

11. Der kompromisslose Positivist auf Zypern: Con Mehmet Rifat

11.1. Politische Sozialisation

Während İbrahim Temo und Hafız Cemal ausgebildete Ärzte waren und sogar die gleiche Medizinschule in Istanbul absolvierten, war Con Mehmet Rifat wie sein dobrudschanischer Kollege Müstecib Fazıl Ülküsal Jurist. Allerdings kann man wie bei Temo und Cemal nur wenige berufsbedingte Gemeinsamkeiten in ihren Biographien entdecken. Im Gegensatz zu Fazıl treten bei Rifat juristische Themen in seiner journalistischen Arbeit stärker in den Vordergrund.

Mehmet Rifat war zypriotischer Patriot, aber zugleich auch überzeugter Positivist und als solcher ein entschiedener Verfechter der kemalistischen Reformen. Er gilt als Aufklärer und Vorkämpfer für die Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern. Ihm kam vor allem in den 30er und 40er Jahren eine Schlüsselrolle beim Export der im Zentrum entwickelten politischen Ideen in die türkisch-zypriotische Peripherie zu. Trotz seiner großen Verdienste um den türkisch-zypriotischen Journalismus ist er heute kaum noch bekannt.¹

Mehmet Rifat wurde als Sohn einer traditionsverwurzelten Handwerkerfamilie 1878 in Nikosia geboren. Schon in seiner Kindheit lernte er das Schuhmacherhandwerk und übte es in seiner Jugend auch einige Jahre aus. Obwohl er später in den Staatsdienst wechselte und lange Zeit dort arbeitete, war, wie er immer wieder betonte, der Einfluss dieses „praktischen Handwerkerberufes“ auf sein späteres Leben und seine weltanschauliche Orientierung enorm. Dass er sich später der positivistischen Linie der Jungtürkenbewegung anschloss, die den „Realitätsbezug“ und die „Erfahrung“ in den Vordergrund stellte, verdanke er zum größten Teil dieser frühen beruflichen Sozialisation.²

Wie viele Angehörige seiner Generation fühlte sich auch Mehmet Rifat schon in jungen Jahren von der politischen Entwicklung und den geistigen Strömungen im „Mutterland“ angezogen. Die Jungtürkenbewegung, die damals ihre Glanzzeit erlebte, faszinierte ihn besonders. Vor allem unter dem Einfluss von Rıza Bey änderte er seinen Beinamen Cingizzade bzw. Cingizoğlu ab zu „Jön“ bzw. „Con“. „Con“ wurde ebenso zum unzertrennlichen Bestandteil seines Namens und seines

¹ Die Monographie *Kıbrıs'ta Masum Millet Olayı* von Harid Fedai (1986) ist die einzige Quelle, in der man Informationen über ihn finden kann.

² Es war daher kein Zufall, dass Mehmet Rifat immer wieder Bezug auf den englischen Empiristen John Locke nahm und ihn als „die größte Persönlichkeit der englischen Historiographie, Literatur, Philosophie und sogar des englischen Geistes“ bezeichnete. Vor allem sein Hauptwerk *An Essay concerning Humane Understanding*, in dem er seine Erkenntnistheorie begründete, galt für Mehmet Rifat als Pflichtlektüre für jeden Intellektuellen. Siehe *Masum Millet* Nr. 88 (5 Temmuz 1933), S. 1: *İngiliz mütefekirlerininin babası: John Locke*.

Selbstverständnisses wie die positivistischen Ideen der Jungtürken, die ihn lebenslang begleiteten. Nach dem Ersten Weltkrieg, aus dem das von der jungtürkischen *İttihat ve Terakki* regierte Osmanische Reich geschlagen hervorging, bekam Mehmet Rifat 1919 in Istanbul die Zulassung als Rechtsbeistand. Enttäuscht von der Niederlage der jungtürkischen Politik schwor er nach seiner Rückkehr nach Zypern, sich nicht mehr politisch zu betätigen.³ Danach arbeitete er auf Zypern zehn Jahre lang ausschließlich als Rechtsanwalt. Allerdings nahm seine Zurückhaltung gegenüber der Politik ein Ende, als die radikalen Reformen in der Türkei unter den Kemalisten in vollem Gange waren und er in ihnen eine Chance zur „Beseitigung der Rückständigkeit der türkisch-zypriotischen Gemeinschaft“ erblickte. Das kemalistische Modernisierungsprojekt, das seine Wurzeln zum größten Teil in der jungtürkischen Tradition hatte, weckte große Hoffnungen in ihm und veranlasste ihn, sich journalistisch für eine entsprechende Politik auf Zypern zu engagieren. Am 11. April 1931 gründete Mehmet Rifat die Zeitung *Masum Millet*, die zur Vorkämpferin der Modernisierung wurde und mehr als drei Jahre lang unnachgiebig gegen die traditionellen gesellschaftlichen und politischen Strukturen und ihre Nutznießer auf Zypern kämpfte.

11.2. Mehmet Rifat als Ideenvermittler zwischen „Anavatan“ und „Yavru Vatan“

11.2.1. Religion als „spirituelle Firma“

Mehmet Rifat gehörte dem radikalsten Flügel der Jungtürkenbewegung und später der Kemalisten an. Aufgrund seiner kritischen Haltung zur Religion wurde er von seinen Berufskollegen als der Abdullah Cevdet Zyperns bezeichnet.⁴ Tatsächlich gab es in dieser Hinsicht viele Gemeinsamkeiten mit Cevdet, der als der kompromisslose Islamkritiker unter den Jungtürken galt. Seine *İttihad* war die erste islamkritische osmanische Zeitschrift überhaupt. Abdullah Cevdet unterschied sich hierin von seinen jungtürkischen Mitstreitern, die ihre Kritik zumeist auf bestimmte radikale Erscheinungsformen des Islams richteten, die sie dann als „unislamisch“ bezeichneten, während sie die grundlegenden Prinzipien dieser Glaubenslehre unangetastet ließen. Abdullah Cevdet dagegen betrachtete den Islam als solchen als Hindernis für die gesellschaftliche Entwicklung und hielt seine Reformierung und Anpassung an die Erfordernisse der modernen Gesellschaft für unerlässlich. Die islamische Welt benötige, so Cevdet, dringend Reformen wie Martin Luther oder Jean Meslier.⁵ Darüber hinaus übersetzte er ausländische islamkritische Werke ins Osmanische, wie etwa das Buch *Histoire des Musulmans d'Espagne* (1861) des nieder-

³ *Masum Millet* Nr. 1 (11 Nisan 1931), S. 1: *Ifade-i meram*.

⁴ Siehe *Yeni Fikirler* Nr. 1 (Mai 1946), S. 7: *Cingizoğlu Bay M. Rifat Türkiye'ye gidiyor*.

⁵ Hanioglu 1981, S. 330.

ländischen Orientalisten Reinhart Dozy. Dass dies eine Zumutung für die osmanische Gesellschaft jener Jahre war, zeigte sich an den heftigen Reaktionen: „Kein anderes Werk löste im Osmanischen Reich bis dahin einen so großen Widerstand aus wie dieses Buch“ schreibt Hanioglu.⁶ Das Buch wurde 1910 verboten, und die beschlagnahmten Exemplare wurden in Istanbul von der Galata-Brücke ins Meer geworfen. Abdullah Cevdet wurde der Blasphemie beschuldigt und bis zu seinem Tod ständig angegriffen. Selbst die kemalistischen Republikgründer trauten sich später nicht, sich mit seinen Ideen anzufreunden.⁷

Wie sein Vorbild und geistiger Vater Abdullah Cevdet galt auch Mehmet Rifat wegen seiner religionskritischen Haltung als „Häretiker“.⁸ Eine seiner ersten bedeutenden islamkritisch akzentuierten journalistischen Initiativen war seine Intervention bei der britischen Verwaltung zur Reformierung bzw. Abschaffung des auf der Insel geltenden islamischen Zivilrechts. In einem offenen Brief vom 18. Februar 1929 an den britischen Gouverneur demonstrierte er anhand zahlreicher Beispiele die Untauglichkeit des „uralten“, „widersprüchlichen“ und „frauenfeindlichen“ osmanisch-islamischen Zivilrechts für die komplexen Gesellschaftsverhältnisse der Gegenwart. Er betonte, dass dieses Recht nicht nur den Erfordernissen einer modernen Gesellschaft widerspreche, sondern auch diese Gesellschaft in ihrer Entwicklung behindere. Daher müsse es auf der Insel dringend abgeschafft werden.⁹

Als dieser Brief auch in der Zeitung *Söz* publiziert wurde, löste er in konservativen Kreisen heftige Reaktionen aus. Mit der Begründung, Mehmet Rifat habe den Islam und die Scharia beleidigt und verraten, verlangte man seine Exkommunizierung. Darüber hinaus wurde eine Unterschriftenkampagne durchgeführt, um den rechtlichen Weg für eine Ausweisung aus Zypern zu ebnet.¹⁰ Dennoch machte Mehmet Rifat keinen Rückzieher. Bei jeder Gelegenheit verteidigte er seine Forderungen und griff die Konservativen scharf an. So ging er beispielsweise in der *Söz* vom 21. März 1929 auf die Beschuldigungen und die Hetzkampagne gegen ihn ein und bezeichnete den dahinter stehenden Personenkreis ironisch als *sarıklı efen-diler* („Herren mit Turban“) bzw. *rubani pederler* („religiöse Obrigkeit“). Er verglich ihn mit dem erzkonservativen Rat der Kardinäle (*conclave*) unter Papst Gregor VII. im 11. Jahrhundert, der ein Meinungsmonopol gebildet und andere Ansichten nicht geduldet habe.¹¹ Mehmet Rifat sprach den Konservativen auf Zypern jegliche religiöse Autorität ab und wies darauf hin, dass seit der Aufhebung des Kalifats kein Muslim mehr die Legitimation besitze, im Namen aller Muslime Entscheidungen zu treffen bzw. verbindliche religiöse Vorschriften, Gebote und Verbote zu

⁶ Ibid., S. 326.

⁷ Zu Cevdets Ansichten über die Religion siehe Hanioglu 1981, S. 333-334.

⁸ Siehe *Masum Millet* Nr. 117 (14 Teşrinievvel 1933), S. 1-2: *Söz gazetesi aynı bir hırsız feneridir.*

⁹ *Masum Millet* Nr. 48 (24 Kânunuevvel 1932), S. 1: *Nazımı umuru cumburumuza açık arıza 3.*

¹⁰ *Masum Millet* Nr. 32 (25 Teşrinisani 1931), S. 1: *Asaletli sir Ronald Storrs hazretleri.*

¹¹ Siehe *Masum Millet* Nr. 49 (31 Kânunuevvel 1932), S. 1: *Nazımı umuru cumburumuza açık arıza 4.*

erlassen. Deswegen sei das Urteil der „Herren mit Turban“ gegen ihn nichtig und bedeutungslos. Da sie keine religiöse Autorität hätten, sollten sie in ihren Argumenten gegen ihn lieber auf Logik und Verstand setzen. Damit kämen sie aber nicht weiter, da die Logik und die gesellschaftliche Realität gegen sie sprächen.¹²

Wie Abdullah Cevdet sah auch Mehmet Rifat die Religion als ein gesellschaftliches Phänomen an, das niemals vollständig verschwinden werde. In Anlehnung an das lineare Entwicklungsschema des Auguste Comte, des großen philosophischen Vorbildes der Jungtürken, glaubte er aber an einen etappenweisen Fortschritt der Gesellschaft, in dem die Religion eine immer geringere Rolle spielen werde: „In den Zeiten, in denen die staatliche Autorität schwach und die Menschen rückständiger waren, kam der Religion die Funktion einer Ordnungsmacht zu. In der heutigen Zeit ist für diese Aufgabe der Religion aber absolut kein Bedürfnis mehr vorhanden.“¹³ Dabei unterschied Mehmet Rifat bei Glaubenssystemen zwischen dem „menschlichen Bedürfnis nach Spiritualität“ und den „zerebraliellen Formen“. Während die Spiritualität, gleichgültig ob sie auf einen transzendenten Gott, ein Totemtier oder die Sonne gerichtet sei, mehr oder weniger konstant bleibe, unterlägen die religiösen Formen der „Entwicklung des Geistes“ (*terekkîyat-ı ruhî*) und müssten sich ständig anpassen bzw. erneuern.¹⁴ Aufgrund dieser dynamischen Entwicklung sei es auch möglich, in den sakralen Bereich einzugreifen und Religionen bzw. Glaubenssysteme je nach den aktuellen Erfordernissen neu zu begründen. In diesem Sinne seien Religionen nichts anderes als „spirituelle Firmen“ („*manevî şirket*“).¹⁵ Die den Bedürfnissen der heutigen Menschen entsprechende neue Religion, deren Inhalt von den „wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Regeln“ („*iktisat ve marifet düsturları*“) bestimmt sein sollte, nannte er „*iktisadî din imanı*“ („wirtschaftlich-religiöser Glaube“).

Seiner Meinung nach sollte eine „rational“ geleitete „spirituelle Firma“ für das türkische Volk folgende Kriterien erfüllen: 1. Ihre Grundprinzipien sollten sich nicht auf ein einziges Buch beschränken. 2. Sie sollten transparent sein und in türkischer Sprache vermittelt werden. 3. Sie sollten von jeglichen Märchen, Legenden, sinnlosen und erdichteten Geschichten frei sein. 4. Sie sollten mit dem gesunden Menschenverstand vereinbar sein. 5. Sie sollten die Genauigkeit der Arbeit eines Chemieprofessors aufweisen und somit nicht jeder willkürlichen Interpretation offenstehen.¹⁶ Entspreche eine Religion diesen Regeln nicht, genüge sie also nicht den aktuellen weltlichen Bedürfnissen der Türken, so sei sie unbrauchbar.¹⁷

Obwohl Mehmet Rifat der Spiritualität in der Gesellschaft eine gewisse Dauerhaftigkeit bescheinigte, betonte er, dass nicht jeder Mensch das gleiche Bedürfnis

¹² *Masum Millet* Nr. 49 (31 Kânunuevvel 1932), S. 1: *Nazımı umuru cumburumuza açık arıza 4.*

¹³ *Masum Millet* Nr. 75 (3 Mayıs 1933), S. 1: *Malumlarımızın telkinatına ihtiyac var.*

¹⁴ *Masum Millet* Nr. 58 (4 Mart 1933), S. 1: *Nazımı umuru cumburumuza açık arıza 12.*

¹⁵ *Masum Millet* Nr. 83 (17 Haziran 1933), S. 1: *Gençlik ve din.*

¹⁶ *Masum Millet* Nr. 83 (17 Haziran 1933), S. 1: *Gençlik ve din.*

¹⁷ *Masum Millet* Nr. 100 (16 Ağustos 1933), S. 1: *Sürümüze cesur çoban isteriz.*

nach Religion habe. Im Gegenteil: Heute gehöre der religiöse Glauben nicht mehr zu den elementaren Bedürfnissen der Mehrheit der Menschen. Wie er persönlich bestätigen könne, funktioniere das Leben vieler Menschen ohne Religion besser und „harmonischer“. Er habe beispielsweise seit mehr als 30 Jahren keine Moschee mehr besucht und vermisse dies auch nicht. Während also ein Verzicht auf die Religion keine Probleme mehr bereite, könne das fanatische Beharren auf religiösen Dogmen dramatische Folgen für das Individuum und die Gesellschaft haben. Wozu ein solches Verhalten führen könne, sehe man am deutlichsten am Beispiel der Geschichte der Türken: Sie hätten sich seit dem 15. Jahrhundert auf die eigene religiöse Tradition zurückgezogen, sich abgekapselt und somit jeglichen Kontakt zur weltweiten gesellschaftlichen Entwicklung verloren.¹⁸

11.2.2. Islamisches Recht und die Mahkeme-i şer'îye

Als Rechtsanwalt interessierte Mehmet Rifat insbesondere die Rolle des Schariarechts in den „zeitgenössischen Gesellschaften“. In seinem Blatt *Masum Millet* widmete er der Frage des auf Zypern gültigen islamischen Zivilrechts und der Schariagerichte große Aufmerksamkeit. In einer aus 13 Aufsätzen bestehenden Reihe, die er anlässlich der Ernennung von Sir Reginald Edward Stubbs zum Gouverneur der Insel unter dem Titel *Nazımı umuru cumhuriyete açık arıza* publizierte, bezeichnete er diese Institutionen als das „schlimmste Problem“ der türkisch-zyprischen Gemeinde und bat den Gouverneur, sie sofort abzuschaffen.¹⁹

Diese Charakterisierung des islamischen Rechts und der islamischen Gerichtsbarkeit war nicht ganz neu. Schon einige Jahre zuvor war im in Nikosia erscheinenden Blatt *Doğru Yol* dem Thema eine lange Artikelreihe gewidmet worden.²⁰ Für den Herausgeber Ahmet Raşit waren das Schariarecht und die Schariagerichte Anachronismen. Als der Islam einst das gesamte Leben dominiert habe, hätten sie noch eine Berechtigung gehabt. Da aber die Religion heutzutage in vielen Lebensbereichen keine Rolle mehr spiele, führe die Existenz religiöser Institutionen im öffentlichen und politischen Bereich zu einer Schiefelage, einer Disharmonie. Selbst im Osmanischen Reich habe man feststellen müssen, dass das islamische Recht, das eigentlich auf die Bedürfnisse der arabischen Stämme zugeschnitten war, den gesellschaftlichen Veränderungen nicht mehr gerecht wurde. Aus diesem Grund

¹⁸ *Masum Millet* Nr. 70 (3 Mayıs 1933), S. 1: *Malumlarımızın telkinatına ihtiyaç var.*

¹⁹ Siehe *Masum Millet* Nr. 46 (10 Kânunuevvel 1932), S. 1: *Nazımı umuru cumhuriyete açık arıza 1 – Masum Millet* Nr. 59 (11 Mart 1933), S. 1: *Nazımı umuru cumhuriyete açık arıza 13.*

²⁰ Siehe *Doğru Yol* Nr. 290 (18 Kânunusani 1926), S. 1: *Mahkeme-i şer'îye, Doğru Yol* Nr. 291 (25 Kânunusani 1926), S. 1: *Mahkeme-i şer'îyenin hükm-ü vücudu var mı?, Doğru Yol* Nr. 292 (1 Şubat 1926), S. 1: *Mahkeme-i şer'îyenin sebep-i devamı, Doğru Yol* Nr. 293 (8 Şubat 1926), S. 1: *Mahkeme-i şer'îyenin lağv-ı çaresi var mı?, Doğru Yol* Nr. 295 (22 Şubat 1926), S. 1: *Mahkeme-i şer'îye lağv olursa, Doğru Yol* Nr. 296 (1 Mart 1926), S. 1: *Mahkeme-i şer'îyenin ıslahına çare var mıdır?, Doğru Yol* Nr. 298 (10 Mart 1926), S. 1: *Başkadılık.*

habe man zuletzt noch parallel das europäische Recht eingeführt. Dieser Dualismus habe aber nur für ein Chaos gesorgt.²¹

Der Autor dieser Artikel, Ahmet Raşit, war entschiedener Kemalist. Als er sich in *Doğru Yol* mit dem Thema befasste, war in der Türkei die Einführung eines neuen laizistischen Rechtssystems in vollem Gange. Die Rechtsreform gestaltete sich wie schon im Osmanischen Reich als äußerst diffizil und sorgte für heftige Konflikte. Als sich die Republikgründer in der Türkei im Jahre 1926 für das schweizerische Zivilgesetzbuch entschieden, leiteten sie damit nicht nur einen ihrer radikalsten Reformschritte ein, sondern taten dies auch auf einem Gebiet, in dem im Osmanischen Reich die wenigsten Vorarbeiten geleistet worden waren. Während die übrigen Reformen auf mehr oder weniger geglückte Vorläufer seit der Tanzimat-Periode zurückblicken konnten, war das osmanische Zivilrecht von großen Änderungen weitgehend verschont geblieben. Die im Zuge des Reformkurses während der Tanzimat-Zeit entstandene Überlegung, das französische Zivilgesetzbuch in modifizierter Form zu übernehmen, wurde durch den Widerstand der konservativen Bürokraten schon im Keim erstickt. Sie antworteten ihrerseits mit dem *Mecelle* (*Mecelle-i Abkam-ı Adliye*), das jedoch keineswegs ein umfassendes und modernes Zivilgesetz darstellte. Im Gegenteil: Das *Mecelle* stand gerade für die Unabänderlichkeit des islamisch-osmanischen Zivilrechts in allen grundlegenden Lebensbereichen. Seine 1851 Artikel befassten sich mit Sach- und Schuldrecht, nicht aber mit Familienrecht, Erbrecht und Personenrecht.²² Obwohl die Regierung der *İttihat ve Terakki* in einem Kraftakt am 25. Oktober 1917 die *Aile Hukuku Kararname* verabschiedete, eine Verordnung, die dann nur anderthalb Jahre Gültigkeit hatte, kann bis zur Gründung der Republik von einer grundlegenden Reformierung des osmanischen Zivilrechts nicht gesprochen werden.

Umso mehr sahen sich die Republikgründer Mitte der 20er Jahre herausgefordert, ihre radikalen Neuerungen zu begründen und zu rechtfertigen. Die von Mahmut Esat Bozkurt verfasste Präambel zum neuen türkischen Zivilgesetzbuch war eine Art Abrechnung mit dem alten osmanischen Zivilgesetz und die Manifestation des republikanischen Justizreformprogramms. Bozkurt hob hervor, dass im Osmanischen Reich kein Zivilrecht existiert habe, das auf die Türkei hätte übertragen werden können. Von den insgesamt 1851 Artikeln des *Mecelle* seien heute lediglich 300 brauchbar. Der Rest bestehe aus „einer Sammlung primitiver Bestimmungen“, die den Bedürfnissen heutiger Gesellschaften nicht entsprächen. Das religiöse islamische Recht, das aus der Realität der nomadischen Stammesgesellschaften im Mittelalter entstanden sei, sei für die heutigen Menschen ein Dschungel aus unverständlichen und leblosen Worten und Formeln. Die modernen Gesellschaften setzten auf Entwicklung, Fortschritt und ständige Änderungen und Verbesserungen. Ihr Recht basiere auf Rationalität, Flexibilität und Anpas-

²¹ *Doğru Yol* Nr. 290 (18 Kânunusani 1926), S. 1: *Mabkeme-i şer'îye*.

²² Mehr über das *Mecelle* siehe Öztürk 1973.

sung. Daher sei es undenkbar, einem modernen dynamischen Staat wie der Türkei ein theokratisches Zivilgesetz zu Grunde zu legen. Die Übernahme des schweizerischen Zivilrechtsbuches, das als das vollständigste und modernste gelte, sei aus diesem Grund eine dringende Notwendigkeit. Da die Regeln der gesellschaftlichen Entwicklung universell seien, könnten die auf ihrer Grundlage entstandenen Gesetzestexte auch Anwendung über die nationalen und religiösen Grenzen hinaus finden.²³

Sechzehn Monate nach Einführung des neuen Zivilrechts in der Türkei forderte Mehmet Rifat am 18. Februar 1929 in einem 17-Punkte-Katalog die Abschaffung des osmanisch-islamischen Familienrechts auch auf Zypern. An der Argumentationsstruktur und Terminologie dieses Textes erkennt man, dass er nicht nur während seines Jurastudiums in der Jungtürkenzeit die einschlägigen Fachdebatten aus nächster Nähe verfolgt, sondern auch die in den ersten Republikjahren entstandene reformistische Denkweise zutiefst verinnerlicht hatte. Genau wie seine republikanischen Vorbilder wies Mehmet Rifat darauf hin, dass das islamische Recht auf die Gründungsjahre der Religion zurückgehe und somit „eine Welt der Religiosität“ widerspiegele, die in dieser Form heute nicht mehr existiere. Es sei ein „primitives Gesetz“ der „einfachen gesellschaftlichen Strukturen“, welches der komplexen und rationalen Rechtslage der modernen Gesellschaften weder inhaltlich noch sprachlich gewachsen sei. Es sei zudem ein Gesetz der „Mehrdeutigkeit“, „Ungleichheit“, „voller Widersprüche“ und „Ungerechtigkeit“.²⁴

Daneben setzte sich Mehmet Rifat entschieden für die Abschaffung der *mabkeme-i şer'iye* ein, die er als Vollzugsorgane des veralteten und überholten Schariarechts ansah. Mit der Gründung des *mabkeme-i nizamiye* im Jahre 1929 seien sie in ihrem Zuständigkeitsbereich stark beschnitten worden und beschäftigten sich seither nur noch mit unnötigen Angelegenheiten wie „Grabmalern in den *tekes*, die

²³ Siehe Bozkurt 2008, S. 107-112.

²⁴ Der Text lautet in voller Länge: „1. It is a sort of divine law which is rarely as old as the world. 2. It is a law of a religious primitive Government, 3. It is not with too much force to say that in the modern time theology has no call to meddle with earthly affairs-it is absorbed in the matters of worship and hopes of heaven. Its kingdom is not of this world and it possesses no strength of reorganizing Mohammedan Community consistent with the advancement of the time. 4. It is incessantly, for centuries, in a state of legal decrepitude. 5. It is really incomprehensible – even most of the well-educated Moslems are ignorant of its language which disposes of our properties. 6. It is an unequal law. 7. It is a law of ambiguities. 8. It is a law full of injustice and grievances. 9. It is a law dictated by the rigid and avaricious spirit of the male sex. 10. It is not suitable to commonsense and feelings of mankind. 11. In the eye of this decayed law, the female and male sexes are not equal. 12. It is an order of successions regulated by nature or at least by the permanent reason of the Lawgiver. 13. Practically it constitutes a second volume to the historic Voconian Law (B.C. 169), which abolished the female succession and made the women as aliens in their parental houses. 14. In the matter of legal quality it is inferior even to the famous “Twelve Tables of Decemvirs” 15. It is a law worthy of study by the legal Antiquarians only. 16. It is a law, oppressive of the female rights. 17. It is a law totally obsolete.” *Masum Millet* Nr. 47 (17 Kânunuevvel 1932), S. 1: *Nazımı umuru cumhuriyemize açık arıza*.

keinen einzigen Besucher mehr haben, oder Trinkgläsern, Besen oder dem alten Müll der Moscheen, die über keine Gemeinde mehr verfügen.“²⁵ Aus diesem Grund seien sie nutzlos und hätten keine Existenzberechtigung mehr. Es sei ohnehin ein Erfordernis der modernen Gesellschaften, dass man nur ein Recht und ein Gericht („One court one law“) habe. Und da vor nichtreligiösen Gerichten der Glaube keine Rolle spiele, sei es auch für Muslime kein Problem, ihre gerichtlichen Angelegenheiten vor dem *mabkeme-i nizamiye* auszutragen: „Wenn die muslimischen Frauen ihre strafrechtlichen Belange sowieso vor dem *mabkeme-i nizamiye* austragen müssen, warum sollten sie nicht auch ihre zivilrechtlichen Prozesse dort führen?“²⁶

11.2.3. Frauenrechte

In seiner Kritik am islamischen Zivilrecht hob Mehmet Rifat einen Punkt besonders hervor: Die Benachteiligung der Frauen, die er als natürliche Konsequenz dieses Rechtssystems ansah. Jedes Gesetz sei das Ergebnis bestimmter gesellschaftlich-politischer Bedingungen. So spiegelten sich auch in der Ungleichbehandlung der Geschlechter im islamischen Recht lediglich die in den Gründungsjahren des Islams auf der arabischen Halbinsel herrschenden Verhältnisse wider. Dort hätten die Frauen damals eine Erniedrigung und Verachtung erfahren, die bis zur Ermordung der neugeborenen Mädchen reichte. Nachdem sich diese gesellschaftliche Realität in der neuen Gesetzgebung niedergeschlagen habe, habe sie sich mit der Ausbreitung des Islams auch in anderen Ländern durchgesetzt.²⁷

Als Positivist vertrat Mehmet Rifat allerdings die Meinung, dass nicht nur das islamische Rechtssystem, sondern alle Religionen frauenfeindliche Tendenzen aufwiesen. So gebe es „auf der Welt nie und nirgends eine Religion, die die Frauen juristisch jemals als Gleichberechtigte akzeptiert hat.“²⁸ Die rechtliche Ungleichbehandlung der Frauen korrespondiere mit religiös bedingten Diskriminierungstatbeständen in vielen anderen Lebensbereichen, wofür man in der Geschichte zahlreiche Beispiele finde: So hielt beispielsweise im Christentum der heilige Hieronymus den Anblick einer nackten Frau durch eine andere für eine Sünde. Und wenn es nach dem maghrebinischen Geistlichen Ibn-ül-Hac gehe, dürfe eine Frau höchstens drei Mal in ihrem Leben das Haus verlassen: 1. an dem Tag, an dem sie zum Bräutigam geht, 2. am Tag der Beerdigung ihres Vaters und 3. am Tag ihrer eigenen Beerdigung.²⁹

²⁵ *Masum Millet* Nr. 55 (11 Şubat 1933), S. 1: *Nazımı umuru cumhuriyetimize açık arıza* 9.

²⁶ *Masum Millet* Nr. 54 (4 Şubat 1933), S. 1: *Nazımı umuru cumhuriyetimize açık arıza* 8.

²⁷ *Masum Millet* Nr. 50 (7 Kânunusani 1933), S. 1: *Nazımı umuru cumhuriyetimize açık arıza* 5.

²⁸ *Masum Millet* Nr. 53 (27 Kânunusani 1933), S. 1: „Tarihin verdiği malumata göre dünyada mevcut hiç bir din, hiç bir zamanda, hiç bir memlekette kadını müsavi hukuka malik bir fert olarak kabul etmemiştir.“

²⁹ *Masum Millet* Nr. 52 (21 Kânunusani 1933), S. 1: *Nazımı umuru cumhuriyetimize açık arıza* 6.

Auch beim Thema Frauenrechte orientierte sich Mehmet Rifat an Vorbildern im osmanischen/türkischen Zentrum. Die ersten bedeutenden Debatten über die Frauenfrage fanden noch zu Zeiten des Osmanischen Reiches in den Reihen der jungtürkischen Bewegung statt.³⁰ Ihr Vordenker, Abdullah Cevdet, hatte seinerzeit nicht nur mehrere Aufsätze zu diesem Thema geschrieben und die Gleichberechtigung der Frauen im Familien- und Erbrecht verlangt, er bezeichnete sich sogar selbst als „Feminist“.³¹

Während die Gleichberechtigung nach der Gründung der Republik in der Türkei mit der Abschaffung des Schariarechts und der Einführung des schweizerischen Zivilrechts einen Etappensieg errungen hatte, bestand das auf Zypern geltende islamische Zivilrecht unter der britischen Herrschaft fort – ein für die zentrumsorientierten Intellektuellen der Insel unhaltbarer Zustand. Sie attackierten dieses Recht, das Frauen ihrer Meinung nach nicht nur im öffentlichen Raum diskriminierte, sondern auch im privaten Bereich Strukturen der systematischen Ausbeutung durch die Männer konservierte, bei jeder sich bietenden Gelegenheit. Laut Mehmet Rifat herrschten infolge dieser Gesetzgebung in vielen türkisch-zyprischen Familien noch frauenverachtende primitive Praktiken aus der Nomadenzeit. In solchen Gemeinschaften hätten Frauen nicht einmal den Rang eines Haustiers. So komme es nicht selten vor, dass ein Mann bei der Aufzählung seines Besitzes im gleichen Atemzug „neben drei Kamelen, fünf Ochsen, einem Pferd und zehn Schafen auch vier Frauen“ erwähne.³² Mehmet Rifat griff in diesem Zusammenhang besonders scharf die auf der Insel weit verbreitete Praxis des „Brautverkaufs“ an. Diese bestand darin, dass türkische Eltern ihre kleinen Töchter ab elf Jahren gegen ein „Entgelt“ als Ehefrauen an ältere arabische Männer abgaben. In dieser Sitte sah er den besten Beweis für die „Willkür der Männer gegen ihnen schutzlos ausgelieferte Frauen“. Indem die Schariagerichte Ehescheine ausstellten, legitimierten und förderten sie diese „unmoralische Praxis“.³³ Um dieses Verhalten, ebenso wie die Polygynie, zu unterbinden und das Scheidungsrecht wie in den „entwickelten Ländern“ zu regeln, müsse man auf der Insel nicht unbedingt umfangreiche Rechtsreformen durchführen. „Es würde für den Anfang reichen, wenn man das auf Zypern für die griechischen Mitbürger geltende Recht auf die Türken ausweiten und das Ganze mit dem Attribut ‚Islam‘ etwas ausschmücken würde.“³⁴

Als linear denkender Positivist war Mehmet Rifat davon überzeugt, dass die gesamtgesellschaftliche Entwicklung automatisch auch die Gleichbehandlung der Geschlechter nach sich ziehen werde. Wahlrecht, Recht auf Eigentum und das Studium für Frauen in den „entwickelten Gesellschaften“ seien wichtige Errungenschaften auf diesem Weg, die nun auch von den türkischen Frauen angestrebt

³⁰ Mehr dazu siehe Çakır 1996.

³¹ Hanioglu 1981, S. 173 und S. 309.

³² *Masum Millet* Nr. 55 (11 Şubat 1933), S. 1: *Nazımı umuru cumburumuza açık arıza 9.*

³³ *Masum Millet* Nr. 55 (11 Şubat 1933), S. 1: *Nazımı umuru cumburumuza açık arıza 9.*

³⁴ *Masum Millet* Nr. 52 (21 Kânunusani 1933), S. 1: *Nazımı umuru cumburumuza açık arıza 6.*

werden sollten. Die finanzielle Selbständigkeit der Frau werde dann der nächste Schritt sein, was eine natürliche Folge der volkswirtschaftlichen Entwicklung sei: Man könne es sich heute nicht mehr leisten, die Hälfte der Gesellschaft vom wirtschaftlichen Produktionsprozess auszuschließen.³⁵

11.2.4. Erziehung

Als Aufklärer im Stil der Jungtürkenbewegung sah auch Mehmet Rifat in der Erziehung den Schlüssel des gesellschaftlichen Fortschritts. Dabei machte er einen Unterschied zwischen einer „theoriebeladenen Allgemeinbildung“ und einer „praxisorientierten Fachausbildung“. Während die allgemeinbildenden Schulen „diplomierte Arbeitslose“ und „Konsumenten“ (*müsteblük*) produzierten, liefere die handwerklich-technische Fachausbildung die nötigen Fähigkeiten und Fertigkeiten für das Leben. Aus diesem Grund bezeichnete er das damalige, von allgemeinbildenden Schulen dominierte türkische Bildungssystem auf Zypern nicht nur als nicht „zeitgemäß“, sondern auch als einen der „größten inneren Feinde“ der türkischen Gemeinde. In seinem Blatt *Masum Millet* sagte er ihm den Kampf an. In unzähligen Beiträgen und sloganartigen Sprüchen, die in fast jeder Ausgabe von *Masum Millet* zu lesen waren³⁶, forderte er eine rasche und radikale Reformierung des Schulsystems, das so „betäubend“ wirke wie Opium. Während Opium wegen seiner gesundheitsschädlichen Wirkungen jedoch verboten sei, verstehe er nicht, warum die „primitiven Schulen“, die die jungen Menschen einschläferten und zum späteren Verhungern verdammten und sie somit nicht minder schädigten, weiterhin existierten.³⁷ Nur die Gründung von Handwerks- und Berufsschulen (*bayat mektepleri*: „Schulen für das Leben“), die den direkten Kontakt zum „Markt“ (*çarşı*), der Lebensader jeder Gesellschaft, gewährleisteten, führe zu einer fortschrittlichen Gesellschaft. Wenn solche Schulen in großer Zahl vorhanden seien, bedeute dies für eine Gesellschaft, dass sie die Aufnahmeprüfung („matriculation“) für die nächsthöhere Klassenstufe bestanden habe.³⁸

Auch wenn Mehmet Rifat die englischen Berufsschulen mit viel Praxis und ausgewogener Theorie wie die *Monotechnical School*, die *Polytechnical School* und die

³⁵ *Masum Millet* Nr. 52 (21 Kânunusani 1933), S. 1: *Nazımı umuru cumburumuza açık arıza 6.*

³⁶ Für einige Beispiele siehe *Masum Millet* Nr. 27 (7 Eylül 1931), S. 1: „Wir wollen Reform an unseren Schulen, so dass diese uns auf das Leben vorbereiten und unseren Charakter formen“, *Masum Millet* Nr. 29 (22 Eylül 1931), S. 1: „Wir wollen Schulen für das Leben“, *Masum Millet* Nr. 30 (7 Teşrinisani 1931), S. 1: „Am türkischen Schulsystem ist nichts zu verteidigen“, *Masum Millet* Nr. 31 (25 Teşrinisani 1931), S. 1: „Schulen, die Konsumenten produzieren, sind schädlich. Wir wollen Wissen und Fähigkeiten für das Leben“.

³⁷ *Masum Millet* Nr. 32 (4 Kânunuevvel 1931), S. 1: „Sihhate muzir olduğundan dolayı afyon ticareti çoktan memnu iken bizlere yalnız açlık derdi aşıl原因an o köhne maarif sistemimiz hala neden ilga edilemiyor.“

³⁸ *Masum Millet* Nr. 52 (21 Kânunusani 1933), S. 1.

High Technical School als die beste Lösung für das Bildungsproblem ansah,³⁹ so verfolgte er doch auch die im türkischen „Mutterland“ durchgeführten Schulreformen mit größter Aufmerksamkeit. Er informierte über die einzelnen Schritte der dortigen Bildungsreform, ließ bekannte Persönlichkeiten ausführlich zu Wort kommen⁴⁰ und berichtete euphorisch von eigenen Erfahrungen, die er auf seinen Reisen in die Türkei mit den neugegründeten türkischen Schulen gemacht habe.⁴¹

11.2.5. Die „Kraft des Marktes“

Gleichgewicht und Austausch zwischen „Schule“ und „Markt“ waren für Mehmet Rifat nicht nur das Geheimnis des schulischen Erfolgs, sondern die Antriebskräfte der gesellschaftlichen Dynamik überhaupt. Daher sollten nicht „politische Theorien“, „Ideologien“ oder die „Religion“ den Inhalt der zukünftigen schulischen Erziehung bestimmen, sondern allein die „Gesetze und Erfordernisse des Marktes“. Unter dem Begriff „Markt“ verstand Mehmet Rifat dabei das Geschäftsleben und die Wirtschaft insgesamt. Die „Kraft des Marktes“ war für ihn die „Mutter“ aller gesellschaftlichen Entwicklungen, und das Wirtschaftsleben bildete die Basis des Ideellen, Moralischen und Religiösen. Wenn diese Basis nicht tragfähig sei, so beginne in der Gesellschaft ein Auflösungsprozess, von dem die religiösen Bindungen und ethische Werte nicht verschont blieben. Der wirtschaftliche Wohlstand hingegen ermögliche es den Menschen, sich geistig und moralisch zu entwickeln und sich hohen ideellen Werten zu widmen. Der Markt sei also „die Quelle der ideellen Inspiration, der Wissenschaft, der Kunst, der Glückseligkeit; kurzum er ist die Quelle des Lebens“. Es sei kein Zufall, dass sich alle Revolutionen auf dem Markt ereigneten. Die Regierungen könnten heute keine Entscheidungen treffen, die den Interessen der Wirtschaft widersprächen. Bestes aktuelles Beispiel sei die dominante Rolle des Ford-Konzerns in Amerika.⁴²

Mehmet Rifat war ein entschlossener Verfechter der freien Marktwirtschaft und Gegner des Etatismus. In dieser Hinsicht war er ein Anhänger von Prens Sabahattin, der die Begriffe *teşebbüs-ü şahsi* („persönliche Initiative“) und *adem-i merkeziyet* („Autonomie“) in die wirtschaftspolitischen Debatten der Jungtürken eingeführt hatte. Prens Sabahattin bezeichnete die monopolistische Übermacht des osmanischen Staates, der dem Individuum keinen unternehmerischen Freiraum gewähre,

³⁹ *Masum Millet* Nr. 1 (11 Nisan 1931), S. 1: *İfade-i meram*.

⁴⁰ In der Nr. 91, S. 2 wurde beispielsweise ein Artikel von Ahmet Ağaoğlu anlässlich der Universitätsreform in der Türkei publiziert, in dem der Autor für eine radikale Reform „von der Grundschule bis zur Universität“ plädierte: „Bleibe nur ein einziger Bereich von den Reformen verschont, seien die ganzen Bemühungen umsonst.“ Siehe *Masum Millet* Nr. 91 (15 Temmuz 1933), S. 2: *Maarifimizin ıslahı*.

⁴¹ Er beobachtete beispielsweise, wie in den neuen Schulen „die Kinder das Theoretische und das Praktische parallel lernen und nach dem Ende der Schulzeit eine Arbeit finden“. *Yeni Fikirler* Nr. 1 (Mayıs 1946), S. 3-5: *Çarşı inkılâp müzesidir*.

⁴² *Yeni Fikirler* Nr. 1 (Mayıs 1946), S. 3-5: *Çarşı inkılâp müzesidir*.

als eine wichtige Ursache seiner wirtschaftlichen Unterentwicklung. Dadurch be- raube man die Menschen ihrer Selbständigkeit und Kreativität, mache sie von Au- toritäten abhängig und so zu „Bettlern des Staates“.⁴³ Der osmanische Staat in seinem seinerzeitigen Erscheinungsbild mit einem riesigen „Verwaltungsapparat aus unproduktiven Bediensteten und Beamten“ war für die jungtürkischen Vertre- ter der freien Marktwirtschaft ein überholtes und zum Scheitern verurteiltes Mo- dell: Wenn auf eine Gesellschaft „die Begriffe *fonctionnarisme* bzw. *memuriyetpe- reslik* zutreffen, ist ihre Zukunft von der Tuberkulose befallen, und sie ist nicht mehr zu retten“ warnte Abdullah Cevdet.⁴⁴

Die sozioökonomische Situation auf Zypern beschrieb Mehmet Rifat mit den Begriffen *budgetarism*, *bütçeborluk* („Verpassen von Steuern“) und *memuriyetçilik* („Beamtentum“). Dabei handle es sich um ein Netzwerk der bürokratischen Elite, das mehr konsumiere als produziere. Seine Mitglieder stammten von den allge- meinbildenden Schulen und ernährten sich lediglich vom Fiskus. Man könne die- ses System nur durch die Förderung einer unternehmerisch-dynamischen „Mittel- schicht“, wie sie überall auf der Welt als Träger einer stabilen Marktwirtschaft fun- giere, bekämpfen. Mehmet Rifat war der Auffassung, dass sich die Strukturen von *memuriyetçilik* auf Zypern in allen Behörden ausgebreitet hätten. Sie seien aber vor allem im Amt für islamische Stiftungen (*Evkaf-ı İslamiye*) zu finden. So verschrieb er sich mit ganzer Kraft dem Kampf gegen dieses Amt. Dort herrsche nicht nur *me- muriyetçilik*, sondern auch *nepotism*, die Vetternwirtschaft.⁴⁵ Würde man die religiö- sen Stiftungen betriebswirtschaftlich optimal verwalten, würde man einen Über- schuss von über 6.000 Lira erzielen. Das sei ein enormer Betrag, mit dem man in anderen Bereichen viel erreichen könne.⁴⁶ Aufgrund der schlechten Führung könn- ten die Stiftungen heute dagegen nicht einmal ihre eigenen Ausgaben begleichen. Obwohl die Fanoromeni-Kirche in Nikosia beispielsweise über ein jährliches Ein- kommen von 7.000 Lira verfüge, habe sie nur 230 Lira Ausgaben. Ein Vergleich mit der *evkaf* solle jeden türkischen Zyprioten nachdenklich stimmen.⁴⁷

11.2.6. Lokalpatriotismus

Obwohl Con Mehmet Rifat einer der wichtigsten kulturellen Vermittler zwischen Zypern und *Anavatan* war und sich auf der Insel auf vielfältige Weise um das Fortbestehen der türkischen Kultur bemühte, war er doch auch, und zwar vor al- lem seit der Niederschlagung der griechischen Revolte 1931 und der Beseitigung

⁴³ Zu den wirtschaftspolitischen Ideen Prens Sabahattins siehe Mardin 1992, Ege 1977 und Bozarslan 2002.

⁴⁴ Zit. nach Hanioglu 1981, S. 198.

⁴⁵ *Masum Millet* Nr. 100 (16 Ağustos 1933), S. 3: *Nimetşinaslık numunesi*.

⁴⁶ *Masum Millet* Nr. 69 (29 Nisan 1933); S. 1: *Toklar dünyası isteriz*, *Masum Millet* Nr. 78 (31 Mayıs 1933), S. 1: *Yoksulluk bir musibet-i milliyedir*.

⁴⁷ *Masum Millet* Nr. 57 (25 Şubat 1933), S. 1: *Nazımı umurcu cumburumuza açık arıza 11*.

der *Enosis*-Gefahr, Vorreiter eines gesamt-zypriotischen Patriotismus. So war Zypern für ihn *vatan* („Heimat“), die man mit den griechischen Zyprioten, den „nationalen Brüdern“ (*kardaş unsur*) teilte. Er unterschied hier drei Arten „nationaler brüderlicher Verbundenheit: „The first is brotherhood by blood and womb, the second is brotherhood by religion and the third is brotherhood by country“⁴⁸. Auf Zypern bestehe zwischen Türken und Griechen eine „brotherhood by country“, bei der die zahlreichen persönlichen Beziehungen, die gemeinsamen Freuden und Sorgen im Vordergrund stünden. Für diese Art nationaler Bindungen, die nicht weniger wert seien als die anderen, gebe es für die Religion keinen Platz. Im Gegenteil: „Die Zeiten, in denen man die Welt aus dem Fenster der Moscheen betrachtete, sind längst vorbei“. Das ideale zypriotische Gemeinwesen, das die Religionsgrenzen überwinde, sei eine stark an das Territorium gebundene Schicksalsgemeinschaft: „As the life in the country is shared by all, so the gain and loss are shared by all“.⁴⁹

Trotz dieser Bindungen und vieler Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Volksteilen unterschieden sich die griechischen und türkischen Zyprioten jedoch in ihrer Lebensführung und Lebensqualität voneinander: Während die griechischen Zyprioten den besseren Berufen nachgingen, wohlhabender seien und somit ein höheres Ansehen hätten, führe die Mehrheit der türkischen Zyprioten ein erbärmliches Leben.⁵⁰ Diese Diskrepanz beeinträchtigte das harmonische Zusammenleben. Deswegen sei es die Aufgabe eines jeden „echten türkischen Patrioten“, sich für deren Beseitigung einzusetzen: „Der echte Patriot soll sich mit Wissenschaft und Kultur ausrüsten, um in der Gesellschaft Verantwortung übernehmen zu können. Er soll sich nicht nur um das Land und den Boden kümmern, sondern sich auch darum bemühen, sich wie seine griechischen Brüder zu kleiden, die gleichen Tätigkeiten wie sie auszuüben, die gleichen öffentlichen Einrichtungen zu nutzen. Er soll wie sie am Leben teilhaben und es genießen und so durchsetzungsstark sein wie sie.“⁵¹

⁴⁸ *Masum Millet* Nr. 1 (11 Nisan 1931), S. 1: *Editorial Object*.

⁴⁹ *Masum Millet* Nr. 1 (11 Nisan 1931), S. 1: *Editorial Object*.

⁵⁰ *Masum Millet* Nr. 78 (31 Mayıs 1933), S. 1: *Yoksulluk bir musibet-i milliyedir*.

⁵¹ *Masum Millet* Nr. 59 (11 Mart 1933), S. 1: *Nazım umuru cumhuriyetimize açık arıza 13*.

