der staatlichen Institutionen gelegt worden. In der Zweiten Republik, wie die libanesischen Republik seit Ende des Bürgerkrieges 1990 bezeichnet wird, ist den Schiiten nicht das politische Gewicht zugekommen, das ihnen hätte zukommen müssen. In der schiitischen Gemeinschaft des Libanon herrschte das Gefühl, vom Prozess der politischen Neuordnung nicht ausreichend

---

<sup>667</sup>Goodarzi, Jubin. Syria and Iran. I. B. Tauris & Co Ltd. London. 2009. S. 57.

<sup>668</sup>Ebd. S. 77.

<sup>669</sup>Hirst, David. Beware of Small States. Nation books, New York. 2010. S. 189.

<sup>670</sup>Ebd. S. 241, 242.

profitiert zu haben.<sup>671</sup> Damit stand die Hisbollah vor der Frage, an diesem Aufbau mitzuwirken oder sich außerhalb der Ordnung der Verwirklichung ihrer Ziele zu widmen. Innerhalb der Organisation war diese Frage umstritten, weil die Teilnahme an der libanesischen staatlichen Ordnung eine bedeutende Abwendung von den Prinzipien und der Glaubwürdigkeit der Hisbollah hätte bedeuten können: *„Einerseits hätte die Hisbollah im Falle eines Fernbleibens von diesem Prozess massive Probleme zu befürchten gehabt, da alle Bürgerkriegsparteien und Syrien sich auf eine integrative Lösung der Konflikte geeinigt und eine Sonderrolle der Hisbollah wohl in einer gemeinsamen Front abgelehnt hätten. Andererseits [stellte] die Frage des politischen Systems [...] einen wesentlichen Referenzpunkt der eigenen Identität der Hisbollah dar“*<sup>672</sup>, da die Hisbollah sich als Repräsentant des revolutionären chomeinitischen Islam verstand.

Innerhalb der Partei wurden jedoch auch Stimmen laut, die von dem Ziel der unbedingten Umsetzung der Islamischen Revolution im Iran und deren Prinzipien abrückten. Einer der libanesischen Anführer und Mitbegründer der Hisbollah, Hussein Fadlullah,<sup>673</sup> geriet durch seine mutigen Äußerungen in Konflikt mit dem iranischen Regime. Fadlullah vertrat Ende der achtziger Jahre zunehmend eine milde Variante des islamischen Staates und plädierte dafür, die libanesischen Realitäten in Betracht zu ziehen: *„There were a few of the leading clerics in Iran whom we venerate, who had concluded that we had abandoned the slogan of Islamic rule in Lebanon in a fundamental way.[...] We believe in exporting the revolution but there is a difference between exporting the revolution as one unit and exporting it in parts. We believe that the nature of the actual circumstances necessitates its exports as parts, since only this will bring us actual results.“*<sup>674</sup> Solche Aussagen fanden bei Chomeini, der gegen Fadlullah zu Felde zog, keine Sympathien. Fadlullah, der sich enttäuscht zeigte, dass seine neuen Positionierungen als Abfall von den Prinzipien der Islamischen Revolution angesehen wurden und nicht als Versuche, die islamische Idee auf die Realitäten des Libanon anzuwenden, stellte daraufhin klar:

---

<sup>671</sup>Zein Al Din, Maysoun. Religion als politischer Faktor? Nomos Verlag, Baden-Baden. 2010. S. 112.

<sup>672</sup>Meyer, Henrik. Hamas und Hizbollah. Lit Verlag GmbH, Wien. 2010. S. 176.

<sup>673</sup>Hussein Fadlullah wurde am 16. November 1935 im irakischen Nagaf von libanesischen Eltern geboren und starb am 4. Juli 2010 in Beirut. Er war ein führender schiitischer Geistlicher im Libanon. Fadlullah, dessen politisches Instrument die Hisbollah war, zielte auf einen nationalen religiös geführten Staat, wobei er es vermied, direkt von einem Gottesstaat zu sprechen.

<sup>674</sup>Bei einem Interview von Fadlullah mit der Zeitung Al Ahd, zit. nach Meyer, Ebd. S. 179.

*“I am not an agent of anybody’s policy. I am simply trying to implant my policy, which is based on Islam and which complements all the Islamic world’s forces.”*<sup>675</sup> Die innerparteilichen Reaktionen, die die Äußerungen Fadlullahs verursachten, waren verheerend, und führten zu einem ernsthaften Zerwürfnis zwischen der Hisbollah und Chomeini. Gleichzeitig zeigten diese Auseinandersetzungen, dass die radikale Rhetorik der Gründungszeit zugunsten einer relativierenden Rhetorik aufgegeben wurde. Später traute sich Fadlullah sogar, Kritik gegen die chomeinitische Revolution zu üben: *“Like all revolutions, including the French Revolution, the Islamic Revolution did not have a realistic line at first. At that time it seemed to create a state, it produced a mobilization, a new religious way of thinking and living, with the aim of winning Muslim autonomy and independence from the superpowers [...] the phase which should now be reached is the normalization of relations with the rest of the world.”*<sup>676</sup> Zu dieser Zeit stellte sich die Frage nach dem Umgang mit den Dogmen der Islamischen Revolution sehr deutlich. Die Hisbollah musste sich entscheiden, ob sie an den Parlamentswahlen von 1992 teilnehmen sollte. Bei einem vollständigen Festhalten am Konzept der Islamischen Revolution wäre eine Teilnahme nicht in Frage gekommen, weil die Idee der Herrschaft des Rechtsgelehrten mit dem proportionalen Prinzip der libanesischen Verfassung unvereinbar ist.

Erst nach der Ermordung von Abbas Mussawi durch einen israelischen Raketenangriff im Februar 1992 und der Übernahme der Position des Parteigeneralsekretärs Hassan Nasrallah<sup>677</sup> konnte sich die Hisbollah als politische Partei im Libanon etablieren.<sup>678</sup> Durch die Führung des charismatischen Nasrallahs und die Widerstandsbewegung gegen die israelische Besatzung gelang es der Hisbollah immer wieder, unter den libanesischen Schiiten Anhänger zu mobilisieren. Auch die Partizipation am libanesischen politischen Leben wurde nur durch den

---

<sup>675</sup>Bei einem Interview von Fadlullah mit der Zeitung le Quotidien, zit. nach Meyer, Ebd. S. 179.

<sup>676</sup>Bei einem Interview mit Fadlullah mit der Zeitung La Republicca, zit. nach Meyer, Ebd. S. 180.

<sup>677</sup>Hassan Nasrallah wurde am 31. August 1960 als ältestes von neun Kindern eines Lebensmittelhändlers in Beirut geboren. Während des libanesischen Bürgerkrieges musste die Familie Beirut verlassen und an ihren Herkunftsort im Süden des Libanon zurückkehren. Dort trat Nasrallah der schiitischen Bewegung Amal bei. Nach dem Abschluss seiner Gymnasialausbildung ging er, wie die meisten Schiiten, nach Nagaf um die schiitische islamische Theologie zu studieren. Außerdem studierte er im iranischen Qom. 1982, nach dem Einmarsch Israels, folgte Nasrallah Abbas Mussawi und schloss sich der Hisbollah an. Sein Charisma und sein großes rhetorisches Talent überzeugen auch viele nicht-schiitische Araber. Diplomaten und andere Besucher haben ihn stets als hochintelligent, scharfsinnig, sehr belesen und humorvoll beschrieben.

<sup>678</sup>Hirst, David. *Beware of Small States*. Nation books, New York. 2010. S. 243.

neuen Generalsekretär möglich. War Abbas Mussawi zuvor entschieden gegen die Teilnahme der Partei an demokratischen Wahlen gewesen, nahm sie unter dessen Nachfolger Nasrallah an den libanesischen Parlamentswahlen teil. Obwohl die Verbindungen zum Iran und zum Denken Chomeinis eindeutig sind, versucht die Hisbollah seit den neunziger Jahren, nicht als eine abhängige Partei in Erscheinung zu treten. Die Partei präsentiert sich betont nicht als Vertreterin schiitischer Interessen, es könnte in einem multikonfessionellen Land wie dem Libanon auf Skepsis stoßen; sie bemüht sich vielmehr, sich als libanesischer Partei zu profilieren.<sup>679</sup>

Die israelische Besetzung des Südlibanon wurde von den meisten Libanesen abgelehnt. Die Hisbollah agierte als eine Partei des Widerstands gegen Israel und führte beständig militärische Aktionen gegen die israelische Besatzungsmacht aus. Dadurch schaffte sich die Partei zunehmenden Rückhalt in der Bevölkerung.<sup>680</sup> Der Kampf gegen Israel hat seit Entstehung der Hisbollah eine entscheidende Rolle in der Selbstwahrnehmung gespielt. Mit Hassan Nasrallah als Parteichef änderte sich diese Ideologie des Widerstandes gegen Israel nicht. Im Gegenteil, der Widerstand gegen die israelische Besetzung wurde zu einem Identitätsmerkmal der Partei. Die sogenannte Sicherheitszone Israels im Süden des Libanon entwickelte sich über ein Jahrzehnt zu einem Kriegsgebiet, in dem sich die Hisbollah als Vertreterin der nationalen libanesischen Interessen profilieren konnte.<sup>681</sup>

Als Israel im Jahr 2000 seine Truppen aus dem Libanon abzog, verbuchte die Hisbollah einen großen Erfolg.<sup>682</sup> Das war während jener Zeiten, in denen die Partei durch das Charisma Nasrallahs und dessen Reden triumphierte.<sup>683</sup> Es hieß: ‚Israel wurde zum ersten Mal besiegt‘ sowie: ‚Nie zuvor war Israel gezwungen, sich aus einem arabischen Territorium zurückzuziehen‘. Mag sein, dass in diesen Parolen eine gewisse Wahrheit steckt. Trotzdem geriet die Legitimation der Hisbollah in Gefahr. Denn seither ist kein Bedarf mehr an einem nationalen Widerstand vorhanden und das Thema der Entwaffnung der Partei könnte neue Brisanz gewinnen. Zwar versuchte sich die Partei als verdienstvolle Erwerberin nationaler

---

<sup>679</sup>Meyer, Henrik. Hamas und Hizbollah. Lit Verlag GmbH, Wien. 2010. S.167.

<sup>680</sup>Cambanis, Thanassis. A Privilege to die. First free Press, New York. 2011. S. 276.

<sup>681</sup>Zein Al Din, Mayssoun. Religion als politischer Faktor? Nomos Verlag, Baden-Baden. 2010. S. 109.

<sup>682</sup>Hirst, David. Beware of Small States. Nation books, New York. 2010. S. 274.

<sup>683</sup>Ebd. S. 275.

Gebiete sowie als Vertreterin nationaler Interessen im Lande zu behaupten, dennoch ist die Frage der Entwaffnung dieser Organisation bis heute offen geblieben. Dabei wird die Rolle der Hisbollah in der Befreiung des Südlibanon sogar von den meisten christlichen Parteien und ehemaligen Bürgerkriegsmilizen anerkannt. Dennoch zeigt sich, besonders unter den Sunniten und Christen, ein zunehmendes Unbehagen daran, dass die Hisbollah als einzige Miliz noch über Waffen verfügt.<sup>684</sup>

Der Südlibanon samt den befreiten Gebieten stand jetzt nicht mehr unter der Herrschaft der Hisbollah, sondern eher unter der Verwaltung des libanesischen Staats. Diese Änderungen gingen an der Partei nicht spurlos vorüber: *„Nachdem der Südlibanon wieder komplett unter libanesischer Verwaltung stand, wurde ein Teil des militärischen Potenzials nicht mehr benötigt. Der militärische Flügel, welcher zuvor einen Großteil der Hisbollah Anhänger in die Organisation integriert hatte, verlor in der täglichen Aktion seine überragende Bedeutung.“*<sup>685</sup> Der militärische Flügel der Hisbollah war nach Beendigung des Bürgerkrieges im Jahr 1990 als elementarer Bestandteil der Organisation erhalten geblieben; dadurch konnte die Organisation die Gebiete im Süden des Libanons befreien. Der militärische Apparat der Hisbollah war während des Bürgerkrieges eine *„Raison d’être“*<sup>686</sup> für die schiitische Partei gewesen. Und so blieb er auch nach dem Ende des Bürgerkrieges bestehen, um Widerstand gegen die Besatzung zu leisten. Ungefähr dreizehn Jahre nach dem Ende der Besatzung und einem Krieg gegen Israel im Sommer 2006<sup>687</sup> sind viele politische Akteure im Libanon inzwischen gegen die Bewaffnung der Hisbollah. Diese Frage ist heikel. Die Antwort entscheidet über eine demokratische Entwicklung der Partei. Ohne Verzicht auf Militarismus ist der Einstieg in ein rechtstaatliches System einer Partei noch nie gelungen. Zwar hat die Hisbollah seit Anfang der neunziger Jahre die Nationalisierung der Partei und die Proporzverfassung des Landes - an Stelle der

---

<sup>684</sup>Vgl. Zein Al Din, Maysoun. Religion als politischer Faktor? Nomos Verlag, Baden-Baden. 2010. S. 111.

<sup>685</sup>Meyer, Henrik. Hamas und Hizbollah. Lit Verlag GmbH, Wien. 2010. S. 190.

<sup>686</sup>Ebd. S. 172.

<sup>687</sup>Als der Libanonkrieg 2006 werden die Kämpfe zwischen der Hisbollah und Israel bezeichnet, die am 12. Juli begannen und mit einem Waffenstillstand am 14. August vorläufig zu Ende gingen. Die libanesischen Regierung verurteilte die Attacken der Hisbollah auf Israel und die Angriffe Israels auf den Libanon scharf. Die libanesischen Armee verhielt sich im Kriegsverlauf weitgehend passiv. Als unmittelbarer Auslöser des Krieges gilt die Entführung zweier israelischer Soldaten. Die Hisbollah setzte damit ihre bekannte Strategie fort, Soldaten zu entführen, um eine Verhandlungsbasis gegenüber der israelischen Regierung zu gewinnen. Die israelische Luftwaffe bombardierte Straßen, Brücken sowie den Beirut Flughafen und erzwang dessen Schließung. Außerdem wurden im Süden des Landes vermutete Stellungen der Hisbollah angegriffen.

chomeinitischen Herrschaft des Gelehrten - akzeptiert. Trotzdem bleibt die ungelöste Identität dieser Partei und deren Selbstwahrnehmung als bewaffnete Miliz eine große Hürde. Sie gilt es zu überwinden, wenn die Entwicklung in Richtung Demokratie gehen soll. Ein klarer Beweis für die Probleme, die die Waffen der Hisbollah verursachen, ist deren Verwendung im syrischen Bürgerkrieg zugunsten des Regimes gegen die Aufständischen.

Die Folgen der Unruhen in Syrien konnten nicht spurlos an der Hisbollah vorbeiziehen. Aufgrund der Entwicklungen des syrischen Bürgerkriegs und beeinflusst durch die iranischen Interventionen hat sich die schiitische Miliz entschieden, auf Seiten des Regimes in Syrien zu kämpfen. Der drohende Fall des syrischen Regimes sollte um jeden Preis verhindert werden. Die direkte Intervention der Hisbollah in den Bürgerkrieg kostete die Partei nicht nur ihre Glaubwürdigkeit als Widerstandspartei gegen die Besatzung, sondern auch das Leben zahlreicher seiner im Krieg gegen Israel erprobten Guerillakämpfer. Am schwersten aber wiegt der Verlust der Sympathie und Unterstützung innerhalb der arabischen Welt. Die Einmischung zugunsten des in der Region verhassten syrischen Regimes wird im Nahen und Mittleren Osten als Unterdrückung eines legitimen Volksaufstands gesehen. Zum Zustand der Hisbollah in Syrien schrieb die Korrespondentin New York Times, Anne Barnard: *"Hezbollah has already paid a political price for its Syria stance. Supporting Mr. Assad's brutal crackdown has already destroyed its reputation in the wider Arab world [...]. Now it is stoking anger in Lebanon, where rivals say that Hezbollah, the most powerful political player, has betrayed promises to use its arms only to defend Lebanon."*<sup>688</sup> Die von der Hisbollah seit Jahrzehnten verwendete und sehr wirkungsreiche Rhetorik des Widerstands gegen die israelische Besatzung hat, ebenso wie der mühsam erlangte Ruf als Befreier des Südlibanons, seit Beginn des syrischen Bürgerkrieges an Anziehungskraft verloren.

Insbesondere Parteigeneralsekretär Nasrallah muss sich sowohl innerhalb des Libanon als auch in der gesamten arabischen Welt aufgrund seiner massiven Unterstützung des Assad-Regimes viel Kritik gefallen lassen. Die Bemühungen der Hisbollah, sich als eine libanesisch-nationale Partei zu profilieren, die anstrebt die

---

<sup>688</sup>Barnard, Anne. Hezbollah Takes Risks by Fighting Rebels in Syria. The New York Times, 08.05.2013.

Interessen der libanesischen Bürger durchzusetzen sowie die Sicherheit des Libanon zu schützen, sind mit der direkten Intervention in den syrischen Konflikt hinfällig geworden. Die in den achtziger Jahren beschlossene strategische Allianz zwischen Syrien und dem Iran ermöglichte zwar die Entstehung und die Entfaltung der Hisbollah<sup>689</sup>, nun muss die Partei dafür aber einen hohen Preis zahlen.

Die Hisbollah und ihre Miliz sind weit davon entfernt, eine Reformpartei wie die PJD in Marokko oder die AKP in der Türkei zu werden. Das einzig erklärte Ziel der Hisbollah ist, einen Vorwand zu finden, um den Kampf gegen einen vermeintlichen Feind fortzusetzen. Bis jetzt ist es ihr nicht gelungen, dem Diskurs des Bürgerkrieges und des Widerstands zu entkommen. Ihre Entmilitarisierung wird von der Führungsriege vehement abgelehnt. Vor allem der Einfluss der Islamischen Republik Iran und deren Revolutionsgarde auf die politische Linie der Hisbollah sorgt für eine große politische Abhängigkeit, die die Partei zum Instrument iranischer Außenpolitik macht.

Die vielversprechenden Modelle islamistischer Parteien in der Türkei und in Marokko sind nicht in einem Atemzug mit der Hisbollah zu nennen; die Entstehungsgründe sowie die politischen Umstände der drei Akteure sind vollkommen unterschiedlich. Dennoch bleibt der Anspruch auf eine Demokratisierung der Hisbollah bestehen. Aber Entmilitarisierung und Distanzierung von Gewalt sind im schiitischen Politischen Islam noch nirgends zu beobachten. Auch angesichts der Entwicklung der Hisbollah im Südlibanon zu einer Massenbewegung, die innerhalb der schiitischen Bevölkerung des Landes noch immer große Popularität genießt, der fehlenden demokratischen Mechanismen und des syrischen Bürgerkrieges sehen die meisten Beobachter die Zukunft des Libanon eher düster.

Es lässt sich schwer vorhersagen, wie die Hisbollah reagieren würde, ließe sich der Westen durch die Atompläne des Iran zu einem Anschlag provozieren. Die Hisbollah wurde ins Leben gerufen, um die politischen Interessen der Islamischen Republik Iran zu schützen. Der syrische Bürgerkrieg zeigt eindeutig, wie groß der iranische Einfluss auf die Hisbollah noch heute ist.<sup>690</sup> Das iranische Mullah-Regime ist vielleicht

---

<sup>689</sup>Goodarzi, Jubin. Syria and Iran. I. B. Tauris & Co Ltd. London. 2009. S. 77, 78.

<sup>690</sup>Barnard, Anne und Mourtada, Hania. Leader of Hezbollah warns it is Ready to Come to Syria's Aid. The New York Times, 01.05.2013.

mehr denn je bestrebt, seinen einzig verbliebenen Verbündeten in der Region zu behalten; da dies in Syrien nur mit der Hilfe der alawitischen Minderheit möglich ist, unterstützen der Iran und die Hisbollah den Kampf Assads gegen die übrige Mehrheit seines Volkes.

Nasrallah bemühte sich zwar, die Partei ein wenig in Richtung Unabhängigkeit zu steuern. Aber wie der syrische Bürgerkrieg belegt, ist es ihm noch nicht gelungen, die Partei aus der strategischen iranisch-syrischen Allianz herauszuholen. Ein unüberlegter Schritt käme einem politischen Suizid gleich. Es ist fraglich, ob die Hisbollah in der libanesischen politischen Landschaft ohne die iranische Stütze überhaupt überleben könnte. Von daher hat der kluge Generalsekretär Nasrallah kaum politischen Manöverraum. Hier entsteht die Gefahr der Eskalation in dem instabilen Staat Libanon. Denn hier fehlt jedwede politische Souveränität. Die Hisbollah hat dank der früheren logistischen Hilfe Syriens und der bis heute andauernden massiven finanziellen Unterstützung des Iran eine militärische Schlagkraft entwickelt, die der libanesischer Staat nicht besitzt.

Der Schlüssel zum Wandel in der Selbstwahrnehmung der Hisbollah und deren Politik Richtung Mäßigung und Entmilitarisierung liegt weiterhin in Teheran. Die seit einigen Jahren verschärften Wirtschaftssanktionen seitens der westlichen Länder gegen die Islamische Republik Iran sowie die Ängste des Regimes vor erneuten Protestwellen der iranischen Mittelschicht haben die Wahl eines reformfreudigen Präsidenten im Sommer 2013 begünstigt. Seit Jahren zeigen die iranische Mittelschicht und vor allem die jungen Studenten durch Demonstrationen und verschiedene Protestaktionen ihr Unbehagen an den politischen und wirtschaftlichen Zuständen in der Islamischen Republik. Auch wenn sich die zukünftigen politischen Entwicklungen im Nahen und Mittleren Osten nicht vorhersagen lassen: Mit der Wahl des neuen iranischen Präsidenten Rohani hat sich die politische Zukunft des Landes ein wenig aufgehellt. Es bestehen Hoffnungen, dass der schiitische Politische Islam zumindest im Iran einen vorsichtigen Weg Richtung mehr Demokratie einschlägt. In Anbetracht dessen, dass er eine große Anhängerschaft in der Region mobilisieren kann, reichen die Folgen weit und über die Frage der atomaren Rüstung hinaus.

Der internationale wie der binnenländische Druck haben die iranischen Entscheidungsträger zu einem vorsichtigen Öffnungskurs veranlasst. Wird er weitergeführt, würde sich die Lage auch für die Hisbollah, immerhin ein Produkt der iranischen Außenpolitik, ändern. Eine Öffnung des iranischen Regimes könnte die Führung der Hisbollah zu einer Mäßigung nötigen. Die Region hätte den Nutzen.

### 3.4 Die ungelöste Palästinafrage

Über Palästina wurde viel geschrieben. Nicht nur mit Tinte, sondern auch mit Blut. Jeder Kenner des Nahen Ostens weiß, wie emotional besetzt dieses Thema ist. Der Verlust des für Muslime weltweit bedeutenden Gebietes führte zur Entstehung eines Konflikts, der neben dem Kalten Krieg als das bedeutendste Resultat des Zweiten Weltkrieges gilt.

Palästina ist eines der wichtigen Themen auch der Bewegungen des Politischen Islam, wenn nicht sogar das wichtigste. Der Verlust kommt einer großen Niederlage für die Muslime gleich. Die Kolonialisierung fast der gesamten muslimischen Welt und die Entstehung Israels auf palästinensischem Gebiet waren und sind für viele Menschen im Nahen Osten Ausdruck, ja Sinnbild ihrer Ohnmacht im 20. Jahrhundert. Die Entstehung des Politischen Islam war eine direkte Antwort auf die Kolonialpolitik der europäischen Großmächte, der Verlust Palästinas aber ist Dauerthema aller einschlägigen Bewegungen geblieben. Von Marokko bis nach Malaysia ist es den Islamisten immer gelungen, die Menschen im Zeichen dieses Verlusts zu mobilisieren. Es ist eine Tragödie, die bis heute nicht verarbeitet werden konnte. Um den Konflikt im Nahen Osten und die Rolle des Politischen Islam ermessen zu können, bedarf es eines ausführlichen Rückblicks auf die Geschichte der jüdischen und der arabisch-muslimischen Kultur in Palästina.

Die jüdische Geschichtsschreibung ist kontrovers und ihre Angaben sind oft nicht zu belegen. Sie reicht weit bis in die vorchristliche Zeit zurück. Aus Mesopotamien kommend, besiedelten die Semiten<sup>691</sup> das Land Palästina in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. An der Wende vom 18. zum 17. Jahrhundert v. Chr. sahen sich die Juden wegen einer großen Hungersnot gezwungen, nach Ägypten auszuwandern. Dort wurden sie zu Sklaven erniedrigt. Die Rückkehr ins gelobte Land Palästina folgte erst nach dem Auszug der Juden aus der pharaonischen Herrschaft unter Führung von Moses. Es war die Wanderung durch die Wüste Sinai sowie die Offenbarung der Zehn Gebote.<sup>692</sup>

---

<sup>691</sup>Hier sind Ibrahim (arab.) bzw. Ibraham (heb.), Isaak, Ismail und Jakob gemeint.

<sup>692</sup>Wolffsohn, Michael und Bönke, Andreas. Israel: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 150.

Zwischen etwa 1250 bis 1000 v. Chr. wurden verschiedene semitische Nomadenstämme im Kulturland Palästina sesshaft. Aufgrund seiner strategischen Bedeutung war Palästina stets ein Schauplatz vieler Konflikte zwischen den altorientalischen Großmächten und den Juden.<sup>693</sup> Um dem stärker werdenden militärischen Druck ihrer Feinde standzuhalten, beschlossen die jüdischen Stämme um 1000 v. Chr., sich zu einem Königreich zusammenzuschließen. König Saul soll den Baustein zur Gründung des ersten Königreichs Israel gelegt und sein Nachfolger König David Jerusalem zur Hauptstadt des Reiches gemacht haben. Dessen Sohn Salomon errichtete schließlich den ersten Tempel. Das israelische Reich erwies sich als fragiles Gebilde, das nur rund siebenzig Jahre bestand. Nach Salomons Tod, ungefähr 933 v. Chr., spaltete sich das Reich in zwei Teile: Israel im Norden und Judäa im Süden.<sup>694</sup> Die beiden Reiche bekämpften sich unaufhörlich, bis sie von anderen Mächten übernommen wurden.<sup>695</sup> Trotzdem hat diese Zeit bis heute eine große Aura im Judentum. Eineinhalb Jahrhunderte später kam das Ende durch einen Angriff des Neubabylonischen Reiches unter Nebukadnezar II.<sup>696</sup> Die Juden wurden erneut in Gefangenschaft genommen und ihre Gebiete von den babylonischen Einwanderern besiedelt. Jerusalem wurde samt Tempel und Palast zerstört und seine Bevölkerung in zwei großen Wellen nach Babylon deportiert: 598 v. Chr. zunächst ein großer Teil der Oberschicht und Handwerkerschaft, 587 v. Chr. dann auch ein beachtlicher Teil der Mittel- und Unterschicht.<sup>697</sup> Um die jüdische Eigenart im Vielvölkerreich Babylons nicht vollkommen untergehen zu lassen, betonten die Priester die Besonderheit des Judentums und vor allem die des jüdischen Glaubens. Mittelpunkt des Lebens wurden die Tora und die Gelehrsamkeit; *„die babylonische Gefangenschaft sollte für Selbstverständnis, religiöses Leben, Kultur und Sprache der verschleppten Israeliten tiefgreifende Folgen haben, die sich nach ihrer Rückkehr auch auf die im Land Verbliebenen erstreckten.“*<sup>698</sup> So wurde das babylonische Exil zu einer der fruchtbarsten Zeiten der jüdischen Theologie. Nach der Übernahme

---

<sup>693</sup>Ebd. S. 150.

<sup>694</sup>Ebd. S. 150.

<sup>695</sup>Krämer, Gudrun. Geschichte Palästinas. C. H. Beck, München. 2002. S. 22.

<sup>696</sup>Nebukadnezar II. war von 605 bis 562 v. Chr. neubabylonischer König. Er wurde von seinem Vater bereits ab 620 v. Chr. mit politischen Aufgaben und der Armeeführung betraut. In den Königsinschriften wird seine umfangreiche Bautätigkeit nach seiner offiziellen Thronbesteigung hervorgehoben. So errichtete er Paläste, Tempel und Befestigungsmauern in vielen neubabylonischen Städten. Besonders durch die Erweiterung der Stadt Babylon und des Ishtar-Tors wird Nebukadnezar II. in den Geschichtsbüchern oft erwähnt.

<sup>697</sup>Krämer, Gudrun. Geschichte Palästinas. C. H. Beck, München. 2002. S. 23.

<sup>698</sup>Ebd. S. 23.

Babylons und Palästinas 538 und 539 v. Chr. durch die persischen Achämeniden gestattete der persische König Kyros II.<sup>699</sup> den Juden die Heimkehr nach Palästina und den Wiederaufbau des jüdischen Tempels. Die jüdische Diaspora in Babylon endete.<sup>700</sup>

Unter Nehemia<sup>701</sup> und Esra<sup>702</sup> stellte sich die Aufgabe der Wiederherstellung eines jüdischen Staatswesens einschließlich der Religion. Diese Zeit war eine Art zweite Geburt des Judentums. Da die Juden weitgehend in die babylonische Hochkultur integriert waren, sorgten sich die jüdischen Priester um den Erhalt des Judentums. So bedurfte das jüdische Volk nach seiner Rückkehr aus Babylon einer religiösen Reformation, die den Erhalt des Judentums sichern sollte. Dies geschah durch eine massive Abgrenzung von anderen Völkern. Der Oberpriester Esra ordnete Tempeldienst und Priestertum neu und ließ sogar Ehen von Juden mit heidnischen Frauen aus Babylon scheiden. Die religiöse jüdische Identität ist für das Judentum seitdem von genauso hoher Bedeutung wie die Herkunft. *„Ein sehr starker Faktor ist die Überlebens-Leidenschaft, die dieses Volk [der Juden] beherrscht und hat es tatsächlich überleben lassen. Die ganze Gesetzgebung von Esra und Nehemia hatte kein anderes Ziel, und sie war, weiß Gott, erfolgreich.“*<sup>703</sup>

Man kann sogar sagen, dass Esra und Nehemia die ersten tatsächlichen Zionisten waren, die versuchten, eine Antwort auf die Tatsache der Heimatlosigkeit der Juden zu geben. Die Juden waren seit eh und je entweder Nomaden oder verschleppte Sklaven, die um ihre Religion und Existenz fürchteten. Die herausgehobene, fast

---

<sup>699</sup>Kyros II., oft auch Kyros der Große genannt, regierte Persien von etwa 559 v. Chr. bis 530 v. Chr. als sechster König der Achämeniden-Dynastie. Kyros II. weitete durch seine Expansionspolitik die Grenzen des altpersischen Reichs deutlich aus, das unter seinen Nachfolgern von Indien über den Iran und Babylon, bis Ägypten reichte und bis 330 v. Chr. bestand, bevor es von Alexander erobert wurde.

<sup>700</sup>Wolffsohn, Michael und Bönke, Andreas. Israel: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 150.

<sup>701</sup>Nehemia war ein babylonischer Jude. 444 v. Chr. wurde Nehemia zum Statthalter von Juda ernannt. Nehemia sorgte dafür, dass die Stadtmauern von Jerusalem wieder aufgebaut wurden und entwarf eine Reform der religiösen Vorschriften. Für die Durchsetzung der Reformen sorgte der Priester Esra. Zentrale Aspekte seiner Reform waren die Einhaltung des Sabbats, das Verbot fremde Frauen zu heiraten, und die Erhebung des Zehnten.

<sup>702</sup>Esra war Priester und Nachkomme des ersten jüdischen Hohepriesters Aaron. Er lebte nach der Zeit des Babylonischen Exils im persischen Weltreich und gehörte zur jüdischen Gemeinde, die zum Teil noch in Babylon lebte, aber durch das Edikt des Kyros II. auch zum großen Teil wieder nach Palästina heimgekehrt war. Esra hatte am persischen Hof das Amt eines ‚Staatssekretärs‘ für religiöse Angelegenheiten der Juden inne. Mit Vollmachten ausgestattet zog Esra etwa 458 v. Chr. nach Jerusalem zurück.

<sup>703</sup>Arendt, Hannah. Im Vertrauen. R. Piper & Co, München. 1995. S. 365, 366.

mythische Bedeutung, die der kurzen Epoche des jüdischen Reiches beigemessen wurde, wurde in Neubabylonien durch den Oberpriester Esra in der jüdischen Theologie verankert. Bis heute fühlen sich auch weniger religiöse Juden zu diesem sogenannten ‚Erez Israel‘, dem Land Israel, zugehörig.

Die ersten europäischen Zionisten benutzten diese Geschichte, um Zustimmung bei den Juden zu finden. Die Gefühle der Heimatlosigkeit und die Repressalien, die die Juden im Laufe ihrer Geschichte durchlebten, lieferten einen Grund dafür, dass das gelobte Land zu einem wesentlichen, wenn nicht sakralen Element im Judentum wurde.

Im Jahr 63 v. Chr. eroberten die Römer Jerusalem und gliederten Judäa als eine tributpflichtige Provinz in das römische Imperium ein. Die immer brutaler werdende Herrschaft der Römer führte 66 v. Chr. zu einem Aufstand<sup>704</sup>, an dessen Ende die Zerstörung Jerusalems und des zweiten Tempels stand.<sup>705</sup> Damit waren der jüdische Tempel und Wallfahrtsort sowie das wichtige Symbol des Eretz Israel endgültig zerstört. Nur ein Teil seiner Plattform und ein bescheidener Rest der westlichen Mauer blieben noch erhalten.<sup>706</sup> Die übriggebliebenen Trümmer bekamen in der Moderne als Klagemauer neue Bedeutung. Trotz der Unterdrückung des römischen - und später des byzantinischen - Reiches prägten die Juden bis zum 5. Jahrhundert das Leben in Palästina. So wurde an vielen Orten der Region das jüdische Recht angewandt.

Als der Islam die Arabische Halbinsel erreichte, waren die Juden nur noch eine kleine Minderheit in Palästina. Nur wenige waren dort geblieben, während sich der Rest in viele Länder der Welt verstreut hatte. Palästina wurde von nun an von den muslimischen Großmächten beherrscht: den Umayyaden, Abbassiden, Seldschuken, Mamluken und schließlich den Osmanen.<sup>707</sup> Palästina bildete nun einen Teil des muslimischen Imperiums.

---

<sup>704</sup>Der sogenannte Zelotenaufstand war schlecht vorbereitet, mangelhaft koordiniert und durch innere jüdische Kämpfe zusätzlich geschwächt. Das Scheitern dieses Aufstandes war die Konsequenz.

<sup>705</sup>Wolffsohn, Michael und Bönte, Andreas. Israel. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 150.

<sup>706</sup>Krämer, Gudrun. Geschichte Palästinas. C. H. Beck, München. 2002. S. 24.

<sup>707</sup>Wolffsohn, Michael und Bönte, Andreas. Israel. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 151.

In den meisten Teilen der muslimischen Welt lebten die Juden in Frieden. Vor allem in Marokko und dem Irak gelang es, das jüdische Leben durchzusetzen. Auch unter der osmanischen Herrschaft genossen die Juden eine hohe Stellung. In anderen nicht-muslimischen Ländern wiederum, vor allem in Europa, wurden sie oft zur verfolgten Minderheit. Die zunehmende Judenverfolgung in Osteuropa, vor allem in Russland, Polen und Ungarn, führte zur Entstehung des Zionismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Mit dieser national-jüdischen Bewegung wurde der Grundstein für die Entstehung Israels nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges gelegt. Für die *„Palästinenser in Palästina war der europäische Antisemitismus unbekannt. Die fast vollständige Vernichtung der Juden durch die Deutschen unter dem Hitlerregime lag außerhalb ihres Wahrnehmungshorizonts und konnte für sie auch zu diesem Zeitpunkt nicht relevant werden.“*<sup>708</sup> Die Unterdrückung in Europa und die organisierten Pogrome, die in Westeuropa während der Nazi-Herrschaft zum Alltag wurden, zwangen die Juden, zionistisches Gedankengut anzunehmen. Deshalb kamen die Zionisten der ersten Stunde ausnahmslos aus Europa. Die orientalischen Juden, vor allem die marokkanischen (400.000), die irakischen (150.000) und die aus anderen muslimischen Ländern wie dem Jemen und der Türkei wanderten erst in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts nach Israel ein,<sup>709</sup> viele marokkanische Juden sogar erst Anfang der siebziger Jahre.<sup>710</sup>

Die historischen Unterschiede der vielen jüdischen Völker lassen sich auch innerhalb der zionistischen Bewegung deutlich ausmachen. Die Differenzen zwischen den Aschkennasen, den europäischen Juden, und den Safardimen, den orientalischen Juden, entstammen nicht nur kulturellen, sondern oft auch grundsätzlichen Differenzen bezüglich des Zionismus. *„Die zionistische Bewegung wollte bekanntlich die „jüdische Frage“ lösen, sprach also für die Gemeinschaft der Juden, und zwar nach eigenem Verständnis aller Juden dieser Welt. Aber bei weitem nicht alle Juden verstanden den Zionismus als Lösung der „jüdischen Frage“ - sofern sie diese in ihrem jeweiligen Umfeld überhaupt gestellt sahen. Die Mehrheit der Juden in orientalischen Ländern beispielsweise, die bei der Betrachtung des Zionismus allzu gern übersehen werden, tat dies nicht. Die Verengung des Blicks auf die*

---

<sup>708</sup>Baumgarten, Helga. Arafat. Econ Ullstein List Verlag, München. 2002. S. 18.

<sup>709</sup>Weinjrud, Alex. The Settlement of Iraqi and Moroccan Jews in Israel. The Center for Strategic Studies, Amman. 1996. S. 12.

<sup>710</sup>Ebd. S. 16.

*europäischen und allenfalls noch die amerikanischen Juden ist nun ebenso wenig zu akzeptieren wie jede andere Form des Tunnelblicks [...] Der Zionismus entwickelte seine Wirkung zunächst in Europa, nicht unter den jüdischen Gemeinden des Orients, und in den Jahren bis zur Gründung des Staates Israel waren es überwiegend europäische und amerikanische Juden, die das örtliche Geschehen beeinflussten.*<sup>711</sup> Dies war und ist bis heute eines der großen Probleme Israels.<sup>712</sup>

Jerusalem und Palästina hatten auch in der muslimischen Tradition immer eine herausragende Stellung. Sowohl im Koran als auch in der Sunna wurde die Hochschätzung Jerusalems oft betont. Diese besondere Stellung Jerusalems im Islam liegt nicht nur in der ursprünglichen Gebetsrichtung<sup>713</sup> sowie der Nacht- und Himmelsreise Mohameds<sup>714</sup> begründet, sondern auch darin, dass der Islam sich als die Vollendung der vorangegangenen heiligen Schriften sieht. Der Islam ist eine abrahamitische Religion, die das Judentum und Christentum ergänzt.

Unmittelbar nach der muslimischen Eroberung Palästinas besuchte der Kalif Umar Jerusalem und ordnete die Reinigung des Tempelbergs an. Dass die nachfolgenden Kalifen der umayyadischen Dynastie Jerusalem einen hohen Wert zusprachen, ließ sich auch an ihrem Bauprogramm ablesen. Der Felsendom, den der umayyadische Kalif Abd Al Malik nur zwei Generationen nach dem Tode Mohameds in großer Pracht erbauen ließ, zeugt von der Stellung, die dieser Ort bei den Muslimen damals innehatte.<sup>715</sup> Der Felsendom entwickelte sich im Laufe der islamischen Geschichte zur Al-Aqsa-Moschee.

In Jerusalem, genauer gesagt in der Al-Aqsa-Moschee, manifestierte sich die Anknüpfung des Islam an Ibrahim, den Stammesvater aller Semiten, also der Juden und Araber, sowie der Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam. Sie bedeutete für die Muslime, die ursprüngliche Botschaft anzunehmen, die ihrer

---

<sup>711</sup>Krämer, Gudrun. Geschichte Palästinas. C. H. Beck, München. 2002. S. 123, 124.

<sup>712</sup>Segev, Tom. 1967 Israels zweite Geburt. Siedler Verlag, München. 2005. S. 74.

<sup>713</sup>Zu Beginn des Islam beteten die Muslime entsprechend der jüdischen Tradition, mit der Mohamed vertraut war, Richtung Jerusalem. Nach der Auswanderung Mohameds und seiner Gefährten aus Mekka nach Medina, beteten die Muslime weiterhin in Richtung Jerusalem. Erst im zweiten Jahr nach der Auswanderung aus Mekka änderte Mohamed die Gebetsrichtung auf die Kaaba in Mekka. Dies war eine historische Entscheidung, die auch im Koran nachzulesen ist (Sure 2, Vers 144).

<sup>714</sup>Die Himmelfahrt des Propheten Mohamed ist ein fester Bestandteil der islamischen Traditionen. Es handelt sich um eine Reise nach Jerusalem, mit anschließender Himmelfahrt von Jerusalem zu Gott. Die Himmelfahrt ist in der islamischen Geschichtsschreibung dokumentiert.

<sup>715</sup>Krämer, Gudrun. Geschichte Palästina. C. H. Beck, München. 2002. S. 46.

Überzeugung nach rein und unverfälscht auch den Juden und Christen offenbart worden war; die waren aber von ihr abgewichen.<sup>716</sup> Sichtbarster Ausdruck dieser Eingliederung war die Gebetsrichtung der ersten Muslime, die in Richtung Jerusalems wies. Erst Jahre nach der Übersiedelung nach Medina, im Jahr 622, änderte der Prophet Mohamed die Gebetsrichtung nach Mekka. Seitdem beten die Muslime in Richtung Kaaba, dem Urhaus, das von Ibrahim gebaut worden war. In Palästina liegen viele geschichtsträchtige Orte, die im muslimischen Bewusstsein eine wichtige Rolle spielen. Dazu gehört neben Jerusalem mit der Al-Aqsa-Moschee auch Hebron, wo nicht nur die Grabstätten von Ibrahim<sup>717</sup> und Sarah, sondern auch von Adam und anderen koranischen und alttestamentlichen Personen lokalisiert werden. Die Moschee in Hebron mit den Patriarchengräbern ist heute eines der wichtigsten und zugleich umkämpften religiösen Gebiete Palästinas.<sup>718</sup>

Mit der Entstehung der zionistischen Bewegung im 19. Jahrhundert als jüdischer Antwort auf den Nationalismus in Europa wurde die jüdische Geschichte noch einmal mit einem romantischen Manna untermauert. Das Land Palästina bzw. Eretz Israel war das Herzstück dieses Manna. Der erste Zionistenkongress fand im Jahr 1897 unter der Leitung von Theodor Herzl statt. Das erklärte Ziel der zionistischen Bewegung war die Errichtung eines eigenständigen jüdischen Staates in Palästina. Dieser Staat sollte in einem *„Gebiet, das 1919 von etwa 515000 Muslimen, 65000 Juden und 62000 Christen bewohnt wurde“*<sup>719</sup>, gegründet werden. Was aber von den Zionisten übersehen wurde, ist die Tatsache, dass Palästina politisch gesehen, ganz oder geteilt, fast immer nur als Provinz innerhalb eines größeren Reiches existiert hatte. Nur selten und für kürzere Zeiträume bildete Palästina eine eigenständige politische Einheit.<sup>720</sup> Bis zum Ende des Ersten Weltkrieges stand Palästina unter osmanischer Herrschaft. Danach fiel das Land als Völkerbundsmandat an Großbritannien. Dieses verpflichtete sich in der Mandatsakte der berühmten Balfour-Deklaration 1917, die Errichtung einer jüdischen nationalen Heimstätte zu fördern und zu diesem Zweck auch die Einwanderung von Juden nach Palästina zu erleichtern.

---

<sup>716</sup>Ebd. S. 47.

<sup>717</sup>Im Arabischen Ibrahim Al Khalil, daher der arabische Name „Al Khalil“ für Hebron.

<sup>718</sup>Krämer, Gudrun. Geschichte Palästinas. C. H. Beck, München. 2002. S. 51.

<sup>719</sup>Wolffsohn, Michael und Bönnte, Andreas. Isreal. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 151.

<sup>720</sup>Krämer, Gudrun. Geschichte Palästinas. C. H. Beck, München. 2002. S. 11.

Dass die Palästinenser diesem Konflikt nicht gewachsen waren und, politisch gesehen, viel Zeit vergehen ließen, lag auch in ihrer Unkenntnis über die internationale Diplomatie begründet. Diejenigen, die zumindest im Ansatz gut informiert waren, konnten sich aus verschiedenen Gründen nicht auf politische Machenschaften mit den Engländern und Türken einlassen. Die Palästinenser waren zu sehr unter Druck, um die vielen Ereignisse, ausgehend von der osmanischen Fremdherrschaft bis zum britischen Mandat nach dem Ersten Weltkrieg, zu begreifen. Niemand interessierte sich für die Menschen in Palästina, denn sie waren nebensächlich, sogar gänzlich unbedeutend im großen Spiel der Weltmächte. Es ging um Macht, um Einfluss und vor allem um koloniale Politik, die auf Kosten der Palästinenser gemacht wurde. Die Missachtung arabischer Interessen gipfelte in der Zulassung der Einwanderung der unterdrückten Juden Osteuropas nach Palästina. Die Palästinenser waren im Gegensatz zu der geostrategischen Position, die ihr Land in der damaligen Epoche innehatte, nicht bedeutend genug, um auf sie Rücksicht zu nehmen. So mussten sie zuschauen, wie der Einfluss der osteuropäischen Juden in ihrem Land langsam aber sicher zunahm.

Auf diese Weise gelang es den europäischen Zionisten in den zwanziger und dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts, unter dem Schutz Großbritanniens in Palästina einen weitgehend eigenständigen Staat im Staate zu errichten. Die Juden waren den arabischen Palästinensern deutlich überlegen. Es gelang ihnen in allen wichtigen Lebensbereichen Fuß zu fassen, sei es im Finanz- oder im Verwaltungssektor. Hinzu kamen die systematischen Bodenkäufe, die den Juden viel Land einbrachten.<sup>721</sup> Die Palästinenser, die damals noch Teil des Osmanischen Reiches waren und sich kurze Zeit später mit der Kolonialisierung ihres Landes durch Großbritannien konfrontiert sahen, waren gegen die überlegenen europäischen jüdischen Massen so gut wie chancenlos. Die meisten Palästinenser, Muslime wie Christen, sahen die aus Europa herbeiströmenden Juden als einen „zionistischen Siedlungskolonialismus“<sup>722</sup>, dem Widerstand geleistet werden musste. Dies war die Geburtsstunde des arabisch-israelischen Konflikts.

---

<sup>721</sup>Rieck, Andreas. Palästinenser und die PLO. Politisches Lexikon Nahost Nordafrika. Hrsg. von Steinbach, Udo; Hofmeier, Rolf und Schönborn, Mathias. C. H. Beck, München. 1994. S. 335.

<sup>722</sup>Wolffsohn, Michael und Bönnte, Andreas. Israel. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988. S. 151.

Die Palästinenser lehnten die zionistischen, historischen, machtpolitischen und gar religiösen Ansprüche der Juden auf ihr Land ab. Sie forderten die Schaffung eines unabhängigen arabischen Staates Palästina. Großbritannien reagierte auf Streiks und Aufstände der Palästinenser mit der Abspaltung Transjordanien, der Gründung einer Monarchie in Jordanien und der Anwendung von Repressalien.<sup>723</sup> Als es der britischen Regierung nicht gelang, den Forderungen der Juden und Araber in Palästina Herr zu werden, kündigte Großbritannien die Rückgabe des Mandats an die Vereinten Nationen an. Dabei bereiteten die jüdischen Partisanen den Briten wesentlich mehr Probleme als die Palästinenser selbst, denn die osteuropäischen Juden nahmen keine Rücksicht und beanspruchten das Land Palästina nur für sich allein. Der ursprüngliche jüdisch-arabische Konflikt wurde zu einem anglo-zionistischem Konflikt. Es gab eine Reihe terroristischer jüdischer Gruppen, die im Untergrund operierten und darauf zielten, die Briten und Palästinenser aus Palästina zu verjagen. Gruppen wie „Hagana“<sup>724</sup> und „Stern“<sup>725</sup> waren für viele terroristische Aktionen in Palästina verantwortlich, die britischen Soldaten und Arabern das Leben kostete. Bekannt geworden ist der durch die terroristische Organisation Irgun<sup>726</sup> organisierte Angriff auf das King David Hotel in Jerusalem.<sup>727</sup> Morde an palästinensischen einfachen Bauern, wie das Deir Jassin Massaker,<sup>728</sup> waren keine

---

<sup>723</sup>Rieck, Andreas. Palästinenser und die PLO. Politisches Lexikon Nahost Nordafrika. Hrsg. von Steinbach, Udo; Hofmeier, Rolf und Schönborn, Mathias. C. H. Beck, München. 1994. S. 335.

<sup>724</sup>Die Hagana war bis 1948 eine zionistische paramilitärische Untergrundorganisation in Palästina. Unmittelbar nach der Gründung des Staates Israel wurde die Hagana in die israelischen Streitkräfte überführt. Sie führte anti-britische Operationen in Palästina aus und organisierte außerdem die Einwanderung von Juden nach Palästina.

<sup>725</sup>Die Stern war während des britischen Mandats eine der radikalsten paramilitärischen zionistischen Untergrundorganisationen in Palästina. Die Briten benannten sie nach ihrem Gründer als Stern Gang. Sie führte terroristische Anschläge durch, die sich gegen die britische Mandats Herrschaft über Palästina richteten.

<sup>726</sup>Die Irgun spaltete sich 1931 von der Hagana ab und führte ihren Kampf gegen die britische Mandatsmacht und die Araber fort. Im Dezember 1943 übernahm Menachem Begin die Leitung der Irgun und erklärte Anfang 1944 Großbritannien öffentlich den Krieg. Unter der Führung von Menachem Begin verübte die Irgun im Juli 1946 den Anschlag auf das King David Hotel in Jerusalem.

<sup>727</sup>Der Bombenanschlag ereignete sich am 22. Juli 1946 durch die von Menachem Begin geführte zionistische Terrororganisation Irgun. Das Hotel King David beherbergte damals einige Abteilungen der britischen Mandatsregierung und Büros des Generalstabs der britischen Armee in Palästina. Die Opferangaben gehen weit auseinander. Einige Quellen sprechen von 176 Opfern. Ebenso gehen die Angaben über die Nationalität der Opfer auseinander. Es ist von 16 oder 28 getöteten Briten, von 17 oder einem Drittel getöteter Juden die Rede. Ohne Zweifel war aber der größte Teil der Opfer arabischer Herkunft. Die Opfer waren überwiegend Zivilisten. Keines der Opfer der Bombenexplosion war aktiver britischer Soldat.

<sup>728</sup>Deir Jassin ist ein arabisches Dorf, das heute nicht mehr existiert. Das Dorf wurde am 9. April 1948 von paramilitärischen Verbänden der extremistischen Organisationen Irgun und Stern angegriffen und eingenommen. Aufgrund der hohen Anzahl ziviler Verluste bei der Erstürmung wird die Aktion Massaker von Deir Jassin genannt.

Seltenheit während dieser Jahre. Solche Morde durch gut trainierte jüdische Mordschwadronen zielten auf die Säuberung der arabischen Bevölkerung und führten zu einer palästinensischen Flüchtlingswelle, die in der Region bis dato beispiellos war.<sup>729</sup> Viele prominente Juden wandten sich von solchen Machenschaften des sogenannten jüdischen Kampfes für die Freiheit ab. Als Menachem Begin, Ex-Terrorist und späterer israelischer Premierminister, nach der Gründung Israels im Jahr 1948 Wahlkampf für seine Partei machen wollte und Unterstützung für die israelische Politik bei den in den USA lebenden Juden suchte, wurde er wegen des Massakers in Deir Jassin von jüdischen Intellektuellen - darunter Albert Einstein und Hannah Arendt - in einem in der New York Times veröffentlichten Brief scharf kritisiert: *“A shocking example was their behavior [von Begin und seinen terroristischen Kameraden] in the Arab village of Deir Yassin. This village, off the main roads and surrounded by Jewish lands, had taken no part in the war, and had even fought off Arab bands who wanted to use the village as their base. On April 9, terrorist bands attacked this peaceful village, which was not a military objective in the fighting, killed most of its inhabitants (240 men, women, and children) and kept a few of them alive to parade as captives through the streets of Jerusalem. Most of the Jewish community was horrified at the deed, and the Jewish Agency sent a telegram of apology to King Abdullah of Trans-Jordan. But the terrorists, far from being ashamed of their act, were proud of this massacre, publicized it widely, and invited all the foreign correspondents present in the country to view the heaped corpses and the general havoc at Deir Yassin.”*<sup>730</sup> Die Brutalitäten des jüdischen Terrorismus verursachten bei den Palästinensern viel Leid. Sie fühlten sich im eigenen Land von der britischen Verwaltung, die sie eigentlich hätte schützen müssen, verraten.

Die damals von den Israelis verwendeten Methoden, um die Bevölkerung zu vertreiben, waren alles andere als legal. Gerhard Konzelmann, der Biograf Arafats, beschrieb den Verlauf der palästinensischen Vertreibung anhand eines *„unverdächtigen Zeugen für das, was wirklich geschehen ist,”*<sup>731</sup> nämlich den späteren Ministerpräsidenten Itzhak Rabin: *„Die New York Times druckte am 23.*

---

<sup>729</sup>Gowers, Andrew. Walker, Tony. Arafat, Hinter dem Mythos. Deutscher Taschenbuch Verlag, München. 1994. S. 5.

<sup>730</sup>Einstein, Albert et al. Letter to the New York Times. December 4, 1948. <https://archive.org/details/AlbertEinsteinLetterToTheNewYorkTimes.December41948>, abgerufen am: 13.8.2012.

<sup>731</sup>Konzelmann, Gerhard. Arafat. Gustav Lübbe Verlag, Bergisch Gladbach. 1981. S. 22.

*Oktober 1979 einen Absatz aus Rabins Memoiren, der in der offiziellen israelischen Ausgabe der Zensur zum Opfer gefallen war. Itzhak Rabin beschreibt im Text dieses Absatzes, wie die Eroberung der Stadt Lod [die Stadt hieß damals noch Lydda und war nur von Palästinensern bewohnt] beschlossen wurde: Wir gingen hinaus. Ben Gurion [späterer Premierminister und Verteidigungsminister Israels] begleitete Allon [der ebenso politische Karriere im künftigen Staat Israel machte; Allon wurde israelischer Außenminister] und mich. Allon wiederholte seine Frage: Was soll mit der Zivilbevölkerung geschehen? Ben Gurion machte eine Handbewegung, die so viel besagte wie: Treib sie weg! Allon und ich berieten uns. Ich stimmte zu, dass es notwendig sei, die Bevölkerung zu vertreiben [...]. Doch die Bevölkerung von Lod wollte nicht freiwillig die Stadt verlassen. Wir mussten deshalb Gewalt gebrauchen. Es wurden auch Warnschüsse abgegeben. Nur so brachten wir die Bewohner von Lod dazu, die zehn bis fünfzehn Meilen zu gehen [...].<sup>732</sup> Über diese Phase des Konflikts schrieb der Kommandeur der Arabischen Legion, der Engländer Glubb Pascha: „Wären die Flüchtlinge freiwillig gegangen, dann hätten sie nicht ihre Häuser nur mit den Kleidern verlassen, die sie am Leib hatten. Sie hätten Teile des Eigentums mitgenommen. Sie hätten auch darauf geachtet, dass nicht Familien auseinandergerissen werden, dass nicht Familienangehörige verlorengelassen. Da haben doch Männer ihre Frauen vermisst, Eltern fanden ihre Kinder nicht mehr. Tatsache ist für mich, dass die meisten in Panik flohen.“<sup>733</sup>*

Das war die politische Lage Palästinas, als die Briten sich aus dem Dilemma des Nahen Ostens befreien und das Mandat an die Vereinten Nationen zurückgeben wollten. Am Ende des Jahres 1947 beschloss die UNO die Teilung Palästinas in einen jüdischen und einen arabischen Staat sowie die Internationalisierung Jerusalems. Der UNO-Teilungsplan war jedoch nicht durchsetzungsfähig. Daraufhin wurde Israel am 14.5.1948 von den Juden als unabhängiger Staat ausgerufen. Jordanien übernahm das Westjordanland sowie Ostjerusalem, während der Gazastreifen unter ägyptische Verwaltung gestellt wurde.

750.000 Palästinenser verloren ihre Heimat und wurden unter die Aufsicht des UNRWA (United Nations Relief and Works Agency) gestellt. In dem großen Exodus

---

<sup>732</sup>Ebd. S. 22.

<sup>733</sup>Ebd. S. 22, 23.

1948/1949 wurde mehr als die Hälfte der insgesamt 1,3 Mio. palästinensischen Gesamteinwohner heimatlos.<sup>734</sup> Der Staat Israel, der für die Juden nach dem Holocaust Rettung und Zukunft darstellte, ist in die arabische Geschichte als „die große Katastrophe“ eingegangen (arab. Al Nakba). *„Die Gründung des Staates Israel wurde [...] vollkommen unterschiedlich wahrgenommen. Europa und die USA sahen diese vor dem Hintergrund der erst jetzt wirklich ins Bewusstsein gerückten Vernichtung der Juden durch den Holocaust. Für die Überlebenden der Shoa und für die zionistische Bewegung in Palästina bedeutete die Schaffung eines jüdischen Staates einen geradezu welthistorischen Akt der Befreiung und Erlösung. Ganz anders dagegen die existentielle Erfahrung des selben historischen Vorgangs für die Palästinenser. Für sie, als Opfer dieser Entwicklung, hatte er die Dimension einer Katastrophe, die in der Vertreibung und Flucht von einer Dreiviertelmillion Palästinensern und in der Verwehrung der palästinensischen staatlichen Unabhängigkeit gipfelte.“*<sup>735</sup> Die Palästinenser lehnten den Teilungsplan der Vereinten Nationen von 1947 ab. Sie verließen sich auf die Hilfe der arabischen Nachbarstaaten, die sofort nach dem Abzug Großbritanniens und der Ausrufung des Staates Israel diesen militärisch zu zerschlagen versuchten. Im Krieg von 1948 konnte Israel sein Territorium stark vergrößern. Bis 1964 blieben die arabischen Palästinenser ohne eigenständige politische Repräsentation. Die in Palästina verbliebenen Araber wurden als israelische Bürger,<sup>736</sup> die nach Jordanien geflohenen als jordanische und die nach Ägypten geflohenen als ägyptische Staatsbürger behandelt (wohlgemerkt mit eingeschränkten Rechten). Die anderen Flüchtlinge wurden in Lagern im Gazastreifen und im Westjordanland sowie in Syrien und im Libanon untergebracht.<sup>737</sup> In den verwahrlosten Flüchtlingslagern herrschte mehr und mehr Gesetzlosigkeit. Es gärte der Wunsch nach Rache. Dies war der Boden für die Entwicklung des palästinensischen Nationalismus. Die Erinnerung an die gewaltsam

---

<sup>734</sup>Gowers, Andrew. Walker, Tony. Arafat, Hinter dem Mythos. Deutscher Taschenbuch Verlag, München. 1994. S. 5.

<sup>735</sup>Baumgarten, Helga. Arafat. Econ Ullstein List Verlag, München. 2002. S. 18, 19.

<sup>736</sup>Arabische Israelis sind den Gesetzen nach gleichberechtigte Staatsbürger. Darunter fallen das Wahlrecht und weitere demokratisch-gesellschaftliche Freiheiten. Doch viele offizielle Quellen belegen, dass Araber in Israel in vielen Bereichen des Lebens diskriminiert werden. Siehe beispielsweise: U.S. State Department. Israel and the Occupied Territories. Verfügbar unter: <http://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2004/41723.html>, abgerufen am 17.04.2012.

<sup>737</sup>Rieck, Andreas. Palästinenser und die PLO. Politisches Lexikon Nahost Nordafrika. Hrsg. von Steinbach, Udo; Hofmeier, Rolf und Schönborn, Mathias. C. H. Beck, München. 1994. S. 336.

geräumten arabischen Städte wie Jaffa, Lydda oder Ramla schärften das nationale Bewusstsein der Flüchtlinge.<sup>738</sup>

Die Situation verschlimmerte sich später noch, als Israel im Junikrieg 1967 ganz Palästina unter seine Herrschaft brachte. Aus dem Westjordanland und dem Gazastreifen wurden nochmals hunderttausende Personen vertrieben. Die meisten davon zum zweiten Mal nach 1948.<sup>739</sup>

---

<sup>738</sup>Gowers, Andrew. Walker, Tony. Arafat, Hinter dem Mythos. Deutscher Taschenbuch Verlag, München. 1994. S. 5.

<sup>739</sup>Ebd. S. 336.

### 3.4.1 Arafat und die säkulare PLO

Um die Radikalität des Diskurses der größten Bewegung des palästinensischen Politischen Islam, der Hamas, verstehen zu können und um ihre Entstehung nachzuvollziehen, gilt es, die Geschichte des arabisch-israelischen Konflikts, der seitens der Palästinenser zumeist säkular geführt wurde, zu studieren. Die Entstehung Israels hatte für die Palästinenser den Verlust ihrer Heimat bedeutet. Viele konnten und wollten diese Tatsache nicht akzeptieren. Vor allem die gut situierte Mittel- und Oberschicht der palästinensischen Gesellschaft, die ihr Land, ihr Eigentum und ihre Geschäfte verlor, konnte die Lage der vertriebenen Flüchtlinge in benachbarten Ländern nicht ertragen. Sie sah sich verpflichtet, Israel den Kampf zu erklären. Der personifizierte palästinensische Kampf um die Freiheit heißt Jasser Arafat.

Arafat wurde am 4. August 1929 in Kairo als Kind einer palästinensischen Flüchtlingsfamilie geboren. Details über sein Privatleben sind, als Folge seiner durch und durch politischen Existenz, weitgehend unbekannt. Dies gilt nicht nur für seine Kindheit und Jugend, sondern auch für sein späteres Leben, in dem er oft akut bedroht wurde.<sup>740</sup> Arafats Großfamilie repräsentierte die wohlhabende Bürgerschicht Palästinas. Zu ihr gehörten Kaufleute und mittlere Grundbesitzer. Dank dieses Bürgertums konnten die Gedanken an einen unabhängigen Staat Palästina aufrechterhalten werden. Die Familie Arafat ist zu den Honoratiorenfamilien Palästinas zu rechnen. Als Mitglied seiner Familie durfte Arafat Respekt und hohes Ansehen erwarten.<sup>741</sup>

In seiner Jugend erlebte Arafat von Ägypten aus den Aufstieg Israels. Der junge Arafat war nicht nur ein Beobachter der Flucht der Palästinenser, während viele Landsleute massakriert und aus ihren Dörfern vertrieben wurden, sondern auch selbst als Waffenschmuggler aus dem ägyptisch verwalteten Gazastreifen tätig, um den palästinensischen Widerstand zu unterstützen.<sup>742</sup>

---

<sup>740</sup>Baumgarten, Helga. Arafat. Econ Ullstein List Verlag, München. 2002. S. 16.

<sup>741</sup>Konzelmann, Gerhard. Arafat. Gustav Lübbe Verlag, Bergisch Gladbach. 1981. S. 17.

<sup>742</sup>Ebd. S. 22.

Als Student kümmerte er sich um den Aufbau einer palästinensischen Studentenorganisation, die nicht nur politisch tätig werden, sondern auch Gewalt ausüben sollte, um, wenn nötig, gegen Israel zu operieren. Während dieser Phase existierten in der arabischen Welt zahlreiche Gruppierungen unterschiedlicher Ideologien. Die sozialistische Baath-Partei, der Kommunismus, der arabische Nationalismus und ebenso die Muslimbrüder versuchten einen Ausweg aus der psychologischen Depression zu zeigen. Arafat interessierte sich nicht für Ideologien und trat keiner dieser Bewegungen bei.<sup>743</sup> Er glaubte sich mit allen Richtungen verbünden zu können, um das eine große Ziel zu erreichen, einen Staat namens Palästina. Arafat wurde als unabhängiger Präsident der Palästinensischen Studentenunion in Ägypten gewählt. Sein Stellvertreter wurde der Student Abu Ijad,<sup>744</sup> der sich später zum wichtigsten Mitarbeiter Arafats entwickeln sollte. Die Bekanntschaften, die Arafat damals schloss, begleiteten ihn sein Leben lang.<sup>745</sup>

Kuwait lockte damals die gebildeten Araber durch hohe finanzielle Angebote. Besonders willkommen waren die heimatlos gewordenen Palästinenser. So reiste Arafat als Ingenieur nach Kuwait, wo er eine Baufirma gründete. Der Ölstaat brauchte dringend die Gastarbeiter, um das Land funktionsfähig zu machen. Vor allem die Palästinenser leisteten der herrschenden Familie in der Aufbauphase außerordentliche Dienste. Die kuwaitischen Monarchen erwiesen sich nicht nur auf finanziellem, sondern auch auf politischem Gebiet dankbar und großzügig. Arafat und seine Freunde durften von Kuwait aus politisch operieren. Solange sie sich aus kuwaitischen Angelegenheiten heraushielten, konnten sie tun, was sie wollten und eine große Rede- und Versammlungsfreiheit genießen.<sup>746</sup> Das Königreich bildete mit dieser Großzügigkeit eine Ausnahme. Überall sonst in den repressiven arabischen Republiken blickten die Regierungen mit Argwohn auf die Palästinenser, die sich politisch für ihre Sache engagierten. Bei den Mächtigen in Kairo und Damaskus herrschte Angst vor neuen Ideen und unkontrollierbarer Aktivität der Palästinenser;

---

<sup>743</sup>Ebd. S. 23.

<sup>744</sup>Salah Khalaf, Elias Abu Ijad, wurde 1933 im palästinensischen Jaffa geboren. Er musste als Kind mit seiner Familie nach Ägypten fliehen. Er entwickelte sich zum zweiten Chef der PLO und war auch der zweitälteste offizielle Vertreter der Fatah nach Jassir Arafat.

<sup>745</sup>Baumgarten, Helga. Arafat. Econ Ullstein List Verlag, München. 2002. S. 22.

<sup>746</sup>Gowers, Andrew. Walker, Tony. Arafat, Hinter dem Mythos. Deutscher Taschenbuch Verlag, München. 1994. 32.

jedes Anzeichen eigenwilligen Denkens war verhasst.<sup>747</sup> Eine Reihe ehemaliger Aktivisten der Palästinensischen Studentenunion lebte und arbeitete in Kuwait. Wie zuvor in Kairo konnte und wollte Arafat auch hier politisch tätig sein. *„Freiheit, Geld und mächtige Freunde: Diese drei Elemente machten Kuwait zu einem fruchtbaren Boden, wo die Wurzeln politischer Aktivität, die in Kairo gelegt worden waren, wachsen konnten. Frauenlose Männer, fern der Heimat, konnten abends nach der Arbeit wenig mehr tun als zu diskutieren, und dann drehte sich alles um Politik, um Palästina.“*<sup>748</sup>

Während sich Israel in rasantem Tempo zu einem modernen Staat entwickelte, steckten die Palästinenser ihre Energie in die Entwicklung Kuwaits. Im Jahr 1958 feierte Israel sein zehnjähriges Bestehen, während viele Palästinenser unverändert in den Flüchtlingslagern lebten.<sup>749</sup> Die Meldungen aus Israel, ein entwickeltes Kanalsystem bauen zu wollen, um Wasser in den Süden Israels und in die Wüste Negev zu pumpen und diese Gebiete bewohnbar zu machen, zwangen Arafat und ehemalige Kommilitonen in Aktion zu treten.<sup>750</sup> Man befürchtete, dass Israel dort weitere Millionen von Neueinwanderern ansiedeln und Fakten schaffen würde. 1959 wurde in Kuwait „die Bewegung zur Befreiung Palästinas“, auf Arabisch Fatah, von einer kleinen Gruppe palästinensischer Gastarbeiter gegründet, angeführt von Arafat, Abu Jihad<sup>751</sup> und Abu Ijad.<sup>752</sup>

Durch die Fatah und ihre Zeitschriften wurde den jungen palästinensischen Männern, die über ein politisches Gespür verfügten, Hoffnung gegeben. Sie sollten aktiv um die Heimat kämpfen und damit dem tristen Leben im Flüchtlingslager entfliehen. Sie hörten den Fatahmännern willig zu und bereiteten sich auf den Kampf um Palästina vor. Für die Fatah war es nie schwierig gewesen, junge Palästinenser in einem libanesischen oder syrischen Lager, die mitsamt ihren Eltern aus ihrem Land

---

<sup>747</sup>Konzelmann, Gerhard. Arafat. Gustav Lübbe Verlag, Bergisch Gladbach. 1981. S. 29.

<sup>748</sup>Gowers, Andrew. Walker, Tony. Arafat, Hinter dem Mythos. Deutscher Taschenbuch Verlag, München. 1994. S. 32.

<sup>749</sup>Baumgarten, Helga. Arafat. Econ Ullstein List Verlag, München. 2002. S. 25.

<sup>750</sup>Ebd. S. 26.

<sup>751</sup>Khalil Al Wasir, Elias Abu Jihad, wurde im Jahr 1935 als Sohn eines Bäckers in Ramiah bei Tel Aviv geboren. Nach der Vertreibung durch die Israelis 1948 zog er nach Gaza und floh acht Jahre später nach Kairo. Dort studierte er Jura und lernte Arafat und Abu Ijad kennen, mit denen er die Fatah in Kuwait gründete. Er starb unter den Augen seiner Frau und seiner Tochter – getroffen von sieben Kugeln. Ein Killerkommando des Mossad ermordete den Militärführer der Fatah am 16. April 1988 in seinem Haus in Tunis. Der enge Vertraute Arafats galt als gemäßigtter PLO- und Fatahmann.

<sup>752</sup>Baumgarten, Helga. Arafat. Econ Ullstein List Verlag, München. 2002. S. 26.

vertrieben worden waren, zu rekrutieren. Sie hatten alles, was sie besaßen, verloren und dafür eine geringe Essensration bekommen sowie ein paar Quadratmeter in einem Lager, in dem es an allem fehlte. Nie war es für eine Befreiungsorganisation so einfach gewesen, Menschen zu mobilisieren, wie damals für Arafat und seine Kompagnons.

Zellen der noch jungen Bewegung bildeten sich zuerst in Gaza. Später wurden auch in den Lagern Jordaniens, Syriens, Ägyptens und des Libanon Vertrauensleute angeworben, die für den Beitritt zur Fatah bereitstanden. Arafat hatte sich einen hohen Grad von Geheimhaltung erbeten, und zwar in allem, was die Fatah anging. So erfuhren die Fatahmitglieder wenig Konkretes über die entstehende Organisation. Arafat stand mit seiner Idee nicht allein da. Auch andere Palästinenser hielten die Hoffnungslosigkeit der Lagerbewohner für unerträglich und glaubten, Hoffnung entfachen zu können, indem sie sich für ihre gerechte Sache engagierten. Arafat erfuhr von den Plänen, die bei den in der Diaspora lebenden Palästinensern in Katar und Saudi-Arabien heranreiften und setzte sich mit ihnen in Verbindung, um sie, meistens erfolgreich, für die Fatah zu gewinnen.

In dieser Gründungsphase war Arafat noch nicht dreißig Jahre alt. Trotzdem wurden er und seine Fatah-Organisation zu Rivalen für Nasser in Ägypten. Nasser sah sich selbst als politischer Vollstrecker des Willens der Araber. Er erkannte die hohe Stellung, die Palästina unter den Arabern genoss, einer palästinensischen Konkurrenz aber wollte er keinen Platz machen. Nasser konnte unmöglich zugestehen, dass ein Anderer Tempo und Richtung des arabischen Kampfes bestimmte. Von ihm war also keine Begeisterung für die Gründung einer palästinensischen Kampforganisation zu erwarten.<sup>753</sup> *“They [Arafat und die anderen Fatahanführer] knew that Nasser was using the Palestinians for his own ends [...they] were naturally disappointed because Nasser had denied them a role, and more important, the opportunity to create a military organisation of their own with Egyptian blessing.”*<sup>754</sup> Arafat und Co. mussten auf sich selbst bauen und konnten nur mit der Unterstützung der palästinensischen Bevölkerung und der Golfmonarchien rechnen.

---

<sup>753</sup>Ebd. S. 31.

<sup>754</sup>Hart, Alan. Arafat. Sidgwick & Jackson, London. 1994. S. 89.

Einige Jahre später kam Nasser der Gedanke, eine Organisation zu gründen, die den Sprechern der Palästinenser Gelegenheit geben sollte, ihre Frustration zu artikulieren. Selbstverständlich wollte Nasser persönlich die Kontrolle der Organisation in der Hand behalten. Die Palestine Liberation Organisation, die PLO, wurde anlässlich einer Sitzung der Arabischen Liga in Alexandria gegründet. Arafat musste reagieren. Er löste sich von seinen Partnern in der von ihm mitbegründeten Baufirma in Kuwait und kehrte nach Ägypten zurück. Arafat wollte sich künftig ganz seinem Volk widmen.

Unterdessen trat die Fatah an die Öffentlichkeit und rechtfertigte die Zerstörung von israelischen Wasserpumpen, Getreidesilos und Brücken.<sup>755</sup> Arafat und seine Fatahkämpfer mussten sich zu dieser Zeit mehr vor den arabischen Bruderstaaten als vor Israel schützen; eine größere Anzahl an Fatah-Leuten saß in arabischen und nicht in israelischen Gefängnissen. Arafat selbst war von der feindseligen Haltung der Regierungen in Damaskus, Kairo und Beirut überrascht worden. Denn das Bestreben der Fatah, sich nicht von den arabischen Republiken instrumentalisieren zu lassen, zog die Feindseligkeit von deren Herrschern nach sich. Nach vielen bitteren Erfahrungen entschied sich die Fatahführung, die Feindschaft mit den arabischen Nachbarstaaten zu überwinden. Die Versuche, mit dem damaligen PLO-Chef Ahmad Schuqairi<sup>756</sup> Kontakt aufzunehmen, schlugen trotzdem fehl. Nasser wünschte nicht die Einbeziehung einer anderen palästinensischen Gruppe in die von ihm kontrollierte Organisation. Die Fatah hatte nicht die Mittel, die Nasser und seine PLO hatten. So musste Arafat ihr notgedrungen den Vortritt beim Aufbau einer umfassenden Widerstandsbewegung lassen. Arafat hatte damals noch nicht das Ansehen und den Einfluss, die er einige Jahre später, nach 1967, haben würde. Er sollte sich erst in den kommenden Jahren zum mächtigsten Mann in der palästinensischen Bewegung entwickeln.

---

<sup>755</sup>Gowers, Andrew. Walker, Tony. Arafat, Hinter dem Mythos. Deutscher Taschenbuch Verlag, München. 1994. S. 57.

<sup>756</sup>Ahmed Schuqairi besaß ein beachtliches Redetalent, das er als Rechtsanwalt gepflegt und entwickelt hatte. Außerdem hatte er zuvor im Auftrag Syriens, dann im Auftrag Saudi Arabiens diplomatische Erfahrungen sammeln können. Der palästinensische Jurist Schuqairi war der UN-Vertreter dieses Königreichs. Später vertrat er Palästina bei der Arabischen Liga. 1964 wurde er auf der Gipfelkonferenz der Arabischen Liga in Alexandria mit der Gründung der PLO beauftragt. Schuqairi übernahm die Leitung dieser Organisation bis zum Jahr 1967.

Nach der verheerenden Niederlage im Krieg 1967 waren die Führer der arabischen Republiken wie erstarrt. Sie hatten bis dato alle Kriege gegen Israel verloren. Die ständig angeführten Argumente bezüglich der Legitimation ihrer diktatorischen Herrschaft waren nicht länger glaubwürdig. Auch ihre Skepsis, die Züge einer Ablehnung annahm, musste ein Ende haben. Arafat wurde von nun an akzeptiert. Die zweite Generation der palästinensischen Vertriebenen durfte das Ruder im Kampf um Palästina übernehmen. Die Palästinenser waren nicht mehr bereit zuzusehen, wie ihr Land auf der Weltkarte durch israelische Expansionskriege immer kleiner wurde, die meisten anderen Araber waren es auch nicht. Sie plädierten dafür, dass die Fatah zumindest die Anerkennung der arabischen Staaten bekäme, um den Kampf um die Befreiung ihres Landes zu beginnen.

Unter der Führung Arafats wurde die Fatah zur größten Organisation innerhalb der PLO. Später gelang es ihm sogar, die Führung der PLO zu übernehmen. Die Fatah und die PLO waren nicht der Meinung, dass die Politiker in Israel je mit ihnen in Verhandlungen über ihr Land treten würden. So hielten sie Gewaltanwendung gegen die israelische Armee für unverzichtbar. Dies stimmte auch, denn die israelischen Politiker wollten die Lösung der Palästinafrage den anderen arabischen Staaten überlassen. In Tel Aviv war man der Meinung, dass die Flüchtlinge der Kriege von 1948 und 1967 in den benachbarten arabischen Ländern eingebürgert werden müssten. Für die israelische politische Klasse lebten die Palästinenser in diesen Ländern bereits seit Jahren als Asylanten, wegen der kulturellen und religiösen Nähe zu ihren arabischen Brüdern könne es kaum Probleme geben. Diese Sicht der Dinge war oberflächlich, wenn nicht sogar überheblich, denn die arabischen Palästinenser kannten nur Palästina als ihre Heimat. Unmöglich hätten sie es akzeptiert, dauerhaft woanders zu leben. Wie sollte der Fatahführung ein solcher Gedanke erklärt werden? Einem Arafat, der seine Kindheit teilweise in Jerusalem verbracht hatte? Oder einem Abu Ijad, der in Jaffa zur Welt gekommen war?<sup>757</sup> Die Vorstellung von einem palästinensischen Politiker, der in der Lage wäre, von seinem aus der Heimat vertriebenen Volk zu verlangen, auf das Rückkehrrecht nach Palästina zu verzichten, war unrealistisch. Bis heute ist das Rückkehrrecht der palästinensischen Flüchtlinge in ihre Dörfer für alle israelischen Politiker ein Tabu. Bereits die moralische

---

<sup>757</sup> Alle diese Gebiete stehen unter israelischer Herrschaft.

Verantwortung gegenüber den Flüchtlingsmassen, die aufgrund der Entstehung Israels heimatlos geworden waren, wird bis heute abgelehnt.

Nach 1967 kam es zu einer Radikalisierung der palästinensischen politischen Haltung. Die Unterdrückung, die die Palästinenser seit Generationen erlebten, führte dazu, dass eine gewisse, für die Politik notwendige Kompromissbereitschaft schwand - mit fatalen Konsequenzen für ihre gerechte Sache. Viele hochrangige Fatahmitglieder duldeten die Gewaltaktionen gegen westliche und israelische Zivilisten. Äußerungen wie *„solange ein Volk Unterdrückung erleiden muss, [...] ist eine Organisation wie der Schwarze September<sup>758</sup> eine natürliche Reaktion“<sup>759</sup>* waren innerhalb der Fatah nicht selten zu hören. Arafat selbst argumentierte in ähnlicher Weise: *„Gewaltsame politische Aktionen im Zusammenhang einer breiten Volksbewegung können nicht als Terrorismus bezeichnet werden [...] unter bestimmten objektiven Bedingungen sind sie in einer bestimmten Phase angemessen.“<sup>760</sup>* Die Strategie der Terrorismusduldung erwies sich als falsch, wenn nicht sogar als tödlich für die Fatah.

Israel war für die Fatahkämpfer eine Tatsache, die zu akzeptieren verboten war. Die meisten Palästinenser waren der Meinung, dass die überwiegende Mehrheit der Israelis von einem Staat namens Palästina nichts wissen wollte. Nur durch Gewalt und paramilitärische Aktionen glaubte man damals, seine politischen Ziele erreichen zu können. Solche gewalttätigen Machenschaften schaden den gerechten Ambitionen auf einen Staat. Die Bilder von entführten Flugzeugen und Attentaten mancher kleinen extremistischen Gruppen sorgten für eine weltweite ablehnende Haltung, die nur dem israelischen Staat zugutekommen konnte. Man erinnere sich an die Gruppe des Schwarzen September oder an die Olympischen Spiele, München 1972. Solche extremistischen kleinen Gruppen waren weder zu Arafat noch zur PLO

---

<sup>758</sup>Der Schwarze September war eine palästinensische Terrorgruppe. Sie leitete ihren Namen aus dem Aufstand der PLO-Rebellen in Jordanien im September 1970 ab. Neben der Geiselnahme von München zeigte sich die Gruppe für die Ermordung des jordanischen Premierministers Wasfi Tell am 28. November 1971 verantwortlich. Außerdem wurden von Kommandos des Schwarzen Septembers fünf in Deutschland lebende Jordanier getötet. Ein Attentat auf den jordanischen Botschafter in London schlug fehl, ebenso die Entführung einer Boeing 707 der Sabena nach Lydda. Die Gruppe wurde nach dem Attentat auf die Olympischen Spiele in München 1972 vom israelischen Geheimdienst Mossad zerschlagen. Ein Großteil der Mitglieder wurde von Agenten der israelischen Spezialeinheit in verschiedenen Staaten Europas aufgespürt und getötet.

<sup>759</sup>Baumgarten, Helga. Arafat. Econ Ullstein List Verlag, München. 2002. S. 75.

<sup>760</sup>Ebd. S. 75.

loyal. Dennoch waren deren Anführer den palästinensischen Politikern bekannt. Weder Arafat und seine Fatah noch die PLO hatten Einfluss auf diese Terroristen. Sie handelten auf eigene Faust, schadenen damit aber der PLO und vor allem Arafat. Dazu schreibt der damalige ARD-Korrespondent im Nahen Osten, Gerhard Konzelmann: *„Arafats Ansehen [...] in der westlichen Welt überhaupt, sinkt auf den Tiefpunkt. Der PLO-Chef muss es sich gefallen lassen, in übler Verzerrung als Karikatur dargestellt zu werden. War während des Dritten Reiches der Jude Zielscheibe des Hasses, so war jetzt der Araber die Verkörperung des Bösen – und er trägt in der Karikatur die Züge Arafats, vergrößert durch Hakennase, schiefe Augenstellung und eingeschwärzte Hautfarbe [...] Arafat, der frühzeitig spürt, dass ihm jeder Ansatz von Sympathie in der westlichen Welt entzogen wird, sagt genau eine Woche nach dem Anschlag auf das israelische Quartier im Olympischen Dorf, die PLO habe nichts damit zu tun. Er sagt die Wahrheit, denn der „Schwarze September“ gehört auch nicht zur PLO - doch es ist eben nur eine Seite der Wahrheit, denn die Organisatoren des „Schwarzen September“ sind als Personen Mitglieder der PLO.“*<sup>761</sup> Spätestens im Sommer 1973 distanzierte sich die Fatah von den Flugzeugentführungen und vom internationalen Terrorismus. Gruppen wie die deutsche „Rote-Armee-Fraktion“, die französische „Action directe“ und die japanische „Rote Armee“ verstanden sich mit den kleinen palästinensischen Splittergruppen in ihrer sinnlosen Gewalt gegen Israel. Arafat und die Fatah wurden selbst Zielscheibe dieser extremistischen Organisationen, als sie deren Kurs nicht unterstützten und politisch-diplomatische Initiativen mit den wenigen gesprächsbereiten Israelis aufnahmen.

Die wechselseitige Missachtung sowie die Leugnung des Leidens, das sie einander zufügten, vertiefte die Gewaltbereitschaft noch. Die Gewaltspirale drehte sich weiter. Trotzdem sorgten die Araber, gewiss auch aufgrund der Niederlage von 1967 und angesichts der militärischen Überlegenheit Israels 1973, für eine Wende im arabisch-israelischen Konflikt. Die PLO engte zum ersten Mal, nachdem sie als Dachverband aller palästinensischen Organisationen und einzige legitime Sprecherin der Palästinenser bestätigt worden war, ihre Ziele ein. Sie forderte die Errichtung eines Palästinenserstaates auf jedem Fleck befreiten Bodens. Damit rückten die PLO und vor allem die Fatah von dem Maximalziel der Zerstörung des Staates Israel ab und

---

<sup>761</sup>Konzelmann, Gerhard. Arafat. Gustav Lübbe Verlag, Bergisch Gladbach. 1981. S. 152, 153.

verschrieben sich einer Zweistaatenlösung.<sup>762</sup> Eine Kehrtwende in der Geschichte des palästinensischen Kampfes war vollzogen.

Das Jahr 1974 war der Höhepunkt der politischen Karriere Arafats. Die von ihm angeführte PLO hatte innerhalb der palästinensischen Gesellschaft breiteste Legitimität erreicht.<sup>763</sup> Regional, in der arabischen Welt, wurde die PLO zum ersten Mal als eigenständiger Akteur anerkannt. Die Palästinenser hatten endlich nach den zwei Kriegen in den Jahren 1948 und 1967 einen gleichberechtigten Platz im Konzert der arabischen Mächte erworben. Arafat hatte dieses Ziel hartnäckig verfolgt. Auch international hatte die PLO einen Erfolg erzielt, den nur wenige nationale Befreiungsbewegungen verbuchen konnten, und zwar die Anerkennung durch die Vereinten Nationen in New York und die Gewährung des Beobachterstatus.<sup>764</sup> Es fehlte nur eine Einladung zu Verhandlungen aus Israel. Dessen Führung aber blieb bei ihrer Haltung, die PLO abzulehnen. Die demonstrative Untätigkeit aller israelischen Regierungen hinsichtlich einer Friedenslösung war schlechthin dekonstruktiv. Frieden wurde den Palästinensern nicht angeboten. Selbst die Regierung Rabin war 1993 nicht bereit, den vollständigen Rückzug aus den besetzten Gebieten einzuleiten. Keine Regierung war bereit, die kontinuierliche israelische Gewalt gegenüber dem unter ihrer Herrschaft stehenden palästinensischen Volk zu beenden. Es tat sich nichts in Richtung eines dauerhaften Friedens zwischen Israel und den Palästinensern. Das palästinensische Projekt eines eigenen Staates, das Arafat an der Spitze der PLO und Fatah seit 1974 systematisch verfolgt hatte, musste in einem Kontext von ununterbrochener Gewalt und weitgehend unbeweglicher israelisch-amerikanischer Positionen vorangetrieben werden.<sup>765</sup>

Zehn Jahre später, Mitte der achtziger Jahre, stellte sich die Lage der Palästinenser verzweifelt dar. Israel hielt die 1967 eroberten Gebiete nun zwanzig Jahre besetzt. Siedlungs- und Straßenbau, die Umstrukturierung des Wassernetzes sowie wirtschaftliche und administrative Maßnahmen engten ihren Lebensraum deutlich

---

<sup>762</sup>Krämer, Gudrun. Der Kampf um Palästina. In: Krieg und Frieden am Golf. Hrsg. von Krell, Gert und Kubbig, Bernd W. . Fischer Taschenbuch Verlag GmbH. 1991. S. 46.

<sup>763</sup>Baumgarten, Helga. Arafat. Econ Ullstein List Verlag, München. 2002. S. 83.

<sup>764</sup>Ebd. S. 84.

<sup>765</sup>Ebd. S. 86.

ein. 1980 wurde überdies Jerusalem annektiert.<sup>766</sup> In den 1967 besetzten Gebieten des Westjordanlands und des Gazastreifens schaffte Israel durch Ausweisungen, Enteignung von Land und Bau jüdischer Siedlungen ständig neue Tatsachen zu Lasten der Palästinenser. Ab 1987 entwickelte sich im Westjordanland und im Gazastreifen eine umfassende und lang anhaltende Aufstandsbewegung, deren Träger vor allem die unter der israelischen Besatzung aufgewachsene junge palästinensische Generation war. Aus den zunächst spontanen und unkoordinierten Widerstandsformen einfacher Palästinenser wie Demonstrationen, Streiks, Boykott israelischer Waren, Würfe von Steinen und Brandflaschen gegen israelische Ordnungskräfte wurde im Dezember 1987 ein nationaler Aufstand (arab. Intifada).<sup>767</sup> Dieser palästinensische Aufstand schloss den Kreis, der fünfzig Jahre zuvor mit dem Widerstand der Palästinenser gegen die Briten und die zionistischen Siedler begonnen hatte. Dieses Mal aber war es ein neuer Kampf, der von einer neuen Bewegung geführt wurde; einer Bewegung, die sich vor allem als Rivale für die säkulare Linie Arafats und der PLO herauskristallisierte. Diese Bewegung gab an, ‚eine islamische Alternative‘ anzubieten, um Palästina zu befreien. Diese Alternative sollte weder nationalistisch noch säkular sein. Der Einfluss der Bewegung des Politischen Islam wurde sichtbar und konnte von nun an nicht mehr ignoriert werden.

---

<sup>766</sup>Krämer, Gudrun. Der Kampf um Palästina. In: Krieg und Frieden am Golf. Hrsg. von Krell, Gert und Kubbig, Bernd W. . Fischer Taschenbuch Verlag GmbH. 1991. S. 45.

<sup>767</sup>Rieck, Andreas. Palästinenser und die PLO. Politisches Lexikon Nahost Nordafrika. Hrsg. von Steinbach, Udo; Hofmeier, Rolf und Schönborn, Mathias. C. H. Beck, München. 1994. S. 336.

### 3.4.2 Der lange Arm der Muslimbrüder: Die Hamas

Der Kampf um Palästina wurde von den Israelis wie auch den Palästinensern immer unter religiösem Vorzeichen geführt. Die zionistische Bewegung hat erfolgreich und wie keine andere politische Bewegung die religiösen mit den nationalen Elementen verbunden. In keinem demokratischen westlichen Land spielt die Religion eine so wichtige Rolle wie in Israel. Für die rechte Seite des israelischen politischen Spektrums ergänzen die nationalistischen Bestrebungen die jüdische Religion.<sup>768</sup> Die Instrumentalisierung der Religion durch die Väter des Zionismus - und heute von der israelischen politischen Klasse - ist ein deutliches Zeichen für die Rolle, die eine Religion innerhalb der Gesellschaft übernehmen kann. Das demokratische System Israels, das Religion und Politik miteinander verbindet, ist in der Region einmalig. Denn mit Blick auf die undemokratischen Nachbarn wie die Islamische Republik Iran oder Saudi-Arabien wird deutlich, dass das religiöse Verständnis in Israel konträr ist.

Die selbstverständliche Parallelität von Religion und Politik, wie sie in Israel immer schon existiert hat, strebt auch der Politische Islam in Palästina an.

Die Fatah und die anderen kleinen Parteien, die die PLO ausmachen, waren sämtlich säkular ausgerichtet. Die Religion war kein Instrument, dessen sich palästinensische Organisationen bedient hätten, um die Menschen anzusprechen. Auch wenn die Führer der Fatah über die Al-Aqsa-Moschee sprachen, geschah dies immer im Rahmen eines palästinensischen nationalen Diskurses. Unter den Führern und Mitgliedern der palästinensischen Organisationen gab es viele Christen. Der nicht zu bändigende George Habasch,<sup>769</sup> einer der radikalsten unter den palästinensischen Anführern, der bis zu seinem Tod nichts von einem israelischen Existenzrecht hatte

---

<sup>768</sup>Robinson, Glenn E. Hamas as Social Movement. In: Islamic Activism. Hrsg. von Wiktorowicz, Quintan. Indiana University Press, Indiana. 2004. S. 119.

<sup>769</sup>George Habasch wurde am 2 August 1926 in Lydda, Palästina als Sohn griechisch-orthodoxer Eltern geboren und starb am 26 Januar 2008 in Amman, Jordanien. Er war von 1968 bis 2000 Generalsekretär einer palästinensischen Organisation namens Volksfront zur Befreiung Palästinas (PFLP), die Mitglied der PLO ist. Habasch und seine Familie wurden nach der Einnahme Lyddas durch israelische Truppen aus ihrer Heimatstadt vertrieben. Nach dem Abschluss seines Medizinstudiums an der Amerikanischen Universität in Beirut 1951 arbeitete Habasch als Arzt in palästinensischen Flüchtlingslagern in Amman. Nach der Niederlage der arabischen Staaten im Sechstagekrieg 1967 radikalisierte sich seine Einstellung in Richtung des Marxismus-Leninismus, was 1968 zur Gründung der PFLP führte. Die PFLP versuchte, die Befreiung Palästinas mittels militärischer Gewalt und terroristischer Kommandoaktionen zu erreichen. In den späten sechziger und siebziger Jahren wurde sie vor allem durch ihre Flugzeugentführungen bekannt.

wissen wollen, stammte aus einer griechisch- orthodoxen arabischen Familie. Wer in der PLO und der Fatah auffiel, tat es nicht durch ein besonderes muslimisches Verhalten. Die ständige Aufgabe Arafats bestand darin, diese ‚Guerreros‘ unter Kontrolle zu halten; denn sie fügten ihm und der palästinensischen Sache mehr Schaden als Nutzen zu.

Die Befreiung Palästinas war das ewige Ziel aller Gruppierungen, die von Ägypten bis Afghanistan gegen die vermeintlichen Ungläubigen kämpften. Viele Kämpfer mit radikalen Islaminterpretationen betrachteten Israel als Krebsgeschwür, das bekämpft werden müsse. Die arabischen Diktatoren ermöglichten diesen Kombattanten keinerlei politische Partizipation und ließen sie oft sogar einsperren. Viele Palästinenser waren mit amerikanischem Segen und saudischem Geld in Afghanistan gegen die Sowjets unterwegs. Der Palästinenser Abdullah Azzam<sup>770</sup> war die Galionsfigur jener Periode des Afghanistankriegs, in der die Allianz zwischen den radikalen Islamisten und den Amerikanern begründet wurde. Azzam legte die Grundlagen des späteren internationalen Terrorismus von Al Qaida.

Alle palästinensischen Akteure des Politischen Islam haben ihren Ursprung in den 1928 in Ägypten gegründeten Muslimbrüdern. Bereits in ihren Anfangsjahren hatte die Muslimbruderschaft Palästina zum Schwerpunkt ihres Kampfes gegen den Kolonialismus ernannt.<sup>771</sup> Für die Ideologie der Muslimbrüder bot Palästina beste Voraussetzungen, um den Kampf gegen den Kolonialismus mit der Verteidigung des Islam zu verbinden. Der Schutz Palästinas mit seinen muslimischen Heiligtümern war dabei von herausragender Bedeutung.<sup>772</sup> Schon für den Gründer der Muslimbrüder, Hassan Al Banna, hatte Palästina eine hohe Stellung genossen: *„In unseren Herzen nimmt Palästina einen heiligen, einen spirituellen Platz ein, der über abstrakten nationalistischen Gefühlen angesiedelt ist. In Palästina haben wir die gesegneten Lüfte Jerusalems und die Segnungen der Propheten und ihrer Schüler und die*

---

<sup>770</sup>Azzam war ein palästinensischer Theologe und Mentor Osama Bin Ladens. Bis zu seinem mysteriösen Tod im Jahr 1989 durch eine Autobombe in Pakistan galt er als Vater des islamistischen internationalen Terrorismus. Er war eine der zentralen Figuren in der Finanzierung und Organisation des Afghanistankrieges. Azzams Ideen waren von großer Bedeutung in seiner Heimat Palästina. Seine Schriften trugen dort zur Neudefinition des Nahostkonflikts bei. In den Augen vieler führten die Palästinenser nicht einen nationalistischen Kampf um einen eigenen Staat, sondern einen erbitterten Kampf um muslimischen Boden.

<sup>771</sup>Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006. S. 11.

<sup>772</sup>Ebd. S. 11, 12.

*Krippe von Christus, Friede sei mit ihm. All dies erfrischt und nährt unsere Seele.*<sup>773</sup>

Vor diesem Hintergrund beteiligten sich die Muslimbrüder am ersten Krieg gegen Israel 1948, wenngleich ihre Kämpfer militärisch unerfahren und wenig effektiv waren. Die Muslimbrüder mobilisierten Ende 1947 ein ganzes Regiment von Freiwilligen für den Krieg gegen Israel.<sup>774</sup> Ägypten verhinderte allerdings eine noch breitere Beteiligung der Muslimbrüder am Krieg 1948. Kairo hatte kein Interesse daran, dass die Islamisten des Landes sich zu einer paramilitärischen Organisation entwickelten.<sup>775</sup> Im April 1949 wurden die Kämpfer der Bruderschaft in der Negev Wüste stationiert, um gegen Israel zu operieren. Trotz der relativ geringen Zahl an Freiwilligen, die die Muslimbrüder bis zum Krieg und in dessen Verlauf rekrutieren konnten, wird ihre Rolle in der arabischen Literatur oft betont.<sup>776</sup> Dies stärkte ihren Bekanntheitsgrad in Palästina.

Für die Muslimbrüder war der Verlust Palästinas an die Zionisten mit dem Abfall der Araber vom Glauben begründet. Der Kampf gegen den Zionismus war für sie ein selbstverständlicher Dienst, um Allahs Segen zu bekommen. Vor dem Ausbruch des ersten palästinensischen Aufstandes am Ende der achtziger Jahre zeichnete sich die Muslimbruderschaft in den palästinensischen Gebieten allerdings durch politische Inaktivität aus.<sup>777</sup> Damals strebten die palästinensischen Muslimbrüder nur die ‚Infiltration‘ der nationalistisch gesinnten Gesellschaft an. Dies sollte durch missionarische Arbeit geleistet werden; Ziel war, die Religiosität der Gesellschaft zu intensivieren. Die Muslimbrüder konzentrierten sich auf die religiöse Indoktrination der palästinensischen Bevölkerung, um eine islamische Gesellschaft aufzubauen.<sup>778</sup> Sie bauten Moscheen, Koranschulen und viele andere religiöse Einrichtungen. Mehrere Quellen deuten darauf hin, dass die Muslimbrüder dieser Jahre sich selbst als eine Wohlfahrtsorganisation sahen. Sie beschäftigten sich ausschließlich mit unpolitischen Aufgaben.<sup>779</sup> Die Muslimbrüder konnten, besonders in Gaza nach

---

<sup>773</sup>Ebd. S.17.

<sup>774</sup>Engelleder, Denis. Die islamische Bewegung in Jordanien und Palästina 1945-1989. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden. 2002. S. 30.

<sup>775</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 56.

<sup>776</sup>Croitoru, Joseph. Hamas. C.H. Beck, München. 2007. S. 34.

<sup>777</sup>Beaupain, André. Befreiung oder Islamisierung? Tectum Verlag, Marburg. 2005. S. 87.

<sup>778</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 57.

<sup>779</sup>Engelleder, Denis. Die islamische Bewegung in Jordanien und Palästina 1945-1989. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden. 2002. S. 34.

1948, ihre Tätigkeiten in den neu entstandenen Flüchtlingslagern weiter ausbauen und im ganzen Gazastreifen mehrere Niederlassungen für ihre karitative Arbeit eröffnen.<sup>780</sup> Auf diese Weise gelang es der Bruderschaft, ihre Netzwerke auszubauen und ein erhebliches Mobilisierungspotential unter den Palästinensern zu schaffen.<sup>781</sup>

Nach 1967 waren die Muslimbrüder, um religiös, kulturell und sozial aktiv zu werden, auf das Wohlwollen der israelischen Besatzungsmacht angewiesen. Sie verzichteten auf jede Konfrontation und erklärten sogar die Anwendung von Gewalt als unislamisch.<sup>782</sup> Die Aktivitäten der Muslimbrüder wuchsen Ende der siebziger Jahre auch unter dem Erfolg der schiitischen Revolution Chomeinis im Iran. Diese blieben aber weitgehend auf das Ziel beschränkt, unter den jungen Leuten ein religiöses Bewusstsein zu schaffen, was sich im Anstieg der Zahl der Gläubigen und der Moscheen ausdrückte. Im Westjordanland verdoppelten sich die Moscheen zwischen 1967 und 1987 von 400 auf fast 750, im Gazastreifen verdreifachte sich ihre Zahl im gleichen Zeitraum.<sup>783</sup> In Gazastadt wurde die Islamische Universität eröffnet. Islamische Fundamentalisten versuchten in dieser Zeit, mit Gewalt ihre Vorstellungen von islamischer Moral durchzusetzen.<sup>784</sup> Sie zerstörten Geschäfte, die Alkohol oder Videokassetten verkauften, und attackierten Frauen, die sich unislamisch kleideten. Vor allem im Gazastreifen erreichten die Muslimbrüder große Gefolgschaft.<sup>785</sup> Politische Ambitionen waren in dieser frühen Phase nicht zu erkennen.

Scheich Ahmad Jassin,<sup>786</sup> der die Muslimbrüder in Palästina vertrat, war Anführer einer im Jahr 1976 gegründeten Organisation, die sich „Islamisches Zentrum“ nannte.<sup>787</sup> Diese Gruppierung hatte in den folgenden Jahren großen Einfluss auf die palästinensische Jugend, besonders in den Universitäten. Von diesem Zentrum aus wurde eine stetig wachsende Zahl an Moscheen im Gazastreifen beaufsichtigt. Bald darauf wurde es zu einer Art Hauptquartier für die gesamte Arbeit der Muslimbrüder

---

<sup>780</sup>Ebd. S. 35.

<sup>781</sup>Meyer, Henrik. Hamas und Hizbollah. Lit Verlag GmbH, Wien. 2010. S. 88.

<sup>782</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 58.

<sup>783</sup>Engelleder, Denis. Die islamische Bewegung in Jordanien und Palästina 1945-1989. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden. 2002. S. 65.

<sup>784</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 60.

<sup>785</sup>Beaupain, André. Befreiung oder Islamisierung? Tectum Verlag, Marburg. 2005. S. 87.

<sup>786</sup>Ahmad Jassin war einer der führenden Begründer der Hamas und, bis zu seiner gezielten Tötung am 22. März 2004 in Gaza durch das israelische Militär, ihr geistiger Führer.

<sup>787</sup>Meyer, Henrik. Hamas und Hizbollah. Lit Verlag GmbH, Wien. 2010. S. 87.

in Gaza.<sup>788</sup> Von dort aus wurden alle Aktivitäten organisiert, kontrolliert und koordiniert. Sämtliche Institutionen der Muslimbruderschaft im Gazastreifen standen unter der Kontrolle des Islamischen Zentrums.<sup>789</sup>

Für die Muslimbrüder bedeutete der Ausbruch der ersten Intifada eine Gelegenheit zu umfassendem Wandel.<sup>790</sup> Sie hatten die Wahl zwischen zwei Optionen. Die erste Option hieß, die passive Strategie beizubehalten, die darin bestand, durch politische Zurückhaltung und Gewaltverzicht ihre von der Besatzungsmacht gewährten Privilegien zu bewahren. Alternativ konnten sie sich der Intifada anschließen und Israel gewaltsam herausfordern. Sie entschieden sich für die zweite Option. Insbesondere die junge Generation der Muslimbrüder, die von politischer Auseinandersetzung mit nationalistischen Kräften an den Universitäten geprägt war, drängte darauf, die Besatzung nicht mehr tatenlos zu dulden und den anderen politischen Kräften nicht weiterhin das Feld des Widerstands zu überlassen.<sup>791</sup> Kurz nach dem Ausbruch der palästinensischen Intifada Ende 1987 entschloss sich eine Gruppe um Scheich Ahmad Jassin, den Konflikt mit Israel zu beginnen und eine religiöse Alternative zur säkularen PLO anzubieten. Sie entschieden sich, die frühere Passivität abzulegen und dem Aufstand beizutreten. *„Eine Teilnahme der Muslimbrüder an der Intifada erfolgte dann aus mehreren Überlegungen heraus. Zunächst musste die Bewegung ihr Existenzrecht unter Beweis stellen; weiterhin würde eine Teilnahme am bewaffneten Aufstand ihr Recht auf eine Forderung nach einer Führungsposition rechtfertigen, falls es nicht gelänge, einen politischen Ausgleich zu erzielen.“*<sup>792</sup> Man sah den Zeitpunkt für den entscheidenden Schritt gekommen; weg von der fast ausschließlichen Konzentration auf die Erziehung einer neuen Generation frommer Muslime hin zur direkten Konfrontation mit der israelischen Besatzung.<sup>793</sup> Die Muslimbrüder nahmen die Herausforderung des direkten Konflikts mit Israel nicht unter ihrem eigentlichen Namen an. Sie agierten als

---

<sup>788</sup>Ebd. S. 90.

<sup>789</sup>Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006. S. 33.

<sup>790</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 58.

<sup>791</sup>Ebd. S. 59.

<sup>792</sup>Engelleder, Denis. Die islamische Bewegung in Jordanien und Palästina 1945-1989. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden. 2002. S. 74.

<sup>793</sup>Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006. S. 38.

„Harakat Al Muqawama Al Islamiya“ (dt. Islamischer Widerstand), besser bekannt unter dem Namen Hamas.<sup>794</sup>

Mit der Hamas und einer Reihe politischer Aktivitäten meldete sich Ende der achtziger Jahre der organisierte Politische Islam in Palästina zu Wort. Die Hamas benutzte die Streiks ab Sommer 1988, um ihre Opposition zur PLO zu demonstrieren. Sie organisierte eigene Streiks an anderen Tagen als die PLO und griff die Aktivisten der PLO an, wenn diese ihre Läden nicht schließen wollten. Besonders deutlich wurde die Opposition der Hamas gegenüber der PLO und deren Nationalismus bei einer Demonstration Mitte 1988 in Gaza. Anhänger der Hamas trampelten auf Fotos von Arafat herum und verbrannten palästinensische Flaggen.<sup>795</sup> Die Hamas wollte die Vorherrschaft der PLO in der Intifada brechen. In Wahrheit schwächte sie aber nur die Einheit der Palästinenser. Bei der Entstehung der Hamas spielte Israel eine besondere Rolle. Bis zum Ausbruch des palästinensischen Aufstands wurden die Aktivitäten der Hamas in Israel nicht als Bedrohung angesehen.<sup>796</sup> Israel förderte sie sogar als Gegengewicht zur PLO. Israelische Offizielle führten Gespräche mit der Hamas von damals, nicht aber mit der PLO. Israel akzeptierte ausländische Geldüberweisungen, die vor allem aus dem schiitischen Iran an die Hamas gingen, nicht aber solche aus den Golfländern an die PLO. Damals verfolgte Israel die Aktivisten der PLO mit großer Härte, während Kämpfer der Hamas trotz Beteiligung an antiisraelischen Aktionen oft straffrei blieben. Für die israelische Besatzung war der Gegner die palästinensisch-nationalistische PLO, angeführt von der Fatah unter Jassir Arafat und anderen kleinen Parteien.<sup>797</sup>

Die in direkte Auseinandersetzungen mit Israel verwickelte PLO wurde zum Gegenstand israelischer Repression.<sup>798</sup> Die Muslimbrüder hingegen waren nie einer solch repressiven Behandlung ausgesetzt. Als sie sich noch nicht für den bewaffneten Kampf gegen Israel entschieden hatten, konnten sie eine solide Organisationsstruktur aufbauen, über die sie in den kommenden Jahren die

---

<sup>794</sup>Beaupain, André. Befreiung oder Islamisierung? Tectum Verlag, Marburg. 2005. S. 88.

<sup>795</sup>Ebd. S. 89.

<sup>796</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 58.

<sup>797</sup>Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006. S. 32.

<sup>798</sup>Croituru, Joseph. Hamas. C.H. Beck, München. 2007. S. 48.

Flüchtlingsmassen erreichen sollten.<sup>799</sup> Israel wollte den vermeintlichen Gegner der PLO stärken, damit er die Aufgabe der Schwächung der PLO übernehme.<sup>800</sup> Man wollte einen palästinensischen Bürgerkrieg zwischen der PLO und der Hamas anstiften. So wurde der Muslimbruderschaft und ihren Institutionen Raum für politische und soziale Handlungen gewährt, von dem die aus dem Exil Tunis operierende Fatah nur träumen konnte.<sup>801</sup>

Israels Strategie scheiterte, genau wie viele andere ähnliche Strategien in der Region zuvor gescheitert waren. Wer es wagte, sich auf die Radikalität des puritanischen Politischen Islam einzulassen, zog den Kürzeren. Der Krieg der Amerikaner in Afghanistan gegen die Sowjets und Sadats Ermordung in Ägypten sind nur zwei Beispiele. In beiden Fällen wurde der Versuch der Instrumentalisierung radikaler politischer Kräfte unternommen. Unter Präsident Reagan während der achtziger Jahre wurde jenen Gotteskrieger in Afghanistan Waffen und Geld geliefert, die ein paar Jahre später dem Westen den Krieg erklären sollten. Sadat handelte ähnlich, um sich in Ägypten zu legitimieren. Er suchte die Nähe zu den Muslimbrüdern. Dabei vergaß er, dass die Muslimbrüder der siebziger Jahre nicht sonderlich friedlich gesinnt waren. Letztlich waren es Terroristen einer aus der Muslimbruderschaft hervorgegangenen Suborganisation, die das Attentat auf Sadat plante.

Für Israel endete das Pokerspiel um die Hamas, wie jeder vorherige Versuch geendet hatte. Die Mentalität des Wegschauens, während sich terroristische Strukturen entwickelten, nur um kurzfristiges politisches Kapital daraus schlagen zu können, führte dazu, dass die Hamas sich zu einem echten Horror für Israel entwickelte. Israels Strategie, die vermeintlich gemäßigten und friedlichen Muslimbrüder als gesellschaftspolitisches Gegengewicht zur palästinensischen Nationalbewegung zu fördern, zahlte sich nicht aus. Indem der israelische Staat die organisatorischen Voraussetzungen für die Herauskristallisierung der Hamas geschaffen hatte, um die PLO herauszufordern, bereitete er nur den Nährboden für die Entstehung einer radikalen Bewegung des Politischen Islam. In den folgenden

---

<sup>799</sup>Engelleder, Denis. Die islamische Bewegung in Jordanien und Palästina 1945-1989. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden. 2002. S. 64.

<sup>800</sup>Croituru, Joseph. Hamas. C.H. Beck, München. 2007. S. 48.

<sup>801</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 58.

Jahren schaffte es selbst Arafat als PLO-Chef nicht, die Hamas zu besänftigen, obwohl er ein großes Charisma besaß und unter den Palästinensern beliebt war.

Die erfolgreiche Mobilisierung finanzieller Ressourcen im Ausland zusammen mit dem kooperativen Verhältnis zur israelischen Besatzungsmacht hatte es der Hamas in beiden besetzten Gebieten ermöglicht, ein Netz aus karitativen und sozialen Institutionen zu errichten und auszubauen.<sup>802</sup> Zu diesem Netz gehörten Koranschulen, Kindergärten, Schulen, Bibliotheken, Sportklubs und Verlage.<sup>803</sup> Die Hamas verband diese Einrichtungen mit Moscheen, den effektivsten Institutionen zur Verbreitung ihrer Ideologie.<sup>804</sup> Die Moscheen waren jederzeit geöffnet, über das gesamte Land verteilt und weniger als andere Einrichtungen von israelischer Repression betroffen.<sup>805</sup> So konnte die Organisation der Hamas ihre ideologischen Botschaften des bewaffneten islamischen Widerstandes ungestört legitimieren und sich in aller Ruhe weiter radikalieren. Als Israel die von der Hamas ausgehende Gefahr endlich erkannte, war es zu spät.

Im April 1989 entführte die Hamas zwei israelische Soldaten, die sie später tötete. Zu dieser Zeit hatte die PLO bereits offiziell ihren Verzicht auf solche Aktionen erklärt.<sup>806</sup> Israel reagierte auf die Tat mit einer großen Verhaftungswelle gegen Aktivisten der Hamas. Sie verbot die Gruppe und stellte die Mitgliedschaft unter Strafe. Die Gewaltstrategie der Hamas hatte bis dato die israelischen Zivilisten nicht einbezogen, sondern ausschließlich die Soldaten und die radikalen Siedler der Besatzungsmacht.

Trotz des verspäteten Verbotes durch den Staat Israel gewann die Hamas in den folgenden Jahren weitere neue Anhänger. Die radikalen Botschaften der Hamas stießen vor allem in Gaza auf große Resonanz, die in der dortigen sozialen und politischen Lage gründete. Insbesondere die Bewohner der überfüllten Flüchtlingslager des Gazastreifens hatten meist einen religiös-konservativen Hintergrund und waren anfällig für die Botschaften des religiösen Radikalismus. Der Gazastreifen ist eines der am dichtesten besiedelten Gebiete der Welt; es fehlt an

---

<sup>802</sup>Ebd. S. 61.

<sup>803</sup>Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006. S. 44.

<sup>804</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 62.

<sup>805</sup>Meyer, Henrik. Hamas und Hizbollah. Lit Verlag GmbH, Wien. 2010. S. 88.

<sup>806</sup>Croituru, Joseph. Hamas. C.H. Beck, München. 2007. S. 110.

allem Notwendigen für ein menschenwürdiges Leben. Die desolaten Umstände, in denen die palästinensischen Flüchtlinge lebten, seit sie ihr Land verloren hatten, ebneten den Weg für verschiedenste radikale Einflüsse. Die Menschen in Gaza waren nicht bereit, das Ziel der PLO, einen demokratischen und säkularen Staat neben Israel, zu akzeptieren. Die Anerkennung Israels hätte eine Rückkehr der Flüchtlinge unwahrscheinlich gemacht.

Die Hamas erhob den Anspruch einer sogenannten islamischen Herrschaft. Die Anführer der palästinensischen Muslimbrüder sprachen oft über die islamische Kultur der Palästinenser, um die PLO-Führung zu diskreditieren und deren Ziel eines säkularen Staats als Angriff auf den Islam herabzuwürdigen. Die PLO interpretierte den Aufstand als eine nationale Protestbewegung eines Volkes, das nach Unabhängigkeit strebte. Die Hamas hingegen, die später ebenso die Taktik des nationalen Aufstands übernahm, betonte die religiösen Elemente im Konflikt gegen Israel. Die Intifada des palästinensischen Volkes war für die Hamas nicht nationalistischer, sondern eher religiöser Natur.<sup>807</sup> Sie machte keinen Hehl aus ihrer religiösen Sicht bezüglich der Natur des Konflikts mit Israel. Schließlich war auch die Entstehung Israels in Palästina mit religiösen Argumenten herbeigeführt worden. Der Hamas ging es nicht nur darum, dem Volk seine Rechte zurückzugeben, sondern auch darum, eine nicht muslimische Vorherrschaft in einem muslimischen Land zu beenden. Dies war und ist immer noch der Kern des Unterschieds zwischen der PLO und der Hamas.

Die Charta der Hamas, im Jahr 1988 verabschiedet und bis heute gültig, ist ein radikales Dokument, das keinen Raum zum politischen Manövrieren lässt. *„Zu sehr wird die Politik [hier: der Charta der Hamas] als inkontingentes Gebäude von religiös begründeten Zwangsläufigkeiten dargestellt, welche es nicht zulassen, den politischen Gegner überhaupt in die Position eines Verhandlungspartners zu bringen.“*<sup>808</sup> Das Problem der Hamas liegt in den extremen Forderungen, die sie vor über zwanzig Jahren auf ihre politische Agenda gesetzt hatte. Eine Änderung eines solchen Dokuments würde für die Hamas bedeuten, sich von ihren radikalen Wurzeln zu trennen und damit nicht mehr von der PLO unterscheidbar zu sein. Die Charta

---

<sup>807</sup>Meyer, Henrik. Hamas und Hizbollah. Lit Verlag GmbH, Wien. 2010. S. 98, 99.

<sup>808</sup>Ebd. S. 129.

spiegelt die Situation zur Zeit der Intifada wieder, die von den säkularen Kräften der PLO dominiert war.<sup>809</sup> Die Nähe zur Muslimbruderschaft wird zu Beginn der Charta deutlich formuliert. In der Präambel wird der Begründer der ägyptischen Muslimbrüder, Hassan Al Banna, zitiert: *„Israel wird bestehen und so lange bestehen bleiben, bis der Islam es annulliert, so wie er davor Bestehendes annulliert hat.“*<sup>810</sup> In der Charta wird die Hamas als palästinensischer Flügel der universellen Bewegung der Muslimbruderschaft beschrieben. Die Hamas begreift sich selbst als einen Teil der universellen islamischen Bewegung.

Vor dem Hintergrund der Besatzung wird der israelisch- palästinensische Konflikt religiös begründet. Für die Hamas wird der Kampf zwischen Muslimen und jüdischen Besatzern ausgetragen.<sup>811</sup> Das Bild des Religionskrieges wird untermauert durch den Bezug zum Propheten Mohamed, zu Saladin und dessen Kämpfen gegen die Kreuzritter sowie viele jüdische Verschwörungen.<sup>812</sup> In der Hamas-Charta ist die Rede von Palästina als islamischem ‚Waqf‘, was islamische Körperschaft bedeutet. Im islamischen Recht werden mit Al Waqf die Gebäude oder Grundstücke beschrieben, die ausschließlich religiöse Funktionen haben und damit allen Muslimen gehören. Für die Hamas ist Palästina ein islamisches Waqf, auf das alle Muslime ein ewiges Recht haben. *„So sollte es [Palästina] ein Waqf für die Generationen der Muslime bis zum Tag der Auferstehung sein [...]. Dieses Waqf bleibt, solange Himmel und Erde bleiben, und jedes Verhalten, das diesem Gesetz des Islam im Hinblick auf Palästina widerspricht, ist ein nichtiges, auf seine Urheber zurückfallendes Verhalten.“*<sup>813</sup> Die Beschreibung Palästinas als islamischem Waqf impliziert, dass kein Teil dieses Landes verhandelbar ist.<sup>814</sup> Unter Artikel 12 der Hamas-Charta ist zu lesen: *“Die Initiativen und die sogenannten Friedenslösungen sowie die internationalen Konferenzen zur Lösung der Palästina-Frage stehen im Widerspruch zum Bekenntnis der Islamischen Widerstandsbewegung.“*<sup>815</sup> Der einzige

---

<sup>809</sup>Ebd. S. 123.

<sup>810</sup>Bei dieser Arbeit wurde die deutschsprachige Version der Charta der Hamas verwendet, zu finden ab Seite 207 in: Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006.

<sup>811</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 65, 66.

<sup>812</sup>Ebd. S. 66.

<sup>813</sup>Charta der Hamas, Artikel 11. In: Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006.

<sup>814</sup>Meyer, Henrik. Hamas und Hizbollah. Lit Verlag GmbH, Wien. 2010. S. 107.

<sup>815</sup>Charta der Hamas, Artikel 13. In: Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006.

Weg, dieses islamische Waqf von den Israelis zu befreien, ist laut Artikel 15 der Hamas-Charta der Jihad, den die Hamas als Pflicht für alle gläubigen Muslime sieht.

Selbst das Verhältnis zum Gegner PLO wird in der Charta behandelt. Aufgrund ihrer Kompromissbereitschaft in für die Hamas unantastbaren Positionen und ihren Verstößen gegen viele religiöse Gebote wie das des Waqfs sei der PLO zu misstrauen. Ein Dorn im Auge ist der Hamas vor allem der Säkularismus der PLO, die deshalb nicht legitimiert sei, mit Israel über das muslimische Waqf zu verhandeln. *„Die säkularistische Idee widerspricht gänzlich der religiösen Idee.“*<sup>816</sup>

An mehreren Stellen der Charta sind Verschwörungstheorien gegen das sogenannte Weltjudentum zu finden. Gemäß der Hamas erlangten die wohlhabenden Juden die Kontrolle über die Weltmedien und konnten so die Französische Revolution oder die Russische Revolution auslösen. Auch der Erste Weltkrieg, der zum Ende des Osmanischen Reiches und damit auch zum Ende des Kalifats geführt hatte, sowie der Zweite Weltkrieg, der mit der Schaffung Israels endete, seien von Juden angezettelt wurden, um zionistische Projekte zu realisieren.<sup>817</sup> Laut der Hamas versuchen die Juden, und zwar seit Anfang der Menschheit, durch Verschwörungen die Welt zu erobern. Dies sind eindeutige antijüdische Ressentiments, die radikale Islamisten teilen. Das jüdenfeindliche Gedankengut, mit dem die Hamas ihre Charta schmückt, ähnelt den Verschwörungstheorien, die im Westen über die Juden verbreitet wurden. Dennoch kann die Charta nicht als rein antisemitischer Text bezeichnet werden. Denn die Araber sind wie der muslimische Prophet selbst Semiten. Die Hamas kann es sich, anders als im Westen oft geschehen, somit nicht erlauben, antisemitische Gedanken zu äußern. Wenn auch nicht antisemitisch, so ist sie jedoch als rassistisch und antijüdisch einzustufen.

---

<sup>816</sup>Charta der Hamas, Artikel 27. In: Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006.

<sup>817</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 67.

### 3.4.3 Gewaltspirale ohne Ende

Nach dem Zweiten Golfkrieg 1991 entwickelte sich zwischen der PLO und der Hamas ein Streit über die Teilnahme an Friedensverhandlungen mit Israel. Die Hamas war zu keinen Kompromissen bereit. Allein die Teilnahme der PLO an den Gesprächen von Madrid, die zu den Osloer Friedensverhandlungen führten, lehnte sie vehement ab.

Als im September 1993 in Washington die ersten Osloer Verträge unterschrieben wurden, veränderten sich die politischen Umstände für die Hamas grundlegend. Im Osloer Frieden entschlossen sich sowohl die PLO als auch die israelische Regierung, Zugeständnisse zu machen. Israel war auch bereit, die PLO als legitime Vertreterin der palästinensischen Interessen anzuerkennen.<sup>818</sup> Der Osloer Friedensprozess beendete den palästinensischen Aufstand, aus dem die Hamas hervorgegangen war und schuf die Palästinensische Autonomiebehörde sowie einen Stufenplan für die vollständige Unabhängigkeit eines palästinensischen Nationalstaates.<sup>819</sup> Die Hamas hatte an den Verhandlungen in Oslo nicht teilgenommen, sie wurde nicht einmal darüber informiert. Vor allem junge Aktivisten der Hamas waren enttäuscht über das Ergebnis von Oslo.

Während der Großteil<sup>820</sup> der Palästinenser hinter Arafats Friedensbemühungen stand, setzte die Hamas ihre gewaltsamen Aktionen gegen Israel fort. Der Friedensprozess bedeutete für Arafat und seine PLO einen großen Triumph. Arafat hatte seit 1973 die Zweistaatenlösung beharrlich verfolgt und sah sich infolge des Aufstands kurz vor dem Erreichen seines historischen Ziels, der Errichtung eines palästinensischen Staates.<sup>821</sup> Nach den Osloer Verträgen erhielt die PLO nicht nur einen legalen Status sowie internationale Anerkennung als Vertreterin der Palästinenser, sondern konnte auch ihr Hauptquartier von Tunis nach Ramallah verlegen. Für sie alle, für Arafat, die Fatahkämpfer und die PLO samt ihrer Suborganisationen endete ein langes politisches Exil. Die Rückkehr nach Palästina

---

<sup>818</sup>Croitoru, Joseph. Hamas. C.H. Beck, München. 2007. S. 108.

<sup>819</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 68, 69.

<sup>820</sup>Knapp 65 Prozent der Palästinenser unterstützten die Prinzipienklärung, die Arafat gemeinsam mit Rabin in Washington unterschrieb.

<sup>821</sup>Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006. S. 67.

war jahrzehntelang ein Traum für alle im Ausland verstreuten palästinensischen Aktivisten gewesen. Sie waren verfolgt und ermordet worden und mussten in Flüchtlingslagern leben. Jetzt aber durften sie in ihre Heimat Palästina zurückkehren. Arafat erreichte den Zenit seines politischen Lebens. Seine Popularität unter den Palästinensern kannte keine Grenzen.

Die PLO bekam quasi staatliche Ressourcen und konnte ihre Strukturen ausbauen. Im Falle einer erfolgreichen Umsetzung des Friedensprozesses wäre sie auf lange Sicht der dominierende politische Akteur Palästinas geworden. Hätten nicht jüdische Extremisten 1995 den israelischen Premierminister Rabin getötet, wäre die Hamas vermutlich ruiniert gewesen. Arafat und die PLO, die auf eine friedliche Lösung der Palästinafrage eingestellt waren, brauchten einen israelischen Partner wie Isaak Rabin.

Die aus den Osloer Verträgen resultierenden Entwicklungen schränkten die Optionen der Hamas massiv ein. Das Ende der Intifada reduzierte die Legitimation des gewaltsamen Widerstands, der ‚Raison d’être‘ der Hamas. In der Hamas-Führung herrschte Ungewissheit, ob sich ihre Netzwerke in einem unabhängigen Staat Palästina in politische Macht transformieren ließen.<sup>822</sup> So lehnte die Hamas die Verträge von Oslo als illegitim ab und argumentierte, dass sie die Besatzung nicht überwinden und den Konflikt nicht lösen würden.<sup>823</sup>

Im Jahr 1993 war für die Hamas die Zweistaatenlösung ein absolutes Tabu. Palästina war ein islamisches Gebiet „*vom Meer bis zum Fluss*“<sup>824</sup>, vom Mittelmeer bis zum Jordantal. Die Hamas kritisierte gnadenlos, dass die Teilung Palästinas von einigen Palästinensern mit Befriedigung aufgenommen worden war. Für die Hamas war dies kein Erfolg, sondern vielmehr eine Art Schande für das gesamte palästinensische muslimische Volk. Die Schuld daran wies sie Arafat zu.<sup>825</sup> Kurz nach Unterzeichnung der Osloer Verträge meldete sich der Hamas-Chef Ahmad Jassin mit einem Brief aus seinem israelischen Gefängnis zu Wort: „*Wir sind tief bestürzt und getroffen durch die Schande, die Kapitulation, die Erniedrigung für unsere*

---

<sup>822</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 69.

<sup>823</sup>Ebd. S. 69.

<sup>824</sup>Flugblatt der Hamas Nr. 28 in: Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006. S. 70.

<sup>825</sup>Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006. S. 70.

*palästinensische Sache, die eine Gruppe aus unserem eigenen Volk zu verantworten hat. Sie haben in einem Abkommen den Staat Israel anerkannt, der uns besetzt hält, und damit unser gesamtes Land, seine Traditionen, seine heiligen Stätten und seine Kultur aufgegeben.*<sup>826</sup> Mit dieser Haltung konnte sich die Hamas nach Beginn des Friedensprozesses zum einflussreichsten palästinensischen Akteur der Anti-Arafat- Opposition entwickeln.

In den teilweise selbstverwalteten palästinensischen Gebieten bekam die Fatah eine zentrale Macht innerhalb der PLO. Sie entwickelte sich von einer oppositionellen und militanten Befreiungsorganisation zu einer Art staatlichem Akteur. Daraus ergab sich, dass die Hamas nicht mehr nur ein Sammelbecken für Extremisten und Jihadisten blieb, sondern zur politischen Heimat all derer wurde, die den Friedensprozess insgesamt ablehnten oder jedenfalls mit seinem Verlauf unzufrieden waren.<sup>827</sup> Diese Rolle eröffnete der Hamas neue Perspektiven, sich als nationale Alternative zu präsentieren. Immer wenn der Friedensprozess stagnierte oder Rückschritte machte und es sich abzeichnete, dass er nicht zur Selbstbestimmung der Palästinenser führen würde, folgte eine Stärkung der Hamas-Position in der Bevölkerung. Die Hamas spekulierte von Anfang an auf das Scheitern der Osloer Verträge und kritisierte ihre Rechtmäßigkeit. Für sie konnte Israel nur eine Sprache verstehen, nämlich die Sprache der Gewalt. *„Gewalt war es, die den Feind nach Jahren der gesegneten Intifada zwang, von jedem Stück unseres Landes abzuziehen, das wir für ihn, für seine Soldaten und seine Siedler in eine Hölle verwandelten. Wenn diese defätistische Gruppe in der Führung der PLO ihre Energien in dieser Richtung eingesetzt hätte [Osloer Frieden], anstatt ihre Anstrengungen [...] auf dem Weg hin zur Niederlage zu vergeuden, [...] hätte sich der Feind schon längst unter den Angriffen unserer Kämpfer zurückgezogen.*<sup>828</sup> Für die Hamas war es klar: Israel wollte weder verhandeln noch mit den Palästinensern Frieden schließen. Verhandlungen bedeuteten aus der radikalen Sicht der Hamas eine Anerkennung der Rechte von ‚Mördern‘, die diesen nicht zuständen.<sup>829</sup>

---

<sup>826</sup>Ebd. S. 98.

<sup>827</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 72.

<sup>828</sup>Aus einem Flugblatt der Hamas aus dem Jahr 1993, in: Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006. S. 100.

<sup>829</sup>Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006. S. 71.

Die ersten palästinensischen Wahlen im Januar 1996 konnten Arafat und die Fatah mit breiter Mehrheit gewinnen. Arafat als Präsident der Autonomiebehörde fühlte sich, trotz des Wahlboykotts der Hamas und mehrerer Splitterparteien, durch das positive Wahlergebnis berechtigt, einen endgültigen Friedensvertrag auszuarbeiten und palästinensische Gruppen zu entwaffnen.

Seit ihrer Gründung waren für die Hamas nur Steinwürfe und Feuergefechte von strategischer Relevanz, wenn es galt, Gewalt gegen Israel einzusetzen. Ab 1994 machte die Hamas als erste sunnitische Bewegung des Politischen Islam mit Selbstmordanschlägen Schlagzeilen.<sup>830</sup> Hinzu kamen Entführungen israelischer Soldaten, um Zugeständnisse und einen Gefangenenaustausch mit Israel zu erzwingen.<sup>831</sup> Seit 2001 gehörten auch die primitiven Angriffe mit Katjuscha-Raketen zum Gewaltpotenzial der Hamas. Besonders die Selbstmordanschläge stellten eine Kombination materieller und psychologischer Kriegsführung dar. Die Hamas benutzte den Einsatz von Gewalt durch Israel als Rechtfertigung für ihre eigene Gewaltstrategie, einschließlich der unter den Palästinensern selbst umstrittenen Selbstmordanschläge.<sup>832</sup> Der schiitische Handlanger Irans, die Hisbollah, hatte im Libanon bereits seit der israelischen Invasion 1982 von der Strategie des Selbstmords gegen Soldaten der israelischen Armee Gebrauch gemacht und damit partielle Erfolge erzielen können.<sup>833</sup> Weiterhin wollte die Hamas mit diesen Anschlägen eine Botschaft an die israelische Öffentlichkeit senden. Arafat sei ohne die Hamas nicht in der Lage, für Frieden zu sorgen.<sup>834</sup> Die ersten Selbstmordanschläge der Hamas waren eine Antwort auf ein Massaker gegen wehrlose Palästinenser, die sich zum Gebet versammelt hatten. Am 25. Februar 1994 drang im palästinensischen Hebron ein israelischer Siedler in die Ibrahim-Khalil-Moschee ein, in der sich das Grab des Patriarchen Abraham befindet, und verrichtete ein Massaker, das die Welt schockierte.<sup>835</sup> Der Mörder und Siedler mit dem Namen Baruch Goldstein war Mitglied der extremistischen Kach-Partei und

---

<sup>830</sup>Hafez, Mohammed M. *Manufacturing Human Bombs*. United States Institute of Peace. Washington. 2006. S. 18.

<sup>831</sup>Felsch, Maximilian. *Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung?* Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 70.

<sup>832</sup>Ebd. S. 71.

<sup>833</sup>Norton, Richard A. *Hezbollah: A Short Story*. Princeton University Press, Princeton. 2007. S. 80, 81.

<sup>834</sup>Felsch, Maximilian. *Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung?* Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 71.

<sup>835</sup>Baumgarten, Helga. *Hamas*. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006. S. 105.

stammte aus der nahen Siedlung Kirjat Arba.<sup>836</sup> Als die Gläubigen am frühen Morgen in der Moschee zum Gebet niederknieten, erschoss er in Armeuniform und mit seinem Armeemaschinengewehr 29 Palästinenser. An diesem Tag des Ramadan waren viele Gläubige zum Morgengebet gekommen. Bei dem Versuch, dem Massaker zu entfliehen, wurden sechs weitere Menschen direkt vor der Moschee von israelischen Soldaten erschossen. Der Mörder Goldstein selbst fand seinen Tod im Chaos, das sich nach dem Massaker entwickelte. Er wurde zwei Tage später nach einem großen Trauerzug, der von Jerusalem bis Kirjat Arba führte, beerdigt.<sup>837</sup> Journalisten, die über diese Beerdigung eines Massenmörders berichteten, wurden von Siedlern als ‚Nazis‘ beschimpft. In seiner Grabrede sprach der Rabbi über eine Million Araber, die nicht einen jüdischen Fingernagel wert seien.<sup>838</sup> Israel reagierte mit einer einmonatigen Ausgangssperre für die Palästinenser in Hebron. Angesichts der Radikalität des Mordes in der Ibrahim-Khalil-Moschee fürchtete Israel einen neuen Aufstand. Die Hamas antwortete mit Selbstmordanschlägen auf die israelischen Siedlungen. Die Gewalt eskalierte massiv.

Dennoch fand die erste von der Hamas organisierte Serie von Selbstmordanschlägen erst zwischen Februar und März 1996 statt. Die Anschläge waren in erster Linie als Vergeltungsaktion für den am 5. Januar 1996 ermordeten Jahja Ajasch gedacht, den „*Bombenbastler*“<sup>839</sup> und Drahtzieher mehrerer Anschläge gegen Israel nach dem Massaker in Hebron. Die Selbstmordanschläge fanden unmittelbar nach der traditionellen vierzigtägigen Trauerzeit statt und zwangen Arafat, Hunderte von Hamas-Aktivisten durch Sicherheitsapparate der Autonomiebehörde verhaften zu lassen.<sup>840</sup>

Die zweite Gewaltphase nach Beginn des Friedensprozesses fing mit dem zweiten palästinensischen Aufstand, der Al-Aqsa-Intifada, an.<sup>841</sup> Nachdem der israelische Premierminister Ariel Scharon<sup>842</sup> während eines Wahlkampfes die Al-Aqsa-Moschee

---

<sup>836</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 388.

<sup>837</sup>Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006. S. 106.

<sup>838</sup>Ebd. S. 106.

<sup>839</sup>Kepel, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002. S. 390.

<sup>840</sup>Croitoru, Joseph. Hamas. C.H. Beck, München. 2007. S. 134.

<sup>841</sup>Ebd. S. 73.

<sup>842</sup>Scharon, geboren am 27. Februar 1928 und verstorben am 11. Januar 2014, war ein israelischer Politiker und ehemaliger General. Zwischen 2001 und 2006 war er Ministerpräsident. In Israel betrachten ihn viele als Helden, der Israel seit dem Unabhängigkeitskrieg stets bedeutend mitgeprägt hat. In der arabischen Welt und bei zahlreichen Menschenrechtsgruppen gilt er insbesondere wegen

in Jerusalem betreten hatte, kam es zu einer Welle von Protesten, die sich später zu einem Volksaufstand entwickelte. Die zweite Intifada war eine günstige Gelegenheit für die Hamas, sich als politische Alternative wieder ins öffentliche Bewusstsein zu bringen, und politisches Kapital zurückzugewinnen. Zudem garantierte die Gewaltoption der Hamas die Unterstützung aus dem Ausland, denn der Iran und die Hisbollah verfolgten weiterhin ihre eigenen Interessen.<sup>843</sup>

Die Schwächung der palästinensischen Autonomiebehörde durch die unterbrochenen Friedensverhandlungen und die Weigerung der israelischen Regierungen, bereits abgeschlossene Vereinbarungen umzusetzen, führten dazu, dass Arafat zunehmend unter Druck geriet. Die Hamas konnte angesichts dieser Entwicklungen nur triumphieren. In der zweiten Intifada eskalierte die Gewalt durch beinahe wöchentliche Selbstmordanschläge, die nicht mehr nur von der Hamas, sondern auch von anderen unzähligen Widerstandesgruppen verübt wurden. Gab es zwischen 1994 und 2000 durchschnittlich drei Selbstmordanschläge pro Jahr, so stieg diese Anzahl während des zweiten palästinensischen Aufstandes auf über zwanzig.<sup>844</sup>

Nach dem 11. September 2011 wurde die Auslandshilfe an die Hamas zurückgeschraubt. Der Iran und Syrien, die beiden Hüter des Terrorismus in der Region, konnten ihre Politik gegenüber der Hamas nicht mehr weiterführen wie zuvor. Präsident Bush erklärte dem Terrorismus den Krieg und schickte amerikanische Truppen in die Region. Seitdem lag es auch im Interesse der Hamas, nicht mit dem internationalen Terrorismus der Al Qaida in Verbindung gebracht zu werden. Während dieser Zeit wurde die Hamas auch militärisch geschwächt. Die massiven, zum Teil rücksichtslosen Angriffe Israels auf Einrichtungen der Hamas und ihre Politbüromitglieder führten zur Eindämmung ihres Gewaltpotenzials. Vor allem die Tötung der einflussreichsten Führungsfiguren in Gaza wie der Hamas-Gründer Ahmad Jassin, Al Rantisi und Abu Schanab, verursachte eine vorübergehende

---

seiner Rolle beim Massaker von Sabra und Schatila 1982 im Süden von Beirut als Kriegsverbrecher. Die von der israelischen Regierung im September 1982 eingesetzte Kommission attestierte ihm sowohl indirekte als auch persönliche Verantwortung für das Massaker, das von den Vereinten Nationen als Völkermord bewertet wurde. Für sein hartes Vorgehen gegen die Palästinenser erhielt er den Spitznamen ‚Der Bulldozer‘.

<sup>843</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 74.

<sup>844</sup>Ebd. S. 74.

Führungskrise in der Hamas. Durch solche gezielten Tötungsaktionen bewies der israelische Staat seine Bereitschaft, den Extremisten der palästinensischen Widerstandsbewegungen einen Grund für die Gewaltanwendung zu geben. Israel hatte nie ein Problem mit den außergerichtlichen Tötungen palästinensischer Aktivisten. Dies wird nach der offiziellen israelischen Sprachregelung ‚targeted killing‘ genannt.<sup>845</sup> Auf terroristische Aktionen der Palästinenser reagierte Tel Aviv stets mit Staatsterrorismus. Die Liquidierung palästinensischer Politiker war immer das Instrument Israels, wenn es darum ging, sich mit den politischen Ansprüchen der Palästinenser auseinanderzusetzen.

Die Errichtung eines sogenannten Sicherheitszauns entlang der israelischen Grenze verringerte zwar das Potenzial der Hamas, Selbstmordanschläge zu führen, änderte aber nichts an deren traditionellen Positionen. Sie lehnte es weiterhin ab, das Existenzrecht Israel anzuerkennen und erhob noch immer das Recht auf bewaffneten Widerstand gegen die israelische Besatzung. Vor allem in Gaza unterstützten viele Palästinenser die Hamas in ihren politischen Ansichten. Die Abhängigkeit der Palästinenser von karitativen und sozialen Einrichtungen seit der ökonomischen Krise der zweiten Intifada spielt in dieser Unterstützung eine große Rolle. Die PLO hatte dem mit ihren eigenen, unterfinanzierten Bildungseinrichtungen wenig entgegenzusetzen. Sie konnte ihre Regierungsgewalt für die Zerschlagung der Hamas nicht einsetzen, denn sonst wäre die Betreuung und Versorgung der Bedürftigen nicht mehr gewährleistet gewesen. So entwickelte sich die Hamas nach dem Muster der Hisbollah und wurde zum Staat im Staat, auch wenn die Autonomiebehörde noch kein Staat war. Was nach einem mühseligen und durchaus heldenhaften Kampf von Arafat und seinen Wegbegleitern wahr zu werden schien, hatten die Hamas und die israelischen Regierungen nach der Ermordung Rabins zunichte gemacht.

Trotz diverser organisatorischer Defizite, Verfolgung, Verhaftung und Tötung ihrer Anführer und der territorialen Teilung durch die israelische Besatzung hat sich die Organisationsstruktur der Hamas als effektiv erwiesen. Die Hamas besteht offiziell aus zwei politischen Organen, dem Schura-Rat als quasi legislativem Organ und einem Politbüro als exekutivem Organ. Dessen Aufgabe ist es, die Beschlüsse des

---

<sup>845</sup>Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006. S. 163.

Schura-Rats umzusetzen. Die formalen Organisationsstrukturen der Hamas ähneln denen der Muslimbruderschaft. Informationen über Anzahl und Zuständigkeiten der Hamas-Mitglieder sowie Verfahren und Orte ihrer Konsultationen gibt die Hamas nicht bekannt.<sup>846</sup> Momentan sind Khaled Mischaal und Ismail Hanija die beiden offiziellen Anführer der Hamas und gelten auch als ihre politischen Köpfe. Die Anhänger der Hamas, seien sie Führungsfiguren oder einfache Mitglieder, legen großen Wert auf Konsens in der Entscheidungsfindung. In der Zusammensetzung des Schura-Rats wird darauf geachtet, dass alle wichtigen Regionen, Interessengruppen und sozialen Organisationen repräsentiert sind, die Hamas-Kader in den israelischen Gefängnissen eingeschlossen.<sup>847</sup>

Das Jahr 2004 war ein historischer Einschnitt in der Geschichte der palästinensischen Nationalbewegung. Innerhalb weniger Monate verloren die Palästinenser zwei ihrer historischen Führer. Jassir Arafat, der Führer des modernen palästinensischen Nationalismus und Gründer der größten Organisation in der PLO, der Fatah, starb im November 2004 in einem französischen Militärkrankenhaus. Da die Todesursache Arafats bis heute nicht vollends geklärt ist, glauben viele, dass er Opfer eines israelischen Vergiftungsanschlages geworden ist.<sup>848</sup> Monate zuvor war Ahmad Jassin, der Gründer der Hamas, der jüngsten Organisation in der palästinensischen Nationalbewegung, von den Israelis in den Tod gebombt worden.

Bald darauf wurde Ariel Scharon zum zweiten Mal innerhalb kurzer Zeit ins Krankenhaus eingeliefert. Trotz mehrerer Operationen erwachte er nicht mehr aus seinem Koma. Er starb acht Jahre danach in einem israelischen Krankenhaus. Neben Arafat und Jassin war somit auch deren unerbittlichster Gegner Ariel Scharon als Spieler im israelisch-palästinensischen Poker ausgefallen.<sup>849</sup> Die Akteure wurden ersetzt und das politische Spiel weitergeführt wie zuvor.

Zehn Jahre nach den ersten palästinensischen Wahlen im Jahr 1996, in denen Arafat zum Präsidenten sowie ein von der Fatah mehrheitlich dominiertes Parlament gewählt worden war, zeigte sich die Hamas bereit, ihre Strategie des politischen

---

<sup>846</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 83.

<sup>847</sup>Ebd. S. 83.

<sup>848</sup>Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006. S. 163.

<sup>849</sup>Ebd. S. 170.

Boykotts gegenüber den palästinensischen Institutionen zu ändern. *„Die Hamas, die sich vorher konsequent immer nur für die Teilnahme an Kommunalwahlen, Studentenwahlen, Wahlen in Berufsorganisation und Gewerkschaften ausgesprochen [...] hatte, hatte politische Wahlen unter der Besatzung oder unter Osloer Vorzeichen abgelehnt.“*<sup>850</sup>

Die palästinensischen Parlamentswahlen im Jahr 2006 gewann die Hamas überraschend deutlich. Sie konnte 74 Abgeordnetensitze erringen, die Fatah nur 45.<sup>851</sup> Durch den unerwarteten Wahlsieg wurde die Hamas über Nacht von einem militanten Akteur und Anführer in einer außerparlamentarischen Opposition zu einer Regierungspartei mit absoluter Parlamentsmehrheit.<sup>852</sup> Die Hamas profitierte von der Schwäche der Fatah, die aufgrund der massiven Korruption und des Scheiterns des Friedensprozesses mit immensen Popularitätseinbußen zu kämpfen hatte.<sup>853</sup> Auch die Räumung der israelischen Siedlungen im Gazastreifen im Jahr 2005 kam politisch mehr der Hamas zugute als der Fatah. Denn diese Räumung war von der israelischen Seite durch den damaligen Premierminister Scharon einseitig organisiert worden und nicht aus Verhandlungen mit den palästinensischen gemäßigten Organen hervorgegangen.

Die Strategen innerhalb der Hamas, von dem Wahlerfolg selbst überrascht, waren sich der Gefahren dieser neuen Machtkonstellation bewusst. Sie versuchten mittels einer moderaten und versöhnlichen Rhetorik, Befürchtungen eines Krieges auf nationaler und internationaler Ebene entgegenzutreten. Daher verkündeten sie nach der Wahl eine Verlängerung ihres einseitigen Waffenstillstandes mit Israel, den sie bereits vor den Wahlen beschlossen hatten. Dennoch war die Atmosphäre der ersten Parlamentssitzung nach dem Wahlerfolg der Hamas nicht zu vergleichen mit den Sitzungen zu Arafats Lebzeiten.<sup>854</sup> Die Sitzungen des palästinensischen Parlaments wurden von religiösen Symbolen geprägt, die vorher nur implizit präsent gewesen waren.

---

<sup>850</sup>Ebd. S. 171.

<sup>851</sup>Croitoru, Joseph. Hamas. C.H. Beck, München. 2007. S. 193.

<sup>852</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 89.

<sup>853</sup>Meyer, Henrik. Hamas und Hizbollah. Lit Verlag GmbH, Wien. 2010. S. 128.

<sup>854</sup>Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006. S. 182.

Anfang 2006 waren die Perspektiven einer möglichen Integration der Hamas in die nationalen politischen Strukturen der Autonomiebehörde, und später auch in den Friedensprozess, größer als je zuvor.<sup>855</sup> Dies wäre möglich geworden, wenn sich erstens die PLO auf eine Einheitsregierung eingelassen hätte, zweitens, wenn Israel die neue Hamas-Regierung als Verhandlungspartner akzeptiert hätte, drittens, wenn die internationale Gemeinschaft den Wahlsieg der Hamas als Ausdruck des Willens des palästinensischen Volkes wahrgenommen hätte und viertens, wenn die Hamas Israel anerkannt hätte. Doch diese historische Gelegenheit wurde nicht genutzt. Alle Akteure verfolgten eine repressive Politik gegenüber der Hamas, die ihre politische Naivität weiter demonstrierte und von Israels Existenz nichts wissen wollte.

Das Ergebnis dieser Wahl war die Isolierung der Hamas. Israel setzte die Tötung von Führern der Hamas fort. Die Fatah zeigte wenig Interesse an einer Kooperation und weigerte sich, die Kontrolle über den Sicherheitsapparat abzugeben. Die internationale Staatengemeinschaft unterstützte weiterhin Präsident Abbas. Auf diese Weise war es für die Hamas unmöglich, ihre Position bezüglich Israels zu verbessern.<sup>856</sup> Die Konten der Hamas wurden gesperrt und die finanziellen Kanäle blockiert. Die Situation förderte die Polarisierung der palästinensischen Bevölkerung und zugleich den Aufstieg des militanten Flügels innerhalb der Hamas. Die Argumente moderater, kompromissbereiter Hamas-Führer, wenn es sie denn gab, verloren an Überzeugungskraft. Der Konflikt zwischen der Hamas und der Fatah verschärfte sich in der Folgezeit und entlud sich immer öfter in gewaltsamen Konfrontationen.<sup>857</sup>

Der Iran ergriff die Chance, die die Isolation der Hamas bot, und steigerte seinen Einfluss. Die Mullahs in Teheran leisteten finanzielle Hilfe für die Hamas, nachdem die EU und verschiedene arabische Staaten ihre Zahlungen an die palästinensische Autonomiebehörde eingestellt hatten.<sup>858</sup> Der Republik Iran, die nie aufhörte, sich in die Angelegenheiten ihrer Nachbarn einzumischen, gelang es seither, ihre Position

---

<sup>855</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 89.

<sup>856</sup>Meyer, Henrik. Hamas und Hizbollah. Lit Verlag GmbH, Wien. 2010. S. 129.

<sup>857</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 90.

<sup>858</sup>Croitoru, Joseph. Hamas. C.H. Beck, München. 2007. S. 199.

als finanzieller und ideologischer Chef der Hamas auszubauen - des innermuslimischen religiösen Gegensatzes zum Trotz.<sup>859</sup>

Der Konflikt zwischen der Fatah und der Hamas nahm gefährliche Züge an, die nicht mehr ignoriert werden konnten. Ein Bürgerkrieg drohte sich zu entwickeln.<sup>860</sup> Nach saudischer Vermittlung im Februar 2007 in Mekka konnten die beiden verfeindeten Kontrahenten sich auf eine Einheitsregierung einigen und verständigten sich außerdem auf Verhandlungen über eine Reform der PLO und der palästinensischen Sicherheitsstrukturen.<sup>861</sup> Die in Mekka getroffenen Vereinbarungen beendeten die Kämpfe und die westlichen Staaten lockerten ihre Sanktionen. Doch die radikalen Kräfte, vor allem innerhalb der Hamas, die sich zunehmend Richtung Iran bewegten, sabotierten diese Vereinbarungen<sup>862</sup> und brachen die Waffenruhe.

Im Juni 2007 gipfelte der innerpalästinensische Konflikt in einem offen ausgetragenen Bürgerkrieg zwischen der Hamas und der Fatah in Gaza. Innerhalb einer Woche gelang es den gut organisierten, bewaffneten Kräften der Hamas, Einrichtungen der Autonomiebehörde, der Fatah und des palästinensischen Präsidenten zu erobern. Sprecher der Hamas redeten von einer ‚Befreiung des Gazastreifens‘.<sup>863</sup> Die Brutalitäten, welche die Hamas während ihres militärischen Putsches verübte, schockierte die Beobachter in der Region. Mehrere Berichte belegen, dass die Hamas das Chaos nutzte, um Fatah-Mitglieder zu verschleppen, zu foltern und zu töten. Die Gewaltausbrüche wurden von der Hamas bis heute nicht aufgearbeitet.<sup>864</sup>

Diese Entwicklungen bestätigten das Bild der Hamas als radikaler Terrororganisation, die nur ihr eigenes totalitäres Weltbild akzeptiert. Die Radikalisierung im Gazastreifen schien Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse zu sein. Aufgrund jahrelanger Isolation, Wirtschaftskrise und Gewalt, die überall und von allen Konfliktbeteiligten verübt worden war, entstand ein Klima der Menschenverachtung.

---

<sup>859</sup>Ebd. S. 199.

<sup>860</sup>Ebd. S. 200, 201.

<sup>861</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 90.

<sup>862</sup>Ebd. S. 91.

<sup>863</sup>Ebd. S. 91.

<sup>864</sup>Ebd. S. 94.

In dieser Lage sah sich Präsident Abbas gezwungen, die von der Hamas geführte Einheitsregierung aufzulösen und den nationalen Notstand auszurufen.<sup>865</sup> Seit der gewaltsamen Machtergreifung der Hamas sind die palästinensischen Gebiete, Gaza und das Westjordanland, nicht mehr nur geographisch, sondern auch politisch und institutionell voneinander getrennt. Die Hamas besitzt die alleinige politische Kontrolle über den Gazastreifen, während das Westjordanland von Präsident Abbas und einer von ihm ernannten Regierung kontrolliert wird.

---

<sup>865</sup>Ebd. S. 91.

### 3.4.4 Düstere Aussichten

Seit der Machtergreifung der Hamas im Gazastreifen werden vermehrt Anzeichen einer erzwungenen Islamisierung des öffentlichen und privaten Lebens erkennbar. Radikale salafistische Gruppen versuchen enormen Druck auf die Hamas auszuüben, da sie nicht radikal genug sei. Von daher zielt die Gewalt der Al Qaida nahen Salafistengruppen nicht nur auf Israel ab, sondern auch auf die Hamas, um deren Herrschaft zu schwächen. Die Salafisten haben weit weniger zu verlieren als die Hamas, die inzwischen erfahren hat, was es heißt, politische Verantwortung zu übernehmen. Was die Hamas in den neunziger Jahren Arafat angetan hat, wird ihr nun selbst durch die Salafisten zugefügt.

Der Konflikt zwischen der Hamas und Israel hörte mit der inner-palästinensischen Teilung nicht auf. Nachdem zwei Hamas-Mitglieder von Israel verschleppt worden waren, töteten die Hamas-Militanten zwei israelische Soldaten und entführten den damals 19-jährigen israelischen Soldaten Schalit. Israel reagierte massiv. Gewählte Volksvertreter der Hamas, acht Minister und andere hochrangige Politiker der Hamas, wurden wegen Mitgliedschaft in einer verbotenen Organisation zu mehrjährigen Haftstrafen verurteilt. Das entstandene Führungsvakuum der Hamas beeinträchtigte deren Handlungsfähigkeit und führte dazu, dass sich die militanten Einheiten der Hamas im Gazastreifen noch mehr verselbständigten.<sup>866</sup> Dies wiederum hatte zur Folge, dass der Raketenbeschuss aus dem Gazastreifen immer häufiger wurde. Die israelischen Politiker konnten sich das inmitten eines Wahlkampfes nicht leisten. Die Operation „Gegossenes Blei“ gegen die Hamas wurde gestartet. Für die Muslimbrüder war sie die größte Herausforderung seit ihrem Bestehen. Bei diesem militärischen Angriff kamen 1387 Palästinenser ums Leben, die meisten von ihnen Zivilisten. Auf israelischer Seite starben dreizehn Israelis, vier von ihnen durch das sogenannte ‚friendly fire‘.<sup>867</sup> Dabei bewiesen die primitiven Raketen der Hamas ihre Ineffektivität als Mittel der Abschreckung.

Obwohl die Wirkungen dieses israelischen Angriffes verheerend waren - Israel verschärfte in dieser Zeit auch die Blockade des Gazastreifens mit katastrophalen humanitären Folgen für die Bevölkerung, überstand die Hamas die massiven

---

<sup>866</sup>Ebd. S. 92.

<sup>867</sup>Ebd. S. 93.

Attacken. Ihre Popularität und ihr Ansehen, die während der Kämpfe mit der Fatah in Gaza stark gesunken waren, stiegen infolge des Gaza-Krieges wieder.<sup>868</sup> Nach allen diesen Ereignissen und den vielen Verlusten zeigte die Hamas keinerlei Bereitschaft für eine Machtteilung in Gaza.

Die Hamas aber rechnete nicht damit, dass sie nach der Machtergreifung in Gaza noch größere Herausforderungen als zuvor zu bewältigen haben würde. Vor allem den kaum zu realisierenden Wahlversprechen in einem abgeriegelten Gaza-Gebiet schenkte die Hamas zuerst keine Aufmerksamkeit. Nachdem sie im Westjordanland ihre gesellschaftlichen und politischen Einflüsse weitgehend verloren hatte, bemerkten die Hamas-Anführer die Schwierigkeit der politischen Verantwortung. Die Gehälter der Angestellten mussten ebenso ausbezahlt wie die finanziellen Verpflichtungen eingehalten werden. Die Hamas war somit auf den schiitischen Iran angewiesen.

Die Hamas verlor nicht nur die Regierungskontrolle über das Westjordanland, sondern auch ihre politische Führung, die entweder verfolgt oder verhaftet wurde, sowie viele ihrer sozialen Einrichtungen, die geschlossen wurden.<sup>869</sup> Die eigentlichen Gewinner des palästinensischen Bürgerkrieges 2007 waren die politischen Hardliner innerhalb der Hamas sowie die Jihadisten des militanten Flügels.

Die Hamas ist eine religiös-nationalistische Bewegung, entstanden unter der israelischen Besatzung. Ihre Gründung erfolgte vor dem Hintergrund eines religiös begründeten israelischen Siedler-Nationalismus. Die israelischen Siedlungen in den besetzten Gebieten wurden in klarer Verletzung von geltendem internationalen Recht weiter auf- und ausgebaut. Unterstützung erhielten sie bis heute von jeder israelischen Regierung.<sup>870</sup>

Die Hamas als eine Bewegung des Politischen Islam hat seit ihrer Gründung, Ende 1987, Anfang 1988, einen langen Weg zurückgelegt. Ihre Charta ist wegen der politischen Veränderungen, die die Region und auch die Hamas durchgemacht haben, überholt. Das Ziel muss die Rückkehr zu den Grenzen von 1967 sein und die

---

<sup>868</sup>Meyer, Henrik. Hamas und Hizbollah. Lit Verlag GmbH, Wien. 2010. S. 130, 131.

<sup>869</sup>Felsch, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011. S. 98.

<sup>870</sup>Baumgarten, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006. S. 188.

Beendigung der israelischen Besatzung in den damals eroberten Gebieten. Das Ziel darf nicht die Zerstörung des Staates Israel sein. Die Hamas ist verpflichtet, ihre Charta zeitgemäß zu reformieren.

Die internationale Gemeinschaft muss mehr Druck auf Israel ausüben, um die Besatzung des Westjordanland zu beenden, schließlich *„sind es die Palästinenser, die unter der israelischen Nichtanerkennung zu leiden haben und deren Land besiedelt, enteignet, zerstückelt wird und deren Bewohner dem Terror einer ganzen Armee ausgesetzt sind“*<sup>871</sup> und nicht umgekehrt. Diese Tatsache zu leugnen, kann nicht im Sinne einer Politik sein, die den Terror bekämpfen will. Der Westen wappnete sich zu Recht auf allen Ebenen, um die Interessen Israels zu schützen. Dabei darf man aber nicht vergessen, dass die Lösung der Palästinafrage auch ein Teil der Interessen Israels und damit des Westens sein sollte. Israel darf und kann sich nichts anderes leisten, als mit seinen arabischen Nachbarn Frieden zu schließen. So bleibt die eine Frage offen: Wann werden die Bürger in Israel eine friedenswillige Regierung hervorbringen? Der Hamas würden durch ein Ende der Besatzung die Argumente für ihre Gewaltbereitschaft ausgehen. Sie würde sich gezwungen sehen, ihre Politik gegenüber Israel zu ändern. Die Verluste der Operation „Gegossenes Blei“ zeigten der Hamas Grenzen, die sie seitdem nicht überschritten hat. Trotz der Nichteinhaltung der israelischen Verpflichtungen stellte die Hamas den Raketenbeschuss ein. Würde die palästinensische Frage gelöst, wäre eine konstruktive Auseinandersetzung mit der Hamas der richtige Weg, um Frieden in der Region zu schaffen.

Die Bewegungen des Politischen Islam sind und bleiben, mindestens in der nahen Zukunft, ein ernst zu nehmender Akteur. Wenn er auf Gewalt verzichtet, könnte und sollte nicht nur in die palästinensische Politik, sondern auch in die internationale Politik integriert werden. Eine Integration des Politischen Islam setzt die Bereitschaft zur Reform, wie in der Türkei und in Marokko geschehen ist, voraus. Die iranische Hisbollah im Libanon kann kein Beispiel sein. So wäre die Hamas gut beraten, wenn sie sich für den Weg der liberalen muslimischen Parteien entscheiden würde. Dafür muss der Weg beschritten werden, der zu einem palästinensischen Staat führt. Nur

---

<sup>871</sup>Ebd. S. 190.

dann sind die Aussichten auf eine Liberalisierung und Demokratisierung der Hamas vorhanden.

## 4 Fazit: Idee und Wirklichkeit

Der Politische Islam hat seit seiner Entstehung einen langen Weg zurückgelegt. Aus einer Antikolonialbewegung ist eine politische Kraft geworden, die das Schicksal der Region mitbestimmen möchte. Die ersten Protagonisten des Politischen Islam am Ende des 19. Jahrhunderts waren gezwungen, sich mit der Kolonialisierung auseinanderzusetzen und zu versuchen, zwischen eigener Tradition und europäischer Moderne einen Mittelweg zu finden. Die reformatorischen Ideen von Al Afghani, Abduh und Rida wurden aber erstickt in einer Gesellschaft, die sich von der Moderne zunehmend abschottete. Ihre Theorien von Bildung, Aufklärung und Reform fanden in der damaligen arabischen und muslimischen Welt kein Echo. Sie waren zu elitär für eine Gesellschaft, die unter Analphabetismus, Aberglaube und allgemeiner Rückständigkeit litt. Seit den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts verbreiteten sich extremistische Ideen, die den Einsatz von Gewalt als politischem Instrument einschlossen. Es waren diese Ideen von Al Banna, Mawdudi und Qutb, die das Fundament für die jihadistischen und terroristischen Gruppen legten.

Der Politische Islam bezeichnet eine politische Handlung, die in islamisch verstandenen Werten gründet. Werden diese Werte radikal interpretiert, ist ein radikaler Politischer Islam die Folge, wie Al Banna, Mawdudi und Qutb gezeigt haben. Alle diese Denker beriefen sich auf gewaltverherrlichende Werte und propagierten zwangsläufig einen radikalen Politischen Islam.

Die Geschichte kennt genügend Beispiele für den Missbrauch religiöser Werte. Immer wieder sind sie instrumentalisiert worden, um politische Ziele durchzusetzen oder auch nur um Macht zu erlangen. Das mittelalterliche und frühneuzeitliche Christentum, das im Namen Gottes Gräueltaten in Südamerika beging und während der Reconquista ethnische Säuberungen auf der Spanischen Halbinsel durchführte, hatte nichts mit dem Propheten Jesus und seiner Botschaft zu tun. Ebenso wenig sind die israelischen politischen Praktiken gegenüber den Palästinensern mit den Lehren von Moses zu vereinbaren. Auch das Gedankengebäude eines Qutb, der die Mehrheit der Muslime zu Apostaten erklärte, kann nicht im Sinne Allahs gewesen sein.

Dennoch fielen die Ideen des radikalen Politischen Islam im Laufe des 20. Jahrhunderts auf fruchtbaren Boden. Parolen über die ewig betrogene muslimische Welt, wie sie die im Untergrund operierenden Muslimbrüder während der fünfziger, sechziger und siebziger Jahre verwendeten, wurden geglaubt. Sunnitische Extremisten insbesondere in der Muslimbruderschaft und in der Hamas beriefen und berufen sich noch heute auf westliche Kriege, so zum Beispiel die Kreuzzüge und den Kolonialismus, um sich Gehör zu verschaffen. Nicht selten begleiten apokalyptische Vorstellungen vom Endkampf zwischen Orient und Okzident den Aufruf, sich einer angeblich fortdauernden Erniedrigung durch den Jihad zu entziehen.<sup>872</sup> Die kollektive Opferrolle wird damit gepflegt und beibehalten.<sup>873</sup> Auch die nachrevolutionäre schiitische Führung im Iran hat ihren Konfrontationskurs gegenüber den arabischen Nachbarn, Israel und dem Westen damit begründet, dass das Schah-System von eben diesen Akteuren unterstützt worden sei.

Gesellschaften, die Unterdrückung, Analphabetismus, extreme Armut und große Traumata erlebt haben oder noch erleben, akzeptieren und produzieren radikales Gedankengut. An Anhängern extremistischer Ideen wird es solchen Gesellschaften nie mangeln. Die Geschichte der Menschheit ist voll von Wahnsinnigen, die politisches Kapital aus solchen Umständen schlagen konnten. Die Instrumentalisierung der Religion war immer eher die Regel als die Ausnahme. Beliebige Passagen aus dem Koran zu zitieren, ohne ihren Kontext oder den historischen Anlass ihrer Offenbarung zu kennen, ist ein Fluch, unter dem der Islam seit langer Zeit leidet.

Die Türkei und Marokko zeigen, dass auch muslimische Gesellschaften einen Wandel herbeiführen und Demokratien mit tradierten eigenen sozio-kulturellen und politischen Elementen aufbauen können. Beide Gesellschaften vollziehen heute den Wandel von einer vor- oder undemokratischen zu einer aufgeklärten demokratischen Ordnung, wohl wissend, dass an dieser heiklen Aufgabe zerbrechen kann, was schon aufgebaut worden ist. Gehen die alten Strukturen einer Gesellschaft unter, ohne dass zuvor neue Ordnungselemente geschaffen sind, ist das Unheil groß, wie das Beispiel des Iran zeigt. Der Sturz des Schah-Regimes im Jahr 1979 führte

---

<sup>872</sup>Gerlach, Daniel. Assad und der Antichrist. Internationale Politik und Gesellschaft, 28.04.2014.

<sup>873</sup>Vgl. Hamzawy, Amr. Powells Saat keimt. In: Der Islam und der Westen. Hrsg. von Thumann, Michael. Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin. 2003. S. 56.

gerade nicht zu einer Demokratisierung des iranischen Staates. Hingegen sind die Schritte, die in Marokko in den letzten Jahren unternommen wurden, erfolgversprechend. Zwar verfügt das Königreich über keine demokratischen Traditionen, wohl aber über eigene alte Institutionen, die sich nie verloren haben und in gewisser Weise immer gegenwärtig geblieben sind. So gelingt es der Institution der Monarchie bisher, den demokratischen Wandel zu steuern. In der Türkei war das Militär jene starke Institution, die den Wandel einleitete und überwachte. Obwohl die Reformen der osmanischen Armee zur Abschaffung der Monarchie und somit zur Abschaffung einer eigenen tradierten Institution geführt hatten, gelang es den Offizieren, den Kern für die Entstehung einer neuen Elite zu bilden, die die Gesellschaft modernisieren würde. Dafür hatte die Monarchie durch den Aufbau einer modernen Armee einen festen und festigenden Grund gelegt. Die Reformen, die Atatürk nach Ende des Ersten Weltkrieges durchführte, waren entscheidend für die Bildung moderner staatlicher Strukturen.

Der Politische Islam demokratisiert sich am schnellsten in den Ländern, in denen über Jahrhunderte hinweg ein unabhängiges und autonomes muslimisches Großreich existiert hat. Gesellschaften, die auf eine lange Geschichte zurückblicken können, eignen sich neue moderne Herrschaftsformen schneller und effizienter an als Gesellschaften, die in keiner oder nur in einer schwachen politischen Tradition stehen. Hier kann ein weiterer Grund dafür liegen, dass sich die Türkei und Marokko positiv entwickeln. Das Königreich Marokko mit Fès oder Marrakesch als Hauptstadt war über mehr als 1200 Jahre hinweg alleiniger Herrscher in Nordwestafrika und teilweise sogar in Südeuropa. Die Türkei wiederum kann auf eine lange Herrschaft in Asien, Europa und Nordafrika zurückblicken. Quer durch die gesamte Region des Nahen und Mittleren Ostens, nirgendwo ist die Identitätskrise weniger spürbar als in der Türkei und in Marokko. In beiden Ländern hat ein Prozess des ‚nation building‘ stattgefunden; eigene Traditionen haben sich über Jahrhunderte hinweg herauskristallisieren können. Dieser Prozess hat sich auch in Europa vollzogen. Die altansässigen europäischen Mächte Großbritannien und Frankreich haben sich schneller demokratisiert als das neu entstandene Deutsche Reich. In der Region des Nahen und Mittleren Ostens ist die Ungleichzeitigkeit ähnlich.

Eine weitere Erklärung für die Entstehung eines demokratiefreundlichen Politischen Islam in der Türkei und in Marokko kann aus der kolonialen Geschichte der Region abgeleitet werden. Da beide Länder eigene Machtstrukturen hatten und über ein eigenes politisches System verfügten, war eine Kolonialisierung nur schwer möglich. Sie waren kein politisches Niemandsland. So wurde Marokko nur für kurze Zeit und in Form eines Protektorats kolonialisiert. Das Land verlor die eigenen entwickelten Machtinstrumente dabei nicht; die Monarchie und das klassische marokkanische Makhzen-System blieben erhalten. Die Türkei verlor zwar viele Gebiete im Nahen Osten, wurde aber im Kernland nicht kolonialisiert. In beiden Ländern gab es stets eine politische, wirtschaftliche und intellektuelle Elite, die die Geschicke steuerte und auf die die Kolonialmächte Rücksicht nehmen mussten. Oft waren sie sogar gezwungen, deren Interessen durchzusetzen.

Die jahrzehntelange relative Offenheit der prowestlichen Türkei und Marokkos gegenüber den Bewegungen des Politischen Islam und deren Teilhabe am politischen Leben war ausschlaggebend für deren Demokratisierung. Die marktwirtschaftlichen Rahmenbedingungen ermöglichten die Entstehung einer Unternehmertradition in beiden Ländern und lockten Investoren an. Sowohl die AKP als auch die PJD entschieden sich für eine Politik, die nicht auf Konfrontationskurs zum Staat ging, sondern einen langsamen, stetigen Reformkurs innerhalb und aus dem politischen System heraus anstrebte. Beide Parteien legten und legen großen Wert auf wirtschaftlichen Aufschwung und verstehen sich als unternehmerfreundliche Parteien. Es gelang ihnen, einmal an die Macht gelangt oder doch an ihr beteiligt, eine Reihe von regional beispiellosen Reformen durchzuführen, die den Grund für einen wirtschaftlichen Aufschwung legten. Damit gelten sie heute als Vorbild für andere Akteure in der Region: *“The Turkish Justice and Development Party, with its embrace of democratic pluralist politics, governance record, successes in municipalities and community services, and promotion of economic development, is a source of inspiration claimed by [...] Islamist[s].”*<sup>874</sup>

Die positiven Entwicklungen in der Türkei und Marokko dürfen nicht zu der trügerischen Annahme führen, dass sich das politische Leben dort immer nur von seinen besten Seiten zeigte. In beiden Ländern ist es oft zu Parteiverboten und

---

<sup>874</sup> Ashraf, El Sherif. Islamism after the Arab Spring. Current History. 2011. S. 361.

undemokratischen Interventionen im politischen Leben gekommen. Die Besonderheit aber ist, dass immer ein Minimum an demokratischen Selbstverständlichkeiten bewahrt worden ist. Im Gegensatz dazu haben andere Regime - von Boumediennes Algerien und Kaddafis Libyen im großen Maghreb über Assads Syrien im Nahen Osten bis hin zum Iran - über keine Kultur verfügt, die Möglichkeiten zu politischer Partizipation eröffnen und die statische Klientelwirtschaft aufbrechen würde; darin läge die Voraussetzung für jeden Aufschwung .

Auch wenn sich die Demokratie im Nahen Osten bis heute nur in diesen Ansätzen durchsetzen konnte, belegen die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte in der Türkei und in Marokko, dass die Muslime insgesamt in Verhältnissen leben wollen, die Demokratie, wirtschaftlichen Aufschwung und sozialen Ausgleich einschließen. In beiden Ländern ist noch ein weiter Weg in Richtung Demokratie und Marktwirtschaft zu gehen. Niemand kann den Zauberstock schwingen und über Nacht Demokratie und Wohlstand schaffen. Diese werden Schritt für Schritt über Jahre hinweg entstehen müssen.

Beide islamischen Gesellschaften stehen am Beginn eines Modernisierungs- und Demokratisierungsprozesses, der nicht ausschließlich an westlichen Werten und dem Muster von Westminster gemessen werden darf. Viele Kritiker der AKP-Regierung in der Türkei und der PJD-Regierung in Marokko - sie sind auch in den eigenen Gesellschaften zu finden - tun jedoch genau das. Der Vorwurf lautet, nicht nach europäischen demokratischen Maßstäben zu regieren. Ein Vergleich mit den westlichen Länder ist allerdings fehl am Platz und würde zu ungerechten Ergebnissen führen, da selbst die westlichen Demokratien Jahrhunderte für ihren ebenfalls nicht immer reibungslosen Demokratisierungsprozess gebraucht haben. Die europäische Demokratie ist ein europäisches Produkt, das erst nach vielen Auseinandersetzungen mit der eigenen Kultur und Geschichte entstanden ist. Seit der englischen industriellen Revolution und der französischen politischen Revolution sowie der Entstehung des Deutschen Reiches sind viele Anläufe unternommen und schreckliche, blutige Umwege gemacht worden, um dahin zu kommen, wo Europa steht. Erst in den letzten sechzig Jahren hat die europäische Demokratie ihre volle Blüte entfaltet.

Der Erfolg des Westens ist, politisch wie wirtschaftlich, bisher einmalig. Die tragende Idee hinter dem Erfolg kann keinen absoluten Wahrheitsanspruch einfordern, wohl aber ein Wegweiser für andere Regionen sein. Die muslimische Welt benötigt einen Ansatz, der die historischen, sozio-ökonomischen und kulturellen Gegebenheiten der Region berücksichtigt. Die Frage nach den möglichen Entwicklungsszenarien eines demokratischen Politischen Islam darf deshalb nicht, jedenfalls nicht zuerst, aus einer eurozentrischen Perspektive untersucht und beurteilt werden, auch wenn dies heute oft geschieht. Westliche Lösungen lassen sich für nicht-westliche Probleme nicht finden; das Beispiel des Iran ist auch insoweit eine Lehre.

Der Iran stand unter britischer, später unter sowjetischer und amerikanischer Besatzung. Die Interventionen der Supermächte während des Kalten Krieges brachten Herrscher an die Macht, die nicht geeignet waren, dort erfolgreich Politik zu gestalten. Die Herrschaft des verwestlichten Schah Reza musste eine Gegenbewegung hervorrufen. Sie mündete 1979 in der Revolution und verschaffte dem schiitischen Politischen Islam mächtigen Auftrieb.

So ging aus einer kleinen alten Strömung im schiitischen Islam ein neues Herrschaftssystem hervor, das von seinen Nachbarn mit tiefem Misstrauen betrachtet wird. *“During the 30-year period after the 1979 Islamic revolution [...] Iranian Islamism has faced the handicap of ‘sectarian and national interests’.”*<sup>875</sup> Erfolg finden konnte Chomeinis Idee des iranischen Revolutionsexports nur in einem zerrütteten Land wie dem Libanon, in dem so gut wie keine staatlichen Strukturen existieren. Eine paramilitärische Organisation wie die Hisbollah hätte in einem souveränen Libanon nie genug Raum zur Entfaltung bekommen.

Die Hisbollah ist eine Miliz, die dem Mullah-Regime als Instrument dient, um die iranischen Interessen in der arabischen Region durchzusetzen. Wenn die Hisbollah nicht vor dem finanziellen Ruin stehen will, muss sie auch im syrischen Bürgerkrieg den Willen des Iran befolgen und Assad in dem Krieg, den er gegen große Teile seines eigenen Volkes führt, militärisch unterstützen. Denn das Assad-Regime ist der einzige Alliierte des iranischen Regimes in der Region.<sup>876</sup> Spätestens als die

---

<sup>875</sup>Bulac, Ali. On Islamism: Its Roots, Development and Future. Insight Turkey Vol. 14. 2012. S. 73.

<sup>876</sup>Ayoob, Mohammed. The Arab Spring: Its Geostrategic Significance. Middle East Policy. Vol. 19. Herbst. 2012. S. 84.

Hisbollah ihre erprobten Elitesoldaten tatsächlich in die kriegerischen Auseinandersetzungen in Syrien schickte und so die gesamte arabische und islamische Welt mit Ausnahme des Iran gegen sich aufbrachte, wurde die Wichtigkeit Assads für das iranische Regime deutlich. Der Anführer der Hisbollah, Hassan Nasrallah, der zuvor in weiten Kreisen als intelligent, belesen und offen gegolten hatte, manövrierte sich und seine Partei damit ins Abseits.

In der arabischen Welt sind die Meinungen über den schiitischen Politischen Islam überwiegend pessimistisch.<sup>877</sup> Insbesondere die Hisbollah in ihrer heutigen Verfassung wird als nicht mehr tragfähig angesehen. Was den Iran betrifft, so wird sich erst noch zeigen, ob die Wahl Hassan Rohanis zum Präsidenten im Juni 2013 die Meinungen nachhaltig zu ändern vermag. Tatsächlich deutet Rohanis Politik auf eine Öffnung hin, die nicht zuletzt die wirtschaftliche Lage heben soll; die Intention ist noch nicht vollkommen zu dechiffrieren. Nach wie vor ist das Mullah-Regime undemokratisch; auch die zur Wahl 2013 zugelassenen Kandidaten sind von dem Wächterrat sorgfältig ausgewählt worden. Rohani selbst wird weiterhin unter Beobachtung des Wächterrates stehen.

Für die Zukunft des Nahen und Mittleren Ostens wird die wesentliche Frage sein, ob der schiitische Politische Islam demokratischen Tendenzen Raum gibt und damit eine neue Dynamik auslöst. Der schiitische Politische Islam der iranischen Republik ist ein Werk des Ayatollah Chomeini und der Mullahs. Seine Grundlagen beruhen auf iranischen nationalistischen Interessen am semitischen Lebensraum. Das Mittel, diese schon aus der Antike bekannten Interessen durchzusetzen, ist im Falle des schiitischen Politischen Islam immer der Einsatz von Gewalt gewesen. Insoweit ist das Vorgehen in Syrien keine Überraschung. Als Folge fehlender politischer Partizipationsmöglichkeiten sind viele Konfessionen und Ethnien in dem seit 1979 herrschenden System des schiitischen Politischen Islam im Iran zudem überhaupt

---

<sup>877</sup>Siehe beispielsweise:

Ajami, Fouad. Die Hisbollah leidet bei Beiruter Explosionen unter syrischen Kriegsfolgen. Asharq Al Awsat. Verfügbar unter: <http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=751196&issueno=12779#.U29zKiiF-pg>, abgerufen am: 17.12.2013.

Al Ittihad Zeitung. Suleiman betrachtet die Hisbollah als Dorn im Auge des Staates Verfügbar unter: <http://www.alittihad.ae/details.php?id=109201&y=2013>, abgerufen am: 17.12.2013.

Saghiya, Hazem. Hisbollah heute. Al Hayat Zeitung. Verfügbar unter: <http://www.alhayat.com/Opinion/Hazem-Saghih/230620/%C2%AB%D8%AD%D8%B2%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87%C2%BB-%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%88%D9%85>, abgerufen am: 17.12.2013.

nicht repräsentiert. Die Prinzipien des chomeinitischen Wilayat Al Faqih, bis heute eine Grundlage dieses Systems, sind gewaltverherrlichend, menschenverachtend und deshalb nur durch Gewalt und Unterdrückung anderer Konfessionen, Ethnien und Völker durchsetzbar. Mehr als dreißig Jahre nach der iranischen Revolution haben sich die schiitischen Kleriker deutlich in Misskredit gebracht: *“Far from winning hearts and minds, the ruling mullahs [...] have discredited Islam.”*<sup>878</sup>

Ein nachhaltiger Kurs in Richtung Demokratie im Innern und Frieden im Äußern würde dem iranischen Regime und seiner Version des schiitischen Politischen Islam die Grundlage entziehen. Deshalb gibt es keinen Grund zu Optimismus. Allerdings haben kleine Schritte, die aus einer Zwangslage heraus getan werden, immer schon große Schritte nach sich gezogen. Eine gewisse Hoffnung, die sich an die Präsidentschaft Rohanis knüpft, ist bei aller Skepsis berechtigt.

Die Zukunftsaussichten für Palästina sind ebenfalls ungewiss. Die Wahl von Mohamed Mursi zum neuen ägyptischen Präsidenten hatte die aus den Muslimbrüdern hervorgegangene Hamas vorübergehend gestärkt; ein Kompromiss mit der Fatah über die Streitfrage Israel schien in weite Ferne gerückt. Aber auch nach der erneuten Machtübernahme des ägyptischen Militärs ist die Situation kaum weniger prekär. Denn im Gegensatz zur Fatah, die das Existenzrecht Israels anerkannt hat, bleibt dessen Ablehnung ein unverrückbares Prinzip der Hamas. Bis heute ist die Hamas nicht bereit, die Osloer Verträge zu akzeptieren und in die Friedensverhandlungen, die die Fatah mit Israel aufgenommen hat, einzusteigen. Ob sie daran interessiert ist, einen innerpalästinensischen Versöhnungsprozess dauerhaft zu fördern und mit der Fatah eine Regierung zu bilden, um die beiden palästinensischen Gebiete, Gaza und das Westjordanland, gemeinsam zu verwalten, ist offen. Immerhin beharrt die Hamas weiterhin auf jihadistischen Ideen, die mit keinerlei Friedensgespräch vereinbar sind. Zudem haben sich in Gaza inzwischen salafistische, Al Qaida nahestehende Kräfte hervorgetan, die ideologisch noch radikaler als die Hamas selbst sind und ihr zunehmend Probleme bereiten.

Somit ist auch der palästinensische Politische Islam weit davon entfernt, sich Gedanken über die Demokratie zu machen und sich ihr in der Praxis zu nähern. Es fehlen elementare Voraussetzungen: Ein demokratischer Politischer Islam ohne

---

<sup>878</sup>Hardy, Roger. *The Muslim Revolt*. Hurst & Company, London. 2010. S. 56.

palästinensischen Staat ist nicht möglich. Und die israelische Besatzungspolitik sorgt dafür, dass der Nährboden für die Radikalisierung der Palästinenser erhalten bleibt.

Die jihadistische Rhetorik der islamistischen Akteure wird mit dem Argument des Rechts auf Verteidigung und Widerstand gegen die israelische Besatzung gerechtfertigt. Ein Ende der Besatzung im Westjordanland würde der Instrumentalisierung der Gewalt durch die Islamisten den Boden entziehen. Auch hier gilt die Maxime: Je aggressiver und kompromissloser der Kolonialismus war bzw. im Fall Palästinas immer noch ist, desto gewalttätiger ist der Politische Islam heute. Die Lösung dieses komplexen Problems namens Palästina würde ein großer Schritt in Richtung Demokratisierung des Politischen Islam sein.

Wo es an staatlichen Strukturen mangelt oder es sie gar nicht gibt, besteht kein Raum für welche Demokratie auch immer. Nicht nur der Politische Islam drückt sich unter solchen Bedingungen undemokratisch aus, sondern alle anderen politischen Strömungen tun es ebenfalls. Der Politische Islam ist hier nur ein Teil eines gesamt undemokratischen Bildes, bekannt als der Nahe Osten.

Die Abwesenheit von Demokratie ist untrennbar mit der Vielzahl an Krisen verbunden, die die Region kannte und kennt. Vor allem die Identitätskrise der muslimischen Welt hat fatale Züge angenommen. Die während der Kolonialzeit ohne Rücksicht auf Konfessionen, Ethnien und Völker erzwungene Staatenbildung sowie der Import sozialistischer Herrschaftssysteme durch Armeeputschisten, die in den neuen arabischen Republiken die Macht ausüben sollten, hatten katastrophale Folgen. Davon zeugen die arabischen Unruhen und Umstürze seit 2011 und der andauernde blutige syrische Bürgerkrieg. Denn so wie der syrische Staat mit seinen heutigen Grenzen durch das Abkommen von Sykes-Picot entstanden ist, sind alle Präsidenten der syrischen Republik nach Ende der französischen Kolonialisierung ausnahmslos Verteidigungsminister gewesen, die sich an die Macht geputscht hatten. Auch der Vater des heutigen syrischen Präsidenten, Hafed Al Assad, war ein Produkt der syrischen Armee. Um die Serie an Putschen zu beenden und seine Macht zu sichern, ließ er die Armee streng überwachen. So entstanden in Syrien Geheimdienstapparate, deren Beschäftigte ausschließlich - wie Assad selbst - der Konfession der Alawiten angehörten. Zudem erlaubte die syrische Verfassung kein Mehrparteiensystem. Jedwede politische Partizipation wurde den syrischen Bürgern

untersagt. Die Folge dieser Politik ist mit dem Ausbruch des Bürgerkriegs sichtbar geworden.

Es gibt nur wenige Staaten in der muslimischen Welt, die aus Nationen entstanden sind. Die Regel sind Staaten wie die arabische Republik Syrien oder die nordafrikanische Volksrepublik Algerien. Jeder Kenner der Region weiß, was damit gemeint ist: künstlich geschaffene Staatsgebilde, die entweder von einer Militärjunta oder von Autokraten verwaltet werden. Die politischen Anführer solcher Republiken legitimieren ihre Herrschaft vor dem eigenen Volk entweder durch den Krieg gegen Israel bzw. gegen ein benachbartes Land, oder durch die Unterstützung des internationalen Terrorismus gegen den Westen. Alle diese Länder haben es wegen eines Bürgerkriegs, Terroranschlägen oder ähnlichem in die Schlagzeilen geschafft. Algerien und Syrien sind ebenso wie die meisten anderen Staaten der Region ein Produkt der Kolonialpolitik. Ohne die französische oder die britische Kolonialisierung im 19. Jahrhundert wären viele der sogenannten modernen Staaten im Nahen Osten nie entstanden, jedenfalls nicht in der heutigen Form.

Deshalb durchliefen und durchlaufen so viele muslimische Länder, insbesondere Republiken, schwierige Zeiten. Sie befinden sich in der Konsequenz im Zustand der sogenannten „*halben Moderne*“<sup>879</sup>. Dieser Begriff ist schon älteren Datums, aber immer noch gültig. Er beschreibt Gesellschaften in einem Zustand zwischen Moderne und Vormoderne. Die alten Mechanismen, mit denen in diesen Ländern Herrschaft ausgeübt worden ist, haben sich verloren oder sind während der Kolonialherrschaft verdrängt worden. Es sind aber noch keine neuen Mechanismen an deren Stelle getreten. Den Republiken und ihren Präsidenten fehlen die Legitimität und die Verankerung im Volk.

Diesen politischen Zustand der muslimischen Welt beschreibt der Kulturjournalist Abbas Beydoun in der libanesischen Zeitung Al Safir: *„Nationen, die keine Nationen, und Staaten, die keine Staaten [sind]. Es überlebten [nach der Entkolonialisierung] duale widersprüchliche Regime; Völker, die keine Völker sind, Massen, die keine Massen sind, und tribale Demokratien. Geblieben sind Worte westlichen Ursprungs, die auf Dinge deuten, die es gar nicht gibt... [Diese Staaten] sind eine Häufung von*

---

<sup>879</sup>Tibi, Bassam. Die fundamentalistische Herausforderung. C.H. Beck Verlag, München. 1992. S. 36.

*Widersprüchen [und] antagonistischen Äußerlichkeiten.*<sup>880</sup> Die Unruhen, in denen die arabische Welt seit 2011 steckt, sind angesichts dieser Umstände eine logische Folge. Die Mischung der Krisen war explosiv und musste sich früher oder später entladen. Das Ende der Revolten ist nicht in Sicht.

Seit ihrem Beginn sind mehr als drei Jahre vergangen, aber die Probleme sind zu ernst, um schnell beseitigt werden zu können. Alle Länder, in denen es zu einem Regimewechsel kam, hatten zuvor so gut wie kein öffentliches Leben gekannt. Eine politische Kultur, in der auch gegnerische Meinungen zählen und Kompromisse gesucht werden, existierte nicht. In manchen Ländern wie Libyen gab es nicht mal eine Verfassung.

Gerade in den Ländern, die unter massiven strukturellen Problemen leiden und in denen kein gesellschaftlicher Grundkonsens besteht, agiert der Politische Islam extrem undemokratisch. Wo die sozialen und Identitätskrisen am stärksten auftreten und die brutalsten kriegerischen Auseinandersetzungen stattgefunden haben, zeigt sich der Politische Islam von seinen hässlichsten Seiten.

In Ägypten wurden die Muslimbrüder mit einer knappen Mehrheit gewählt. Den hauchdünnen Wahlsieg verstanden sie als eine Art Freibrief. So konnte es ihnen nicht gelingen, die Transformationsphase auch nur einzuleiten. Präsident Mursi und die Führungsriege der Muslimbruderschaft waren weder willens noch fähig, einen demokratischen Konsens mit anderen Kräften zu suchen. Sie missachteten die Justiz und unterschätzten die Bedrohlichkeit der wirtschaftlichen Lage. Das frühe Scheitern der Muslimbrüder gründete zuerst in ihrer Unerfahrenheit. Es ist das Ergebnis ihrer jahrzehntelangen Unterdrückung und der trostlosen Lage des Landes insgesamt. Staatliche Strukturen fehlen, die Armut wächst und das Militär bildet einen Staat im Staat; seine Privilegien sind auch in den Umbrüchen des sogenannten arabischen Frühlings unangetastet geblieben. So musste Mursis Versuch, mit dem Kopf durch die Wand zu rennen, in einen erneuten Putsch des Militärs münden.

Nur in der Türkei und Marokko, wo durchgehend staatliche Strukturen vorhanden gewesen sind, fand und findet die Demokratie einen Rahmen, in dem sie langsam

---

<sup>880</sup>Beydoun, Abbas. Der Westen ist überall. In: Der Islam und der Westen. Hrsg. von Thumann, Michael. Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin. 2003. S. 79.

wachsen und vielleicht sogar gedeihen kann. Es ist kaum verwunderlich, dass genau dort auch der Politische Islam gewaltfrei agiert und Teil einer insgesamt eher positiven Entwicklung ist. Aber können diese beiden muslimischen Länder ein Modell für Länder der Region sein, die ihre Voraussetzungen nicht haben?

Kein Land kann die Wege nachgehen, die Marokko und die Türkei gegangen sind und ihr Modell eins zu eins übernehmen. Aber jedes muslimische Land der Region kann sich an beiden Ländern orientieren und dabei lernen, dass die Besinnung auf eigene orientalische Wurzeln wesentlich ist, wenn ein Wandel in Richtung Demokratie - einer ‚orientalischen Demokratie‘ - geschaffen werden soll.

Die Demokratie wird in der muslimischen Welt nur Fuß fassen, wenn die eigenen traditionellen Werte auch in einem modernen Umfeld gelebt werden können. Eigene Wurzeln müssen eigene Blüten hervortreiben dürfen. Die politische Streitkultur, die die westliche Welt kennt und verinnerlicht hat, verlangt eine andere Form der Demokratie als die Kultur des Orients - was aber nicht zu der Annahme leiten darf, dass diese damit zwangsläufig weniger demokratisch ist.

Zwischen der Entstehung eines demokratischen Systems im Nahen Osten und der Demokratisierung einer politischen Strömung namens Politischer Islam muss unterschieden werden. Ein demokratischer Staat und eine Demokratisierung des Politischen Islam sind zwei verschiedene, parallel zueinander stattfindende Prozesse; sie ergänzen sich, bilden aber keine Einheit.

Im Idealfall bezeichnet der Politische Islam politische Bewegungen, die sich auf ‚konservative‘ islamische Werte berufen und eine demokratisch-konservative Anhängerschaft ansprechen. Eine demokratische Entwicklung des Politischen Islam könnte zur Bildung konservativer Parteien im westlichen Sinne führen. So äußerte beispielsweise das PJD-Mitglied, der jetzige Informationsminister Marokkos Mustapha Al Khalfi, in einem Bericht des US-amerikanischen Nachrichtenmagazins Time: *“We [the PJD] must learn how to defend our family values and faith values while embracing globalization [...] from the [American] Republican Party [...] You can*

*learn a lot from the Republicans about how to develop policy ideas that reflect your values.*<sup>881</sup>

Das Konzept der ‚konservativen orientalischen Demokratie‘, das den eigenen historischen Entwicklungen und kulturellen Traditionen einen wichtigen Stellenwert einräumt, kann nur aus den Auseinandersetzungen mit der Moderne entstehen. In einem solchen Konzept müssen die westlich-demokratischen Grundprinzipien ebenso berücksichtigt werden wie die Erfahrungen der europäischen parlamentarischen Demokratien. Gleichzeitig aber gilt es, das Umfeld zu würdigen, das nicht westlich, sondern orientalisches ist.

Der Weg zu einer ‚orientalischen Demokratie‘ kann nicht eingeschlagen werden ohne die Demokratisierung der Parteien des Politischen Islam. In den meisten muslimischen Ländern der Region aber haben sich diese Parteien nie entfalten können; sie waren im Untergrund tätig und oft zur Gewalt verdammt. Ohne Möglichkeiten zur Partizipation wird sich die Gewaltspirale immer weiter drehen.

Um die Demokratisierung voranzutreiben, müssen alle politischen Akteure der Region, auch die des Politischen Islam, aktiv darauf hinwirken, dass Frieden einzieht und Gewaltverzicht geübt wird, dass staatliche Institutionen aufgebaut werden, wirtschaftlicher Aufschwung einsetzt und soziale Not schwindet. Sowohl die Türkei als auch Marokko erfüllen Grundvoraussetzungen, um eine Transformation zur Demokratie - mit welchem Attribut auch immer - erfolgreich zu gestalten. Das heißt nicht, dass dieser Wandel stets reibungslos verläuft; Auseinandersetzungen im Zuge großer gesellschaftlicher Änderungen sind nicht unüblich. So sind die aktuellen Bürgerproteste und Demonstrationen für mehr politische Mitsprache und soziale Sicherheit in der Türkei zu verstehen. Sie widersprechen dem Wandel nicht, sondern sind eine Folge.

In allen anderen muslimischen Ländern der Region, jetzt mit Ausnahme des kleinen Tunesien, steht es aufgrund der erheblichen strukturellen, historisch bedingten Defizite kritisch um einen demokratischen Wandel. Die gravierenden Fehlentwicklungen der vergangenen Jahrzehnte haben in den arabischen Revolten Ausdruck gefunden. Über Nacht wird hier keine Abhilfe geschaffen werden können.

---

<sup>881</sup>Ghosh, Bobby. The Converted. Time-Magazine. April 2012. S. 38.

Im Gegenteil, durch die Unruhen sind neue Spannungen entstanden und haben, begünstigt durch einander widerstrebende Großmachtinteressen, zu weiteren militärischen Eskalationen in der Region geführt. Ohne Frieden aber wird keine Entwicklung stattfinden. Der muss dann eine politische Aufarbeitung vorausgehen – unter maßgeblicher Mitarbeit der Parteien des Politischen Islam. Denn auch sie sind nicht nur Opfer der Verhältnisse, sondern auch Verantwortliche für die Lage.

Seit seiner Entstehung hat der Politische Islam diverse Wege zwischen Gewalt und Demokratie durchlaufen. Die aktuelle Entwicklung des Politischen Islam mit seinen demokratiefreundlichen Tendenzen, wie er in der Türkei und Marokko zurzeit zu erkennen ist, hat allerdings noch keinen Eingang in heute gängige Definitionen gefunden.

Gegenwärtig sind drei historische Phasen erkennbar:

- Die erste Phase war mit der Entstehung des Politischen Islam verbunden und durch das panislamische Gedankengut von Al Afghani gekennzeichnet.<sup>882</sup> Ergänzt wurde sie durch die reformatorischen Ideen seines Schülers und Wegbegleiters Abdu, die auf die breite Förderung von Bildung als Kampfmittel gegen die Kolonialisierung der muslimischen Welt abzielten.
- Die zweite Phase begann spätestens mit der Gründung der Muslimbruderschaft in Ägypten durch Banna und der Jamaati Islami in Pakistan durch Mawdudi. Es waren Akteure wie Banna, Mawdudi und Qutb, die dem sunnitischen Politischen Islam einen neuen jihadistischen Charakter gaben. Diese Phase, die bis Ende der 1990er Jahre dauerte, war vom Kalten Krieg sowie von gewalttätigen Aktionen und internationalem Terrorismus gekennzeichnet. Als Beispiele sind die ägyptische Jihad-Gruppe von Al Qaida oder die palästinensische Hamas zu nennen. Auch der gleichfalls für seine verheerenden Gewaltaktivitäten bekannte schiitische Politische Islam mit seinem Wegbereiter Ayatollah Chomeini hat sich in dieser Epoche herauskristallisiert. Die iranische Revolution fand 1979 statt; bald darauf ist die Hisbollah ausgegründet worden.
- Die dritte Phase, die immer noch andauert, hat erst vor einem Jahrzehnt mit der Gründung der PJD in Marokko und der AKP in der Türkei begonnen. Sie

---

<sup>882</sup>Yildirim Ergün. Plural Islamism in Plural Modernities. Insight Turkey. Vol. 14. 2012. S. 39.

ist insofern einmalig, als zum ersten Mal in der Geschichte des Politischen Islam Akteure hervortraten, die sich nicht nur wie die ersten reformatorischen Vordenker von Gewalt distanzieren, sondern sich auch moderne demokratische Ideen zu eigen machten und in die Tat umsetzten. Ihre vorrangigen Aufgaben sehen sie im Vorantreiben von wirtschaftlichem Aufschwung und sozialpolitischen Reformen. Die türkische AKP hat eine inhaltliche Programmatik bereits erfolgreich umgesetzt, indem sie der Wirtschaft eine Schlüsselrolle zuweist. Die PJD hat sich der Förderung und Implementierung der vom Königshaus eingeleiteten Infrastrukturprojekte und verstärkter Liberalisierung verschrieben.

Beide Parteien sind sich der Wichtigkeit bewusst, die der Wohlstand, an dem die Massen Teil haben, für die Demokratisierung hat. Aber sie stehen noch am Anfang der Entwicklung. Es ist unmöglich, schon jetzt die Konsequenzen dieser Politik zu benennen und das Kapitel über die dritte Phase des Politischen Islam zu schließen. Diese Phase dauert an; sie hat womöglich gerade erst begonnen. Ihre Konturen aber zeichnen sich klar genug ab, um festzustellen, dass die bisher bekannten Definitionen des Politischen Islam in Frage zu stellen sind.

Bis heute wird sowohl in den Medien als auch in der akademischen Welt der Begriff des Politischen Islam durch die gewalttätigen Entwicklungen der zweiten Phase definiert. Die neuen demokratie- und marktwirtschaftlichen Strömungen innerhalb des Politischen Islam der dritten und aktuellen Phase finden kaum Berücksichtigung.

In der Einleitung ist bewusst auf die allgemein gehaltene Definition des Politischen Islam von Albrecht und Köhler zurückgegriffen worden; möglichst viele Akteure des Politischen Islam sollten in ihr Platz finden. Es galt, die diversen Strömungen des Politischen Islam einzufangen und jedem Eindruck von dessen Einheitlichkeit entgegenzutreten. Erst nachdem ein Bild von der enormen Bandbreite und Vielfalt des Politischen Islam entstanden ist, können die vielen einzelnen Elemente konturiert und die Schlussfolgerungen gezogen werden: Trägt der Begriff des Politischen Islam noch?

Es muss jetzt eine Debatte angestoßen werden, ob der Begriff des Politischen Islam noch taugt für eine politische Bewegung, die im Denken und Tun mittlerweile das

ganze Spektrum zwischen Gewalt und Demokratie ausschöpft. Der Politische Islam ist nicht mehr auf einen Nenner zu bringen; er ist kein Akteur, der einen einzigen Plan verfolgt. Der Bezug ist immer die Religion des Islam, aber in dessen Namen wird eine Praxis betrieben, die gegensätzlicher nicht sein könnte. In seiner jeweiligen Ausprägung ist der Politische Islam ein Produkt der Verhältnisse, unter denen er sich entfaltet, aber eben auch ihr Produkteur.

Anhänger und Kritiker werden den Politischen Islam an seinem Umgang mit den politischen und wirtschaftlichen Herausforderungen messen. Die Aufgaben sind gewaltig. Zum einen müssen demokratische Parteistrukturen aufgebaut und verfestigt werden. Zum anderen gilt es, am Aufbau einer demokratischen staatlichen Ordnung mitzuwirken und wirtschaftliche Rahmenbedingungen zu schaffen, die auch im Zeitalter der Globalisierung Bestand haben. Angesichts der gegenwärtigen Lage im Nahen und Mittleren Osten mag eine solche Beschreibung wie Zukunftsmusik klingen. Aber ohne Perspektive und ohne Beispiele, wie es auch gehen kann, wird die Region noch lange unter ihren Möglichkeiten bleiben. Die islamische Welt ist nicht zu Krieg und Bürgerkrieg verdammt. Ob sie den Willen aufbringt, das Elend der Gegenwart zu überwinden und für die Zukunft eigene Verantwortung zu übernehmen, muss einstweilen offen bleiben.

# Literaturverzeichnis

## | PRINTMEDIEN

### Monographien

ALAGHA, Joseph. Hizbullah's Documents. Pallas Publications, Amsterdam. 2011.

ALAGHA, Joseph. Hizbullah's Identity Construction. Amsterdam University Press, Amsterdam. 2011.

ANSPRENGER, Franz. Juden und Araber in einem Land. Kaiser Verlag, München. 1978.

ANTES, Peter. Der Islam als politischer Faktor. Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung, Hannover. 1991.

ARMBRUSTER, Jörg. Der arabische Frühling. Westend Verlag, Frankfurt. 2011.

ARMSTRONG, Karen. Im Kampf für Gott. Siedler Verlag, München. 2004.

ARENDDT, Hannah. Im Vertrauen. R. Piper & Co, München. 1995.

BAUMGARTEN, Helga. Arafat. Econ Ullstein List Verlag, München. 2002.

BAUMGARTEN, Helga. Hamas. Heinrich Hugendubel Verlag, München. 2006.

BEAUPAIN, André. Befreiung oder Islamisierung? Tectum Verlag, Marburg. 2005.

BEN JELLOUN, Tahar. Arabischer Frühling. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn. 2011.

BERMAN, Eli. Radical, Religious, and Violent. Massachusetts Institute of Technology. 2009.

BEY, Essad. Allah ist groß. Matthes & Seitz, München. 2002.

- BRÄKER, Hans. Islam – Sozialismus – Kommunismus. Privatdruck des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Köln. 1968.
- CALHAN, Ali. Der Westen und die Entwicklung der türkischen Demokratie 1789-2006. Universität Augsburg. 2007.
- CAMBANIS, Thanassis. A Privilege to Die. First free Press, New York. 2011.
- CHIMELLI, Rudolph. Islamismus. Vontobel-Stiftung, Zürich. 1994.
- CHRISTENSEN, Janne Bjerre. Drugs, Deviancy and Democracy in Iran. I.B.Tauris, London. 2011.
- CROITORU, Joseph. Hamas. C.H. Beck, München. 2007.
- DANESHVAR, Parviz. Revolution in Iran. Antony Rowe Ltd, Wiltshire. 1996.
- DEIMANN, Wiebke. Christen, Juden und Muslime im mittelalterlichen Sevilla. Lit Verlag, Berlin. 2012.
- DEKMEJIAN, R. Hrair. Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World. Syracuse Verlag, New York. 1995.
- DINER, Dan. Versiegelte Zeit. Propyläen Verlag, Berlin. 2006.
- EHTESHAMI, Anoushiravan und Zweiri, Mahjoob. Iran and the Rise of Its Neoconservatives. I.B.Tauris, London. 2009.
- ENCKE, Ulrich. Ayatollah Khomeini. Wilhelm Heyne Verlag GmbH, München. 1989.
- ENGELLEDER, Denis. Die islamische Bewegung in Jordanien und Palästina 1945-1989. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden. 2002.
- FIKENTSCHER, Wolfgang. Demokratie. Eine Einführung. Piper Verlag München. 1993.
- FELSCH, Maximilian. Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung? Waxmann Verlag, Münster. 2011.

- FISCHER-BARNICOL, Hans. Die islamische Revolution. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart. 1980.
- FLUG, Noah. Die Geschichte der Israelis und Palästinenser. Carl Hanser Verlag, München. 2007.
- FUKUYAMA, Francis. The End of History and the Last Man. Free Press, New York. 1995.
- GEERTZ, Clifford. Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 1988.
- GEHRING, Axel. Soziogenese eines ‚neuen anatolischen Bürgertums‘ und der Aufstieg der AKP. Institut für Politik Wissenschaft der Philipps Universität, Marburg. 2009.
- GOODARZI, Jubin. Syria and Iran. I.B.Tauris, London. 2009.
- GOWERS, Andrew and Walker, Tony. Arafat, Hinter dem Mythos. Deutscher Taschenbuch Verlag, München. 1994.
- GÜNAY, Cengiz. Geschichte der Türkei. Von den Anfängen der Moderne bis heute. Böhlau Verlag, Köln. 2012.
- HADER, Leon. Sandstorm. Palgrave Macmillan, New York. 2005.
- HAFEZ, Mohammed M.. Manufacturing Human Bombs. United States Institute of Peace. Washington. 2006.
- HAFEZ, Mohammed M.. Why Muslims Rebel. Lynne Rienner Publishers, Colorado. 2003.
- HAFEZ, Kai. Heiliger Krieg und Demokratie. Transcript Verlag, Bielefeld. 2009
- HALE, William and Özbudun, Ergun. Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey. Routledge, New York. 2010.
- HARDY, Roger. The Muslim Revolt. Hurst & Company, London. 2010.

- HART, Alan. Arafat. Sidgwick & Jackson, London. 1994.
- HASEL, Thomas. Machtkonflikt in Algerien. Hans Schiler Verlag, Berlin. 2002.
- HASSAN II. VON MAROKKO. Erinnerungen eines Königs. Q Verlags-GmbH, Berlin. 1996.
- HEGAZY, Sonja. Staat, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in Marokko. Deutsches Orient-Institut, Hamburg. 1997.
- HEINE, Peter. Konflikt der Kulturen oder Feindbild Islam. Herder Verlag, Freiburg 1996.
- HEINE, Peter. Terror in Allahs Namen. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau. 2004.
- HEISS, Johann. Veränderung und Stabilität: Normen und Werte in Islamischen Gesellschaften. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien. 2005.
- HERSHLAG, Zvi. Introduction to the Modern Economic History of the Middle East. E.J. Brill, Leiden. 1964.
- HIRST, David. Beware of Small States. Nation books, New York. 2010.
- HOFFMAN, Barbara. Militär und Demokratie in Türkei. Express Edition GmbH, Berlin. 1985.
- HOURANI, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939. Cambridge University Press, Cambridge. 1983.
- HUNTINGTON, Samuel P.. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. Penguin Books, London. 1996.
- JACKSON, Roy. Mawlana Mawdudi and the Political Islam. Routledge, Oxon. 2011.
- KARAKAS, Cemal. Türkei: Islam und Laizismus zwischen Staats-, Politik- und Gesellschaftsinteressen. Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung. 2007.

- KÉCHICHIAN, Josef. Power and Succession in Arab Monarchies. Lynne Rienner, London. 2008.
- KEDOURIE, Elie. Afghani and Adbuh. Frank CASS & Co LTD, London. 1966
- KEPEL, Gilles. Das Schwarzbuch des Dschihad. Piper Verlag, München. 2002.
- KHALLOUK, Mohammed. Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 2008.
- KHURSHID, Ahmad und Zafar, Ishaq Ansari. Mawdudi: An Introduction to His Life and Thought. The Islamic Foundation, Leicester. 1979.
- KIAN, Azadeh. L'Iran un mouvement sans révolution? Michalon, Paris. 2011
- KISSINGER, Henry. Memoiren 1968-1973. C. Bertelsmann Verlag, München. 1979
- KONZELMANN, Gerhard. Arafat. Gustav Lübbe Verlag, Bergisch Gladbach. 1981.
- KRÄMER, Gudrun. Demokratie im Islam.. C. H. Beck Verlag, München. 2011.
- KRÄMER, Gudrun. Geschichte des Islam. Verlag C. H. Beck, München. 2005.
- KRÄMER, Gudrun. Geschichte Palästinas. C. H. Beck, München. 2002.
- KRÄMER, Gudrun. Gottes Staat als Republik. Nomos Verlag, Baden-Baden. 1999.
- KUMBARACIBASI, Arda Can. Turkish Politics and the Rise of the AKP. Routledge, New York. 2009.
- LÜDERS, Michael. Tage des Zorns. C.H. Beck, München. 2011.
- MALAEKEH, Seyed Hassan. Die Verweltlichung religiöser Ideen: Zur Ideengeschichte des Irans nach der islamischen Revolution von 1979. FU, Berlin. 2011.
- MAUDUDI, Abu Al Ala. The Islamic Law and Constitution. Islamic Publications Ltd. Lahore, Pakistan. 1975.

- MEIER, Andreas. Politische Strömungen im modernen Islam. Peter Hammer Verlag, Wuppertal. 1995.
- MEIER-WALSER, Reinhard und Münch-Heubner, Peter L.. Teherans Atomstrategie und die internationale Sicherheit. Hanns-Seidel-Stiftung, München. 2013.
- MEYER, Henrik. Hamas und Hizbollah. Lit Verlag GmbH, Wien. 2010.
- MITCHELL, Richard. The Society of the Muslim Brothers. Oxford Univ. Press, London. 1969.
- MOADDEL, Mansoor und Talattof, Kamran. Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. A Reader, New York. 2002.
- NORTEN-MOORE, John. The Arab-Israeli Conflict. Princeton University Press, Princeton. 1977.
- NORTON, Richard A. Hezbollah: a short story. Princeton University Press, Princeton. 2007.
- OTTOLENGHI, Emanuele. Under a Mushroom Cloud. Profile Books LTD, London. 2009.
- PALMER HARIK, Judith. Hezbollah. The Changing Face of Terrorism. I.B.Tauris, New York. 2007.
- PERTHES, Volker. Iran: Eine politische Herausforderung. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn. 2008.
- RAMADAN, Tariq. Islam and the Arab Awakening. Oxford University Press, Oxford. 2012.
- RICHARD P. Mitchell. The Society of the Muslim Brothers. Oxford Univ. Press, London. 1969.
- ROBERTS, Hugh. The Battlefield Algeria. Verso, London. 2003.

- SATER, James. Morocco. Challenges to Tradition and Modernity. Routledge, London. 2010.
- SCHIMMEL, Annemarie. Die Religion des Islam. Philipp Reclam jun., Stuttgart. 1990.
- SCHMID, Bernhard. Die arabische Revolution? Edition Assemblage, Münster. 2011.
- SCHMIDINGER, Thomas. Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Deuticke Verlag, Wien. 2008.
- SEGEV, Tom. 1967 Israels zweite Geburt. Siedler Verlag, München. 2005.
- SÖNMEZ, Ergun. Die Türkei. Von der Atatürkzeit bis heute. Berlin. 1980.
- STEINBACH, Udo. Kranker Wächter am Bosphorus. Ploetz Verlag, Freiburg. 1979.
- STEINBACH, Udo. Der Islam in der Gegenwart. C.H. Beck Verlag, München. 2005.
- STEINBERG, Guido. Islamismus und Islamistischer Terrorismus. Konrad Adenauer Stiftung, Sankt Augustin. 2002.
- STEINBERG, Guido. Der nahe und der ferne Feind. C. H. Beck Verlag, München. 2005.
- TIBI, Bassam. Konfliktregion Naher Osten. C.H. Beck Verlag, München. 1989.
- TIBI, Bassam. Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Suhrkamp Verlag, Frankfurt. 1991.
- TIBI, Bassam. Die fundamentalistische Herausforderung. C.H. Beck Verlag, München. 1992.
- WATT, W. Montgomery. Der Einfluss des Islam auf das europäische Mittelalter. Klaus Wagen Bach Verlag, Berlin. 1988.
- WATT, W. Montgomery. Kurze Geschichte des Islam. Klaus Wagen Bach Verlag, Berlin. 2002.

WEINJRUD, Alex. The Settlement of Iraqi and Moroccan Jews in Israel. The Center for Strategic Studies, Amman. 1996.

WIELANDT, Rotraud. Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime. Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden. 1971.

WRIGHT, Lawrence. Der Tod wird euch finden. Wilhelm Goldmann Verlag, München. 2008.

YAZICIOGLU, Ümit. Recht und Demokratie in Europa. Der andere Verlag, Tönning. 2004.

ZEIN AL DIN, Maysoun. Religion als politischer Faktor? Nomos Verlag, Baden-Baden. 2010.

ZEGHAL, Malika. Islamism in Morocco. Markus Wiener Publishers, Princeton. 2008.

### **Buchkapitel und Aufsätze in Sammelbänden**

AL-AZM, Sadik J. Is Islam Secularizable? Challenging Political and Religious Taboos. Secularism, Fundamentalism and the Struggle for the Meaning of Islam. Vol. 3. Gerlach Press, Berlin. 2014.

ALBRECHT, Holger und Köhler, Kevin. Dimensionen des Politischen Islam – Eine Einführung. In: Politischer Islam im Vorderen Orient. Hrsg. von Albrecht, Holger und Köhler, Kevin. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden. 2008.

ASMUS, Ronald. Der bewaffnete Fortschritt. In: Der Islam und der Westen. Hrsg. von Thumann, Michael. Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin. 2003.

BEYDOUN, Abbas. Der Westen ist überall. In: Der Islam und der Westen. Hrsg. von Thumann, Michael. Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin. 2003.

CLAUSEN, Ursel. Marokko. In: Politisches Lexikon Nahost Nordafrika. Hrsg. von Steinbach, Udo; Hofmeier, Rolf und Schönborn, Mathias. C. H. Beck, München. 1994.

- DÖRFLER, Benjamin. Die Organisation der Muslimbrüder in Ägypten. In: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Hrsg. von Feichtinger, Walter. Böhlau Verlag, Wien/Berlin. 2008.
- DÖRFLER, Benjamin. Der islamische Denker Sayyid Qutb. In: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Hrsg. von Feichtinger, Walter. Böhlau Verlag, Wien/Berlin. 2008.
- EIBL, Ferdinand und Engelcke, Dörthe. Islamisten und der "Arabische Frühling" in Marokko: Der Kontinuität verschrieben? In: Islamische Akteure in Nordafrika. Hrsg. von Faath, Sigrid. Konrad Adenauer Stiftung, Berlin. 2012.
- ERDOGAN, Recep Tayyip. Conservative Democracy and the Globalization of Freedom. In: The Emergence of a New Turkey. Islam, Democracy and the AK Parti. Hrsg. Hakan Yavuz. The University of Utah Press, Salt Lake City. 2006.
- HAFEZ, Mohammed M. und Wiktorowicz, Quintan. Violence as Contention in the Egyptian Islamic Movement. In: Islamic Activism. Hrsg. von Wiktorowicz, Quintan. Indiana University Press, Indiana. 2004.
- HAFEZ, Mohammed M.. From Marginalization to Massacres: A Political Process Explanation of GIA Violence in Algeria. In: Islamic Activism. Hrsg. von Wiktorowicz, Quintan. Indiana University Press, Indiana. 2004.
- HAMZAWY, Amr. Powells Saat keimt. In: Der Islam und der Westen. Hrsg. von Thumann, Michael. Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin. 2003.
- ILERI, Muhlis. Türkei. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988.
- KARSCH, Efraim und Rautsi, Inari. Warum Saddam in Kuwait einmarschierte? In: Krieg und Frieden am Golf. Hrsg. von Krell, Gert und Kubbig, Bernd W. Fischer Taschenbuch Verlag GmbH. 1991.
- KERMANI, Navid. Das heilige Phantasma. In: Der Islam und der Westen. Hrsg. von Thumann, Michael. Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin. 2003.

- KRÄMER, Gudrun. Der Kampf um Palästina. In: Krieg und Frieden am Golf. Hrsg. von Krell, Gert und Kubbig, Bernd W. Fischer Taschenbuch Verlag GmbH. 1991.
- MATTES-KÜCÜKALI, Isabel und Ganter, Elvira. Einleitung zum Politischen Islam. In: Politischer Islam in arabischen Ländern. Hrsg. von Mattes-Kücükali, Isabel und Ganter Elvira. Deutsche Gesellschaft für Zusammenarbeit (GTZ) GmbH, Eschborn. 2008.
- METZGER, Albrecht. Der Islam und der Westen. In: Islamismus und terroristische Gewalt. Hrsg. von Möller, Reinhard. ERGON Verlag, Würzburg. 2004.
- RIECK, Andreas. Palästinenser und die PLO. In: Politisches Lexikon Nahost Nordafrika. Hrsg. von Steinbach, Udo; Hofmeier, Rolf und Schönborn, Mathias. C. H. Beck, München. 1994.
- ROBINSON, Glenn E.. Hamas as Social Movement. In: Islamic Activism. Hrsg. von Wiktorowicz, Quintan. Indiana University Press, Indiana. 2004.
- ROLL, Stephan. Islamistische Akteure in Ägypten: Pragmatismus als Leitmotiv nach dem Sturz Mubaraks. In: Islamische Akteure in Nordafrika. Hrsg. von Faath, Sigrid. Konrad Adenauer Stiftung, Berlin. 2012.
- RUF, Werner. Marokko. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Rüdiger, Robert. Leske und Budrich, Opladen. 1988.
- SMITH, Benjamin. Collective Action with and without Islam: Mobilizing the Bazaar in Iran. In: Islamic Activism. Hrsg. von Wiktorowicz, Quintan. Indiana University Press, Indiana. 2004.
- STEINBACH, Udo. Iran. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Bedrich, Opladen 1988.
- STEINVORTH, Daniel. »Der Muslim ist nicht fortschrittlich«. In: Die neue arabische Welt, Geschichte und politischer Aufbruch. Hrsg. von Großbongardt, Anette und Pützel, Norbert. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn. 2011.

- WATERBURY, John. Democracy Without Democrats? The Potential for Political Liberalization in the Middle East. In: Democracy Without Democrats? Hrsg. von Salame, Ghassan. I.B.Tauris, New York. 1994.
- WEGNER, Eva. Die „Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung“ in Marokko: Von Moderierung zu Pragmatismus. In: Moderate Islamisten als Reformakteure? Hrsg. von Assenburg, Muriel. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn. 2008.
- WENTKER, Sibylle. Historische Entwicklung des Islamismus. In: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Hrsg. von Feichtinger, Walter. Böhlau Verlag, Wien Berliner. 2008.
- WOLFFSOHN, Michael und Bönnte, Andreas. Israel. In: Der Nahe und Mittlere Osten. Hrsg. von Steinbach, Udo und Robert, Rüdiger. Leske und Budrich, Opladen. 1988.
- YAVUZ, M. Hakan. Opportunity Spaces, Identity, and Islamic Meaning in Turkey. In: Islamic Activism. Hrsg. von Wiktorowicz, Quintan. Indiana University Press, Indiana. 2004.
- YESILGÜL, Inan. Die Türkei auf dem Weg nach Europa? Wissenschaftlicher Verlag, Berlin. 2013.
- YILDIRIN, Engin. Labour Pains or the Achilles Heel. In: The Emergence of a New Turkey. Islam, Democracy and the AK Parti. Hrsg. von Hakan Yavuz. The University of Utah Press, Salt Lake City. 2006.
- ZERHOUNI, Saloua und Maghraoui, Driss. Marokko. In: Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Hrsg. von Faath, Sigrid. Deutsches Orient-Institut, Hamburg. 2004.

### **Studien und wissenschaftliche Artikel**

- ABULUGHOD, Ibrahim. Der Muslim und die Obrigkeit. Zeitschrift für Politik. Vol. 12. 1965.
- ASHRAF, El Sherif. Islamism after the Arab Spring. Current History. 2011.

AYOOB, Mohammed. The Arab Spring: Its Geostrategic Significance. Middle East Policy. Vol. 19. Herbst. 2012.

BAYAT, Asef. Arab Revolts. Islamists aren't coming! Insight Turkey. Vol. 13. 2011.

BERNARD, Lewis. The Roots of Muslim Rage. Foreign Policy. Vol. 4. Sommer 2001.

BULAC, Ali. On Islamism: Its Roots, Development and Future. Insight Turkey. Vol. 14. 2012.

DALACOURA, Katerina. The 2011 Uprisings in the Arab Middle East: Political Change and Geopolitical Implications. International Affairs. Vol. 88(1). 2012.

GERLACH, Daniel. Assad und der Antichrist. Internationale Politik und Gesellschaft, 28.04.2014.

MASSARRAT, Mohssen. Der 11. September: Neues Feindbild Islam? Aus Politik und Zeitgeschichte. Vol. 47(3). 2002.

SCHILLER, Thomas. Islam und Demokratie in Marokko. Integration oder Niedergang des politischen Islam? KAS. Vol. 12. 2007.

STORCK, Ulrich. Arab Spring Light – Der marokkanische Königsweg. FES. Vol. 9. 2011.

STORCK, Ulrich. Demokratie kann schockieren. Das islamistische Experiment der Marokkaner. FES. Vol. 12. 2011.

TIBI, Bassam. Why They can't be Democratic. Journal of Democracy. Vol. 19. 2008.

YILDIRIM, Ergün. Plural Islamism in Plural Modernities. Insight Turkey. Vol. 14. 2012.

### **Zeitungs- und Zeitschriftenartikel**

AL HAMID, Tarik. Die saudische Frau, Fakten und Illusionen. Asharq Al Awsat, 13.01.2013.

ARRASHID, Abdarrahan. Wir sind nicht gegen Mursi oder die Muslimbrüder. Asharq Al Awsat, 26.11.2012.

ARRASHID, Abdarrahan. Vom Verkauf der Frauenartikel zum Schurarat. Asharq Al Awsat, 12.01.2013.

ARRASHID, Abdarrahan. Die Republik Assad von Damaskus bis in die Küste. Asharq Al Awsat, 23.04.2013.

ARRASHID, Abdarrahan. Mursi Digs himself into a Hole. Asharq Al Awsat, 22.06.2013.

ARRASHID, Abdarrahan. The Army's Role in the Egyptian Crisis. Asharq Al Awsat, 03.07.2013.

ARRASHID, Abdarrahan. Israel: Wir können Damaskus binnen Stunden besetzen. Asharq Al Awsat, 29.09.2013.

BACIA, Horst. Ein Sieg der Vernunft. FAZ, 01.08.2008.

BARNARD, Anne und Mourtada, Hania. Leader of Hezbollah Warns It Is Ready to Come to Syria's Aid. The New York Times, 01.05.2013.

BARNARD, Anne. Hezbollah Takes Risks by Fighting Rebels in Syria. The New York Times, 08.05.2013.

BEHROUZ, Aref und Behrouz, Farahany. Die Revolutionsgarde im Iran. Le Monde Diplomatique, 12.02.2010.

CHIMELLI, Rudolph. Rafsandschani hasst Ahmadinedschad. Die Süddeutsche Zeitung, 17.05.2010.

DER STANDARD. Der freundliche Staat im türkischen Staat. 6.10.2010.

DER TAGESSPIEGEL. US-Senat sieht iranische Revolutionsgarden als Terrorgruppe. 27.09.2007.

DIE ZEIT. Teherans Machthaber rächen sich mit neuen Festnahmen. 29.12.2009.

FASSIHI, Farnaz. Revolutionary Guards Extend Reach to Iran's Media. The Wall Street Journal, 04.11.2009.

GEHLEN, Martin. Regimetreu und hart – die Basidschi-Milizen. Die Zeit, 29.06.2009.

GHOSH, Bobby. The Converted. Time-Magazine. April 2012.

GÜSTEN, Susanne. Kopftuch bleibt verboten - wird aber nicht mehr bestraft. Der Tagesspiegel, 05.10.2010.

HERRMANN, Rainer. Überlebenselixier für die Monarchie. FAZ, 02.01.2013.

KALNOKY, Boris. Darum lächeln die Türken über die EU-Finanzkrise. Die Welt, 06.05.2010.

KILO, Michel. Why Did the Assad Regime Use Chemical Weapons? Asharq Al Awsat, 31.08.2013.

ROSENKRANZ, Stefanie. Das Wunder am Bosphorus. Stern, 08.06.2004.

ROSS, Jan. Im Turm von Teheran. Die Zeit, 16.12.2012.

SEHIMI, Mustapha. Abdelilah Benkirane, l'art de plaire et de convaincre. Maroc Hebdo, 08.12.2011.

SEIBERT, Thomas. Wer ist Recep Tayyip Erdogan? Der Tagesspiegel, 27.09.2004.

THOR, Ingo. Die islamische Revolution. Focus, 15.03.2006.

THUMANN, Michael. Nach oben, nach Europa. Die Zeit, 28.08.2007.

THUMANN, Michael. Putschplan Blondine. Die Zeit, 28.07.2009.

TOZY, Mohamed, Le vrai visage de Cheikh Yassine. Jeune Afrique, Nr. 2410, 18.-24. März 2007.

TRENKAMP, Oliver. Vorbild Türkei: Griechen, schaut auf dieses Land. Der Spiegel, 23.09.2011.

## | DIGITALE MEDIEN

### Zeitungs- und Zeitschriftenartikel

AJAMI, Fouad. Die Hisbollah leidet bei Beirut Explosionen unter syrischen Kriegsfolgen. Asharq Al Awsat. Verfügbar unter: <http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=751196&issueno=12779#.U29zKiiF-pg>, abgerufen am: 17.12.2013.

AL HAYAT Zeitung. Benkirane: Wir sind nicht von den ‚Muslimbrüdern‘ und unsere Beziehungen zu Saudi-Arabien sind eng. Verfügbar unter: <http://alhayat.com/Details/482522>, abgerufen am: 12.02.2013.

AL ITTIHAD ZEITUNG. Suleiman betrachtet die Hisbollah als Dorn im Auge des Staates Verfügbar unter: <http://www.alittihad.ae/details.php?id=109201&y=2013>, abgerufen am: 17.12.2013.

ASHARQ AL AWSAT. UN chief deplors Use of Chemical Weapons in Syria. Verfügbar unter: <http://www.aawsat.net/2013/12/article55325138>, abgerufen am: 14.12.2013.

EINSTEIN, Albert et al. Letter to the New York Times. December 4, 1948. <https://archive.org/details/AlbertEinsteinLetterToTheNewYorkTimes.December41948>, abgerufen am: 13.8.2012.

LE POINT. Abdelilah Benkirane, un islamiste modéré au pouvoir. Verfügbar unter : [http://www.lepoint.fr/monde/abdelilah-benkirane-un-islamiste-moderate-au-pouvoir-29-11-2011-1401880\\_24.php](http://www.lepoint.fr/monde/abdelilah-benkirane-un-islamiste-moderate-au-pouvoir-29-11-2011-1401880_24.php), abgerufen am: 29.11.2011.

SAGHIYA, Hazem. Hisbollah heute. Al Hayat Zeitung. Verfügbar unter: <http://www.alhayat.com/Opinion/HazemSaghieh/230620/%C2%AB%D8%AD%D8%B2%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87%C2%BB%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%88%D9%85>, abgerufen am: 17.12.2013.

## **Statistiken, Interviews und Berichte**

BOULIF, Najib. Interview des marokkanischen Wirtschaftsministers. Erstes marokkanisches Fernsehen. 20.11.2012.

FREEDOM HOUSE. Freedom in the World 2013. Democratic Breakthroughs in the Balance. Verfügbar unter: <http://www.freedomhouse.org/sites/default/files/FIW%202013%20Booklet.pdf>, abgerufen am: 20.11.2013.

PJD. Interview. Verfügbar unter: <http://www.pjd.ma/secretaire-general/>, abgerufen am: 17.12.2011.

TOURISMUSMINISTERIUM MAROKKO. Tourismusbericht 2013. Verfügbar unter: <http://www.tourisme.gov.ma/arabe/5-Tourisme-chiffres/ChiffresCles.html>, abgerufen am: 23.02.2013.

TRANSPARENCY INTERNATIONAL. Corruption Perceptions Index 2013. Verfügbar unter: <http://cpi.transparency.org/cpi2013/results/>, abgerufen am: 28.02.2014.

U.S. STATE DEPARTMENT. Israel and the Occupied Territories. Verfügbar unter: <http://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2004/41723.html>, abgerufen am 17.04.2012.

VEREINTE NATIONEN. Report on the Alleged Use of Chemical Weapons in the Ghouta Area of Damascus on 21 August 2013. Verfügbar unter: [http://www.un.org/disarmament/content/slideshow/Secretary\\_General\\_Report\\_of\\_CW\\_Investigation.pdf](http://www.un.org/disarmament/content/slideshow/Secretary_General_Report_of_CW_Investigation.pdf), abgerufen am: 17.12.2013.

VEREINTE NATIONEN. Arab Human Development Report 2009. Verfügbar unter: <http://www.arab-hdr.org>, abgerufen am: 12.11.2012.