

VGWS



Verein für Geschichte des Weltsystems e.V.

Asli Vatansever

**Die Muslimbrüder und die AKP: Die Blinden und der
Einäugige**

Verein für Geschichte des Weltsystems e.V.

www.vgws.org

Discussion Paper

Redaktion:

Verein für Geschichte des Weltsystems e.V.

www.vgws.org

Carsten Kaven / Helmut Stubbe da Luz

Einleitung

Es sind zwei Jahre her seit der ägyptischen „Revolution“, die in dem Rücktritt Husni Mubaraks resultierte und den Aufständen in den Nachbarstaaten Hoffnung und Aufschwung gab. ¹ Indessen eskaliert jedoch die politische Situation in dem Land, das einst zum Symbol des Arabischen Frühlings wurde. Der Kampf zwischen dem Präsidenten Mursi und der ägyptischen Justiz sowie den säkularen Kräften geht weiter, während zahlreiche Beobachter vor einer Erdrosselung der Revolution durch Mursis unangemessen gefährliche Machterweiterung warnen (u.a. Wallerstein, 2013; Saad, 2012). Was ein Neuanfang für das Land hätte werden können, scheint durch die Ersetzung einer säkularen autoritären Regierung durch eine religiös-autoritäre verloren zu gehen (vgl. dazu Bayat, 2011).

Als Lösungskonzept wird oft das „türkische Vorbild“ herangezogen. Die These, dass die türkische Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (ab hier: AKP) für den muslimischen Mittleren Osten ein „neues Vorbild“ darstellen kann, hat gerade höchste Konjunktur (vgl. u.a. Taşpınar, 2012; Elshobaki in Shehata et al., 2012; Kuru, 2013; Bayat, 2011). Zusätzlich zu den berühmten und einflussreichen Befürworter/Innen dieser Anschauung wie Hillary Clinton und Tariq Ramadan hat sich selbst der Ministerpräsident der Türkei Erdoğan in verschiedenen Anlässen für die Vorbildrolle der Türkei als säkulare muslimische Demokratie ausgesprochen.² Im Fall von Ägypten stechen einige Ähnlichkeiten besonders hervor, welche die Konzipierung der Türkei als Vorbild ermöglichen: Die Türkei und Ägypten sind beide Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches; beide sind transkontinentale Länder mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung, leidvollen autoritären Modernisierungsgeschichten und (momentan) islamisch geprägten, konservativen Regierungsparteien. Jedoch erkennt man erst bei näherem Hinsehen, dass es genauso wichtige Divergenzen gibt. An erster Stelle muss gefragt werden, ob es überhaupt Sinn ergibt (bzw. politisch und sozialwissenschaftlich korrekt sei), im Hinblick auf die unterschiedlichen historischen Entwicklungsbahnen der beiden Länder und Bewegungen, die einen den anderen als Vorbild gegenüberzustellen. Unvermeidlich kommt dabei auch die Frage auf, ob und inwieweit die AKP als eine islamistische Partei angesehen werden kann bzw. was eine islamistische Partei ausmacht.

Ausgehend davon, wird im Folgenden zunächst eine Zusammenfassung des Islamismus als Konzept und Realität geliefert, um die Koordinaten der AKP und der Muslimbruderschaft innerhalb des Spektrums der islamistischen Bewegungen zu klären. Danach wird eine vergleichende Analyse der beiden Bewegungen geboten, um schließlich auf die aktuelle Frage einzugehen, ob und inwieweit die türkische AKP als Vorbild für die ägyptischen Muslimbrüder funktionieren könnte.

¹ Warum die „Revolution“ gerade in Ägypten und ausgerechnet zu diesem bestimmten Zeitpunkt ausbrach, siehe Paul Mason, 2012 und Alaa al Aswany, 2011.

² Als Erdoğan im September 2011 als Teil seines Tours durch Ägypten, Libyen und Tunesien in einem ägyptischen Talkshow die Unentbehrlichkeit der Säkularisierung für eine stabile Demokratie sowie die Vereinbarkeit des Islam mit der Säkularisierung betonte, empfanden die Muslimbrüder seine Worte als Eingriff auf Ägyptens Innenpolitik und ließen einen Wortführer Erdoğan's Äußerungen öffentlich denunzieren. Genau nach einem Jahr, auf dem Jubiläumskongress von AKP im September 2012 wiederholte Erdoğan seine Meinung, dass die AKP die Kompatibilität des Islam mit einer säkularen Demokratie bewiesen und sich als Vorbild für die ganze muslimische Welt qualifiziert hat, - diesmal in der Gegenwart von Mohammed Mursi und Chalid Maschal, dem politischen Führer der palästinensischen Hamas. Auf diesem Kongress rief Maschal ihm bekanntlich zu: „Du bist auch der Führer der islamischen Welt!“ (Quelle: <http://www.sabah.com.tr/Gundem/2012/10/01/islam-leminin-de-liderisin>)

Die Hauptthese lautet, dass die Muslimbrüder und die AKP zwei grundsätzlich verschiedenartige Islamismen darstellen und diese Verschiedenheit auf hauptsächlich vier Ebenen beobachtet werden kann; nämlich (1) dem Entstehungskontext, (2) dem Akteurprofil, (3) der ideologischen und strategischen Ausrichtung der Bewegungen sowie (4) der politischen Landschaft und dem Säkularisierungsgrad der beiden Länder. Diese These beruht auf dem Postulat, dass nicht von einem einzigen Islamismus, sondern nur von verschiedenen Islamismen gesprochen werden kann. Global wird islamischer Aktivismus nach der von International Crisis Group bevorzugten Typologie in drei verschiedenen Ebenen konzipiert: Politischer Islam, Missionsbewegungen und dschihadistische Bewegungen (Koehler u. Warkotsch, 2009, S. 1). Demnach schließe politischer Islam in erster Linie gewaltlose Gruppen mit beschränktem politischem Programm ein, wie etwa islamisch geprägte politische Parteien (z.B. die Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung in Marokko, die Islamische Heilsfront in Algerien oder die Islamische Aktionsfront in Jordanien), aber auch konservativ-islamische Organisationen wie die Muslimbruderschaft. Missionsbewegungen, dagegen, beruhen auf den Bekehrungsaktivitäten und Predigten der islamischen Gelehrten. Diese ziehen sich bewusst von der Politik zurück und streben eine geistige Rückbesinnung an. Dschihadistische Gruppen beziehen militante, gewalttätige Gruppen ein, die gegen korrupte nationale Regimes (radikale Gruppen in Ägypten in den 1990er Jahren), gegen Fremdbesatzung (die Palästinensische Hamas) oder auf transnationaler Ebene gegen den „wahren Feind“, nämlich den Westen (al-Qaida), kämpfen (Koehler u. Warkotsch, *ibid.*).³

Im Hinblick auf diese Kategorisierung liegt es nahe, die AKP und die Muslimbruderschaft beide dem Muster des politischen Islam zu unterordnen. Allerdings umfasst die Kategorie eine ziemlich breite Spanne; es wäre zu reduktionistisch und vereinfachend, zum Beispiel, eine totalitär-islamistische Partei, die auf die Errichtung eines Scharia-Staates abzielt, und eine religiös-konservative Partei, die zwar muslimische Sensibilitäten beachtet, aber sich an die Regeln des vorhandenen parlamentarischen Systems hält, in einen Topf zu werfen. Ausschlaggebend bei dem Grad der islamischen Prägung einer gewissen islamistischen Bewegung sind außerdem der Säkularisierungsgrad des jeweiligen Staates und die herrschende Islamauffassung in der jeweiligen Gesellschaft. Diese Aspekte sind auf jeden Fall zu beachten. Somit ist aber nicht gemeint, dass jegliche Inspiration und/oder Wegweisung im Fall von Ägypten und der Türkei gänzlich ausgeschlossen sei, sondern nur ein umsichtiger Vorgang mit den allzu simplen Analogien des internationalen politischen Diskurses angesagt.

1. Islamismen vs. Islamismus

Islamismus ist ohne Zweifel eines der Kernthemen des 21. Jahrhunderts. Es kann keine Analyse des Nahen Ostens oder der muslimischen Welt gemacht werden, ohne darauf Bezug zu nehmen. Dabei ist der Begriff selbst derart vielschichtig und ideologisch belastet, dass es

³ Der berühmte Islamkritiker Daniel Pipes unterscheidet drei Typen des Islamismus: “Broadly speaking, Islamists divide into three types: 1. Salafis, who revere the era of the salaf (the first three generations of Muslims) and aim to revive it by wearing Arabian clothing, adopting antique customs and assuming a medieval mindset that leads to religious-based violence. 2. Muslim Brothers and like types aspire to an Islamic version of modernity. Depending on circumstances, they might act violently or not. 3. Lawful Islamists work within the system, engaging in political, media, legal and educational activities. By definition, they do not engage in violence”. Jedoch seien die Unterschiede zwischen diesen Strängen im Grunde sekundär, da alle letztendlich auf die Errichtung eines Scharia-Staates abzielen (Pipes, 2012). Es braucht wohl nicht gesagt zu werden, dass Pipes’ Ansicht sehr reduktionistisch ist und dass sich die islamistischen Bewegungen laut seiner These nur in ihrer Strategie unterscheiden, aber sonst alle angeblich auf das gleiche Ziel hinarbeiten.

am Anfang jeder Studie umgehend einer grundsätzlichen Klärung bedarf, welche Aspekte hierin einbegriffen sind.

Nach einer relativ weit verbreiteten Annahme, die nicht so einfach von der Hand zu weisen ist, entwickelte sich der Islam vom Anfang an im Konnex der Machtkonflikte zwischen verschiedenen muslimischen Gruppen sowie zwischen Dar al-Islam und Dar al-Harb, und hatte daher schon immer einen politischen und ideologischen Charakter. Dies mag zwar teilweise stimmen, aber in dieser Studie bezieht sich der Begriff ‚Islamismus‘ ausschließlich auf moderne Bewegungen, Organisationen, Parteien etc., die ihre politischen Ziele, Ansprüche und Positionen mit einem islamisch-religiösen Bezug formulieren und sich der modernen Kommunikationsmittel und Organisationsformen bedienen.

Es gibt, wie vorhin bemerkt, verschiedene Ebenen des Islamismus, die sich je nach Ziel, Ideologie und Strategie unterscheiden. Es wäre sicherlich nützlich, hier noch einmal zwischen aktivistischen und kontemplativen Kategorien zu unterscheiden. Islamistischer Aktivismus umspannt jede Art von Bewegungen, die nach einer islamischen Maxime – sich einer islamischen Rhetorik bedienend oder explizit auf eine islamische Gesellschaftsvorstellung hinarbeitend – agieren. Diese können entweder eine Islamisierung der Gesellschaft von oben auf staatlicher Ebene (politischer Islam) oder von unten durch Alltagspraktiken auf Gemeinschaftsebene (Missionsbewegungen, zivilgesellschaftliche Organisationen) bestreben. Nicht selten verfügt eine islamistische Organisation über beide Zweige; je nach den herrschenden Umständen in der jeweiligen Gesellschaft in einem bestimmten Zeitpunkt gerät der eine oder andere in den Vordergrund. Der Intellektuellenislamismus setzt sich hauptsächlich aus theologischer und ideologischer Theoretisierungsarbeit zusammen und stellt eine andere Kategorie dar, die aber mit den aktivistischen Aspekten insofern in Verbindung bleibt, dass sie die Funktion der ideologischen Fundierung erfüllt. Islamistische Militanz, dagegen, bezeichnet panislamische gewalttätige Gruppen, die sich auf der Basis von international vernetzten Zellstrukturen dem bewaffneten Kampf mit Dar al-Harb widmen. Selbstverständlich kommt es in einigen Fällen vor, dass alle drei Ebenen auf eine oder andere Art und Weise Verknüpfungen haben. Dies soll aber nicht bedeuten, dass z.B. jede islamisch orientierte Zivilgesellschaftsorganisation unbedingt in Terrornetzwerken eingebunden sein muss.

Umso komplizierter wird die Kategorisierung, falls man versucht, die verschiedenen Aspekte nach ideologischer Ausrichtung und strategischem Vorgehen zu klassifizieren. Wie Koehler und Warkotsch bemerken, ist die Unterscheidung zwischen Gruppen mit radikaler und moderater ideologischer Ausrichtung von wenig analytischer Bedeutung, da der ideologische Radikalitätsgrad einer gewissen Gruppe in verschiedenen Themen variieren kann beziehungsweise die ideologische Ausrichtung nicht immer der Art der politischen Aktivitäten entsprechen muss:

“If we understand the moderate-radical dimension in terms of ideological positions, we will find that there are moderates and radicals in all of the three currents [political Islam, missionary movements, jihadist movements – Anm. d. Verf.]. Ideology alone, to put it differently, does not seem to predict a group’s strategic behavior. Rather, ideologically radical actors might engage in violent jihad against their respective states, as was the case in Algeria and Egypt in the 1990s, but they might also be allied with their rulers, as the Wahhabiya in Saudi Arabia still is today. [...] What is more, since Islamists – just as any political actor – interact with their environments

on a number of different levels, they dispose of a range of ideological orientations toward different issues that might not be easily denoted as radical or moderate as a whole.” (Koehler u. Warkotsch, *ibid.*, S. 2)

Also ergibt eine Unterscheidung zwischen den moderaten und radikalen Gruppen im Sinne der angewendeten strategischen Mittel mehr Sinn, zumal die ideologische Ausrichtung letzten Endes zur Rechtfertigung jener Strategie nützt, aber sie nicht vorbestimmt. Dementsprechend werden die gewaltlosen islamistischen Bewegungen allgemein als gemäßigt bezeichnet, während die gewalttätigen als radikal gelten. Da die AKP und die Muslimbruderschaft dem politischen Islam anzuordnen sind und beide eine strategisch gemäßigte Vorgehensweise mit legalen Mitteln repräsentieren, wird der Begriff ‚Islamismus‘ im Folgenden hauptsächlich im Sinne des moderaten politischen Islam verwendet.

Ein Blick in die Geschichte des Islamismus könnte Aufschluss über die komplexe Beziehung zwischen Ideologie und Handeln sowie über die Hauptfrage nach den Motivationsgründen des globalen Islamismus geben.⁴ Çınar und Duran liefern eine nützliche historische Aufteilung des Islamismus in drei Phasen. Demnach begann die Geschichte des Islamismus im 19. Jahrhundert mit Auferweckungsbewegungen, welche angesichts der zunehmenden westlichen Dominanz in allen Bereichen für eine Wiederbelebung der „wahren“ Grundsätze und eine Rückkehr in das „Goldene Zeitalter“ des Islam plädierten. In der post-kolonialen Ära gewann der Islamismus einen stark anti-imperialistischen Ton und schlug in einen nahezu neo-marxistischen „Dritt-Weltismus“ um.⁵ Die aktuellen islamistischen Bewegungen der letzten Dekaden entwickelten sich im Konnex diverser Faktoren, wie etwa der erfolglosen Modernisierungsprojekte, autoritären und korrupten Regierungen, des Nahostkonflikts oder des Untergangs des eurozentrischen Paradigmas. Je nach Kontext konnten diese entweder ins existierende politische System integriert werden, wie in den Beispielen von der Türkei, Jordanien, Indonesien und Malaysia, oder wurden verbannt (Tunesien), oder aber konnten in zivilgesellschaftlichen Organisationen weiter existieren wie in Ägypten (Çınar u. Duran in Cizre et al., 2008, S. 17-40).

Hinzugefügt werden sollte allerdings der Urislamismus, welcher – schon vor den Auferweckungsbewegungen – ab dem späten 18. Jahrhundert im Laufe des Inkorporations- und Peripherisierungsprozesses des Osmanischen Reiches ins kapitalistische Weltsystem als eine amorphe Volksreaktion gegen die negativen Effekte der Inkorporation entstand. Das Akteurprofil bestand aus muslimischen städtischen Kleinproduzenten, den durch die Modernisierung des Staatswesens benachteiligten Führungsschichten wie der Ulema und den ehemaligen Janitscharen sowie zeitweise den Großgrundbesitzern, die sich an erster Stelle gegen die zentralistischen und repressiven Modernisierungsmaßnahmen der osmanischen Zentralbürokratie und die destruktiven Effekte der wirtschaftlichen Peripherisierung wendeten. Im Gegensatz zu den Auferweckungsbewegungen in anderen muslimischen Gesellschaften, war es nicht das Ziel der osmanischen islamistischen Volksgruppen, den Islam zu beleben, sondern in erster Linie ihre eigene materielle Lage zu verbessern.⁶ Die

⁴ Für eine anregende Diskussion zu der Frage nach den Motivationsgründen der Islamisten, siehe Hafez, 2003.

⁵ Arabischer Sozialismus, Arabischer Nationalismus, islamischer Sozialismus u.Ä. sind alle als Teilideologien dieses Trends zu betrachten. Die Abwesenheit einer genuinen und wahrhaft internationalistischen Linke in der muslimischen Peripherie ist möglicherweise auf die zwangsmäßige Koalition der Linke und der Nationalisten im Verlauf der Unabhängigkeitskämpfe zurückzuführen. Diese historisch-organische Verflochtenheit des linken Anti-Imperialismus mit Nationalismus wurde auch der türkischen Linke zum Verhängnis.

⁶ Für eine detaillierte Diskussion des osmanischen Islamismus, siehe Vatansever, 2010. Für die Akteurgruppe, siehe auch: Küçükömer, 1969.

Wurzeln des türkischen Islamismus liegen in diesem ziemlich profanen Urislamismus, der sich zum Großteil unter dem Einfluss des Klassenkonflikts zwischen der Bürokratie und den muslimischen Mittelschichten entwickelte. Einer der wichtigsten Unterschiede zwischen dem aktuellen türkischen Islamismus und den anderen Islamismen liegt wohl auch darin, dass die Wurzeln des Ersteren in einer hauptsächlich anti-kapitalistischen Volksreaktion mit einem Klassenhintergrund liegen, wobei die Letzteren ihren Ursprung in Auferweckungsbewegungen mit explizit religiösem Ziel haben.

Insgesamt könnte gemeint werden, dass der Islamismus ein modernes Phänomen darstellt und in all seinen Phasen unmittelbar durch den Kontakt mit dem Westen und durch die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Aspekte der globalen Ungleichheit beeinflusst wurde. Die Bedingungen dieses Kontakts sowie die spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen des Geburtsorts waren selbstverständlich ausschlaggebend in dem ursprünglichen Charakter der Bewegungen, aber eine ebenso maßgebliche Rolle spielten die Realpolitik und die systemische Transformation im 20. Jahrhundert in der sich verändernden Natur des politischen Islam. So verlor z.B. das vom Westen importierte Projekt der Nationalstaatsgründung mit den 1990ern nach und nach an Bedeutung, wodurch auch der politische Islam sich allmählich in eher zivilgesellschaftlichen, Netzwerk-orientierten, heterogenen Bewegungen auszudrücken begann (vgl. u.a. Çağlayan, 2010, S. 22-23).

Nach allgemeiner Auffassung hat der Islamismus als totalitäre Ideologie seit den 1990ern an Popularität verloren und sich allmählich durch einen von Dialog, Zivilpolitik, Menschenrechten und Demokratie inspiriertem „Post-Islamismus“ ersetzen lassen (u.a. Çınar u. Duran in Cizre et al., 2008, S. 17-40; Bayat in Stephan et al., 2009, S. 44; Yavuz in Yavuz et al., 2010, S. 9). Die wichtigste Frage, die momentan sowohl vor politischen und militanten Islamisten als auch vor jedem Islamismusforscher steht, ist die Folgende: Was wird die Zukunft des auf die „Islamisierung des modernen Nationalstaates“ (Çağlayan, ibid., S. 350) abzielenden politischen Islam angesichts des sichtlichen Bedeutungsverlusts des modernen Nationalstaatsprojekts sein? Eine ideologische Umstellung sowie eine Neudefinierung der politischen Ziele scheinen eine Notwendigkeit zu sein, was zum Großteil auf einen „Übergang von Identitätspolitik zu Leistungspolitik“ hinausläuft (vgl. Yavuz et al., 2010). Einen wichtigen Wendepunkt stellt auch der Arabische Frühling dar; dank des Erfolgs des zivilen Ungehorsams verloren die militanten Islamismen an Legitimität, während die moderaten Islamisten zum ersten Mal Regierungschancen bekamen und sogar die sonst unpolitischen Intellektuellenislamismen und Missionsbewegungen politisiert wurden (Dalacoura, 2013).⁷

Die Wirkung der oben erwähnten jüngsten Entwicklungen können in der politisch-islamistischen Szene in Ägypten sowie in der Türkei beobachtet werden. Die größte und bei weitem die stärkste islamistische Bewegung in Ägypten, die Muslimbruderschaft, die politisches Engagement und zivilgesellschaftliche Aktivitäten kombiniert, kam tatsächlich an die Regierung in der post-Mubarak-Ära. Dagegen, die militanten Organisationen wie Al-Dschama'a al-Islamiyya und al-Jihad, die ohnehin seit dem radikalen Aufstand zwischen 1992-1997 ihren ideologischen Reiz verloren hatten, verbleiben inaktiv.⁸ Jedoch besteht ernsthaft Zweifel, ob die Muslimbrüder den Übergang von staatsorientierter und

⁷ Die aktuelle politische Situation und das neue Gleichgewicht zugunsten der moderaten Islamisten scheint Maria J. Stephans These von 2009 zu bestätigen, dass je mehr zivile Alternativen herauskommen, desto weniger die Anziehungskraft und die Maßgeblichkeit der Gewalt im Nahen Osten sein wird (Stephan, 2009, S. 11).

⁸ Das letzte, was von Dschama'a al-Islamiyya gehört wurde, war Aiman az-Zawahiris Erklärung 2006, dass sich die Organisation al-Qaida angeschlossen hatte, aber Dschama'a al-Islamiyya hat jegliche Verbindung zu al-Qaida dementiert. Siehe: <http://www.ikhwanweb.com/article.php?ID=3740&SectionID=0>

totalitärer Gesinnung zu einer sich am Leitbild der Menschenrechte orientierten Politik schaffen und sich wahrhaft in eine Massenpartei umwandeln werden (u.a. Gümüşçü, 2012).

Auch in der Türkei ist der politische Islam bei weitem der stärkste Aspekt des Islamismus; militanter Islam blieb immer ziemlich marginal, der Intellektuellenislamismus schwach angesichts der Abwesenheit einer Ulema-Klasse und der soziale Aspekt des Islamismus (d.h. die Tariqas) apolitisch (u.a. Käufeler, 2002, S. 296). Der politische Islam in der Türkei scheint den oben erwähnten Übergang geschafft zu haben; die aktuelle Regierungspartei AKP selbst repräsentiert nämlich diesen Wandel (Yavuz, 2009; Yavuz et al., 2010). Allerdings kommt dann die Frage auf, ob eine Partei, die nicht mehr auf die Errichtung eines islamisch orientierten Staates und die Herstellung einer allumfassenden muslimischen Identität abzielt, weiterhin als islamistisch bezeichnet werden darf (Gümüşçü, 2012; Kuru in Yavuz et al., 2010; Akdoğan in Yavuz et al., 2010; Akyol, 2009).⁹

2. Die Muslimbruderschaft und die AKP im Vergleich

2.1 Der Entstehungskontext

Die Muslimbruderschaft gilt heute als eine der größten und weitverbreitetsten islamistischen Bewegungen weltweit. Sie ist als eine anti-imperialistische Reaktion geboren und daher vor dem Hintergrund der Kolonialgeschichte Ägyptens zu verstehen, welche 1798 mit Napoleons Invasion anfangt und mit der britischen Herrschaft weitergeht, bis zu der nominellen Unabhängigkeit 1922 unter König Fuad. Die Erfahrung mit dem westlichen Imperialismus und die Erbitterung über die Abschaffung des Kalifats in den 1920ern übersetzten sich schnell in ein anti-westliches Sentiment und eine defensive Tendenz zur Betonung der genuinen Kultur – insb. der Kulturelemente wie Religion, die am deutlichsten „nicht-westlich“ und anscheinend „unverwestlichbar“ waren –. Hasan al-Banna, der als junger Mann das hässliche Gesicht des Imperialismus aus erster Hand in den Konflikten zwischen den einheimischen Kanalarbeitern und den Britischen Soldaten am Sueskanal miterlebte, gründete 1928 die Muslimische Bruderschaft zur Auferweckung der muslimischen Welt und zum anti-imperialistischen Kampf gegen den „dekadenten“ Westen.

Die Organisation baute auf existierenden Sozialnetzwerken und Institutionen wie Moscheen und Bezirksgruppen. Sie erschien ursprünglich eher als eine soziale Bewegung und betätigte sich als gewaltlose Wohltätigkeitsorganisation. Das von Banna erklärte totalitäre Ziel war zwar die Gesellschaft nach den Grundsätzen der Scharia umzugestalten und die muslimischen Länder unter dem Banner des Islam für den Kampf gegen den westlichen Imperialismus zu vereinigen, aber als Mittel zu diesem Zweck schlug die Bruderschaft vorzugsweise eine reformistische Strategie vor, die vor allem durch Informations- und Erziehungsaktivitäten durchgeführt werden sollte. Dank dieser Strategie erreichte die Mitgliederanzahl innerhalb von weniger als zwanzig Jahren weltweit ca. 2-3 Millionen.¹⁰ Neben den zivilgesellschaftlichen Aktivitäten entwickelte sich indessen ein paramilitärischer Zweig und der Bruderschaft gelang es – insbesondere durch ihre aktive Beteiligung an dem Arabisch-Israelischen Krieg in den Jahren 1948-1949 –, wichtige zivil- und militärbürokratische Posten

⁹ Nach einer ironischen Meinung werden wahrscheinlich sowohl die Muslimbrüder als auch die AKP den politischen Islam in ihren jeweiligen Ländern zu Ende bringen – die Ersteren, indem sie dessen Popularität vermindern; die Letztere, indem sie ihn unbrauchbar und zwecklos macht (Salem, 2013).

¹⁰ Schon 1956 bezeichnete ein Beobachter die Bewegung als die „größte der islamischen Bewegungen“ (siehe: Husaini, 1956).

zu besetzen. Mit der Entwicklung der eigenen Justiz und Exekutive¹¹ begann die Organisation bald nahezu wie ein „Staat im Staate“ zu wirken (Çağlayan, 2010, S. 169-174). Als 1949 Hasan al-Banna (vermutlich auf Antrag der Regierung) ermordet wurde, spalteten sich die gewaltsamen und die gewaltlosen Zweige. Nach dem von Nagib und Nasser durchgeführten coup d'état 1952 und einem Attentatsversuch an Nasser 1954 verfolgte die neue Regierung eine Vernichtungspolitik gegen die Organisation, wodurch sie in den Untergrund geriet und sich noch mehr radikalisierte.¹²

Falls man die Geschichte der Muslimbrüder in Phasen aufgliedern würde, würde die Nasser-Ära bestenfalls als die Phase der Unterdrückung und der erzwungenen Untätigkeit gelten. Aber insgesamt trugen die kurzsichtigen Politiken der Nasser-Regierung möglicherweise auf lange Sicht zu der Popularität der Muslimbruderschaft bei: Die junge Generation von aufstrebenden Akademikern, welche die Nasser-Regierung durch seine Bildungspolitik des kostenlosen Studiums und seine Amtsversprechungen erzeugte und somit durch wirtschaftliche und politische Integration verharmloste, erwies sich in den Zeiten der militärischen Niederlagen, politischen Krisen und wirtschaftlicher Abschwung als eine gefährliche Masse, die sich rasch gegen Nasser wendete und für andere Ideologien anfällig wurde (Rosefsky-Wickham, 2002, S. 1-3).¹³ Als dann nach dem Tod von Nasser 1971 Anwar Sadat die Regierung übernahm und die Islamisten unterstützte, um die Linke zu zerstören, erweiterte sich der politische Bewegungsraum der Muslimischen Brüder. Während die Universitäten entpolitisiert und die linken Studentengruppen ausgehöhlt wurden, verstärkten sich die Islamisten nur noch mehr durch ihre eigenen sozialen Netzwerke außerhalb des Campus.

Daraufhin erlebte die Organisation während der 1980er Jahre überall einen relativen Aufstieg. Insgesamt kann die Mubarak-Ära (1981-2011) als eine Normalisierungsphase für die Muslimbrüder betrachtet werden. Das Beharren der Muslimischen Brüder auf der Teilnahme in offenkundig manipulierten Wahlen unter der Mubarak-Herrschaft darf wohl auf die Bemühung der Organisation zurückgeführt werden, sich als legitime politische Partei zu etablieren und der politischen Mitte anzupassen. Eine aktuelle Chance des Wahlgewinns war in dieser Phase ohnehin außer Frage, jedoch ermöglichte die politische Partizipation vor allem

¹¹ Die Bruderschaft gründete ihre eigene Justiz und erließ Fatwas gegen diejenigen, die nach ihrem Dafürhalten gegen die Scharia stießen, und ließ sie durch ihren bewaffneten Zweig ermorden (Çağlayan, *ibid.*).

¹² Die Radikalisierung der Muslimischen Brüder überlappt mit der Phase von Sayyid Qutb (1906-1966), der kurz nach seiner Rückkehr aus den Vereinigten Staaten (um 1951-1952) die Bruderschaft betrat. Es ist immer noch nicht ganz sicher, ob sich Qutb durch die Bruderschaft immer mehr von säkularen Ideen distanzierte und radikalisierte oder umgekehrt. Abgesehen von seiner theoretischen und politischen Mitwirkung ist Qutb auch deswegen eine symbolische Figur, weil die komplexe Beziehung der peripheren Intellektuellen mit dem Westen in seinem Fall klar erkennbar wird. Wie bei den meisten peripheren Intellektuellen des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts pflegte auch Sayyid Qutb ein zwiespältiges Verhältnis zu dem Westen, das andauernd zwischen Bewunderung der sichtbaren Elemente der westlichen Moderne und der Verachtung der spirituellen Kargheit der modernen kapitalistischen Gesellschaften schwankte. Diese Tendenz, die westliche Zivilisation selektiv in ihre materiellen und spirituellen Segmente zu trennen, war sowohl bei Qutb als auch bei seinem Zeitgenossen Abu'l Ala Maududi – dem Gründer der Jama'at-i Islami – zu beobachten. Dabei spielte die Verbitterung der peripheren Intellektuellen mit der zwiespältigen Haltung der sonst so liberalen westlichen Intellektuellen gegenüber der Frage der Unabhängigkeit in kolonisierten Ländern ohne Zweifel eine erhebliche Rolle. Für eine ausführliche Diskussion zur Ambivalenz der peripheren Intellektuellen gegenüber dem Westen, siehe: Osterhammel, 2009, S. 1293-1294.

¹³ Hier sei der Appell der Muslimbrüder nicht nur im Rahmen der rein politischen oder wirtschaftlichen Interessen zu verstehen, denn die Bewegung reizte letztendlich nicht nur die wirtschaftlich Schwachen, sondern hauptsächlich die gebildete Mittelschicht, indem sie ihr neue Werte, neue Loyalitäten und ein neues Ventil für politische Unzufriedenheit bot, so Carrie Rosefsky-Wickham (*ebd.*, S. 147).

die Verbreitung der politischen Botschaft der Bewegung und trug dem langfristigen Ziel bei, nach und nach in den öffentlichen Diskurs durchzudringen (vgl. Shehata in Shehata et al., 2012, S. 120-145).¹⁴

Durch diese langfristige Strategie und die dadurch gewonnene feste Anhängerschaft gelang es der Bruderschaft, sich im politischen System Ägyptens zu etablieren und trotz ihrer passiven Haltung während der 2011-Revolution von Mubaraks Sturz zu profitieren.¹⁵ So errang die von Muslimbrüdern gegründete Freiheits- und Gerechtigkeitspartei fast die Hälfte der Parlamentsmandate in den Parlamentswahlen Ende 2011.¹⁶ Der Muslimbruder und Parteivorsitzender Mohammed Mursi gewann 51,7 % der Stimmen in den Präsidentschaftswahlen 2012 und wurde zum ersten frei gewählten Staatschef Ägyptens. Im Allgemeinen könnte man meinen, dass die Revolten von 2011 den gemäßigten Islamisten nützten. Während der relative Erfolg der Zivilpolitik den gewaltsamen Strängen die Legitimität entzog, eröffneten sich neue Gelegenheitsräume für die gewaltlosen Islamisten: Einerseits nahmen die sonst apolitischen kontemplativen Salafiyya-Bewegungen eine politische Richtung, andererseits konnten die moderaten Islamisten aus der neuen Lage Kapital schlagen (vgl. Dalacoura, 2013). In diesem Sinne, könnte man meinen, kennzeichnet das Jahr 2011 auch den Beginn einer neuen, im wahrsten Sinne des Wortes politischen Ära für den Nahen Osten. Aber hiermit ergeben sich neue Herausforderungen für jene moderaten Bewegungen, deren bisherige Strategie und Rhetorik zum Großteil auf Oppositionsposition geschneidert war. Die wichtigste Frage für die Muslimbrüder ist, vor allem, ob sie sich als Regierungspartei eines strategisch wichtigen Landes mit diversen Religionsgemeinschaften und politischen Interessen abfinden und über die konservativen Vorstellungen ihrer eigenen Anhängerschaft hinausgehen können wird (vgl. Coll, 2012; Gümüşçü, 2012; Wallerstein, 2013).

Im Unterschied zu Ägypten konnte in der Türkei weder der anti-imperialistische Auferweckungsislamismus noch der post-koloniale Drittwelt-Islamismus an Boden gewinnen, da das zentral-osmanische Gebiet nie direkter Kolonisierung ausgesetzt wurde. Stattdessen politisierte sich der Islam in der Türkei zunächst im 19. Jahrhundert als eine anti-kapitalistische Volksreaktion und wendete sich im Zuge der Peripherisierung hauptsächlich gegen die osmanische Zentralbürokratie, welche um der Erhaltung ihres eigenen Status willen mit den westlichen Kapitalisten kooperierte und dem Volk ihre als Modernisierung getarnten repressiven Reformen auferlegte. Dieser Klassenkampf zwischen den muslimischen Bevölkerungsgruppen (Kleinproduzenten, Bauern, lokalen Notabeln) und der bürokratischen Schicht wurde von der Letzteren als eine ideologisch-kulturelle Spaltung zwischen den angeblichen modernen/laizistischen/fortschrittlichen und den anti-modernen/islamistischen/fortschrittsfeindlichen Fraktionen verschleiert und ging nach der Gründung der Republik durch die laizistische Elite weiter. Der politische Islam in der Türkei formte sich daher stets unter dem Druck jener bürokratischen Schicht und ihrer jakobinischen

¹⁴ Shehata bemerkt, dass Wahlen in semi-autoritären Regimes dazu nützen, den politischen Bewegungsraum von Oppositionsparteien zu erweitern und ihnen Gelegenheit für politische Propaganda zu bieten. Dementsprechend stand für die Muslimische Bruderschaft während der Mubarak-Phase die "politische da'wa" (Berufung auf den Islam) im Vordergrund, d.h. die Muslimischen Brüder verfolgten in dieser Phase die langfristige Strategie, durch die Verbreitung ihrer Botschaft Sympathisierende zu gewinnen, d.h. möglichst viele zu "bekehren", und somit in eine spätere Zukunft zu investieren (Shehata, ebd.).

¹⁵ Für eine andere Ansicht, nach der "die ägyptische Revolution ohne die Organisationskompetenz und Disziplin der Muslimbrüder kaum so organisiert verlaufen wäre", siehe Lübben, 2011.

¹⁶ Die Partei für Freiheit und Gerechtigkeit gewann 47,2 % der Stimmen in den Wahlen zur Volksversammlung und 58 % der Stimmen in den Wahlen zur Schura.

Laizismus-Auffassung. Die islamistischen politischen Parteien in der Türkei zweckten an erster Stelle auf die Artikulation der muslimischen Sensibilitäten und die Herstellung einer gerechten Ordnung islamischer Art ab (vgl. Yavuz, 2003, S. 207-208). In dieser Hinsicht war der türkische politische Islam hauptsächlich ein Kampf des durch die bürokratische Oligarchie benachteiligten Kleinbürgertums um eine gleichberechtigte Beteiligung an der Öffentlichkeit und am Wirtschaftsmarkt.

Der politische Islam in der Türkei wurde hauptsächlich von der Milli Görüş (Nationale Ansicht)¹⁷ Bewegung und ihren politischen Parteien vertreten. Die Milli-Görüş-Bewegung begann 1969 mit Necmettin Erbakans Eintritt ins Parlament als unabhängiger Kandidat und der Gründung der Milli Nizam Partisi (Partei der Nationalen Ordnung) durch Erbakan im Jahr 1970. Die MNP wurde 1971 aufgrund der Verletzung der laizistischen Prinzipien geschlossen. Daraufhin wurde 1972 die Milli Selamet Partisi (Partei für Nationale Erlösung) gegründet, bei der die islamischen Züge überwogen. Trotz der stetigen Überwachung und Besorgnis der Armee kam die MSP zwischen 1974-1978 insgesamt vier Mal als der kleinere Koalitionspartner an die Regierung, bis sie nach dem Putsch vom 12. September 1980 zusammen mit allen anderen politischen Parteien geschlossen und verbannt wurde.¹⁸

1983 wurde die Refah Partisi (Wohlfahrtspartei - RP) gegründet; Necmettin Erbakan trat erst 1987 bei, als sein Politikverbot aufgehoben wurde, und wurde zum Parteipräsidenten. Laut Çınar und Duran wurde die Milli-Görüş-Bewegung erst während der Zeit von RP zu einem einflussreichen Akteur in der politischen Szene (Çınar u. Duran, *ibid.*, S. 28-29). 1996 bildete die RP als der große Koalitionspartner eine Koalitionsregierung mit der Doğruyol Partisi (Partei des Rechten Weges) und Erbakan wurde Ministerpräsident, was den Laizisten Anlass zu ernsthafter Besorgnis gab und die Säkularisierungsdebatte erneut aufflammte.¹⁹ Nach dem „postmodernen Putsch“ am 28. Februar 1997²⁰ wurde die RP verstärkt unter Druck gesetzt und Erbakan zum Rücktritt gezwungen. Am 16. Januar 1998 wurde die RP auf Antrag des Obersten Gerichtshofs aufgrund des Anti-Laizismus-Vorwurfs zur Schließung verurteilt und am 28. Februar 1998 endgültig geschlossen.

¹⁷ Das Konzept „*millî*“ hat im Türkischen eigentlich andere Konnotationen als „national“; es deutet nicht nur auf eine säkulare Kollektive von Menschen, sondern auch auf eine religiöse Ethnie. Diese Konnotation ist auf das osmanische *Millet-System* zurückzuführen, nach dem die Reichsbevölkerung je nach religiöser Zugehörigkeit in halb-autonomen Gemeinden aufgegliedert wurde.

¹⁸ Nach einer allgemein akzeptierten These spielte selbst die von der MSP organisierte „Demonstration zur Rettung von Jerusalem“ in Konya am 6. September 1980 eine große Rolle im Putsch vom 12. September. Anlass für die Demonstration war Israels Benennung von Jerusalem zu der „ewigen Hauptstadt Israels“ am 23. Juli 1980. Das Militär soll höchst alarmiert gewesen sein über die Demonstration, an der etwa 100.000 Menschen teilnahmen und der Großteil der Demonstranten islamische Kleidung trug.

¹⁹ Umstrittene Aktionen der RP-Regierung wie etwa Erbakans apologetische Haltung gegenüber Gaddafis harter Kritik an der türkischen Innen- sowie Außenpolitik während seines Ägypten-Libyen-Nigeria-Tours im Oktober 1996, Erbakans Ramadan-Essen mit den Tariqa-Führern und Scheichs in seiner Amtswohnung im Januar 1997, die von der Sincan-Stadtverwaltung organisierte Jerusalem-Nacht voller anti-Kemalistischer und pro-Hamas und pro-Hisbollah Propaganda am 30. Januar 1997 und die darauf folgende Machtdemonstration des Militärs durch einen Panzeraufmarsch in Sincan am 4. Februar trugen zu der islamophoben Paranoia der laizistischen Elite bei, dass die Türkei einer ernsthaften Scharia-Drohung gegenüberstand. So konnte z.B. der damalige Oberbefehlshaber der Seestreitkräfte, Güven Erkaya, behaupten, dass „die Fortschrittsfeindlichkeit gefährlicher als die PKK“ war (siehe: <http://www.sabah.com.tr/Gundem/2012/04/13/bin-yil-once-tanklar-yurutulerek-basladi#>). Darauf folgten in zahlreichen Städten laizistische Demonstrationen zum „Schutz der Republik.“

²⁰ Damit sind die Entscheidungen des Nationalen Sicherheitsrats vom 28. Februar 1997 gemeint. Das darin enthaltene Ultimatum des türkischen Generalstabschefs an Erbakan sowie an die Medien und Diplomaten, dass im Fall der Weiterführung der islamistischen Aktionen ein gewaltiger Putsch mit formaler Machtübernahme nötig werden könnte, wurde „postmoderner Putsch“ genannt. Der Begriff wurde erst vom damaligen Generalstabssekretär Erol Özkasnak geprägt.

Es ist weitestgehend akzeptiert, dass das Ereignis vom 28. Februar einen Wendepunkt für den politischen Islam in der Türkei darstellt (z.B. Çınar u. Duran, *ibid.*; Yavuz in Yavuz et al., 2010; Akdoğan in Yavuz et al., *ibid.*; Kuru in Yavuz et al., *ibid.*). Der politische Islam in der Türkei, der sowieso wegen des sensiblen Gleichgewichts mit der laizistischen Elite schon immer zurückhaltend und vorsichtig war, unterging nach diesem Ereignis einer tiefgreifenden Transformation. Im Grunde genommen kann die AKP, die eine offensichtlich liberalere Position als die anderen Milli-Görüş-Parteien vertritt, als Resultat dieser Transformation angesehen werden. Einerseits zerstörte die Vernichtungspolitik des Militärs gegen die Islamisten die einstige nationalistisch-konservative Sympathie der Letzteren für die Ersteren. Infolgedessen begannen die Islamisten, deren anti-westliches Sentiment sowieso im Vergleich zu ihren Pendants in anderen muslimischen Ländern eher schwach geblieben war, mit der EU zu liebäugeln – nicht zuletzt wegen der Erkenntnis, dass das Militär einzig durch eine angesichts der EU-Beitrittsprospekte beschleunigte Demokratisierung von der Politik ausgeschlossen werden könnte. Andererseits kam es zu einer Spaltung innerhalb der Milli-Görüş-Bewegung zwischen den Reformisten, welche die klassische totalitäre Ansicht des politischen Islam zugunsten einer gemäßigten konservativen Position aufgeben wollten, und denjenigen, die nur bis zum Ende der laizistischen Offensive abwarten und danach mit demselben Programm weitermachen wollten. Der reformistische Zweig löste sich von der Milli-Görüş-Bewegung ab und gründete 2001 die AKP (vgl. Çınar u. Duran, *ibid.*, S. 29).

Abgesehen von der Lektion vom 28. Februar spielten andere Faktoren wie die globale Verbreitung der Ideen der Demokratie und Menschenrechte sowie die Prospekte der Türkei für eine Euro-Atlantische Partnerschaft und für einen Aufstieg zur Mittelmacht im Nahen Osten eine erhebliche Rolle bei der Umwandlungsbereitschaft der Islamisten, wie Ümit Cizre bemerkt (Cizre in Cizre et al., 2008, S. 223). Die AKP entstand im Konnex der neuen, zivilgesellschaftsorientierten Trends in den sozialen Bewegungen seit den 1990ern, der emporkommenden anatolischen Bourgeoisie, der neuen islamistischen Intellektuellenschicht in der Türkei und der regionalen Entwicklungen. Sie eröffnete „die zweite Phase des Islamismus“ in der Türkei, indem sie sich offensichtlich von der strikt religiösen Rhetorik und der anti-westlichen Züge des politischen Islam distanzierte und sich auf universelle Konzepte wie Menschenrechte, Pluralismus und Demokratie bezog (Çınar u. Duran, *ibid.*, S. 30-31). Hakan Yavuz bezeichnet diese Transformation des Islamismus, die mit einem allgemeinen Strukturwandel der türkischen Politik einhergeht, als eine „stille und konservative Revolution“, und meint damit eine „von unten eingeführte, graduelle Revolution, welche den politischen Diskurs sowie die gesamte Gesellschaft verändert“ (Yavuz, 2009, S. xiii – Übers. d. Verf.). Mit der zweiten Regierungsphase der AKP seien nicht nur die Vormundschaft des Militärs und die zweiköpfige Souveränität größtenteils beendet, sondern auch der politische Diskurs, der sich bisher immer durch kemalistisch-nationalistische Bezüge Legitimität schaffen musste, eigne sich eine neue, auf globale politische Werte Bezug nehmende moralische Sprache an (Yavuz, 2009, S. 267).

Dieser Übergang vom politischen Islam zum „Post-Islamismus“ transformiert auch die politische Kultur in der Türkei, die durch eine starre ideologische Dualität und gegenseitige paranoide Verhaltensweisen gekennzeichnet war. Der politische Islam in der Türkei entwickelte sich im Schatten dieser langfristigen gesellschaftlichen Dichotomie, welche den Klassenkampf zwischen der Bürokratie und den anatolischen Mittelschichten hinter einer künstlichen ideologischen Spaltung zwischen den sogenannten Fortschrittlichen und fortschrittsfeindlichen Kräften verbarg und die Gesellschaft entlang dieser ideologischen Linien trennte. Die Islamisten spürten stets den Atem der Armee am Nacken und mussten dementsprechend vorsichtig sein, nicht allzu „islamistisch“ auszusehen. Die Kemalisten,

dagegen, mussten mit den Geistern leben, die sie selbst beschworen hatten. Sie entwickelten eine langwierige Paranoia, dass die Islamisten angeblich eine Täuschertechnik anwendeten, die quasi an Stefan Zweigs Beschreibung von Nazis erinnert: „immer nur eine Dosis und nach der Dosis eine kleine Pause; die Taktik des langsamen Vorführens und immer stärkeren Steigerns gegen eine moralisch und bald auch militärisch immer schwächer werdende“ [Türkei] (Zweig, [1942] 2001, S. 414). Man könnte meinen, dass der größte Erfolg der AKP in ihrem Beitrag zu der Überwindung dieser gesellschaftlichen Paranoia und damit zu der relativen Normalisierung der türkischen Politik liegt.

2.2 Das Akteurprofil

Was das Akteurprofil angeht, können sowohl die Muslimbrüder als auch die Milli-Görüş-Bewegung in der Türkei als größtenteils städtische Mittelschichtbewegungen bezeichnet werden. Allerdings unterscheiden sich die beiden einerseits in ihrer Spannweite: Die Muslimbruderschaft stellt eine globale Bewegung mit etlichen Zweigen und verschiedenen politischen und zivilgesellschaftlichen Organisationen dar, während die Milli-Görüş-Bewegung ein ausschließlich türkisches Phänomen bleibt, das durch politische Parteien und einige Institutionen wie die AGD (Anadolu Gençlik Derneği – Der anatolische Jugendverein) und die Milli Gazete (Nationale Zeitung), vertreten wird. Andererseits finden die beiden Bewegungen jeweils in unterschiedlichen Mittelschichtgruppen Einklang.

Obwohl der globale Charakter der Muslimbruderschaft die Identifizierung eines klar definierten Mitgliederprofils erschwert, lässt sich wenigstens im Fall der ägyptischen Muslimbrüder feststellen, dass das Akteurprofil vom Anfang an aus einer gebildeten städtischen Mittelschicht bestand. Den Großteil der Mitgliedschaft bildeten die Studenten, Beamten, Lehrer und „westlich aussehenden“ Professionellen wie Ärzte und Anwälte. Hasan al-Banna selbst bezeichnete die Bewegung als eine „organisierte, auf die Reformierung des Islam abzielende Intellektuellenbewegung“ (Çağlayan, *ibid.*, S. 169 – Herv. d. Verf.). Dementsprechend entwickelte sich die Muslimbruderschaft vom Anfang an als eine sozio-politische Bewegung mit einer starken ideologisch-doktrinären Basis, die an die oberen Mittelschichten und Bildungsaufsteiger appellierte. In den 1970ern und 1980ern schlossen sich – teilweise dank der Bildungspolitik von Nasser, teilweise dank Sadats Jagd auf Linke – noch mehr junge, ehrgeizige Menschen auf ihrer Suche nach Karrieremöglichkeiten oder neuen Identitäten der Bruderschaft an. Die Muslimbruderschaft erwies sich auch in der Post-Mubarak-Ära als die bestens organisierte politische Gruppe mit einer festen Anhängerschaft. Allerdings wird die Bewegung wegen ihrer anti-demokratischen Politiken als eine Drohung gegen die Revolution angesehen und büßt allmählich an Popularität unter den Intellektuellen und der gebildeten Jugend ein.

Die Milli-Görüş-Bewegung entstand auch hauptsächlich als eine Mittelschichtbewegung, jedoch bestand hier die Anhängerschaft aus Provinznotabeln, städtischen Kleinproduzenten sowie kleinen und mittleren Unternehmern. Wie vorhin bemerkt, entwickelte sich der türkische politische Islamismus unter dem Einfluss eines Klassenkonflikts zwischen diesen peripheren Gesellschaftsgruppen und der bürokratischen Oligarchie. Aus diesem Grund wäre es zutreffend, den türkischen Islamismus im Grunde genommen als eine lokale Klassenbewegung zu bezeichnen. Die Haltung der laizistischen Elite gegenüber dieser wirtschaftlich sowie politisch ausgeschlossenen und gehemmten muslimischen Mittelschicht war schon immer herablassend. Diese Haltung drückte sich in der berühmten Aussage der Kemalisten, dass die Wählerschaft der Milli-Görüş-Parteien lediglich aus ignoranten, armen

Massen bestand, die „ihre Stimmen für ein Kilo Holz und Kohle verkauften“. Dies ist selbstverständlich auf die jakobinische und volksfeindliche Anschauung zurückzuführen, welche dem Modernisierungsverständnis der osmanischen Bürokratie und ihrer republikanischen Nachkommen innewohnte. Daher war der enorme Wahlsieg der AKP umso erstaunlicher für die kemalistische Fraktion, da er deren historischen Irrtum zum Vorschein brachte. Die fast 50%, die in den Parlamentswahlen von 2011 die AKP wählten, zeigte, dass die AKP-Anhängerschaft im Gegensatz zu der kemalistischen Annahme nun nicht nur die „ignoranten, armen und fortschrittsfeindlichen“ Massen, sondern auch die nicht-muslimischen Bevölkerungsgruppen, die Liberal-Demokraten und die EU-Befürworter einschloss. Dass in Abwesenheit einer liberal-demokratischen Alternative und angesichts des Drucks von unten die angeblich „fortschrittsfeindlichen“ Islamisten die Fahne der Modernisierung und Demokratisierung übernehmen mussten, ist wohl eine historische Ironie der Türkei.

Zusammenfassend könnte man meinen, dass sowohl die Muslimbruderschaft als auch die AKP der weitverbreiteten kontextualistischen Annahme widersprechen, dass der politische Islamismus in erster Linie an marginalisierte untere Gesellschaftsschichten appelliert. Was die beiden voneinander unterscheidet, ist, (1) dass die AKP eine direkt auf das Emporkommen der anatolischen Bourgeoisie zurückzuführende Klassenbewegung darstellt, während die Muslimbrüder ihre Wurzeln in einer explizit auf die Errichtung eines Scharia-Staates abzielenden Auferweckungsbewegung haben, und (2) dass die AKP angesichts der Anwesenheit der starken Parteien der Mitte ihre Ziele neudefinieren musste, um breitere Massen zu reizen, wobei die Muslimbrüder immer noch auf den klassischen Parolen des politischen Islam beharren und den Anforderungen in der Nachrevolutionära nicht gerecht werden können. Interessant ist, dass je mehr sich die Muslimbrüder von den Befürwortern der Revolution und Demokratisierung entfernen, desto mehr sie sich an die noch radikaleren und konservativeren Salafis nähern und allmählich zu einer willkürlichen Partei werden. Die AKP, auf der anderen Seite, verliert zum Großteil den islamistischen Bezug und wandelt sich in eine bloß konservativ-demokratische Mittelschichtpartei um.

2.3 Ideologie, Strategie, organisationelle Struktur

Die Muslimbruderschaft und die AKP zeigen einige organisationelle Parallelitäten, jedoch unterscheiden sie sich in ihrer ideologischen Ausrichtung. Beide bauten auf existierenden traditionellen Gemeinde- und Bezirksgruppen und integrierten diese in den modernen politischen Diskurs. Aber sie unterscheiden sich darin, dass es der AKP (bzw. dem türkischen politischen Islam im Allgemeinen) an einer klar definierten ideologischen Orientierung fehlt. Dies ist nicht zuletzt auf die Abwesenheit einer Ulema-Klasse in der Türkei und den durch die Sprachreform versperrten Zugriff auf osmanische und arabische Quellen zurückzuführen. Im Gegensatz zu dem türkischen politischen Islam baute die ägyptische Muslimbruderschaft auf einem starken theoretischen Fundament, das hauptsächlich durch die Werke von Hasan al-Banna und von Sayyid Qutb geprägt wurde.

Im Großen und Ganzen ist „die historische Reise der Bruderschaft die des politischen Systems von Ägypten selbst“ (Elshobaki in Shehata et al., 2012, S. 107 – Übers. d. Verf.). Die Bewegung entstand aus einem Kampf gegen den britischen Imperialismus und entwickelte sich durch Konfrontation und Konzession in ihrem Existenzkampf gegen verschiedene

säkulare Diktaturen.²¹ Der anti-imperialistische und anti-westliche Ton sowie das Ressentiment gegen folgsame, dem Westen unterwürfige säkulare Regimes lagen daher irgendwie auf der Hand. Hasan al-Bannas Briefen ist außerdem ein totalitärer, panislamistischer Internationalismus zu entnehmen, der den Rassennationalismus, Säkularismus und politischen Pluralismus streng ablehnte und die Idee einer nach Scharia-Prinzipien gestalteten Umma und des persönlichen sowie kollektiven Dschihads begrüßte (Çağlayan, ebd., S. 178-191). Das von Banna ausformulierte Ziel der Bruderschaft war, den Koran zum einzigen Referenzpunkt aller gesellschaftlichen Institutionen von der Familie bis hin zu dem Staat zu machen. Nichtsdestotrotz könnte man im Hinblick auf Bannas Bezeichnung der Bewegung als eine ‚Sufi-Bruderschaft‘ (Çağlayan, ebd., S. 169) meinen, dass die ursprüngliche ideologische Ausrichtung irgendwie doch eine einigermaßen heterodoxere Ansicht vertrat und die späteren, radikaleren Nebenzweige nicht alle dem Gründer zugeschoben werden können.

Die Muslimbruderschaft wird heute meistens als eine Kombination aus politischem Aktivismus und islamischer Wohltätigkeitsorganisation betrachtet. Ursprünglich baute Banna die Bruderschaft auf vorhandenen muslimischen Netzwerken wie z.B. Bezirksgruppen auf; in dieser Hinsicht stellte die Bewegung eine Art Anpassung der traditionellen Netzwerke an moderne Strukturen dar und ermöglichte die Äußerung der mit der Moderne verbundenen politischen Unzufriedenheiten anhand dieser traditionellen Organisationsformen. Elshobaki stellt im Hinblick auf diese Organisationsstruktur fest, dass die Bruderschaft in ihrer Gründungsphase zwischen 1928-1948 eher die Form einer islamischen Wohltätigkeitsorganisation als eine politische Partei besaß (Elshobaki in Shehata et al., ebd.).²² Ab 1938 politisierte sich die Bruderschaft wesentlich und nahm eine noch stärker anti-säkulare Richtung an. Erst mit dem Palästinakrieg 1948 tauchte der paramilitärische Zweig auf und verstärkte sich während der Nasser-Regierung in den 1950ern. Während dieser Phase radikalisierte sich die Bewegung auch im ideologischen Sinne – eine Tendenz, die in Sayyid Qutbs Werken zum Ausdruck kam.

Durch Qutbs Werke rückte das Dschihad-Konzept stärker in den Vordergrund. Ausgangspunkt dafür war die von Qutb ausdrücklich betonte Unterscheidung zwischen Islam und Dschahiliyya, d.h. zwischen einer nach den Richtlinien des Islam gestalteten Gesellschaft und dem Zustand der Unwissenheit. Die Missachtung der islamischen Grundlagen war laut Qutb der Hauptgrund für den aktuellen miserablen Zustand der muslimischen Welt, welche in seinen Augen nicht mehr dieser Bezeichnung wert war:

“Islam cannot fulfill its role except by taking concrete form in a society, rather, in a nation; for man does not listen, especially in this age, to an abstract theory which is not seen materialized in a living society. From this point of view, we can say that the Muslim community has been extinct for a

²¹ Für eine andere Ansicht, die von einer langjährigen geheimen Zusammenarbeit zwischen der Muslimbruderschaft und den eigentlichen Machträgern der ägyptischen Politik ausgeht, siehe: http://www.jadaliyya.com/pages/index/9765/brothers-and-officers_a-history-of-pacts.

²² Die zivilgesellschaftlichen Aktivitäten nütz(t)en aber auch der Indoktrinierung der Mitglieder. So sind beispielsweise bestimmte Tage des Monats für folgende Aktivitäten vorgesehen: (1) Der Tag der Beratung, an dem man die Nachbarn über das Gute und Schlechte belehrt; (2) Der Tag des Jenseits, an dem die Gräber besucht werden; (3) Der Tag der Krankenhäuser und Kliniken, an dem kranke Moslems besucht werden; und (4) der Tag der Bekanntschaft, an dem Bekannte besucht werden, um die freundschaftlichen Verbindungen zu verfestigen. Außerdem muss wöchentlich eine Nacht zum Studieren der wöchentlichen Lektüre des Generalrats, eine Nacht zur Vorbereitung für Elend und Selbstverleugnung und eine Nacht zur Vorbereitung für den Dschihad gewidmet werden (siehe Elshobaki in Shehata et al., 2012, S. 110-111).

few centuries, for this Muslim community does not denote the name of a land in which Islam resides, nor is it a people whose forefathers lived under the Islamic system at some earlier time. It is the name of a group of people whose manners, ideas and concepts, rules and regulations, values and criteria, are all derived from the Islamic source. The Muslim community with these characteristics vanished at the moment the laws of God became suspended on earth. [...] It is necessary to revive that Muslim community which is buried under the debris of the man-made traditions of several generations, and which is crushed under the weight of those false laws and customs which are not even remotely related to the Islamic teachings, and which, in spite of all this, calls itself the 'world of Islam'." (Qutb, [1964] 2003, S. 9)

Qutb folgte dem anti-imperialistischen Revivalismus der Bruderschaft, aber für ihn war dafür ein innerer und äußerer Dschihad unerlässlich. Offensichtlich beeinflusst durch die Repression der Nasser-Regierung, lehnte Qutb die Autorität des Staates auf den Bürger mit der Begründung ab, dass eine solche Machtbefugnis lediglich dem Gott bewahrt sei. In dieser Hinsicht, könnte man meinen, tendierte er zum Anarcho-Islamismus. Auch sein Anti-Westernismus, der auf seinen persönlichen Erfahrungen und kritischen Beobachtungen in den USA basierte, war deutlich radikaler als die anti-westlichen Ansichten von Banna (vgl. Çağlayan, ebd., 230-236). Man könnte meinen, dass Qutb und seine Nachfolger die islamische Färbung der Muslimbruderschaft von Rhetorik zum Ziel erhoben, indem sie die gesamte Gesellschaft als die Epiphanie des islamistischen Anti-Imperialismus neu erschaffen wollten.

Die Standardposition der Bruderschaft bestand laut Shehata aus gewaltloser Bekehrungstätigkeit; die Brüder sprachen sich öffentlich immer gegen Gewalt aus (Shehata in Shehata et al., 2012, S. 108). Gewissermaßen kehrte die Bruderschaft in der post-Nasser-Ära zu dieser Hauptposition zurück. Während der Sadat-Regierung entradikalisierte sich die ideologische Orientierung der Bewegung einigermaßen; die Bruderschaft distanzierte sich unter der Führung vom Generalenker Hasan al-Hudaibi von Qutbs radikalem Ideengut. Ab den 1970ern begann sich außerdem in der Bewegung eine neue Generation von Universitätsstudenten zu kristallisieren. Diese Generation war laut Koehler und Warkotsch der Hauptmotor der politischen und ideologischen Wende, welche die Bruderschaft in den 1980ern erlebte. Der Konflikt zwischen der Sadat-Regierung und der Muslimbruderschaft über das Camp-David-Abkommen und Sadats brutale Vorgehensweise gegen die Brüder daraufhin spielten ganz gewiss eine große Rolle bei der Repolitisierung der Bewegung in den 1980ern (Elshobaki in Shehata et al., ebd., S. 111-112; vgl. auch Çağlayan, ebd., S. 245). Aber die Art der Politisierung, die Transformation der ideologischen Position ist auf die Entwicklung dieser neuen Generation zurückzuführen. Die Entstehung jener jüngeren Mitgliedergeneration, die bereitwillig war, die politische Botschaft der Bruderschaft revidierend aufzunehmen und weiter zu tragen, kann andererseits hauptsächlich mit dem Erfolg der Bewegung erklärt werden, sich in einen Identitätsträger für die neue Generation umzuwandeln.

Trotz der relativen Verstärkung der gewalttätigen Zweige in den 1980ern und 1990ern, war die Mubarak-Ära im Allgemeinen gekennzeichnet durch die Anpassungswilligkeit der Bruderschaft an den legalen politischen Rahmen (vgl. Koehler u. Warkotsch, ebd., S. 5). In dieser Phase änderte sich sowohl die ideologische Ausrichtung als auch die organisationelle Struktur der Bewegung zugunsten einer politischen Partei mit religiös-konservativen Zügen,

die aber Volkssouveränität und das Mehrparteiensystem unterstützte. Diese Transformation stellte eine ideologische Wende für die Bruderschaft dar: Indem sich die Bewegung allmählich an das bestehende politische System anpasste und als politische Partei einstellte, distanzierte sie sich von ihrer von Banna formulierten Gründungsideologie, welche die politischen Parteien als nachteilig und schädlich für die Einigkeit der Umma denunzierte (vgl. Koehler u. Warkotsch, ebd., S. 6-7). Als der wichtigste ideologische sowie organisationelle Wendepunkt wird 2005 gesehen, als die Brüder 88 Sitze in den Parlamentswahlen gewannen (u.a. Koehler u. Warkotsch, ebd., S. 6; Çağlayan, ebd., S. 247). Sowohl die verschiedenen organisatorischen Zweige als auch die Generationsunterschiede kamen im Grunde genommen nach diesem Ereignis zum Vorschein. Zum einen wurde die Spaltung zwischen den Wohltätigkeitszweigen und der politischen Komponente sichtbar – insbesondere nach der Formulierung eines Parteiprogrammentwurfs 2007 (vgl. Çağlayan, ebd., S. 249). Zum anderen verdeutlichte die Debatte um den Entwurf die Generationskonflikte innerhalb der Bewegung, wie Koehler und Warkotsch bemerken (Koehler u. Warkotsch, S. 6). Im Gegensatz zu der älteren Generation, die der totalitär-panislamistischen Ideologie von Banna treu blieb, sprach sich die sogenannte mittlere Generation der Muslimbrüder, deren Wurzeln in den Studentenbewegungen der 1970er Jahre liegen und die durch Reformisten wie Abdel Moneim Abul Futuh repräsentiert wurde, für Reform und Demokratie aus. Diese mittlere Generation hatte auch eine grundsätzlich andere Vorstellung von islamischer Regierung und Säkularisierung als die erste Generation, die die Säkularisierung in der Türkei als Betrug gegen den Islam empfand:

“In fact, the Brothers are in the throes of an ideological transformation. An internal debate involving discord between the old guard and the “young” leadership has engulfed the movement in recent years. Indeed, its ability and desire to enter Egypt’s political life has intensified the discussion about what the Muslim Brotherhood ultimately wants to achieve.

While the older faction remains in an ideological quandary - at times repeating the ambiguous and anachronistic dictum “Islam is the solution” - the “young” elements (represented by such figures as Essam al-Erian and Abdel Moneim Abou el-Fotouh) view Turkey’s ruling Adalet ve Kalkinma Partisi (Justice & Development Party / AKP) as their favoured model of Islamic governance. This embrace of a modern concept of democracy is a radical departure from the group’s adherence in the early 1990s to the Qur’anic concept of shura, a vague conception of authoritarian but just rule subject to the principle of consultation.” (Bayat, 2011)

Aber mit der Verhaftung von Essam al-Erian im August 2007 und dem Ausschluss Abul Fotuhs von der Bruderschaft 2011 wendete sich die Bewegung zum Konservativeren. Obwohl sich die Freiheits- und Gerechtigkeitspartei seit der Revolution von 2011 zu einer auf Volkssouveränität und dem Schura-Prinzip beruhenden demokratischen und zivilen Staatsvorstellung bekennt, besteht allerseits Zweifel über die wahre Motivation der Partei. Die Beobachter warnen, dass die Zensur momentan schlimmer als in den Mubarak-Zeiten ist und die Muslimbrüder wieder die gewaltsamen Zweige ins Spiel bringen, um die Opposition zu unterdrücken (Coll, 2012). Momentan schient der einzige Unterschied zwischen den Muslimbrüdern und den radikalen Salafis eine Nuance des Grades zu sein: „There is little doubt that the Brotherhood has veered to the right. The real debate within the group is whether they've veered far enough” (Hamid, 2013).

Die Muslimische Bruderschaft scheint, im auffälligen Gegensatz zu dem herrschenden Trend in sozialen Bewegungen von heute, sich von einer überwiegend zivilgesellschaftlichen Bewegung in eine mehr totalitär-politische umgewandelt zu haben, und mit ihrer weiterhin strikt islamistischen ideologischen Position nicht wirklich auf die Bedürfnisse von Nachrevolutions-Ägypten zugeschnitten zu sein. Gewiss hat die Bruderschaft auch einige Transformationen durchgemacht; vor allem hat die jüngste Generation die starren ideologischen Überzeugungen der älteren Generation ernsthaft in Zweifel gezogen. Es ist bemerkenswert, dass sich die neue Generation ausdrücklich gegen die Errichtung eines Scharia-Staats und für die Herstellung einer die Grundsätze des Islam respektierenden Demokratie ausspricht.²³ Aber andererseits die allgemein autoritäre und repressive Vorgehensweise der Regierung mit Oppositionsgruppen sowie die Scharia-Klausel²⁴ in der neuen Verfassung deuten quasi darauf hin, dass sich das neue politische System in Entwicklung wohl auch nicht wirklich die Förderung von Demokratie als Priorität setzt. Die Tragödie des Nahen Ostens scheint zu sein, dass weder säkulare noch religiöse Regierungen eine demokratische Gesellschaftsvorstellung vertreten.

Die türkische AKP wird diesbezüglich als eine Ausnahme und eine Hoffnung für die muslimische Welt betrachtet. In der Tat erscheint die AKP momentan vielmehr als eine muslimische als islamistische Partei (vgl. Kuru, 2013). Diese Art der „muslimischen, aber nicht-islamistischen“ Politik und ihr Hauptakteur AKP sind das Resultat einer weitgehenden ideologischen Transformation, die der türkische politische Islam nach dem postmodernen Putsch vom 28. Februar 1997 durchmachte. Die AKP ist geprägt durch die Spuren der Besonderheiten des türkischen Islamismus sowie die Spuren dieses folgenreichen Ereignisses.

Wie vorhin bemerkt, gibt es eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Muslimbruderschaft und dem türkischen politischen Islam, was die Art der Organisation angeht. Beide bedienen sich der bereits vorhandenen Gemeindefstrukturen und organisierten sich über traditionelle muslimische Netzwerke. Jedoch verfolgte der türkische Islamismus im Unterschied zu den ägyptischen Muslimbrüdern eine andere Laufbahn, die sich mit der Zeit von einer staatszentrischen zu einer zivilgesellschaftsorientierten Strategie bewegte (für eine ähnliche Betrachtungsweise siehe auch Yavuz, 2003, S. 266). Die Milli-Görüş-Bewegung, der wichtigste Akteur des politischen Islam in der Türkei, zielte eigentlich vom Anfang an nicht wirklich auf die Errichtung eines Scharia-Staates ab, sondern auf die Beförderung der durch den Kemalismus unterdrückten osmanisch-muslimischen Identität:

“Mehmet Zahid Kotku²⁵ was the brainchild of the party. He wanted to have a party where Muslims could feel at home. We were, in fact, tired of being used by other center-right parties. I became involved in this party because of Zahid Efendi. I remember that evening when Zahid Efendi invited five people and told us that “you are all men dedicated to the cause of protecting and advancing this nation. The core identity and character of this wounded nation is Islam. Your main heritage is Islam and as Muslims you can heal this wound by listening to what our Turkish Muslim people want. What they want is an Islamic sense of justice and the restoration of their Ottoman-Islamic identity.” (Lütfi Doğan, Präsident des Amts für Religiöse

²³ <http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-12313405>

²⁴ Gemäß dem Artikel 2 der neuen ägyptischen Verfassung sind “die Prinzipien der islamischen Scharia die Hauptquelle der Gesetzgebung”.

²⁵ Mehmet Zahid Kotku (1897-1980) war einer der einflussreichsten Scheichs des Naqshbandi-Ordens, der größten Tariqa in der Türkei, und war von 1958 bis zu seinem Tode der Imam des İskenderpascha-Gemeindes.

Angelegenheiten zwischen 1968-1971, rez. in: Yavuz, 2003, S. 207 – Herv. d. Verf.)

Die Naqschbandis stellten die für die Gründung der MNP notwendigen Netzwerke bereit und lieferten das Organisationsmodell, nach dem die Partei gebaut werden konnte. Die verschiedenen Milli-Görüş-Parteien von der MNP bis zur RP nutzten diese Netzwerke und die islamische Symbolik²⁶, um die durch die kemalistische Elite marginalisierten Massen zu erreichen und sie ins politische System zu integrieren. Der Islam funktionierte sowieso seit dem 19. Jahrhundert als die gegenhegemonische Identität der Peripherie. Sie wurde von Zeit zu Zeit graduell in dem für die Massenpolitik jeweils erforderlichen Maße in den politischen Diskurs integriert. Es wäre wohl nicht unpassend zu behaupten, dass in der politischen Tradition der Türkei eigentlich immer die pragmatische Staatsrationalität gewichtiger war, ganz egal von welcher Fraktion sie vertreten wurde. Auch für die Milli-Görüş-Parteien standen stets die staatlichen und nationalen Interessen im Vordergrund und diese lagen auch für sie ganz offensichtlich im wirtschaftlichen Wachstum des Landes. Die Milli-Görüş-Fraktion unterschied sich lediglich darin von der kemalistisch-laizistischen Fraktion, dass sie dieses Ziel in einer kulturell flexibleren Struktur zu erreichen und die Früchte der wirtschaftlichen Entwicklung gerechter unter den diversen Bevölkerungsgruppen zu verteilen versprach. So äußerten die Milli-Görüş-Parteien immer die Absicht, die osmanische Identität und ihr pluralistisches Erbe mit dem Ziel der technologischen Entwicklung und der Industrialisierung zu vereinen. Der politische Islam in der Türkei richtete sich also schon immer nach ziemlich weltlichen Ansprüchen und Zielen. Die islamische Rhetorik lieferte nämlich nur die einheimische Sprache und Ausdrucksweise zur Artikulation der politischen und kulturellen Position für die Massen. Die vier Stützen der Milli-Görüş-Bewegung, nämlich Kultur, Industrialisierung, soziale Gerechtigkeit und Erziehung, waren eigentlich ein Ausdruck der Diesseitigkeit des türkischen Islamismus (vgl. Yavuz, 2003, S. 212). Was die Milli-Görüş-Bewegung mit Auferweckung meinte, war keine islamische Auferweckung wie sie etwa von der Muslimbruderschaft vertreten wurde, sondern die Wiederbelebung der osmanisch-muslimischen Identität und die Entwicklung eines alternativen Konzepts des sozialen Wandels anstelle des rigiden positivistischen Modernisierungsprojekts des Kemalismus.

Der starke Bezug auf die Peripherie seitens der MNP und MSP in den 1960er und 1970er Jahren geriet in den 1980ern zugunsten eines inklusiveren politischen Programms in den Hintergrund. Die dritte Milli-Görüş-Partei RP (Wohlfahrtspartei, gegründet 1983, geschlossen 1998) wollte sich nicht mehr als die Partei der unteren Mittelschichten und peripheren Gruppen, sondern als eine Massenpartei für alle gesellschaftlichen Gruppen profilieren, die an einer vollkommenen Integration in die neoliberale globale Wirtschaft interessiert waren. In diesem Sinne, könnte man meinen, dass der Neoliberalismus und die Globalisierung zum gemeinsamen Nenner diverser Fraktionen wurden und den Islamisten zur Integration in den politischen Diskurs verhalfen. Mit den 1980ern fand sich die kemalistische Oligarchie gezwungen, um einerseits das wirtschaftliche Wachstum anzukurbeln und andererseits die Linke zu eliminieren, den Islamisten ein wenig Raum für politische und soziale Partizipation zu gewähren. Dies kennzeichnete eigentlich den Anfang einer weitreichenden Transformation

²⁶ Hakan Yavuz konstatiert, dass die Milli-Görüş-Parteien wie *Milli Nizam* (Nationale Ordnung, 1969-1971), *Milli Selamet* (Nationale Erlösung, 1972-1980), *Refah* (Wohlfahrtspartei, 1983-1998) und *Fazilet* (Tugendpartei, 1997-2001) auch durch ihre Namen auf islamische Konzepte hindeuten und damit durch die islamische Symbolik erfolgreich mit den Massen in Berührung kommen konnten wie keine andere Partei in der politischen Geschichte der Türkei (Yavuz, 2003, S. 208).

der türkischen Politik und Öffentlichkeit: Dadurch, dass die muslimische Peripherie durch ihre eigenen Institutionen an der Erziehung und Wirtschaft teilzunehmen begann, enthärtete sich einerseits die islamistische Fraktion und konnte den Staat zum ersten Mal in der republikanischen Geschichte als ihren eigenen betrachten; andererseits begannen der Staatsapparat und die Gesellschaftsstruktur unvermeidlich flexibler und inklusiver zu werden. Selbstverständlich spielten der demographische Wandel (die Massenmigration aus ländlichen Gebieten in die Städte) sowie die zunehmende Erbitterung der kleinen und mittleren Unternehmern mit der unangemessen privilegierten bonapartistischen Bourgeoisie eine erhebliche Rolle bei den Wahlsiegen der RP in den 1980ern und 1990ern. Wie Hakan Yavuz bemerkt, konnte die RP durch die Slogans „gerechte Ordnung“ und „islamische Identität“ sowohl an die Ansprüche auf ökonomischen Wohlstand als auch an das Zugehörigkeitsbedürfnis jener peripheren mittleren Schichten appellieren (Yavuz, 2003, S. 219).

Die ideologische und strategische Transformation des türkischen politischen Islam ist quasi als die Kehrseite der Transformation des kemalistischen Staates zu betrachten. Die wohl einzige und auffallendste ideologische Charakteristik des türkischen Islamismus ist, dass er eine andere Auffassung von Laizismus als die der Kemalisten vertritt und statt die repressive Kontrolle des Staates über die Religion für eine wahre Trennung der staatlichen und religiösen Sphären plädiert (Kuru in Yavuz et al., 2010, S.185-186; Kuru, 2013; vgl. auch Kahraman, 2012).²⁷ Da die Islamisten nicht die einzige gesellschaftliche Gruppe waren, die unter dem rigiden Laizismus der Kemalisten litten, konnten sie breitere Massen für sich gewinnen.²⁸ Die Erstarkung der RP in den 1990er Jahren wurde aber von der kemalistischen Elite als ein Sicherheitsproblem ausgelegt, wodurch die Zivil- und Militärbükratie eine zunehmend repressiver und militaristischer werdende Politik legitimieren konnte. Hätte der politische Islam in der Türkei zu irgendeinem Zeitpunkt wahrhaft radikal und fundamentalistisch werden können, wäre es wohl in den 1990er Jahren geschehen, als die bürokratische Oligarchie die Gläubigen als Verdächtige abstempelte und unter dem Vorwand der Säkularisierung sie komplett aus der wirtschaftlichen, öffentlichen und politischen Sphäre ausschloss:

“[...] [B]y excluding the RP in the name of secularism, the Kemalist establishment – that is, the armed forces, big corporations that preferred state-protected markets, and some media sectors – alienated the most dynamic segment of the population, further narrowing its social base and unwittingly expanding the RP’s base. Instead of seeking gradually to integrate (and thus co-opt) Islamic groups into the system, the political elite opted to prevent this “historic compromise” between the center and the periphery. Moreover, the TÜSİAD²⁹ and its media networks, such as the Doğan and Sabah publishing conglomerates, constantly represented periphery and provincial bourgeoisie as “reactionary” as to exclude them from the privatization process and governance.” (Yavuz, 2003, S. 240)

²⁷ Diese unterschiedlichen Konzeptionen von Laizismus werden meistens als *passiver* und *aktiver Laizismus* bezeichnet. Demnach deutet “aktiver Laizismus” auf die aktive Kontrolle des Staates über die Religion an, wobei “passiver Laizismus” die Trennung von beiden Sphären voneinander bezeichnet. Siehe dazu: Kuru in Yavuz et al., 2010; Kuru, 2013.

²⁸ Außer den Aleviten, die sie durch ihren stark sunnitischen Ton entfremdeten.

²⁹ Kurz für die Vereinigung türkischer Industrieller und Geschäftsleute.

Dieser Exklusions- und Unterdrückungsprozess, der in dem postmodernen Putsch vom 28. Februar 1997 resultierte, schlug aber auf lange Sicht fehl; die kemalistische Fraktion entfremdete dadurch nicht nur die Islamisten, sondern auch andere politische und ethnische Minderheiten sowie die Liberaldemokraten, die sich als einzigem Ausweg aus der bürokratisch-militärischen Vormundschaft den Kemalismus-Kritikern und EU-Befürwortern näherten. In anderen Worten, machte der postmoderne Putsch nur das Bedürfnis der Türkei nach einem neuen Gesellschaftsvertrag und einer neuen Staatsauffassung klarer. Die AKP wurde aus diesem Plädoyer für einen alternativen Laizismus und aus der Spaltung innerhalb der islamistischen Fraktion zwischen den Traditionalisten und den Reformisten geboren.

Die AKP stellt ein historisch-organisches Phänomen dar, das vor allem darauf gefasst ist, die historische Dualität der türkischen Politik und den langwierigen Konflikt zwischen dem autoritär-laizistischen Staat und den diversen Volksgruppen zu mildern. In Abwesenheit einer kolonialen Geschichte und des Schattens der Ölpolitik konnte sich der türkische Islamismus im Gegensatz zu anderen Islamismen eine gewisse ideologische Flexibilität erlauben, welche am Ende quasi zu der Auflösung des politischen Islamismus zugunsten eines pro-europäischen und demokratisch-pluralistischen politischen Programms führte. Momentan stellt der türkische politische Islam einen „Islamismus ohne Islamisten“ dar, wie Çınar und Duran bemerken (Çınar u. Duran in Cizre et al., 2008, S. 33 – Übers. d. Verf.). Allerdings sollte gefragt werden, ob „nicht-islamistisch-sein“ dafür reicht, als demokratisch bezeichnet zu werden. Obwohl die AKP sich für die Lösung heikler Probleme wie etwa der Kurdenfrage willig zeigt, erschreckt sie breitere Massen durch einige kommunalpolitischen Praktiken wie Alkoholverbot in manchen öffentlichen Plätzen oder durch ihre konservativ-autoritären Äußerungen zu sozialen und privaten Fragen bezüglich der Familienplanung, Abtreibung oder des Alkoholkonsums.³⁰ Ihre staatszentrierte und nicht selten unsensible Haltung gegenüber manchen empfindlichen Themen führt einige Beobachter dazu, die AKP immer noch vielmehr als eine rechtskonservative Partei zu klassifizieren statt als eine Partei der Mitte (siehe Çarkoğlu in Yavuz et al., 2010, S. 225ff.).

2.4 Der Säkularisierungsgrad des Staates und die herrschende Islamauffassung in der jeweiligen Gesellschaft

Die jeweils verschiedenen ideologischen und strategischen Entwicklungen der Muslimbrüder und der AKP sind ohne Zweifel in Verbindung mit der jeweiligen Staats- und Gesellschaftsstruktur zu verstehen. So war zum Beispiel der Übergang zu einem zivilgesellschaftsorientierten Postislamismus in der Türkei selbstverständlich erleichtert durch aktuelle weltpolitische Entwicklungen, aber an erster Stelle auch durch die flexible Islamauffassung der türkischen Gesellschaft und den Säkularisierungsgrad des türkischen Staates. Der Nachlass der fast 250-jährigen Säkularisierungs- und Modernisierungsgeschichte und einer trotz kurzen Unterbrechungen seit 1946 funktionierenden Wahldemokratie in der Türkei spielte ohne Zweifel eine enorme Rolle, radikal islamistische Tendenzen auszugleichen.

Säkularisierung bleibt nach wie vor ein umstrittener Begriff. Allgemein wird sie als „Bedeutungsverlust der Religion“ bezeichnet, jedoch ist dieser Bedeutungsverlust in

³⁰ Während dieser Artikel noch in Bearbeitung war, wurde am 24.05.2013 der Verkauf von alkoholischen Getränken in der Zeit von 22.00 bis 06.00 Uhr in Geschäften und Supermärkten verboten. Darauf folgte schon am nächsten Tag eine neue Regelung, welche die bisher rezeptfreie „Pille danach“ künftig für rezeptpflichtig erklärt.

verschiedenen Ebenen der gesellschaftlichen Struktur von verschiedener Bedeutung. So ist zum Beispiel die Abwendung von Religiösität seitens der Individuen nicht so entscheidungsrelevant wie etwa die systemische Trennung von Staat und Religion. Der Grad der Säkularisierung lässt sich daher am deutlichsten daran erkennen, zu welchem Maße in der Justiz und im politischen Diskurs auf die Religion Bezug genommen wird. Hinsichtlich dieses Aspekts weisen Ägypten und die Türkei jeweils unterschiedliche Säkularisierungsgrade auf.

Die türkische Säkularisierung wird oft als ein eigenartiges Modell herangezogen; je nach politischer Position wird sie entweder als Erfolgsbeispiel für die Kompatibilität des Islam mit der Moderne oder als Beispiel für repressiven Laizismus betrachtet. Die türkische Republik verfolgte in der Tat radikale Säkularisierungsmaßnahmen ohnegleichen in der muslimischen Welt. Nach der Gründung der Republik und der Abschaffung des Kalifats wurde es in der Türkei konstitutionell verboten, im politischen und rechtlichen Diskurs auf die Religion Bezug zu nehmen. Bereits 1925 wurde die Scharia offiziell abgeschafft; 1928 wurde die Stellung des Islam als Staatsreligion aus der Verfassung gestrichen. Während der gesamten republikanischen Geschichte fanden sich die Islamisten gezwungen, selbst religiöse Sensibilitäten und Forderungen im Rahmen der säkularen Rhetorik und sich auf universelle Werte wie z.B. Menschenrechte beziehend auszudrücken. Statt die persönlichen und öffentlichen Sphären zu trennen, wandelt(e) der türkische Laizismus religiöse Praktiken, die eigentlich als persönliche Angelegenheiten zu betrachten sind, in politische Streitthemen um. In diesem Sinne war es ironisch, dass gerade der rigide kemalistische Laizismus zu der Politisierung des Islam in der Türkei im 20. Jahrhundert beitrug.

Trotz des autoritären Laizismus des türkischen Staates gelingt es der muslimischen Bevölkerung, durch die Ritze des Systems einzudringen und die Anforderungen des Staates irgendwie mit ihrem Glauben zu vereinen. Beispielsweise lassen sich viele Moslems sowohl staatlich als auch islamisch trauen, um sowohl den Anforderungen des Staates entgegenzukommen als auch sich an die Regeln zu halten, die sie als essentiell für den islamischen Glauben betrachten. Ähnlich pflegten in den 1990ern und Anfang 2000er viele Universitätsstudentinnen Perücke zu tragen, bevor das Kopftuchverbot an den Universitäten aufgehoben wurde.³¹ All diese pragmatischen Versöhnungsversuche und die Anpassungsfähigkeit der türkischen Gesellschaft an widerspruchsvolle Umstände können im weiteren Sinne der langen historischen Tradition des pluralistischen Nebeneinanderlebens zugeschrieben werden. Die osmanische Gesellschaft wurde nie von einer dualistischen Weltanschauung beherrscht, welche die Diversität aus einer „Entweder-Oder-Perspektive“ behandelt. Diese manichäische Sichtweise entspringt eigentlich der europäischen Moderne und konfliktiert mit dem herrschenden Ethos des osmanisch-muslimischen Diskurses, für den die Koexistenz der Verschiedenheiten vorgegeben ist. Dementsprechend zielen auch die sogenannten Islamisten in der Türkei nicht auf die komplette Beseitigung und Zerstörung der republikanischen Werte ab, sondern auf die Überwindung dieser moralischen und gesellschaftlichen Dualität. Die osmanische Identität, auf die sie sich beziehen, symbolisiert für sie eben die Versöhnung und Vereinigung der gesellschaftlichen Dualismen. Der türkische Islamismus ist in diesem Sinne ein Versuch seitens der muslimischen Bevölkerung zur friedlichen Anpassung an die Moderne. Im Unterschied zu dem Islamismus der ägyptischen

³¹ Das Kopftuchverbot wurde erst am 9. Februar 2008 aufgehoben.

Muslimbrüder, ist für die türkischen Islamisten der Islam nicht die Lösung, sondern Beihilfe.³²

Dies ist eigentlich im Einklang mit der herrschenden Islamauffassung und der historischen Staatstradition des Osmanischen Reiches. Hier diente der Islam auch zu den Zeiten des Reiches lediglich als eine ideologische Säule des Staatsapparats. Die Scharia, die angeblich das Fundament der osmanischen Justiz war, wurde je nach staatlichen Interessen und gemäß dem Führungspragmatismus stets uminterpretiert. Die Fatwas der Ulema dienten nur zu der Legitimierung der staatlichen Aktionen. Diese pragmatische Staatstradition und die heterodoxe, pluralistische Islamauffassung des Osmanischen Reiches hinterließen eine lange Tradition, nach der sogar die meisten der sich als gläubig bezeichnenden Moslems nicht wirklich nach ihrer Religion, sondern mit ihrer Religion leben. So fordern beispielsweise nur 9 % der „gläubigen“ Moslems, die 70 % der Bevölkerung ausmachen, einen Scharia-Staat an (Kuru, 2013). Es ist außerdem mittlerweile klar, dass es in der Türkei ein „breiter säkularer Konsens“ zu essentiellen Themen wie etwa Erziehung u.Ä. besteht: “While Turkey’s religious communities are deeply interested in raising a religious generation and society, they object to this becoming a state policy”³³ (Kayaoğlu, 2012). Die Säkularisierung und die Religion bleiben nach wie vor Streitthemen zwischen dem Staat und der Gesellschaft in der Türkei; ihre Grenzen werden immer wieder neu definiert. Der autoritäre Laizismus des Staates und die muslimische Identität des ca. 99 Prozents der Bevölkerung befinden sich in einem dauerhaften Identitätskonflikt seit der Gründung der Republik. Obwohl dieser Identitätskonflikt die Gesellschaft weitgehend polarisiert, ist er erstens typisch für die osmanisch-türkische Modernisierung; zweitens konnten sich dadurch beide die staatliche Autorität und die islamistischen Tendenzen gegenseitig unter Kontrolle halten (vgl. Jones, 2010, S. 15ff.).

Ägypten hat auch eine lange und leidvolle Modernisierungs- und Säkularisierungsgeschichte hinter sich, die ähnlich von einem andauernden Konflikt zwischen den Säkularisten und den religiösen Gesellschaftsgruppen markiert ist. Die erste Erfahrung mit der Säkularisierung folgte unter britischer Herrschaft, welche günstige Umstände für das Gedeihen von säkularen Ideen bot. Im 20. Jahrhundert wurde der Staat in Ägypten ausschließlich von säkularen Regierungen dominiert; die Wafd-Partei sowie die Nasser-, Sadat-, und Mubarak-Regimes bezeichneten sich als säkular-nationalistisch und versuchten stets, die Islamisten im Zaum zu halten, während sie sie zeitweise gegen andere Oppositionsgruppen ausnutzten.

Allerdings, könnte man meinen, dass sowohl die Säkularisten als auch die Religiösen im ägyptischen Fall jeweils eine autoritärere Position als ihre türkischen Counterparts vertraten.

³² Wie ich vorhin woanders bemerkt hatte „[...] zielen die modernen islamistischen Bewegungen durch ihre gesellschaftsorientierten Strategien der Bewusstseinsstransformation auf die Errichtung islamischer Lebenskreise ab. [...] Islamismus erweitert den Horizont der muslimischen Akteure und funktioniert als eine Lehre und Strategie, durch welche sie die Erfordernisse des modernen Lebens zusammen mit den islamischen Werten jonglieren beziehungsweise sich neue, den rigiden Rahmen der säkularen Öffentlichkeit überspringende Sphären verschaffen. Die gemeinschaftliche Ordnung und die flexiblen Netzwerke ermöglichen den islamistischen Bewegungen, auch der Gefahr des Bodenverlustes vorzubeugen, die z.B. bei den parteiorientierten Aktivitäten besteht“ (Vatansever, 2006).

³³ Turan Kayaoğlu bezieht sich hier auf die Diskussion von 2012, die auf Erdoğan's Äußerung, dass seine Regierung „eine gläubige Generation aufziehen möchte“, folgte. Ähnlich äußerte Erdoğan letztens im Rahmen der aktuellen Diskussionen zum Alkoholverkaufsverbot, dass seine Regierung „keine Tag und Nacht besoffen und verkatert rumlaufende junge Generation haben möchte“. Und ähnlich wie in 2012 werden momentan Erdoğan's Grenzüberschreitung von vielen Menschen aus verschiedenen gesellschaftlichen Hintergründen – darunter hauptsächlich Jugendliche und Journalisten – zurecht heftig und öffentlich kritisiert.

Bis zu den Wahlen im Herbst 2012 hat das Land kein freigewähltes Staatsoberhaupt gehabt und unter Mursi scheint es seit November 2012 wieder quasi in eine Diktatur umzuschlagen. Zudem ist der Säkularisierungsgrad des ägyptischen Staates schon immer, auch während der Zeiten der säkularen Diktaturen, relativ niedrig gewesen. So gilt zum Beispiel seit 1980 der Islam verfassungsrechtlich als Staatsreligion. Die Scharia war schon unter Mubarak die Rechtsgrundlage des Staates; neuerlich wurde sie durch die Verfassungsgebende Versammlung, in der die Muslimbrüder und Salafisten den Ton gaben, wieder als solche beibehalten. Hinzugefügt wurden noch religiösere Umformulierungen der bestehenden Gesetze. Aus juristischer Perspektive sei „die neue Verfassung [insgesamt] geprägt von der Tendenz zur schrittweisen Überlagerung der nasseristisch-sozialistischen Prinzipien durch islamische Prinzipien“ (Schoeller-Schletter, 2013). Zusätzlich zu dem neuen Artikel 6, der den Artikel 5 in der Verfassung von 1971 ersetzt und den Weg zu gerichtlichen Verfahren gegen islamistische Parteien sperrt, enthält die neue Verfassung auch andere Punkte, die auf eine Islamisierung der Justiz hindeuten. So räumt zum Beispiel die neue Verfassung Al-Azhar komplette Autorität in Fragen der Interpretation des islamischen Rechts und dem Staat die Aufgabe der Umsetzung des islamischen Rechts ein. Und sie erklärt Scharia allein als Rechtsgrundlage für Strafverfahren und zur Legitimierung von Einschränkungen der Ausübung von Freiheitsrechten (vgl. Ottaway, 2013; Schoeller-Schletter, 2013).

Dies ist selbstverständlich im Einklang mit der allgemeinen Weltanschauung der Muslimbrüder, denn letztendlich ist die Muslimbruderschaft im Gegensatz zu der AKP in erster Linie eine religiöse Organisation, für die das Ziel der Islamisierung der Gesellschaft gegenüber anderen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Fragen Vorrang hat (Gümüşçü, 2012). Auch die Rolle des Islam in der ägyptischen Gesellschaft sieht etwas anders aus als in der Türkei:

“According to a 2008 Gallup world poll, 98 per cent of Egyptians think that religion is an important part of their daily lives, while for 87 per cent traditions and customs associated with Islam play a central role therein. Thus, religion is not merely a set of rituals, but rather a weltanschauung with its values-system and legislative guidelines. The vast majority of Egyptians wants the Shariah to be not a source of legislation only, but the only source. Post-revolution polls illustrate similar results. Only 9 per cent of Egyptians want an absolute separation between religious and political institutions (whereby religious scholars would have no authority over political affairs); 14 per cent seem to support theocratic rule (where religious scholars have full authority over political affairs); and 70 per cent stand somewhere in between (demanding that religious scholars play an advisory role). Similarly, 88 per cent of Egyptians believe in democracy as the path to prosperity, 97 per cent say that targeting civilians is never justified, and 79 per cent opine that only peaceful means can bring desired changes.” (El Hudaiby, 2013)³⁴

³⁴ Der prominente ägyptische Journalist Alaa Al-Aswany vertritt bezüglich der Frage der Religiosität der ägyptischen Gesellschaft eine andere Meinung. Al Aswany konstatiert, dass der hohe Grad der Religiosität auf ritueller Ebene nicht auf Handlungsebene bezeugt werden kann. Er führt das hauptsächlich auf zwei Faktoren zurück: Erstens habe die lange Geschichte der despotischen Regimes die Praktiken des Betrugs und der Heuchelei tief in die ägyptische Gesellschaft eingepflanzt; zweitens sei die Religiosität in Ägypten immer gewissermaßen mehr ritualistisch als inhaltlich gewesen (Al Aswany, 2011, S. 104).

Ibrahim El Hudaiby folgert, dass die Leitsätze der Muslimbruderschaft im Großen und Ganzen mit der herrschenden Weltanschauung der ägyptischen Gesellschaft im Einklang sind. Was die Brüder nun tun sollen, sei, diese gemeinsamen Nenner von der defensiven Identitätspolitik zu befreien und in ein konstruktives, leistungsorientiertes politisches Programm umzusetzen (vgl. El Hudaiby, 2013).

3. Die aktuellen Herausforderungen vor der Muslimbruderschaft und der AKP

Ausschlaggebend bei den unterschiedlichen Politiken der Muslimbruderschaft und der AKP sind auch die aktuellen Herausforderungen auf nationaler, regionaler und globaler Ebene, mit denen die beiden konfrontiert werden.

Auf nationaler Ebene wird die Muslimbruderschaft in erster Linie mit den Schwierigkeiten des Übergangs von der Opposition zur Regierung konfrontiert. Die Bruderschaft, deren Rhetorik und Strategie bisher auf die Oppositionsposition geschneidert war, befindet sich im Moment in einer heiklen Situation. Während sie von den militanten Dschihadisten als „court Islamists of the Mubarak regime“ herabgesetzt werden, werden sie von den Säkularisten als islamistische Terroristen beschimpft (vgl. Faris u. Philbrick-Yadav, 2011). Der Scharia-Bezug konnte in der vorrevolutionären Ära als kleinster gemeinsamer Nenner und Bindepunkt funktionieren und die ideologischen Spaltungen innerhalb der Bewegung teilweise in Grenzen halten. Jedoch reicht er in der postrevolutionären Phase nicht mehr; vielmehr wird er zu einem Streitthema – genauso wie die höchstzentralistische hierarchische Organisationsstruktur der Bruderschaft (vgl. El Hudaiby, 2013).

Eine andere wichtige Frage, um die sich die Bruderschaft kümmern muss, ist die der Rolle des Islam im politischen und öffentlichen Diskurs. El Hudaiby bemerkt, im Hinblick auf die Ergebnisse der öffentlichen Meinungsumfragen, dass sich die Mehrheit der muslimischen Ägyptern gegen die Beschränkung der Religion auf Privatsphäre äußern. Daher könne die Religion in Ägypten nicht gänzlich aus dem politischen System ausgeschlossen, sondern nur ihr Spielraum neu definiert werden. Die Muslimbrüder äußern sich aber zu dieser Frage nur vage, indem sie ihr Ziel als „ein ziviler Staat mit einem islamischen Referenzrahmen“ definieren (El Hudaiby, ebd.; siehe auch Elshobaki, ebd., S. 114ff.).

Die Bruderschaft wird im Gegensatz zu den vergangenen Regierungen auch mit den Herausforderungen der Wahldemokratie konfrontiert. Falls sie scheitert, den Erwartungen von post-revolutions-Ägypten gerecht zu werden, droht ihr, durch andere Parteien ersetzt zu werden. In einer solchen Situation könnte möglicherweise al-Nour, die Partei der Salafis, mit denen die Muslimbrüder seit langem in Konkurrenz standen, als ein starker Rivale hervortreten. Obwohl die Brüder und die Salafis in letzter Zeit in ihren religiösen konservativen Vorstellungen näher gekommen zu sein scheinen, würden die Salafis eine solche Chance nicht verpassen:

„Auch wenn Salafisten und Muslimbruderschaft eine gemeinsame konservative Weltansicht verbindet, gibt es ideologische, theologische und organisatorische Rivalitäten, die nicht einfach zu überwinden sein werden. Im Wettstreit um Stimmen konnten sich die Salafisten gegenüber der Muslimbruderschaft, die sich seit den 1980er Jahren langsam in das System integrierte, an Wahlen teilnahm, in den Berufsvertretungen präsent war und

über Abgeordnete im Parlament verfügte, als eine neue, tadellose und nicht-kompromittierte Bewegung und damit als die bessere Alternative zur alten Ordnung darstellen.“ (Günay, 2012)

Auf regionaler Ebene konnten die Muslimbrüder erfolgreich von dem Arabischen Frühling und den gesellschaftlichen Ansprüchen für einen sozialen und politischen Wandel profitieren. Auch der Aufstieg der islamistischen Parteien in der Region nützte den Muslimbrüdern. In dieser Hinsicht glauben manche Forscher auch, in AKP einen internationalen Vorteil für die Muslimbrüder zu sehen. Die Vertreter dieser Meinung behaupten, dass die Erfahrung mit der AKP die westlichen Staaten dazu geführt hat, sich optimistischer gegenüber den islamistischen Regierungen zu verhalten und Nachsicht mit ihnen zu haben (Walker, 2011; Kuru, 2013). Dies kann aber auch Nachteile haben, nämlich, dass die Muslimbrüder stets mit der AKP verglichen werden und sich an deren Maßstab halten müssen – ungeachtet der strukturellen und konjunkturellen Unterschiede der beiden Länder. Außerdem kann der allgemeine Aufstieg der Islamisten zu weiteren Polarisierungen in der Region führen:

„Angesichts des Aufwinds, den islamistische Bewegungen in der gesamten Region erleben herrscht Verunsicherung nicht nur unter säkularen Kräften, sondern auch unter den internationalen Partnern. Es stellt sich die Frage, welche Auswirkungen der Aufstieg der Islamisten auf die Stabilität in der Region haben wird, etwa im Hinblick auf den Friedensvertrag mit Israel.“ (Günay, 2012)

Ein anderes Konfliktpotential besteht auch zwischen den Saudis und den Muslimbrüdern, da die Wahhabiten bekanntlich die Salafisten unterstützen. Außerdem hat Ägypten ihre im Grunde genommen pro-westliche Position nicht verlassen; es könnte deswegen noch weiter zu Konflikten zwischen den Brüdern und der Armee kommen, obwohl sich die Armee momentan in ihre Kasernen zurückgezogen zu haben scheint (Dalacoura, 2013).

Nicht zuletzt stellt auf globaler Ebene der Aufstieg des Menschenrechtsdiskurses und des globalvernetzten politischen Individuums eine große Herausforderung für nicht nur die Muslimbrüder, sondern alle Bewegungen dar, die auf Identitätspolitik, totalitären Ideologien und rigiden hierarchischen Organisationsstrukturen beruhen. Es sollte nicht vergessen werden, dass schon während der Tahrir-Protteste die Autorität der Führungskader durch individuelle Entscheidungen zur Teilnahme unterminiert wurde. Im Zeitalter der individualisierten Maßfertigung in allen Bereichen, der eklektischen Weltanschauungen und flexiblen, horizontalen Netzwerkstrukturen müssen eigentlich alle politischen Bewegungen ihre Konzeption von Politik neudefinieren.

Die AKP, auf der anderen Seite, muss sich anderen Herausforderungen stellen. Trotz regionaler Komplikationen wie der Lage in Syrien und der zeitweise unstabilen Beziehungen mit Israel, scheinen die globalen Winde zugunsten der AKP zu wehen. Im Gegensatz zu Ägypten steht die Türkei keinen Regime-Instabilitäten gegenüber. Die globale Konjunktur fordert quasi das Land an, seine inneren chronischen Probleme zu lösen. Daher scheint es für die Türkei und die AKP an erster Stelle darauf anzukommen, auf nationaler Ebene die langwierigen gesellschaftlichen Konflikte zwischen den Säkularisten und den Religiösen sowie zwischen ethnischen Minderheiten und den Nationalisten zu lösen oder wenigstens zu mildern. Aber während die Regierung einerseits an einigen Streitpunkten Fortschritte macht, verschärft sie andererseits mit ihren Handlungen und Aussagen die bestehenden Polarisierungen.

Seit 2007 steht die AKP eigentlich vor einem Scheideweg: Im Gegensatz zu der ersten Regierungsphase werden in letzter Zeit die EU-Reformen vernachlässigt und obwohl das wichtigste Problem der Türkei, nämlich die Gleichberechtigung der kurdischen Bevölkerung, angepackt wird, ändert sich wenig an der allgemein autoritären Sprache des Staates. Die AKP war zwar zum Großteil erfolgreich, die Macht des Militärs zu beseitigen und damit die „zweiköpfige“ Souveränität zu beenden, aber der Nachlass der langen Geschichte des gesellschaftlichen Dualismus sowie die lügen- und lückenhafte offizielle Geschichte sind noch zu bearbeiten. Es ist wahrscheinlich nicht fair, all diese Aufgaben der AKP aufzuerlegen, aber in Abwesenheit einer besseren Alternative zwingt wohl selbst die Geschichte die Lösung dieser heiklen Probleme der AKP auf. Die Frage ist, wer, falls die AKP scheitern sollte, die Fahne übernehmen würde: Würde sich die Mehrheit der höchst fragmentierten und schwachen Linke nähern, wie Selin Çağlayan hoffen mag (Çağlayan, ebd., S. 360), oder würde wieder der „Staat im Staate“, die heillose konspirative Vereinigung von Militär, Geheimdiensten, Justiz, Politik, organisiertem Verbrechen und Ultrationalisten, auferstehen?

4. Zusammenfassung und Ausblick

Kann die AKP also im Hinblick auf die oben erwähnten Faktoren als Vorbild für die Muslimbrüder funktionieren?³⁵

Die Muslimbrüder und die AKP unterscheiden sich in ihrem historischen Entstehungskontext und Entwicklungsweg; ihre Spannweite sowie ihre ideologischen und strategischen Ausrichtungen sind grundsätzlich verschieden. Man kann die Türkei nicht wirklich als „islamistische“ Demokratie oder die AKP strikt als islamistisch bezeichnen. Deswegen lässt es sich schwer apodiktisch von einer Vorbildrolle der einen für die anderen reden. Allerdings setzen die globalen Entwicklungen beide Parteien in eine ähnliche Situation: Beide regieren in strategisch wichtigen transkontinentalen Ländern zu einem historischen Zeitpunkt, an dem die durch die Modernisierung verursachten Spannungen in der muslimischen Welt nun gelöst werden müssen, damit endlich Stabilität und Frieden im Nahen Osten erstellt werden kann. In diesem Sinne könnte man eher von ähnlichen historischen Aufgaben reden statt Ähnlichkeiten. Die erste und allerwichtigste dieser Aufgaben ist die Versöhnung der gesellschaftlichen Konflikte und die Erstellung einer pluralistischen Demokratie – eine Aufgabe, der sich sowohl die AKP als auch die Muslimbrüder anscheinend nur teilweise stellen mögen.

Sowohl die AKP als auch die Muslimbrüder kommen aus der Tradition der islamistischen politischen Organisationen, die stets mit den säkularen Kräften in ihren Ländern in Konflikt standen bzw. einen andauernden Existenzkampf gegen ihre jeweiligen säkularen Staaten führen mussten. Diese lange Geschichte führte ihrerseits zu komplexen, teils nachtragenden,

³⁵ Selbstverständlich bezieht sich hier „Vorbild“ nicht auf Imitation, sondern Inspiration. Ahmet Kuru liefert diesbezüglich eine anständige Erklärung: „Discussions of the Turkish or any other ‘model’ can get bogged down in semantics. To avoid conceptual confusion, it is worth keeping certain points in mind. First, the term ‘model’ does not imply carbon copying or cloning. Turkey’s political system can inspire Arab neighbors without necessitating a wholesale adoption of its model. Second, the idea is not that the historical experience of a model country must be repeated; it is the end product that is of primary interest. Historical tensions or socioeconomic differences between Turkey and the Arab world, therefore, need not be an obstacle. Finally, countries do not have to actively export their model for it to have an impact; rather, the ideas involved can be transmitted through a variety of channels, including political parties, NGOs, universities, the media, and broader cultural exchange. This interplay of ideas, then, extends well beyond the realm of Turkish foreign policy” (Kuru, 2013).

teils defensiven Haltungen. Beide Parteien befinden sich momentan in der Macht und versuchen an erster Stelle ihre lang ersehnte Position zu sichern – sei es durch verfassungsrechtliche Maßnahmen oder durch die Stabilisierung und Erweiterung ihrer Wählerschaft. Ihre von den Säkularisten als „theokratisch“, „fanatisch-religiös“ und „fortschrittsfeindlich“ abgestempelten Politiken zielen in erster Linie ganz pragmatisch darauf hin, und nicht wirklich auf die Errichtung eines Scharia-Staates. Viel besorgniserregender als diese synthetische Frage, ob sie einen Scharia-Staat anstreben, sind die unsensible Vorgehensweise beider Parteien mit ethnischen, politischen und sexuellen oder geschlechtlichen Minderheiten in ihren Ländern, ihre Taktlosigkeit gegenüber sozialen Ungleichheiten und ihre monolithischen Gesellschaftsvorstellungen.

Es wäre aber ungerecht, Parteien, die sich selbst als konservativ bezeichnen, aufgrund ihrer Konservativität und ihrer Unwilligkeit zur Erstellung von Demokratie zu beschuldigen. Wie Cengiz Günay bemerkt, „[sind] autoritäre Strukturen, Gewohnheiten und Verhaltensweisen nicht mit einem Schlag zu beseitigen. Dennoch bedeutet die Inklusion des islamistischen Spektrums in das System und die Beteiligung an der Macht eine Normalisierung und einen wichtigen Schritt in Richtung Demokratie“ (Günay, 2013). Weder die AKP noch die Muslimbrüder werden selbst eine liberale Demokratie erstreben; es wäre naiv, anders zu glauben. Es ist vielmehr deren Anwesenheit, öffentliche Sichtbarkeit und gleichberechtigte Partizipation, auf die wir angewiesen sind, um dem langfristigen Ziel näher zu kommen, eines Tages pluralistische demokratische Systeme in der muslimischen Welt etablieren zu können.

Literatur

- ADLY, Amr (2012). "To What Turkey is the Brotherhood Taking Egypt?".
<http://english.ahram.org.eg/Newscontent/p/4/45863/opinion/to-what-turkey-is-the-brotherhood-taking-egypt.aspx>.
- AKYOL, Mustafa (2012). "Turkey as a Case Study". www.nytimes.com/roomfordebate.
- AKYOL, Mustafa (2009). „AKP is not Islamist but somewhat Muslimist“. www.ikhwanweb.com/article.php?id=22039
- AL ASWANY, Alaa (2011). *On the State of Egypt. What Made the Revolution Inevitable.* Übersetzung: Jonathan Wright. New York: Vintage.
- ALÌ, Tariq (2013). "Between Past and Future: Reply To Asef Bayat". *New Left Review* 80, Apr/Mar 2013.
- BAYAT, Asef (2013). "Revolution in Bad Times". *New Left Review* 80, Mar/Apr 2013.
- BAYAT, Asef (2011). "Egypt and the Post-Islamist Middle East". *Jadaliyya – Arab Studies Institute*. <http://www.jadaliyya.com/pages/index/603/egypt-and-the-post-islamist-middle-east>.
- CİZRE, Ümit (Hrsg.) (2008). *Secular and Islamic Politics in Turkey. The Making of the Justice and Development Party.* London&New York: Routledge.
- COLL, Steve (2012). "Can the Muslim Brotherhood Be Trusted?".
<http://www.newyorker.com/online/blogs/comment/2012/can-mohamed-morsi-and-the-muslim-brotherhood-be-trusted.html>.
- ÇAĞLAYAN, Selin (2010). *Müslüman Kardeşlerden Yeni Osmanlılar'a İslamcılık.* Ankara: İmge.
- DALACOURA, Katerina (2013). "The Arab Uprisings Two Years On: Ideology, Sectarianism and the Changing Balance of Power in the Middle East". In: *Insight Turkey* vol. 15, Nr. 1.
- EL HUDAIBY, Ibrahim (2013). „From Prison to Palace: The Muslim Brotherhood's Challenges and Responses in Post-Revolution Egypt“. California: Fride&Hivos.
- ESKANDAR, Wael (2013). "Brothers and Officers: A History of Pacts".
http://www.jadaliyya.com/pages/index/9765/brothers-and-officers_a-history-of-pacts.
- FARIS David M. u. Stacey PHILBRICK-YADAV (2011). "Why Egypt's Muslim Brotherhood isn't the Islamic Bogyman". www.ikhwanweb.com/article.php?id=28200.
- GREENFIELD, Daniel (2012). "New Muslim Brotherhood Leader of Syrian Opposition Stands Up for Al Qaeda". In: *Frontpage Mag*.
<http://frontpagemag.com/2012/dgreenfield/new-muslim-brotherhood-leader-of-syrian-opposition-stands-up-for-al-qaeda/>.
- GÜMÜŞÇÜ, Şebnem (2012). "Egypt Can't Replicate The Turkish Model: But It Can Learn From It". <http://carnegieendowment.org/sada/2012/01/12/egypt-cant-replicate-the-turkish-model-but-it-can-learn-from-it/8Z6Z>.
- GÜNAY, Cengiz (2012). "Ägypten – von der Revolution zur islamischen Demokratie?". OIIP (Österreichisches Institut für Internationale Politik).
<http://www.oiiip.ac.at/publikationen/policy-paper/publikationen-detail/article/93/aegypten-von-der-revolution-zur-islamischen-demokratie.html>

- HAFEZ, M. M. (2003). *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World*. Boulder: Lynne Rienner.
- HAMID, Shadi (2013). "Morsy and the Muslims. Is Egypt's Government Getting More Islamist?". www.foreignpolicy.com/articles/2013/05/08/morsy_and_the_muslims?page=0,0.
- HUSAINI, Ishak Musa (1956). *The Moslem Brethren: The Greatest of Modern Islamic Movements*. Beirut: Khayat's College Book Cooperative.
- JOHNSON, Toni (2012). "Egypt's Muslim Brotherhood". Quelle: <http://www.cfr.org/africa/egypts-muslim-brotherhood/p23991>.
- JONES, Emily (2010). *The Conflicts of Secularization and Islam in Turkey*. Pell Scholars and Senior Theses, Paper 46. http://digitalcommons.salve.edu/pell_theses/46.
- KAHRAMAN, Hasan Bülent (2012). „AK Parti ve Doğru Sekülerleşme“. *Dünya Bülteni*, 16.08.2012. <http://www.dunyabulteni.net/?aType=yazarHaber&ArticleID=18329>.
- KAYAOĞLU, Turan (2012). „Secularism in Turkey: Stronger Than Ever?". <http://www.brookings.edu/research/opinions/2012/04/10-secularism-kayaoglu>.
- KÄUFELER, Heinz (2002). *Das anatolische Dilemma: weltliche und religiöse Kräfte in der modernen Türkei*. Zürich: Chronos Verlag.
- KOEHLER, Kevin und Jana WARKOTSCH (2009). „Egypt and North Africa: Political Islam and Regional Instability“. (A written report commissioned by United Nations High Commissioner for Refugees, Emergency and Technical Support Service)
- KURU, Ahmet T. (2013). "Muslim Politics Without An 'Islamic' State: can Turkey's Justice And Development Party Be A Model for Arab Islamists?". www.brookings.edu, Policy Briefing.
- KÜÇÜKÖMER, İdris (1969). *Düzenin Yabancılaşması*. Istanbul: Alan.
- LÜBBEN, Ivesa (2011). "Zur Rolle und Strategie der Muslimbrüder in der ägyptischen Revolution". Erschienen zuerst als „Ägypten – Die Muslimbrüder in der Revolte“ in dem INAMO-Sonderheft Nr.4 zu den Umwälzungen in der arabischen Welt Nr. 4: »Game Over«, Berlin, 12 März 2011. Quelle: http://www.academia.edu/3481782/Zur_Rolle_und_Strategie_der_Muslimbruder_in_der_ägyptischen_Revolution.
- MASON, Paul (2012). *Why it's Kicking Off Everywhere. The New Global Revolutions*. New York: Verso.
- OSTERHAMMEL, Jürgen (2009). *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. C. H. Beck.
- OTTAWAY, Marina (2013). "After the Constitution, A New Battle in Egypt". In: *Insight Turkey* vol. 15, Nr. 1.
- ÖZHAN, Taha (2013). "New Egypt vs. the Felool: Struggle for Democracy". In: *Insight Turkey* vol. 15, Nr. 1, S. 13-24.
- PIPES, Daniel (2012). "The Imaginary 'Moderate' Islamist. Western Governments Beware". <http://www.washingtontimes.com/news/2012/nov/6/the-imaginary-moderate-islamist/>.
- QUTB, Sayyid ([1964] 2003). *Milestones*. Damascus: Dar Al-Ilm.

- ROSEFSKY-WICKHAM, Carrie (2002). *Mobilizing Islam. Religion, Activism, and Political Change in Egypt*. New York: Columbia University Press.
- SAAD, Ragab (2012). "Egypt's New Constitution: Entrenched Despotism".
www.acus.org/egyptsource/egypts-new-constitution-entrenched-despotism.
- SALEM, Mahmoud (2013). "Islam's Enemy!". www.dailynewsegypt.com.
- SHEHATA Samer S. (Hrsg.) (2012). *Islamist Politics in the Middle East. Movements and Change*. London & New York: Routledge.
- STACHER, Joshua (2012). "Morsi Will Have Little Leeway".
www.nytimes.com/roomfordebate
- STEPHAN, Maria (Hrsg.) (2009). *Civilian Jihad: Non-Violent Struggle, Democratization, and Governance in the Middle East*. New York: Palgrave Macmillan.
- TAŞPINAR, Ömer (2012). "Turkey: The New Model?".
www.brookings.edu/research/papers/2012/04/24-turkey-new-model-taspinar
- THERBORN, Göran (2012). "Class in the 21st Century". *New Left Review* 78, Nov/Dec 2013.
- VATANSEVER, Aslı (2010). *Ursprünge des Islamismus im Osmanischen Reich. Eine weltssystemanalytische Perspektive*. Hamburg: Dr. Kovac.
- VATANSEVER, Aslı (2006). *Kemalismus in einer Autoritätskrise?*. (online veröffentlichte Masterthesis) http://www.wiso.uni-hamburg.de/fileadmin/sozialoekonomie/zoess/ExMA-Paper-Vatansever-MArb-EuroMaster_01.pdf.
- WALKER, Joshua W. (2011). "Turkish Lessons, If Any, For Egypt".
www.boston.com/bostonglobe/editorial_opinion/blogs/the_angle/2011/02/turkish_lessons.html.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2013). "Turmoil in Tunisia and Egypt: Beginning or End of the Revolutions?". *Fernand Braudel Center Commentary* Nr. 347.
- YAVUZ, Hakan M. (2003). *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford Univ. Press.
- YAVUZ, Hakan M. (2004). "Is There A Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus". *Journal of Muslim Minority Affairs*. Vol. 24, Nr. 2.
- YAVUZ, Hakan M. (2009). *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge Univ. Press.
- YAVUZ, Hakan M. (Hrsg.) (2010). *AK Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*. Istanbul: Kitap.

Letzte Ausgabe der Zeitschrift für Weltgeschichte / 14.1

Über dieses Buch:

Die ZWG hat sich zum Forum einer neuen, umfassenden Betrachtung von Geschichte, Sozial- und Kulturwissenschaften entwickelt. Wichtige Beiträge aus der englischen, russischen, französischen, spanischen und chinesischen Diskussion sind für deutschsprachige Leser übersetzt worden. Es finden sich aber auch Forschungen und Beiträge aus der deutschen Debatte und gelegentlich die Publikation von Quellen.



Erscheinungsjahr:	2013
Einbandart:	Paperback
Sprache:	Deutsch
Format:	14,7 x 21
Umfang:	195 Seiten
ISSN:	1615-2581
Preis:	29.90 €

Ralf Roth (Hg.): TRANSNATIONALE UNTERNEHMEN – GLOBALE NETZWERKE UND LOKALES ENGAGEMENT

Inhalt:

Jan Hüsgen: *Die Herrnhuter Brüdergemeine als globales Unternehmen*

Adelheid von Saldern: *Ein rheinisches Textilunternehmen und sein transregionales Netzwerk*

Klaus Weber: *Diamonds & Charity: Imperiale Dimensionen jüdischer Wohlfahrtspflege in London im Kontext der osteuropäischen Migration*

Ralf Roth: *Alles über Metallhandel, Eisenbahnen, und wie die soziale Frage zu lösen ist. Frankfurts Global Players Charles Hallgarten und Wilhelm Merton in den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg*

Tobias Brinkmann: *Profit vs. Solidarität? Jacob Schiff, Albert Ballin und die jüdische Auswanderung aus Osteuropa 1890 – 1914*

Burkhard Breslauer: *Von der Datenverarbeitung zur Informationstechnologie: Mythos IBM*

Arnold Heitzig: *Globale Netzwerke und lokales Engagement am Beispiel der Commerzbank als international operierender Großbank*

Imre Lévai und Peter Szatmári: *Pfade der Modernisierung: „catch up“ oder „take off“ ?*

Review

Angela Schottenhammer, Peter Feldbauer Hg.: *Die Welt 1000 – 1250 (Christoph Mertl); Immanuel Wallerstein: Das Moderne Weltsystem IV (Clemens Kaps)*

Rezensionen, Autorinnen und Autoren