



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die ägyptische Muslimbruderschaft und ihr Verhältnis
zu Israel“

Verfasser

Florian Stummelreiter

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, Januar 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 385

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Arabistik

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Rüdiger Lohlker

Die ägyptische Muslimbruderschaft und ihr Verhältnis zu Israel

INHALTSVERZEICHNIS

1 Einleitung	3
2 Der Nationalismus der Muslimbruderschaft	7
2.1 Gesellschaftliche und Politische Bedingungen	7
2.2 Al-Afġānī als Wegbereiter des pannungalen Konzepts der Muslimbruderschaft.....	10
2.2.1 Leben und Wirken al-Afġānīs	10
2.2.2 Al-Afġānīs Nationalkonzeption.....	12
2.3 Das pannungale Konzept der Muslimbruderschaft	14
2.3.1 Die Konzeption des islamischen Pannungalismus	14
2.3.1 Praxis der Konzeption	18
3 Die Muslimbruderschaft bis 1948	24
3.1 Die ersten Jahre	24
3.2 Die arabische Revolte 1936-1939	25
3.3 Die Hintergründe des Verbots der Muslimbruderschaft 1948	29
3.3.1 Innenpolitische Aktivitäten.....	29
3.3.2 Die militärische Organisation	33
3.3.3 Außenpolitische Aktivitäten	35
4 Das Entstehen radikaler Bewegungen	40
4.1 Hintergründe der Radikalisierung	40
4.1.1 Die Muslimbruderschaft und die Freien Offiziere.....	40
4.1.2 Interne Entwicklungen.....	43
4.1.3 Verfolgung durch das politische System	47
4.4 Sayyid Quṭb	50
4.4.1 Biographie Sayyid Quṭbs.....	50
4.4.2 Sayyid Quṭbs Konzept der <i>ġāhilīya</i>	52
4.5 Innere Brüche und die Antwort der Muslimbruderschaft	57
4.5.1 Innere Brüche als Folge des Israel-Kriegs 1967	57
4.5.2 Die Reaktion der Muslimbruderschaft auf radikale Abspaltungen	61
5 Die Neuorientierung der Muslimbruderschaft	66
5.1 Der Junikrieg 1967 und seine Folgen	66
5.2 Die Kooperation mit dem System.....	71
5.3 Die Mitglieder der militanten islamischen Bewegungen	74
5.4 Die Muslimbruderschaft in der Auseinandersetzung mit militanten Bewegungen	75
5.5 Die Studierendenbewegungen.....	79

5.6. Die Friedensinitiative as-Sādāts und ihre Auswirkungen	85
5.6.1 Die Friedensinitiative as-Sādāts als eine Folge der Wirtschaftspolitik	85
5.6.2 Die Auswirkungen von as-Sādāts Friedeninitiative auf die Studierendenbewegungen	86
6 Schlussfolgerung	91
7 Literaturverzeichnis	97
7.1 Literaturquellen	97
7.2 Internetquellen	99
8 Anhang	101
8.1 Abstract	101
8.2 Lebenslauf	102

1 EINLEITUNG

Anfang des 20. Jahrhundert gab es in Ägypten verschiedene nationalistische Bewegungen als Reaktion auf den Imperialismus europäischer Staaten. Zunächst wurden vor allem säkular nationalistische Strategien entwickelt, um eine Befreiung von der Fremdherrschaft zu erreichen. Als sich herausstellte, dass diese Strategien nicht erfolgreich verliefen, entstanden einige Gruppierungen, die den Islam als Basis für den Kampf gegen die Fremdherrschaft instrumentalisieren. Eine dieser Bewegungen ist die ägyptische Muslimbruderschaft (*iḥwān al-muslimīn*), die 1928 von Ḥasan al-Bannā' (1906-1949) in der Stadt Ismā'īliya am Suezkanal gegründet wurde. Der Suezkanal war – gemäß internationaler Verträge – unter der Protektion Großbritanniens, daher waren einige britische Institutionen in Ismā'īliya präsent. Dies bestärkte al-Bannā' eine islamische Strategie zu entwickeln, um Ägypten zu einer unabhängigen Renaissance zu verhelfen.

Ab dem Jahr 1936 (in diesem Jahr begann die arabische Revolte in Palästina) wurden die inneren Strukturen der Muslimbruderschaft klar ausformuliert, so dass die Organisation am Ende des Zweiten Weltkriegs eine entscheidende Kraft im politischen System Ägyptens darstellte. Im Jahr des Ausbruchs des Ersten arabisch-israelischen Krieges 1948 wurde die ägyptische Muslimbruderschaft von der politischen Elite verboten und einige andere Repressionen (z.B. Beschlagnahmung von Besitztümern, Verhaftungen) gegen Mitglieder der Organisation durchgeführt.

Vor, während und kurz nach dem Staatsstreich der Freien Offiziere im Jahr 1952 konnte eine graduelle Kooperation mit der Muslimbruderschaft beobachtet werden. Nach dem Tod der bisher prägnantesten Figur der Organisation al-Bannā' entstand eine Führungslücke innerhalb der Bruderschaft. Die Organisation war auf al-Bannā's Tod weder ideologisch noch strukturell vorbereitet, so dass es der ägyptischen politischen Elite kaum mehr Schwierigkeiten bereitete, die Muslimbruderschaft zu verfolgen. Die Organisation der Muslimbrüder wurde aufgelöst und der Großteil der Mitglieder verhaftet oder zu Tode verurteilt. Sayyid Quṭb versuchte vor diesem Hintergrund die entstandene ideologische Lücke zu schließen und entwickelte eine Strategie zur Bekämpfung des politischen Systems unter dem neuen Präsidenten Ḡamāl 'Abd an-Nāṣir. Vor dem Hintergrund des Krieges im Jahr 1967 zwischen Ägypten und Israel traten erste Brüche innerhalb der Muslimbruderschaft auf und Teile radikalisierten sich. Diese Radikalisierung gipfelte in offenen Abspaltungen unabhängiger Gruppen, die auf Grundlage einer Interpretation von Sayyid Quṭbs Schriften ihre islamische Ideologie entwickelten.

Anfang der 1970er Jahre war die Muslimbruderschaft mit dem Wiederaufbau ihrer Organisation beschäftigt. Allgemein wird in den 1970er eine Neuorientierung der Muslimbruderschaft beschrieben, die sich zum Beispiel in einer Betonung der Gewaltlosigkeit der Organisation erkennen lässt. Der Nachfolger 'Abd an-Nāṣir's Anwar as-Sādāt präsentierte sich in der Öffentlichkeit bewusst als „muslimischer“ Führer und installierte islamische Organisationen als Gegengewicht zu anderen oppositionellen Gruppen. Im Jahr 1977 begann as-Sādāt Friedensgespräche mit Israel zu führen, gleichzeitig war ein Bruch der islamischen Organisationen mit der politischen Elite erkennbar. Die Muslimbruderschaft ging trotzdem gestärkt aus diesen Ereignissen hervor und konnte sich Anfang der 1980er wieder als voll ausgeprägte Organisation präsentieren.

Dieser kurze historische Abriss der Geschichte der Muslimbruderschaft bis zum Jahr 1980 soll verdeutlichen, dass in jener Zeit, als sich die Gesellschaft Ägyptens aktiv mit Fragen zum Israel-Palästina Konflikt auseinandersetzen musste, auch entscheidende Weichenstellungen innerhalb der Bruderschaft stattfanden. Das Verhältnis der Muslimbruderschaft zu Israel ist feindlich, einige Autoren sehen die Muslimbruderschaft sogar als Fortsetzung des nationalsozialistischen Antisemitismus. Dies wird unter anderem mit judenfeindlichen Aussagen der Muslimbruderschaft, dem militärischen Charakter der Erziehungsprogramme der Muslimbrüder, der den der nationalsozialistischen Programme ähnelt, und Verbindungen der Muslimbrüder zu deutschen Nationalsozialisten in den 1930er Jahren begründet.¹ Der Gegenstand dieser Arbeit soll nicht die Judenfeindlichkeit der Muslimbruderschaft oder die Dokumentation feindlicher Aktionen gegen Israel sein. Vielmehr wird von einem feindlichen Verhältnis ausgegangen und zunächst untersucht, wie dieses ideologisch begründet ist. Danach wird gefragt, inwieweit dieses feindliche Verhältnis die Muslimbruderschaft beeinflusst hat. Es werden hierbei sowohl die ideologischen als auch organisatorischen Konsequenzen beachtet. Deshalb lautet die zentrale Forschungsfrage dieser Arbeit: Wie hat sich das (feindliche) Verhältnis der ägyptischen Muslimbruderschaft zu Israel auf die Organisation sowohl ideologisch als auch organisatorisch ausgewirkt?

Zunächst soll dargestellt werden, wie das feindliche Verhältnis der Muslimbruderschaft zu Israel ideologisch begründet ist. Hier scheint vor allem die pan-nationale Konzeption der ägyptischen Muslimbruderschaft einer genaueren Betrachtung zu bedürfen. Diese Konzeption hatte seine Ursprünge bei Ḡamāl ad-Dīn al-Afḡānī. Da die vollständige Darstellung der Reformationsbemühungen al-Afḡānīs nicht zielführend für diese Arbeit ist, wird sie sich auf

¹ Patterson, David: *A Genealogy of Evil. Anti-Semitism from Nazism to Islamic Jihad*. New York: Cambridge University Press, 2011.

sein Nationalismuskonzept beschränken, das vor allem eine panislamische Dimension beschreibt. Im Jahr 1948 kämpften Muslimbrüder aktiv in Palästina. Die Nationalkonzeption hatte also praktische Folgen für ein Engagement der Bruderschaft. Diese werden vor allem hinsichtlich des *ġihād*-Prinzips der Muslimbruderschaft erläutert.

Nachdem die ideologische Begründung für das feindliche Verhältnis dargestellt wurde, wird konkret gefragt, wie sich dieses Verhältnis auf die Muslimbruderschaft ausgewirkt hat. Nach ihrer Gründung ist die Muslimbruderschaft bis 1939 rasant gewachsen, so dass sie zu Beginn des Zweiten Weltkriegs eine politische Größe darstellte. In den Jahren 1936-1939 fand in Palästina ein Aufstand seitens der arabischen Bevölkerung gegen jüdische Siedlungen und der britischen Mandatsmacht statt. Deshalb wird der Frage nachgegangen, inwieweit dieser Aufstand die Ausformulierung der Organisation beeinflusst hat. Desweiteren stehen drei weitere Ereignisse in Bezug zu Israel und Ägypten im Fokus der Analyse, die die Gesellschaft Ägyptens und die ägyptische Muslimbruderschaft nachhaltig prägten: Der erste arabisch-israelische Krieg 1948, der Junikrieg zwischen Israel und Ägypten 1967 und die Friedensinitiative as-Sādāts, die er 1977 mit einer Rede im israelischen Parlament (Knesset) einleitete.

Da der Konflikt mit Israel bei der ägyptischen Muslimbruderschaft, wie in der gesamten arabisch-sprachigen Welt, ein sehr populistisches Thema ist und oft für eigene Zwecke missbraucht wurde und die Bedeutung des Themas in Relation mit den tatsächlichen Ereignissen oft überhöht beziehungsweise vermindert dargestellt wird, müssen zu den jeweiligen Ereignissen die spezifischen historischen, gesellschaftlichen und politischen Begleitumstände, die die Bruderschaft direkt betrafen, beleuchtet werden. Vor allem drei Ebenen scheinen für die Analyse notwendig zu sein: Der Umgang der jeweiligen politischen Elite mit der Bruderschaft, ägyptische gesellschaftliche Entwicklungen (jeweiliger „Zeitgeist“) und Entwicklungen innerhalb der Muslimbruderschaft. Am Ende der Arbeit werden die jeweiligen Ergebnisse zusammengefasst und versucht Parallelen zwischen den untersuchten Zeiträumen herauszuarbeiten. Die Diplomarbeit soll dazu beitragen, die Einflüsse des Verhältnisses zu Israel auf die Muslimbruderschaft zu verstehen und diese zukünftig besser nachvollziehen zu können, um so die Motive, die bestimmte Artikulationen und Aktionen begründen, zu erkennen.

Die Relevanz des Themas dieser Arbeit ergibt sich aus der aktuellen politischen Situation in Ägypten. Denn nach der ägyptischen Revolution 2011, gründete die Muslimbruderschaft am 30. April 2011 die Freiheits- und Gerechtigkeitspartei Partei (*ḥizb al-ḥurrīya wa-l-‘adāla*) und

stellt seit dem 30. Juni 2012 den Präsidenten Muḥammad Mursī, der auch für die Außenpolitik und somit für das gesamtägyptische Verhältnis zu Israel verantwortlich ist.

Da die vollständige Darstellung des islamischen Reformismus nicht zielführend für die Arbeit ist, wird darauf verzichtet. Die ideologischen Darstellungen der Muslimbruderschaft sind keineswegs vollständig, sondern beschränken sich auf die für die Arbeit relevanten Aspekte. So wird ideologisch zunächst nur das Nationalkonzept der Muslimbruderschaft und dessen Konsequenzen dargestellt. Bei der Ideologie Sayyid Quṭbs steht vor allem das Konzept der *ḡāhiliyya* im Fokus, das essentiell für Quṭbs Nationenverständnis ist. Ähnlich wird mit den historischen Angaben vorgegangen, deshalb stellt die Arbeit keinen Anspruch auf die Vollständigkeit der dargestellten historischen Daten.

Die in dieser Arbeit verwendete Transkription von arabischen Fachbegriffen folgt den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG), sofern diese keine entsprechenden deutschen Bezeichnungen besitzen (z.B. Kairo, Koran, Islam etc.). Zitate werden in den ihnen eigenen Transkriptionen wiedergegeben.

Um ein neutrales Bild des Gegenstands dieser Arbeit zu gewährleisten, werden negativ behaftete Begriffe wie Fundamentalisten, Islamisten, Islamismus usw. nicht verwendet. Deshalb wird das Islamverständnis der ägyptischen Muslimbruderschaft als ideologischer Islam und dessen Mitglieder als islamische Aktivisten bezeichnet. Islamisch-politische Bewegungen, die Gewalt anwenden werden mit dem Zusatz militant versehen.

2 DER NATIONALISMUS DER MUSLIMBRUDERSCHAFT

2.1 GESELLSCHAFTLICHE UND POLITISCHE BEDINGUNGEN

Das Nationalismus-Konzept der Muslimbruderschaft soll zeigen, wieso sich die Muslimbruderschaft im Palästinakonflikt engagiert. Die Bruderschaft war nicht die einzige Bewegung, die ein neues nationales Konzept vertrat, vielmehr gab es in der ägyptischen Gesellschaft einen Bedarf nach einer neuen nationalen Identität. Dies hatte seine Ursprünge auf verschiedenen Ebenen.

Im Jahr 1922 gewährte Großbritannien Ägypten formell die Souveränität. Allerdings mit weitreichenden Einschränkungen. Verbindungswege, die Verteidigung des Landes und die Position als Schutzmacht von Minderheiten und der nicht-ägyptischen Bevölkerung standen unter britischer Kontrolle. Nach europäischem Vorbild wurde Ägypten eine konstitutionelle Monarchie unter König Fu'ād (1889-1936), sein Nachfolger wurde sein Sohn Farūq I (1920-1965). Im Jahr 1936 unterzeichnete Großbritannien mit der ägyptischen Regierung ein Vertrag (*treaty of alliance*). Dieser sicherte Ägypten mehr Selbstbestimmungsrechte zu (z.B. waren Polizei und Armee von nun an unter ägyptischer Leitung), jedoch wurde Großbritannien die militärische Überwachung des Suez-Kanals² mit einer begrenzten Anzahl von Truppen zugesprochen. Die ägyptische Außenpolitik musste weiterhin mit der britischen abgestimmt werden und im Kriegsfall hatte Großbritannien das Recht auf das Transport- und Kommunikationswesen einzugreifen.³ Viele Teile der ägyptischen Gesellschaft waren also durch die europäische Präsenz enttäuscht. Zusätzlich boten die etablierten politischen Kräfte keine Lösungen an.

In Folge des ersten Weltkriegs stieg die ägyptische Rohstoffproduktion, in der Folge wurde vor allem Baumwolle produziert. Diese Produktion verminderte sich aber im Zuge der Weltwirtschaftskrise 1929 und wirkte sich negativ auf den Produktionssektor und die Arbeiterschaft aus. Zusätzlich gab es ein großes Bevölkerungswachstum, was in Kombination mit einem schwachen Agrarsektor (der Großteil des landwirtschaftlich nutzbaren Landes war

² Seit der Öffnung des Suez-Kanals 1869 betrieb die „Universal Company of the Suez Maritime Canal“, die offiziell dem Khediven Ägyptens und französischen Investoren gehörte, den Kanal. Wegen einer staatlichen Schuldenkrise 1875-76 musste der Khedive seine Anteile an seine Schuldner (meist britische Banken) verkaufen. 1888 erklärte das osmanische Reich den Suezkanal als internationale Zone unter britischer Protektion. Die außerordentliche strategische Bedeutung des Kanals stieg im Laufe des Ersten und Zweiten Weltkriegs und später als Folge der Entdeckung von Öl auf der Arabischen Halbinsel an. Osman, 2010: 49.

³ Sonnleitner, 2004: 14-17.

in Besitz von einigen wenigen Großgrundbesitzern) zu einer hohen Urbanisierungsrate führte.⁴

Ein weiterer Faktor, der das Entstehen neuer nationaler Konzepte förderte, war das wachsende Interesse der ägyptischen Gesellschaft am Palästinakonflikt. Der Aufstieg Hitlers in Deutschland und sein rigoroses Vorgehen gegen die jüdische Bevölkerung führte zu einem erheblichen Anstieg der zionistischen Immigration. Der Zustrom an jüdischen Menschen verursachte einen verstärkten Widerstand seitens der arabischen Bevölkerung gegen die britische Besatzungsmacht und jüdische Einwanderung. Dieser gipfelte in einem arabischen Aufstand in Palästina, der 1936 mit einem sechs Monate dauernden Generalstreik der Araber im britischen Palästinamandat begann und in Gewaltakten gegen jüdische Siedler und die britische Mandatsmacht gipfelte. Die Rebellion wurde 1939 von britischen Truppen gewaltsam niedergeschlagen. Dabei fanden 4000 Palästinenser den Tod. In Ägypten wurden diese Ereignisse genau verfolgt und die Palästinenser wurden für ihren Aufstand gegen Großbritannien bewundert.⁵

Aus diesen Zeiten gehen zwei Nationalkonzepte hervor. Zum einen eine säkulare und zum anderen eine islamisch geprägte Vorstellung über die politische Zukunft Ägyptens. Erstere wurde vor allem von jenen vertreten, die eine westlich geprägte Ausbildung erhalten hatten. Im 19. Jahrhundert fand vor dem Hintergrund zunehmenden europäischen Einflusses ein Modernisierungsschub statt, der Teilen der ägyptischen Bevölkerung den Zugang zu westlichen Bildungseinrichtungen ermöglichte. Diese Teile waren zum einen in ihrer Existenz in der traditionellen Gesellschaft verankert und zum anderen hatten sie ihren geistigen Ursprung im Westen. Diese – meist aus der privilegierten Oberschicht stammenden – Menschen standen im Zwiespalt einerseits fest in der traditionellen ägyptischen Gesellschaftsstruktur verankert zu sein, andererseits eine westliche Bildung erhalten zu haben. Dieses Spannungsfeld sollte ihre Handlungsweise bestimmen. Zum einen wollten sie die traditionalistische Struktur der ägyptischen Gesellschaft überwinden, zum anderen bekämpften sie den westlichen Imperialismus.⁶ Bei diesem Nationalkonzept wird die arabische Sprache als Begründung einer Nation beschrieben (Panarabismus). Die Einteilung in nationale Entitäten ist in Augen jener eine westliche Erfindung. Die politische, wirtschaftliche und kulturelle Trennung des gesamten arabischen Volkes sei eine künstliche Erschaffung des westlichen Imperialismus und stehe im Gegensatz zur natürlichen Ordnung,

⁴ Kapferer, 1972: 101; Binderhofer, 1991: 62.

⁵ Binderhofer, 1991: 63-64.

⁶ Kapferer, 1972: 103-104.

die eine Nation aller Arabisch sprechenden Menschen vorsieht. Diese Ordnung soll durch einen vereinten arabischen Staat verwirklicht werden.⁷ Das panarabische Nationalkonzept setzt sich erst in den 1950er breitenwirksam durch, doch 1952 werden die Freien Offiziere⁸, die dieser Strömung zuzurechnen sind, Ägypten nachhaltig prägen.

Die Mehrheit der Gesellschaft suchte in Kontrast zu den säkularen Strömungen in der Rückbesinnung auf den Islam ihren Identifikationsstifter. Der Islam diene als kollektive Alternative zu den säkularen Anschauungen des Westens. Die Religion stellte den offensichtlichsten Unterschied zur Kultur der westlichen Staaten dar und diene breiten Teilen der ägyptischen Bevölkerung als Abgrenzung gegen den europäischen Imperialismus. Die politische und gesellschaftliche Situation wurde mit einer glorifizierten Vergangenheit des Islam verglichen. Hier konnte sich der Islam als passende Ideologie darstellen, um die Nation und das kulturelle Leben neu zu ordnen.⁹ Die Rückbesinnung auf die islamische Religion durchdrang die signifikanten Teile des gesellschaftlichen Leben Ägyptens: Die Kultur, die Literatur, das Bewusstsein für die eigene Geschichte und die nationale Identität. Gershoni beschreibt den damals vorherrschenden Zeitgeist als „the renewal of a powerful yearning for Islam as a religious faith, a guiding national and social ideology, a psychocultural refuge, and the focus of collective identity and the building of the national past.”¹⁰

Das Entstehen eines neuen sich auf den Islam berufendes Nationalkonzepts entstand also unter anderem als Reaktion auf den westlichen Imperialismus und der Schwäche der politischen Führung und deren Unfähigkeit, die dadurch hervorgerufenen wirtschaftlichen Missstände zu überwinden. Die islamische Konzeption hatte seine Ursprünge jedoch nicht in dieser Zeit. Die Muslimbruderschaft machte sich die bestehenden Strukturen zu nutzen und verhalf der Strömung zu einer konservativen Renaissance. Vor allem Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī entwickelte im 19. Jahrhundert vor dem Hintergrund des vermehrten europäischen Einflusses in der muslimischen Welt eine islamische Defensivstrategie. Seine Lehren sind die Grundlage für das pannungale Konzept der Muslimbruderschaft und bedürfen einer eigenen Behandlung. Zumal sich die Bruderschaft „in direkter Nachfolge der Väter des Modernismus, insbesondere in der Nachfolge al-Afġānīs, gleichzeitig aber auch als Hüter der traditionalistischen Orthodoxie“¹¹ sieht.

⁷ Gershoni, 1982: 85.

⁸ Siehe Kapitel 4.1.

⁹ Kapferer, 1972: 108.

¹⁰ Gershoni, 1982: 66.

¹¹ Kapferer, 1972: 136.

2.2 AL-AFGĀNĪ ALS WEGBEREITER DES PANNATIONALEN KONZEPTS DER MUSLIMBRUDERSCHAFT

2.2.1 LEBEN UND WIRKEN AL-AFGĀNĪS

Ĝamāl ad-Dīn al-Afgānī gilt als eine der herausragenden Figuren des Islam im 19. Jahrhundert. Seine Abstammung ist wie seine islamische Glaubensrichtung umstritten. Einerseits wird angenommen, dass er in Persien geboren ist und daher Schiit sei. Al-Afgānī selbst behauptete allerdings, dass er im Jahr 1838/39 in Afghanistan geboren und Sunnit ist.¹²

Nachdem er in Afghanistan eine traditionelle Ausbildung in Philosophie und den exakten Wissenschaften genoss, verbrachte er ein Jahr in Indien. Auf dem Subkontinent erhielt er einen modernen Zugang zur Bildung und trat das erste Mal mit Engländern in Kontakt. Im Jahr 1857 bestritt er die Pilgerfahrt nach Mekka. Er begab sich also von einer persisch-islamisch in eine arabisch-islamisch geprägte Gegend. Nach den Jahren in Afghanistan und Indien kam er 1869 das erste Mal für sechs Wochen nach Ägypten. Nach einem kurzen Aufenthalt in Istanbul, den er wegen politischen und religiösen Auseinandersetzungen abbrechen musste, kehrte er 1871 wieder nach Ägypten zurück. Er verbrachte seine Zeit oft in der Azhar¹³ und richtete in seinem Haus eine Schule ein. Es versammelten sich viele Schüler um ihn und zu dieser Zeit machte er Bekanntschaft mit seinem späteren Schüler und Gefährten Muḥammad ‘Abduh.¹⁴ Die herrschende Klasse zwang al-Afgānī nach Indien zu exilieren. Es folgten einige Aufenthalte in europäischen Ländern (Großbritannien, Frankreich, Deutschland) und in Russland, Persien und dem Irak. Im Jahr 1892 kehrte er nach Istanbul zurück, wo er die letzten Jahre bis zu seinem Tod verbrachte. Ĝamāl ad-Dīn al-Afgānī starb am 8. März 1897 an Krebs, wobei es Spekulationen gibt, dass sein Arzt auf Anweisungen die Hilfeleistung verweigerte oder sogar, dass al-Afgānī vergiftet wurde.¹⁵ Aus seinem Lebenslauf kann geschlossen werden, dass al-Afgānī schon früh in seinem Leben mit anderen Kulturkreisen konfrontiert war; sowohl mit verschiedenen islamischen als auch nichtislamischen. Dies ermöglichte es al-Afgānī sich schon früh in seinem Leben mit

¹² Sonnleitner, 2004: 19.

¹³ *Al-Azhar* „die leuchtende Moschee“; zum einen eine Moschee in Kairo zum anderen eine der bedeutendsten Universitäten der arabischen Welt. Ab dem 15. Jahrhundert ist sie die angesehenste Hochschule des sunnitischen Islam mit einer theologischen, einer rechtswissenschaftlichen und einer philologischen Fakultät. Der Rektor (*šayḥ al-azhar*) muss ein Religionsgelehrter sein und wird vom ägyptischen Präsidenten ernannt. Lexikon der arabischen Welt, s.v. *Āzhar*.

¹⁴ Srour, 1977: 11.

¹⁵ EI², s.v. *Djamāl al-Dīn al-Afghānī*.

Wissenschaften zu beschäftigen, die nicht in traditionellen islamischen Schulen gelehrt wurden.

Die islamischen Gelehrten des 19. Jahrhunderts sahen sich mit zunehmender europäischer Einflussnahme in ihren Wirkungskreisen konfrontiert. Ihnen wurde vor dem Hintergrund der europäischen Herrschaft über Teile der islamischen Welt vor Augen geführt, dass die christliche Welt die muslimische anscheinend wissenschaftlich, politisch und militärisch überflügelt hatte. Dies machte eine Reform des Islam und den Beginn einer neuen Periode nötig. Al-Afġānī war einer der Vordenker der Reform des Islam. Nach seiner Auffassung standen die islamischen Gesellschaften nicht in Einklang mit denen des ersten Jahrhunderts islamischer Zeitrechnung. Daher suchte er nach Möglichkeiten den Islam von innen her zu reformieren und zu revitalisieren, um so eine Basis für eine moderne Gesellschaft zu schaffen. So wollte er den europäischen Einfluss, welcher für al-Afġānī eine große Bedrohung darstellte, zurückdrängen. Diese Suche nach dem richtigen Schlüssel zur Wiedererstarkung des Islam schlägt sich auch in seinem Gesamtwerk nieder. Al-Afġānī revidiert und kontrastiert seine Ansichten im Laufe der Jahre. Nichtsdestotrotz haben seine Schriften Pionier-Charakter, die sich vor allem in der Darstellung von sozialpolitisch-revolutionären Ideen der klassischen islamischen Zeit in Konfrontation mit den damals umgreifenden europäischen Ideen zeigt.¹⁶ Ein Erklärungsversuch für die Varietäten der Ideen al-Afġānīs könnten die zahlreichen unterschiedlichen Kulturkreise und die dort vorherrschenden Denkströmungen sein, die er in seinem Leben aufsuchte.

Es wird im Allgemeinen angenommen, dass mit den Lehrsätzen al-Afġānīs die islamischen Reformbewegungen entstanden, die die *salafīya*-Bewegung nach sich zogen. Diese Denkweise will den Islam durch eine Rückbesinnung zur klassischen Zeit und den frommen Altvorderen (*as-salaf as-ṣāliḥ*)¹⁷ revitalisieren. Die im 19. Jahrhundert entstandene islamische Denkweise spricht sich gegen die unflexiblen Rechtsnormen aus, die durch die verschiedenen Rechtsschulen festgesetzt wurden, und fordert ein Rückgreifen auf die ursprünglichen Inhalte

¹⁶ Srouf, 1977: 2-3.

¹⁷ Daher der Name *salafīya*. Im modernen Arabisch wird *iṣlāḥ* allgemein mit „Reform“ übersetzt. Die Radikale *ṣ-l-ḥ* werden im Koran oftmals benutzt. Vor allem das Substantiv *muṣliḥ* wird im Sinne von „derjenige der Friede und Harmonie predigt“ oder „derjenige, der sich um die moralische Perfektion der Nachbarn sorgt“ im Koran (7: 170; 11: 117 und 28: 19) erwähnt. Die Reformer sehen sich in Kontinuität zu den *muṣliḥūn*, die im Koran erwähnt sind; vor allem natürlich zu Muḥammad, dem überragenden Reformen. Der Begriff ist also tief im Islam verankert und kann nicht nur in der Moderne verortet werden. El², s.v. *iṣlāḥ*.

des Koran und der Sunna¹⁸ in Verbindung einer geschichtlichen Kontextualisierung. Dadurch soll eine Verformbarkeit der Normen für die Beschäftigung mit der Moderne erreicht werden. Sie setzt die Inhalte des Koran und der Sunna in den geschichtlichen Zusammenhang der islamischen Gemeinschaften im 7. Jahrhundert. Diese Denkweise geht nicht davon aus, dass alle Gesetze im Koran und der Sunna für alle Zeiten dogmatisiert sind, sondern mit den jeweiligen zeitlichen Umständen in Verbindung gebracht werden müssen. Vor allem im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen gebe es wegen des Kontextes Möglichkeiten der Revision bestimmter Normen. Eine Möglichkeit diese Forderung zu verwirklichen, ist das Anwenden des Prinzips des *iğtihād*¹⁹. Hier folgte auch die klare Abgrenzung von der traditionellen Gelehrsamkeit, die den Prozess des *iğtihād* seit dem 11. Jahrhundert für abgeschlossen hielt. Vor allem al-Afġānī, Muḥammad ‘Abduh (1849-1905), Rašīd Riḍā (1865-1935) und ‘Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī (1849-1902) werden als Pioniere der *salafīya*-Bewegung gesehen.²⁰ Die Muslimbruderschaft entwickelte diese Reformbemühungen zu ihrer Ideologie weiter.

2.2.2 AL-AFGĀNĪS NATIONALKONZEPTION

Wie oben dargelegt, war al-Afġānī kein Systematiker. Er entwickelte seine Ideen, unter anderem anhand der kulturellen und politischen Einflüsse, die er auf seinen Reisen kennenlernte, weiter. Dennoch sind seine – zum Teil sogar widersprüchlichen – Aufzeichnungen Grundstein und Nährboden für die Ideologien, die schließlich in der Vorstellung eines panislamischen Nationalismus-Verständnisses münden, essentiell. Daher sollte die kontinuierliche Entwicklung der Lehrsätze von al-Afġānī schlaglichtartig dargestellt werden.

Zunächst lehnte al-Afġānī ein Nationalitäts-Prinzip, das auf der Identität des Individuums mit einem nationalen Kollektiv (etwa Stämmen) beruht, ab. Er schrieb der Religion eine verbindende Funktion zu. Zum Beispiel hätten Muslime nie aufgrund eines bestimmten Zugehörigkeitsgefühls die Herrschaft durch einen anderen Muslim abgelehnt. Die Araber akzeptierten die Herrschaft der Osmanen oder die Perser die der Araber. Ein muslimischer Herrscher sei in jedem Fall, sei seine Herrschaft auch nicht konform mit den islamischen

¹⁸ Der Terminus Sunna steht für das Befolgen von allgemein anerkannten Taten Muḥammads und den frommen Altvorderen. Die Sunna des Propheten wurde neben dem Koran die zweite Quelle der islamischen Jurisprudenz. EI², s.v. *Sunna*.

¹⁹ *Iğtihād* (wörtlich: sich anstrengen) ist der Fachbegriff in der islamischen Jurisprudenz, erstens für die Nutzung der individuellen Rechtsbegründung im Allgemeinen und später, in einem eingeschränkten Sinn, für die Nutzung der Rechtsbegründung mit Analogie. EI², s. v. *Idjtiḥād*.

²⁰ Murtaza, 2011: 28-31.

Gesetzen, einem nichtmuslimischen Herrscher vorzuziehen. Es zeichne den Muslim aus, dass er sich eben nicht über ein bestimmtes Zugehörigkeitsgefühl definiert, sondern über die Bande der Religion.²¹ Zunächst geht al-Afġānī also davon aus, dass neben einer islamisch begründeten Nation keine andere benötigt wird.

Im nächsten Schritt erklärt al-Afġānī, dass es an Stelle oder neben der Religion eines Nationalbewusstseins bedarf. Al-Afġānī hält also einen weiteren Identifikationspunkt mit der Nation außer der Religion für notwendig. Al-Afġānī erkannte, dass die verschiedenen muslimischen Strömungen zunächst nicht geeint werden konnten, da es zu viele Differenzen unter ihnen gab. Daher soll jeweils ein Nationalbewusstsein entstehen, um diese individuell zu stärken. Dennoch verwendet al-Afġānī den Islam als Oberbegriff, um die verschiedenen Völker unter einem Kalifat zu einen. Diesen Widerspruch versucht er aufzulösen, indem er behauptet, die religiösen Gründe eines Nationalbewusstseins kommen nur zur Entfaltung wenn sie mit den irdischen korrelieren. Daher widerspreche die Religion nicht den irdischen Prinzipien, sondern ergänze diese.²² Vor allem der Sprache misst al-Afġānī eine große Bedeutung im Prozess des Bildens eines Nationalbewusstseins bei. Die Sprache sei der wichtigste Faktor, für die Bildung eines nationalen Bewusstseins. Ihr sollte für die Erhaltung einer Nation sogar größere Bedeutung zugemessen werden, als der Religion. Nationen wechselten im Laufe der Jahrhunderte die Religionen, dieser Umstand hätte jedoch nie die Sprache und somit die Stärke des Nationalbewusstseins zerstört.²³ Dieses Nationalismuskonzept entstand vor dem Hintergrund der europäischen Suppression und sollte dazu dienen die jeweiligen Nationen zu stärken und diese von den Einflüssen der europäischen Mächte zu befreien. Als al-Afġānī jedoch wahrnehmen musste, dass dieser Nationalismus in den jeweiligen Ländern kein Fundament fand, sprach er sich für ein panislamisches Prinzip aus.

Das panislamische Prinzip setzt die Einheit aller Muslime voraus. Da dies nur zu den Zeiten der Altvorderen gewährleistet war, versucht al-Afġānī nun diese Einheit zu erreichen, indem er das religiöse Selbstbewusstsein der Muslime zu wecken und sie zu politischen Aktionen zu bewegen versucht. Dies erreicht al-Afġānī dadurch, dass er den Islam in eine politische bzw. nationale Ideologie transformiert. Die Ideologisierung des Islam soll eine Einheit der Muslime formen und ihnen einen Identifikationspunkt geben, um die Muslime, die unter fremden Einflüssen leiden, zu stärken.²⁴

²¹ Srouf, 1977: 157-159.

²² Ebenda: 162-168.

²³ Ebenda: 171.

²⁴ Ebenda: 176.

Die Idealvorstellung al-Afgānīs war eine islamische Nation unter einem Kalifat. Es wurde aber erkannt, dass dieses auf Grund von äußeren Faktoren zunächst nicht möglich war. Da die Position der Muslime gegenüber den Europäern aber derart schlecht gewesen sei, müsse etwas in Richtung islamischen Zusammenschluss getan werden. Deshalb wird eine islamische Konföderation angestrebt, die die verschiedenen islamischen Strömungen einer Einigung näher bringen soll. Diese Konföderation sieht neben islamischen Foren, auch Kooperationen in den wirtschaftlichen und erzieherischen Bereichen zwischen den verschiedenen Ländern vor.²⁵

Da sich al-Afgānī in den bereisten Ländern größtenteils politisch engagierte, wurde er dafür kritisiert, die Religion für politischen Opportunismus zu benutzen. Al-Afgānīs Verteidiger halten dagegen, dass seine nationalistische Agitation eine notwendige Stufe auf dem Weg der islamischen Einheit wäre. Auch wäre die Unabhängigkeit eines Staates nicht das Ziel, sondern nur das Werkzeug zur Errichtung eines panislamischen Verständnisses gewesen.²⁶

Die Muslimbruderschaft entwickelte diese Thesen weiter und erschuf eine eigene pannationale Konzeption. Sie übernahm von al-Afgānī vor allem die panislamische Vision einer Nation, beschränkte sich jedoch nicht nur auf diese, sondern griff z.B. auch die Sprache als Identifikationsmittel für eine Nation auf. Die Konzeption der Bruderschaft soll das Engagement für Palästina bzw. gegen Israel rechtfertigen, deshalb soll es im Folgenden dargestellt werden.

2.3 DAS PANNATIONALE KONZEPT DER MUSLIMBRUDERSCHAFT

2.3.1 DIE KONZEPTION DES ISLAMISCHEN PANNATIONALISMUS

Das pannationale Konzept der Muslimbruderschaft hat vor allem drei Dimensionen: Die islamische, die arabische und die ägyptische Nation.

Im Fokus von al-Bannā's Nationalkonzept steht die Zurückweisung des westlich-orientierten territorialen Nationalismus. Der territoriale Nationalismus sondiere von Natur aus und mache Unterscheidungen. Dies wird als Bedrohung für die Einheit der *umma*²⁷ gesehen. Der westliche Nationalismus habe die Absicht die brüderlichen nationalen Grenzen aufzusprennen. Daher könne zwischen territorialen Nationalismus und der Loyalität zur

²⁵ Ebenda: 181-186.

²⁶ Sonnleitner, 2004: 21.

²⁷ Im Koran bezieht sich *umma* normalerweise auf Gemeinschaften einer gleichen Religion. Später in der Geschichte bezeichnet es meist die ganze muslimische Gemeinschaft. EI², s. v. *Umma*.

islamischen *umma* kein Kompromiss gemacht werden.²⁸ Jeder Mensch, der das Glaubensbekenntnis des Islam ausspricht, gehöre zur islamischen Nation, da der Islam keine territorialen oder ethnischen Unterschiede kennt. Der Islam bekräftigt, dass alle Menschen den gleichen Ursprung (Adam) haben und daher der Ethnizität oder dem territorialen Nationengedanken widerspricht. Der Islam dient der *umma* also als verbindendes Identifikationsmittel. Die Muslimbruderschaft ging davon aus, dass der Islam die nationalen oder ethnischen Einteilungen ersetze, indem sie meinten, dass der Islam Heimatland und Nationalität bzw. der Glauben die Nationalität des Muslims sei.²⁹

Die islamische *umma* ist ein menschliches Kollektiv, die die uneingeschränkte Loyalität jedes Muslims fordert, um alle Muslime zu einigen. Diese Loyalität wird mit dem Koran Vers 49:10 erklärt: „Die Gläubigen sind doch Brüder. Sorgt also dafür, daß zwischen euren beiden Brüdern Friede (und Eintracht) herrscht, und fürchtet Gott! Vielleicht werdet ihr (dann) Erbarmen finden.“³⁰ Diese islamische Brüderlichkeit verlangte von den Muslimbrüdern einiges Engagement, vor allem eine Kooperation unter allen Umständen. Die islamische Brüderlichkeit wurde von der Bruderschaft als ein Aspekt des Glaubens gesehen und ersetzte den territorialen Nationalismus mit der Bereitschaft der Kooperation und Aufopferung für die Belange anderer muslimischer Gemeinschaften und Länder.³¹ Die Muslimbruderschaft verknüpft also mit der islamischen Nation die Notwendigkeit einer aktiven Kooperation, die sich auch im Politischen ausdrückt. Hier wird also die klassische Konzeption der *umma* als Basis für eine moderne Konzeption des Nationalismus verwendet. Die Wiedergeburt der islamischen Nation und deren Symbol, die Wiedererrichtung des Kalifats, wird erst in ferner Zukunft erreicht werden können, da dafür die Bande zwischen den arabischen und islamischen Nationen stärker werden müssen. Zuerst müsse eine Vereinigung der arabischen Welt stattfinden.³²

Wie oben dargestellt hatte auch al-Afġānī die Bedeutung der Sprache für eine Nation hervorgehoben. Er war sogar so weit gegangen, die Bedeutung der Sprache für die Identifikation mit einer Nation über die Religion zu stellen. Die Muslimbruderschaft erkannte das wachsende Potential des Zustroms für ihre Organisation aus dem Kreis der Vertreter, die die arabische Sprache als die Grundlage für eine Nation sahen (Arabismus). So legte al-Bannā’ in einem Artikel 1943 dar, dass die arabische Nation eine natürlich historische

²⁸ Gershoni, 1982: 73.

²⁹ El-Awaisi, 1998: 2.

³⁰ Übersetzt nach Paret, 1979: 364.

³¹ El-Awaisi, 1998: 5.

³² Mitchell, 1969: 269; Gershoni, 1982: 75.

Realität ist, die durch den Islam begründet ist. Das arabische Volk würde in einem Territorium leben, hätte die gleiche Religion, Sprache, Kultur, Denkweise, Tradition und die gleichen Bräuche.³³ Diese Darlegungen ähnelten denen der säkularen Vertreter des Arabismus. Eine zu enge Verbindung mit dem säkularen Arabismus, sprach aber gegen die Universalität des Islam, da dieser ja keine ethnische Unterscheidung macht. Also entwickelten die Muslimbrüder eine Konzeption, die den Arabismus in den Kontext der islamischen *umma* setzt.

Die Muslimbruderschaft sah im säkularen Arabismus eine Irreführung, da dessen Vertreter die herausragende Stellung des arabischen Volkes und des Arabismus in Zusammenhang mit dem Islam übersahen. Der Koran wurde in der arabischen Sprache offenbart und *as-salaf as-sāliḥ* sprachen alle Arabisch; sie waren die ersten, die sich der islamischen Mission annahmen und sie in der ganzen Welt verbreiteten. Das arabische Volk ist jetzt, genau wie in der „glorreichen“ Zeit des Islam, die spirituelle Avantgarde der islamischen Nation. Von den Arabern muss die Verwirklichung der Errichtung der islamischen *umma* ausgehen. Nach al-Bannā' besitzen nur die Araber die spirituelle Stärke die islamische Nation zu befreien. Die arabische Nation seien alle Sprecher des Arabischen, daher gehören alle Ägypter zu dieser Nation, die ein ganzheitlicher Teil der islamischen Nation sei. Hier konstruieren die Muslimbrüder eine Synthese zwischen islamischer und arabischer Nation. Einerseits kennt der Islam keine Ethnizität, andererseits wird die Rolle des arabischen Volkes hervorgehoben. Die Botschaft des Islam sei zwar an die ganze Menschheit gerichtet, doch sind die Araber als Empfänger und Mittler der Botschaft privilegiert. Die arabische Nation kann daher keine säkulare Form annehmen, vielmehr ist die Einigung der arabischen Nation wesentlich für die Wiedererrichtung der islamischen Nation. Die arabische Einheit hat die Aufgabe die islamische Mission auszuführen, daher ist der Panarabismus ein Sprungbrett für den Panislamismus.³⁴

Nachdem das Verhältnis der Bruderschaft zur islamischen und arabischen Nation geklärt ist, stellt sich nun die Frage nach Ägypten im Besonderen. Wie oben gezeigt, stellte der westlich-geprägte territoriale Nationalismus aus dem Blickwinkel der Muslimbrüder eine Bedrohung für den Islam dar. Die Abgrenzung zu diesem stellte die Ideologen der Muslimbruderschaft

³³ Binderhofer, 1991: 93.

³⁴ Gershoni, 1982: 76-77; Kapferer, 1972: 148.

vor eine große Herausforderung. Die Bruderschaft konstruierte einen Nationalismus, der versucht mit dem „wahren“ Islam kohärent zu sein.³⁵

Der säkulare Patriotismus erhebe die Nation zur heiligen Angelegenheit, um diese zu verteidigen und an ihrer Stelle zu kämpfen. Aber nicht Ägypten als solches soll das Engagement gelten, sondern Ägypten als Teil der islamischen Nation. Daher ist Patriotismus möglich und erstrebenswert, zumal Ägypten seit jeher eine wichtige historische Beziehung zum Islam hatte und damit eine Verantwortung einhergeht. Ein Engagement für das Land, in dem der Muslim geboren ist, wurde vom Islam und dem Arabismus unter der Bedingung akzeptiert, dass dies innerhalb der Konzeption von „die Liebe zum Heimatland ist Teil des Glaubens (*ḥubb al-waṭan min al-imān*)“³⁶ geschieht. Das Engagement für Ägypten, als Teil der arabischen und islamischen Nation, ist der erste Schritt für die Befreiung vom Imperialismus und die Errichtung einer islamischen Nation. Dieser Nationalismus ist nicht im westlichen Sinne, da Nationalismus und Islam nicht zwei verschiedene, sich ausschließende Autoritäten sind, sondern konzentrisch zueinander stehen. Nationalismus kann – nach al-Bannā’ – nicht als autonome säkulare Einheit bestehen die außerhalb des Einflussbereichs der islamischen Nation besteht.³⁷

Um das „richtige Maß“ des ägyptischen Nationalismus zu finden trennt die Bruderschaft die Begriffe *qawmīya* (Ergebenheit des Individuums zu seinem nationalen Kollektiv; Nationalismus) und *waṭanīya* (Ergebenheit des Individuums zu seinem Heimatland; Patriotismus). Diese Begriffe hätten Dimensionen, die teils mit dem Islam kohärent sind, teils nicht. Al-Bannā’ billigte:

- *waṭanīyat al-ḥanīn* (der nostalgische Patriotismus): Die Liebe des Individuums zu seinem Land und Wohnsitz

- *waṭanīyat al-ḥurrīya wa l-‘izza* (der Patriotismus der Freiheit und Ehre): Das Ersehnen des Individuums sich für die Befreiung und Unabhängigkeit seines Landes zu engagieren

- *waṭanīyat al-faḥḥ* (der Patriotismus der Eroberung): Das Erstreben der Eroberung hat seine Wurzeln im Islam, der die Eroberer zur besten Form der Kolonisation leitet

Auf der *qawmīya*-Ebene billigte al-Bannā’:

³⁵ Kapferer, 1972: 149.

³⁶ Gershoni, 1982: 78.

³⁷ Ebenda: 79.

- *qawmīyat al-mağd* (der Nationalismus des Ruhmes): Der Stolz der Jugend auf den Ruhm der Vergangenheit und das Erstreben desselbigen
- *qawmīyat al-umma* (der Nationalismus der *umma*): Die spezielle Loyalität eines Individuums zu einer bestimmten Gemeinschaft
- *qawmīyat at-tanzīm* (der Nationalismus der Organisation): Das Engagement einer Gruppe für Freiheit und Erlösung.³⁸

Die drei verschiedenen Dimensionen (islamisch, arabisch, ägyptisch) des Nationalismus stehen zueinander in Loyalitätsverbindungen. Die islamische Nation ist der große Rahmen, in dem die arabische und ägyptische Nation enthalten ist. Al-Bannā' sah die drei Dimensionen als sich integrierende Kreise. Die Muslime können sich gleichzeitig für das Heimatland, die arabische und islamische Nation engagieren.³⁹ Der erste Kreis der Loyalität ist das Heimatland des ägyptischen Volkes, der sich in den zweiten Kreis der Loyalität integriert. Dieser zweite Kreis ist die arabische Einheit, die sich wiederum in den größten Kreis integriert: Die islamische Nation. Die ägyptische Loyalität hat die Funktion die arabische Einheit zu realisieren. Diese wiederum hat nur die islamische Einigung zu erlangen.⁴⁰ Da der ägyptische Kreis nur der erste der Loyalität ist, muss sich dieser in die beiden anderen integrieren. Daher gaben die Muslimbrüder bei diesem Modell dem äußersten Kreis Priorität vor den inneren. Dass heißt, es wurde nicht gebilligt, wenn zum Beispiel die Loyalität des ägyptischen Kreises nicht mit der Loyalität der anderen, größeren Kreise korreliert.

Das pannungale Konzept der Muslimbrüder wurde während des Palästina-Konflikts in den 1930/40er Jahren formuliert. Dies hatte einige Konsequenzen im Engagement der Muslimbruderschaft in Bezug auf Palästina.

2.3.1 PRAXIS DER KONZEPTION

Im Zusammenhang mit dem Palästina-Konflikt konnten alle drei Dimensionen der pannungalen Konzeption angewendet werden. Nach den Kreisen der Loyalität sind die Gründe, warum sich für Palästina engagiert werden müsse, nach ihrer Wichtigkeit „the interests of Islam, the interests of Arabism and the limited interests of the nation [Egypt].“⁴¹ Die oben beschriebene islamische Brüderlichkeit, die mit einer uneingeschränkten Loyalität

³⁸ Mitchell, 1969: 265-266; El- Awaisi, 1998: 3.

³⁹ Saleh, Mohsen, 2007.

⁴⁰ Gershoni, 1982: 80.

⁴¹ Zitiert nach Mitchell, 1969: 268.

einhergeht, begründet die islamische *umma*. Diesen Grund nannte al-Bannā' selbst am 6. Juni 1936 in *mağallat al-iḥwān al-muslimīn*:

Das palästinensische Volk sind unsere Brüder; derjenige der sich zurückhält und Palästina nicht unterstützt, wird so angesehen, als habe er sich zurückgehalten Gott und seinen Propheten zu helfen und als habe er den Glauben verlassen. Und derjenige der Palästina unterstützt und Geld um seineswillen spendet, wird so angesehen, dass er Gott unterstützt und den Islam verteidigt.⁴²

Mit der islamischen Brüderlichkeit ist nach der Ideologie der Muslimbruderschaft konkretes Engagement verbunden. Der erste Grund für ein Engagement in Palästina ist also die islamische Dimension der pannationalen Konzeption der Muslimbrüder. Der zweite Grund ergibt sich aus dem ersten Grund. Die islamische *umma* kann nach der beschriebenen Konzeption nur über die arabische Einigung realisiert werden. Das Engagement für Palästina wird als Sprungbrett für die Erlangung der islamischen Einheit gesehen, die eben nur über die arabische erreicht wird. Hier konnte eine Verbindung zwischen der Notwendigkeit des Engagements gegen England als imperialistische Macht und Israel, das einer arabischen Einigung hinderlich ist, konstruiert werden. England wurde vorgeworfen, die arabische Welt spalten zu wollen, indem es Juden in Palästina instrumentalisiert. Mit dem Hinweis auf die Geschichte verbreiteten die Muslimbrüder, dass die Briten in Verbund mit dem Zionismus einen Kreuzzug gegen das arabische Volk in Palästina mit dem Ziel der Vertreibung dieser durchführen.⁴³ Die islamische und arabische Dimension der pannationalistischen Konzeption konnte also auch ein ägyptisch-nationales Engagement gegen die britische Besatzungsmacht rechtfertigen.

Die ägyptisch-nationale Dimension des Grundes für ein Palästina-Engagement ist säkularer Natur. Die Muslimbrüder sehen in einem israelischen Staat in direkter Nachbarschaft eine direkte Bedrohung für Ägypten. Mit dem Entstehen eines israelischen Staates wurde die Gefahr einer zionistischen Invasion vor allem auf der Sinai-Halbinsel beschrieben. Dort ist der Geburtsort Moses und er hat dort auf der Flucht vor den Pharaonen die Tafeln der zehn Gebote erhalten. Deshalb habe dieser Ort einen hohen symbolischen und religiösen Stellenwert für das Judentum. Desweiteren hätten Großmächte schon seit der Antike Palästina als Sprungbrett der Kontinente benutzt und sind so nach Ägypten gelangt. Deshalb sei ein israelischer Staat ein Außenposten der europäischen Kolonialmächte, um die arabische Welt

⁴² Zitiert nach Saleh Mohsen, 2007.

⁴³ Croitoru, 2007: 30.

zu bedrohen.⁴⁴ Die ägyptisch-nationale Dimension wurde nicht nur von der Muslimbruderschaft vertreten, sondern auch viele Intellektuelle und Politiker Ägyptens sahen das Entstehen und die rasche Expansion der jüdischen Siedlungen unterstützt von westlichen Kolonialmächten mit einem „genuine alarm“.⁴⁵

Die ägyptisch-nationalen säkularen sind hier integriert in die arabisch- und islamisch-nationalen Gründe für ein Engagement für Palästina bzw. gegen Israel. Die beschränkten ägyptischen Interessen können eine Rechtfertigung für ein Vorgehen gegen ägyptische Juden sein. Die Muslimbruderschaft versucht hervorzuheben, dass al-Bannā' ein klares Konzept formulierte, welches Juden als *ahl al-kitāb*⁴⁶, die in der islamischen Jurisprudenz Rechte und Pflichten haben, und zionistischen Juden, die muslimisches Land besetzen, unterscheidet.⁴⁷ Gegen zionistische Juden müsse vorgegangen werden, da diese hinderlich für das Entstehen einer arabischen und islamischen Nation seien. Daher wurden ägyptische Juden immer wieder aufgefordert ihre Position hinsichtlich Palästinas zu artikulieren und sich vom Zionismus zu distanzieren. Dies wurde nicht nur durch Worte, sondern auch durch Anwendung von Gewalt erreicht. Es wurden z.B. spezielle Trainingskurse veranstaltet, in denen gelernt wurde, wie die Öffentlichkeit gegen ägyptische Juden aufgebracht werden konnte.⁴⁸ Teils wurde Gewalt gerechtfertigt, indem Juden verallgemeinert als zionistisch beschrieben wurden. So meinte der Muslimbruder Šāliḥ al-‘Ašmāwī, der dem revolutionär gesinnten Flügel der Muslimbruderschaft zu zurechnen ist:

Jeder Jude ist ein Zionist. Diese Tatsache wird bekräftigt durch vergangene Zwischenfälle und Experimente. Diese Tatsache ist so klar wie die Mittagssonne und kann nicht verändert werden.⁴⁹

Es ist die Wahrheit und ihre Essenz, dass die zionistische Frage nichts anderes ist, als eine jüdische Frage mit alledem, was das Wort beinhaltet.⁵⁰

⁴⁴ Ebenda: 26.

⁴⁵ Krämer, 1989: 151.

⁴⁶ *Ahl al-kitāb* bedeutet „Leute des Buches“, gemeint sind hier die christliche und jüdische Religion, die beide eine heilige Schrift besitzen. Dadurch werden die Gläubigen dieser Religionen zu *ahl ad-dimma*, was mit „Schutzgenosse“ übersetzt werden kann und bezeichnet die Einwohner im islamischen Staat. Gegen die Ausrichtung einer speziellen Steuer (*ǧizya*) gewährt der Staat *ahl ad-dimma* Schutz, das Recht auf Eigentum, das Recht auf Ausübung der Religion, eine eigene Gerichtsbarkeit und befreite sie vom Kriegsdienst. Murtaza, 2011: 234.

⁴⁷ Saleh Mohsen, 2007.

⁴⁸ Krämer, 1989: 161.

⁴⁹ Zitiert nach Murtaza, 2011: 99.

⁵⁰ Zitiert nach ebenda.

Die Interessen der ägyptischen Loyalität widersprechen hier denen der arabischen und islamischen Loyalität. Seien ägyptische Juden zionistisch, verlieren diese ihre Rechte als „Leute des Buches“ und müssen bekämpft werden, weil die Loyalität zur arabischen und islamischen höher ist als zu ägyptischen Nation.

Nicht nur Argumente der panna-nationalen Konzeption für ein Palästina-Engagement, sondern auch Argumente der religiösen Bedeutung Palästinas an sich, wurden herangezogen. Der Prophet habe in Jerusalem⁵¹ auf dem Tempelberg gebetet und sei von dort auf dem Rücken des Fabelwesens *burāq* zurück nach Mekka geflogen. Vor allem der Koran Vers 17:1 wird von den Muslimbrüdern angeführt, um die Wichtigkeit Jerusalems hervorzuheben:

Gepriesen sei der, der mit seinem Diener (d.h. Mohammed) bei Nacht von der heiligen Kultstätte (in Mekka) nach der fernen Kultstätte (in Jerusalem), deren Umgebung wir gesegnet haben, reiste, um ihn etwas von unseren Zeichen sehen zu lassen (w. damit wir ihn etwas von unseren Zeichen sehen lassen)! Er (d.h. Gott) ist der, der (alles) hört und sieht.⁵²

In diesem Vers soll die heilige Kultstätte Mekka und die ferne Kultstätte Jerusalem symbolisieren.⁵³ Auf dieser Stelle des Tempelberges sei *al-masğid al-aqṣā* (die ferne Moschee, nach dem oben genannten Vers) errichtet worden, die der zweite Kalif ‘Umar bin al-Ḥaṭṭāb⁵⁴ erstmals befestigt hatte. Den von ‘Umar erkannten Stellenwert dieses Platzes würden die heutigen Muslime missachten, da sie die Bedeutung des Verses nicht mehr kennen würden. Die Bedeutung indiziere eine Bewachung und aktiven Schutz für *al-masğid al-aqṣā*, damit sie bis zum Tag der Auferstehung als Moschee bestehen bleibe und nicht zum jüdischen Tempel werde.⁵⁵ Außerdem sei Jerusalem dritt-heiligste Stadt im Islam und die erste der zwei Gebetsrichtungen (*qibla*). Dort hätten viele islamische Kriegszüge stattgefunden und viele Propheten und Gelehrte würden von dort stammen. Deshalb glaubte die Muslimbruderschaft, dass Palästina ein Teil des islamischen Glaubens ist. Als solch ein Teil gehört er nicht nur zum Gebiet des palästinensischen oder arabischen Volkes, sondern zum Gebiet aller Muslime überhaupt. Deshalb müsse sich jeder Muslim für die Palästina-Angelegenheit engagieren.⁵⁶

⁵¹ Jerusalem wurde 638 von den Muslimen erobert und hat den Namen *al-Quds* (das Heiligtum) erhalten. Jerusalem repräsentiert mit seinen Sakralbauten, dem Felsendom und der Aqṣā-Moschee, neben Mekka und Medina eine heilige Stätte höchsten Ranges. Gasperin-Ishak, 2001: 69.

⁵² Übersetzt nach Paret, 1979: 196.

⁵³ Die Bedeutung dieses Verses ist unter islamischen Gelehrten umstritten, nachdem er vielfach interpretiert wurde. EI², s.v. Mi‘rāḍj.

⁵⁴ ‘Umar bin al-Ḥaṭṭāb war der zweite der rechtgeleiteten Kalifen und regierte von 634 bis 644 AD. Unter seiner Regentschaft expandierte das islamische Reich nach Syrien, Ägypten Irak und viele andere Länder. EI², s. v. ‘Umar b. al-Ḳhaṭṭāb.

⁵⁵ Croitoru, 2007: 23.

⁵⁶ El- Awaisi, 1998: 10.

Durch ihre panationale Konzeption konnte sie das ägyptische und arabische Volk in den Palästinakonflikt einbeziehen. Durch das Hervorheben der religiösen Bedeutung Jerusalems, wurde diese Gruppe erweitert, nun konnten sie alle Muslime involvieren.

Eine Konsequenz, die die verschiedenen Dimensionen der panationalen Konzeption und die religiöse Bedeutung Jerusalems verlangen, ist der aktive *ğihād*⁵⁷ in Palästina. Al-Bannā' meinte, dass der *ğihād* eine Pflicht für jeden Muslim sei. Die physische Dimension des *ğihād* ist durch seine Beziehung mit dem Tod und Märtyrertum begründet. Dies legte al-Bannā' in seiner Schrift *Şinā'at al-mawt* „Industrie des Todes“, veröffentlicht 1937 in der Zeitung *an-nazīr* und 1946 unter dem Titel *Fann al-mawt* „Kunst des Todes“ neu aufgelegt, dar. Dort behauptete er, der Koran habe der Menschheit befohlen den Tod mehr zu lieben als das Leben. Wenn diese Philosophie die Liebe zum Leben nicht ersetzen werde, dann führe dies zu nichts. Der Sieg könne erst geschehen, wenn die Meisterschaft in der Kunst des Sterbens erreicht worden ist. Daher könne die Bewegung ohne dedizierten und uneingeschränkten *ğihād* nicht erfolgreich sein.⁵⁸ Die Verpflichtung zum *ğihād* war auch Bestandteil des Eidschwurs, den die Muslimbrüder bei ihrer Aufnahme leisten mussten. Diese Verpflichtung sollte, so al-Bannā', bis zum jüngsten Tag bestehen und unterschied drei verschiedene Dimensionen des *ğihād*:

Die erste Stufe des Dschihad ist die Ablehnung [des Feindes] im Herzen; die letzte Stufe ist der Kampf für die Sache Gottes. Zwischen diesen beiden Stufen gibt es den Dschihad der Zunge, den Dschihad der Schreibfeder und der Hand sowie den Dschihad, bei dem einem ungerechten Herrscher Worte der Wahrheit gesagt werden. Die islamische Sache kann nur durch den Dschihad überleben. Je höher die Sache, um so höher wird die Stufe des Dschihad um ihretwillen sein und noch höher wird der Preis für ihre Unterstützung sein und die Belohnung für diejenigen, die sich daran beteiligen.⁵⁹

Al-Bannā' definierte fünf Objekte des *ğihād*. Das erste Objekt des *ğihād* ist sich selbst, seine Familie, sein Land und seine Religion zu verteidigen; das zweite ist die Freiheit aller Muslime zu schützen, die von Ungläubigen in Versuchung geführt werden; das dritte Objekt meint die Botschaft des Islam zu schützen, damit sie die ganze Menschheit erreicht. Bis sich ein Individuum entweder als Muslim oder Anhänger einer nichtislamischen Schutzbefohlenen

⁵⁷ *Ğihād* „Kampf, Streben“, wird jedoch oft sowohl in der muslimischen Überlieferung als auch darüber hinaus als „Krieg gegen Ungläubige“ verstanden. Der Terminus *ğihād* stammt von der Wurzel *ğ-h-d*, die Anstrengung, Mühe, Anspannung beschreibt. Derivative davon kommen im Koran 41 Mal vor und nicht alle beziehen sich auf Krieg. Lexikon der arabischen Welt, s.v. Jihād.

⁵⁸ Mitchell, 1969: 207.

⁵⁹ Zitiert nach Croitoru, 2007: 24.

definiert, soll es bekämpft werden, damit es die Verbreitung der Nachricht nicht blockiert; das vierte besagt, dass wenn Muslime und nichtislamische Schutzbefohlene ihren religiösen Pflichten nicht nachkommen, oder der *umma* Schaden zufügen, sind diese zu bekämpfen; das fünfte Objekt war die Verpflichtung alle Muslime, egal an welchem Ort, zu unterstützen. Diese fünf Objekte wurden mit Sprüchen aus dem Koran und der *ḥadīṭ*-Tradition⁶⁰ untermauert. Die Muslimbrüder gingen davon aus, dass alle fünf Objekte des *ḡihād* in Zusammenhang mit Palästina gegeben sind. Der *ḡihād* soll in fünf Stufen vorbereitet werden. Zunächst intensive Erziehungsarbeit, in dem der Gedanke des Heiligen Krieges verinnerlicht werden sollte; dann die materielle Vorbereitung in Form von Rekrutierung, darauf folgt die Schaffung militärischer Strukturen, danach militärische Ausbildung und die fünfte Stufe ist schließlich die Schaffung der finanziellen Basis.⁶¹

Da alle fünf Objekte des *ḡihād* in Palästina zur Anwendung kamen, ging die Bruderschaft davon aus, dass dadurch das Prinzip des *ḡihād* wiederbelebt wird, da die Muslime jenes durch ihre Liebe zum Leben und der Angst vor dem Tod vergessen hatten. Der *ḡihād* in Palästina wurde, nach al-Bannā', zur Pflicht jedes Muslims. Das Prinzip des *ḡihād* wurde im Laufe des Palästinakonflikts ausformuliert und kam das erste Mal im ersten arabisch-israelischen Krieg 1948 großflächig zum Einsatz. Der Palästinakonflikt trug dazu bei, dass die Muslimbruderschaft das Prinzip des *ḡihād* auszuformulieren konnte.⁶²

⁶⁰ *Ḥadīṭ* (Erzählung, Vortrag) mit dem bestimmten Artikel (*al-ḥadīṭ*) ist es die Überlieferung, was der Prophet gesagt oder getan hat oder seine schweigende Zustimmung zu etwas Gesagtem oder Getanem.

⁶¹ El-Awaisi, 1998: 11-14.

⁶² Ebenda: 14.

3 DIE MUSLIMBRUDERSCHAFT BIS 1948

3.1 DIE ERSTEN JAHRE

Nachdem der Volksschullehrer al-Bannā' die Gesellschaft der Muslimbrüder im Jahr 1928 in der am Suezkanal liegenden Stadt Ismā'īliya gegründet hatte, stand in den ersten drei Jahren zunächst dessen Vergrößerung in und um Ismā'īliya im Vordergrund. Es wurde ein Hauptquartier bezogen und daraufhin eine Moschee gebaut. Außerdem wurden eine Jungen- und eine Mädchenschule gegründet. Das Auftreten der Muslimbrüder in Kombination mit sozialen Maßnahmen wurde beispielhaft in der Gründung von neuen Zweigen der Bruderschaft über das ganze Land.⁶³ Neben Schulen wurde auch ein breites Sportangebot für Jugendliche geschaffen, bei denen diese ihre Führungsqualitäten und einen Gemeinschaftssinn entwickeln und mit den sozialen Werten der Bruderschaft vertraut gemacht werden sollen. Suppenküchen wurden eingerichtet, Dörfer mit Elektrizität versorgt und Spenden für Bedürftige gesammelt. Durch diese und andere soziale Maßnahmen wurden die Muslimbrüder innerhalb der Gesellschaft als Organisation wahrgenommen und konnten ein Sympathiegefühl in der Gesellschaft aufbauen. Dieses Sympathiegefühl bestärkte al-Bannā' die Organisation weiter zu vergrößern. Ein Schritt dahin war die Verlegung des Hauptquartiers von Ismā'īliya nach Kairo im Jahr 1932. Um seine Botschaft zu verbreiten reiste Al-Bannā' durch die Dörfer des ganzen Landes.⁶⁴

Die Organisation wuchs und es wurden etliche Zweigstellen gegründet und neue Mitglieder rekrutiert.⁶⁵ Nach Mitchell ist die Größe und das Ausmaß der Generalkonferenzen, bei denen frühere Aktionen resümiert und zukünftige beschlossen wurden, ein Indikator für das schnelle Wachstum der Organisation. Die erste Konferenz wurde 1933 abgehalten und behandelte vornehmlich Fragen in Bezug auf christliche Missionare. In der zweiten Konferenz wurde beschlossen Printmedien für die Verbreitung ihres islamischen Verständnisses zu etablieren. Es wurden in der Folge die Magazine *mağallat al-iḥwān al-muslimīn* und *mağallat an-nazīr* gegründet. In diesen Zeitschriften veröffentlichte al-Bannā' Artikel und Briefe; dies bildet eine Hauptquelle seiner Lehre.⁶⁶

⁶³ Mitchell, 1969: 9.

⁶⁴ Murtaza, 2011: 44.

⁶⁵ In der Literatur werden verschiedenste Angaben über die Anzahl der Mitglieder gemacht. Es könnte hier nur ein Mittelwert angegeben werden, auf den wegen der wissenschaftlichen Korrektheit verzichtet wird.

⁶⁶ Mitchell, 1969: 13.

Zunächst setzten die Muslimbrüder ihre Priorität in die Verbreitung ihrer Lehre und das Rekrutieren neuer Mitglieder. Die Phase von 1932-39 nennt Mitchell „the rise to power“.⁶⁷ Die Muslimbruderschaft unterschied sich zunächst nicht von den anderen religiösen Gruppen, die in Ägypten bedingt durch den Zeitgeist vielfach vorhanden waren. Dennoch wurde die Muslimbruderschaft bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs eine der wichtigsten politischen Kräfte Ägyptens. Die Mitglieder der Bruderschaft wurden aus fast allen Teilen der Gesellschaft rekrutiert, so dass ihre Mitglieder gewissermaßen die ägyptische Gesellschaft repräsentierten.⁶⁸ Wie kam es zu dieser Entwicklung? „One of the possible explanations scholars have suggested for the massive increase in the Society’s strength is the growing interest in the Jewish-Arab conflict in Palestine and, beginning in 1936, its intensive activities on behalf of the Palestinian Arabs.“⁶⁹ Deshalb sollen im Folgenden auf die Entwicklungen der Muslimbruderschaft in Bezug auf den arabischen Aufstand in Palästina eingegangen werden.

3.2 DIE ARABISCHE REVOLTE 1936-1939

1935 hatte es die Bruderschaft in gewissem Maße geschafft, eine wahrnehmbare Organisation zu werden. Dies bestärkte al-Bannā’ darin sich in der Palästinafrage zu engagieren. Das erste Engagement der Bruderschaft in der Palästinafrage war 1935, als Abd ar-Raḥmān al-Bannā’, der Bruder des Gründers, den Mufti⁷⁰ von Jerusalem Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī⁷¹ traf. Nach dem Ausbruch des Generalstreiks im April 1936 erklärte sich al-Bannā’ mit dessen Initiatoren solidarisch und bekräftigte im Namen der Bruderschaft im darauffolgenden Briefwechsel mit Amīn al-Ḥusaynī, dass die kämpfenden Palästinenser – gemäß der pannaationalen Konzeption der Muslimbruderschaft – ihre Brüder, deren Land ihr Land und deren Angelegenheit ihre Angelegenheit wäre. Dies bildete eine Grundlage der Zusammenarbeit der Bruderschaft mit der palästinensischen Nationalbewegung.⁷² Die Muslimbruderschaft belieferte in Folge die Kämpfer in Palästina mit Hilfsgütern und

⁶⁷ Ebenda: 13- 34.

⁶⁸ Ebenda: 12.

⁶⁹ Gershoni, 1986: 367.

⁷⁰ Mufti (*mufti*) ist die arabische Bezeichnung für einen Rechtsgelehrten, der dazu befähigt ist, Rechtsgutachten zu religiös-rechtlichen Fragen, sog. Fatwas zu erstellen. Lohlker, 2008: 70.

⁷¹ Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī (1895-1974) stammte aus einer der drei angesehensten Jerusalemer Notabelfamilien. Sein Aufstieg als palästinensischer Politiker begann in den zwanziger Jahren, als er unter der Patronanz der britischen Mandatsregierungen zum *mufti* von Jerusalem ernannt wurde. 1937 wurde er von Großbritannien gezwungen zu exilieren. Dennoch blieb er bis zu den späten vierziger Jahren die bedeutendste Führungspersonlichkeit des palästinensischen Volkes. Gasperin-Ishak, 2001: 20.

⁷² Gershoni, 1986: 377.

Ausrüstung.⁷³ Durch die Kontakte mit Amīn al-Ḥusaynī konnten Verbindungen zu islamischen Gruppen in Palästina hergestellt werden.

Auch zur etablierten Öffentlichkeit in Ägypten konnten Kontakte geknüpft werden. Mit Ausbruch des arabischen Aufstands wuchs das Interesse der ägyptischen Gesellschaft an der Palästinafrage. In Folge engagierten sich verschiedenste ägyptische Organisationen dafür. Die 1927 von ‘Abd al-Ḥamīd Sa‘īd gegründete islamische Bewegung *ḡam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* „Gesellschaft der muslimischen Jugend“ engagierte sich seit 1929 in der Palästinafrage und war eine der führenden Organisation in dieser Hinsicht. So wurden diverse Protestnoten an verschiedene ägyptische und internationale Institutionen gesendet oder Spendenaktionen für Palästina durchgeführt.⁷⁴ Im Mai 1936 wurde unter der Leitung von *ḡam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* eine Konferenz abgehalten, in der Möglichkeiten diskutiert wurden, wie die ägyptische Öffentlichkeit Palästina unterstützen könnte. An der Konferenz nahmen verschiedene Politiker, syrische und palästinensische Vereine aus Kairo und islamische Organisationen wie die Muslimbruderschaft teil. Die Folge der Konferenz war das Schaffen einer Dachorganisation, in Form eines Komitees, zur Koordinierung der Hilfskampagne. Die Muslimbruderschaft wurde in diesen Komitee durch Ḥasan al-Bannā’ und seinen Bruder ‘Abd ar-Raḥmān repräsentiert. Die Bruderschaft führte daraufhin viele Aktionen in Kooperation mit diesem Komitee aus. Es wurden Demonstrationen, Konferenzen, Protestnoten an britische Behörden, Unterstützungsbekundung an die palästinensische Nationalbewegung und Ähnliches koordiniert.⁷⁵ Auch wurden die Spendenaktionen für Palästina in diesem Komitee koordiniert. Nach Gershoni gibt es kein Indiz dafür, dass die Muslimbruderschaft ihre individuell gesammelten Spenden diesem Komitee übergab, noch dass je Spenden seitens der Muslimbrüder in Palästina angekommen sind. Die Schlussfolgerung lautet, dass die Bruderschaft die Gelder für den Aufbau ihrer eigenen Organisation verwendet hat.⁷⁶

Die Bruderschaft kooperierte zwar mit *ḡam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn*, verzichtete jedoch nicht auf eigene unabhängig durchgeführte Aktionen. So wurden in den Zeitschriften der Bruderschaft etliche Artikel zu Palästina veröffentlicht oder Boykottaufrufe gegenüber ägyptischen Juden verkündet. Die Muslimbruderschaft betonte ihre Unabhängigkeit und die Unterschiedlichkeit der beiden Organisationen. Durch die Kooperation konnte sich die

⁷³ Mitchell, 1969: 55.

⁷⁴ Jankowski, 1980: 12.

⁷⁵ Binderhofer, 1991: 85.

⁷⁶ Gershoni, 1986: 381.

Muslimbruderschaft eine breitere Akzeptanz in der ägyptischen Gesellschaft erarbeiten, da *ḡam'īyat aš-šubbān al-muslimīn* bereits über dieselbe verfügte. Durch die Vertretung im Koordinationskomitee konnten außerdem Beziehungen zur politischen Elite geknüpft werden. Die Betonung der Unabhängigkeit und Unterschiedlichkeit stellte klar, dass die Muslimbruderschaft als eigenständige Organisation wahrgenommen wurde.⁷⁷

Der arabische Aufstand hatte auch gewisse Auswirkungen auf die organisatorische Struktur der Bruderschaft. Auf der dritten Generalkonferenz der Bruderschaft im Jahr 1935 wurden die paramilitärischen Pfadfindergruppen (*ḡawwāla*) reorganisiert. Diese gingen aus den Gruppen für athletisches Training hervor, das in Ismā'īliya vor allem für Jugendliche abgehalten wurde. Die *ḡawwāla* wurden mit der Absicht reorganisiert, die innere Loyalität der Bruderschaft bzw. die Autorität der Führungsschicht zu stärken und um ein Instrument für die Durchsetzung ihrer Ideen zu besitzen.⁷⁸ Fast jeder Zweig besaß eine solche Pfadfindereinheit deren Aufgaben vor allem in der Organisation von Spendenaktionen für Palästina, dem Propagieren des Palästina-themas und der Rekrutierung neuer Mitglieder waren.⁷⁹ Der militärische Charakter dieser Gruppen zeigte sich unter anderem im Abhalten von Paraden bei denen die Mitglieder militärische Uniformen und das Banner der Muslimbruderschaft trugen.

Ab dem Jahr 1937 rief die Bruderschaft die Öffentlichkeit auf sich am Kampf in Palästina aktiv zu beteiligen und Vorbereitungen wurden getroffen freiwillige Kämpfer zu rekrutieren. Jedoch gibt es keinen Beweis, dass rekrutierte Muslimbrüder während des arabischen Aufstands gekämpft haben. Hier liegt nach Gershoni ein Beweis, dass die Bruderschaft die Palästina-kampagne benutzte, um die Organisation zu stärken und interne Strukturen aufzubauen. In Folge wurden die paramilitärischen Einheiten der *katā'ib* (Bataillone) gegründet.⁸⁰ Diese Organisationen entwickelten sich zur internen und externen Polizei der Muslimbruderschaft und viele Brüder erhielten dadurch eine militärische Schulung. Sie spielten vor allem im Abhalten von Demonstrationen eine große Rolle. Im Jahr 1938 wurde eine Serie von Demonstrationen gegen die Untätigkeit der ägyptischen Regierung in der Palästinafrage, Briten und Zionisten in ganz Ägypten organisiert. Auf den Plakaten der Demonstrierenden waren Pro-Palästina-, Antizionismus- und islamische Parolen zu lesen. Im Zuge dieser Demonstrationen gab es gewaltvolle Zusammenstöße mit der ägyptischen Polizei.

⁷⁷ Ebenda: 380.

⁷⁸ Mitchell, 1969: 14.

⁷⁹ Gershoni, 1986: 373.

⁸⁰ Ebenda: 384.

Die Proteste wurden zunehmend gewaltvoller, was die ägyptische Polizei dazu veranlasste mehrere Muslimbrüder zu verhaften.⁸¹

Die paramilitärischen Organisationen hatten zu dieser Zeit einen großen Zulauf und gipfelten schließlich in der Schaffung eines militärischen Geheimapparats, der eine große Rolle hinsichtlich der Begründung der Verfolgung durch die politische Elite spielen wird. Auch andere politische Organisationen wie der Wafd⁸² besaßen damals militärische Jugendorganisationen. Dies hängt unter anderem mit sozio-ökonomischen Faktoren zusammen. In Ägypten herrschte vor allem bei den Jugendlichen eine Unzufriedenheit über die politischen Verhältnisse. Diese entstand in Zusammenhang mit einer schnellen Verstärkung, die durch großes Bevölkerungswachstum und einer Krise im Agrarsektor begründet war. Dort war Land größtenteils im Besitz von Großgrundbesitzern. Dies und die Auswirkungen der Weltwirtschaftskrise 1929 führten zu einer sozialen Ungleichheit, was sich im Protest gegen die „Oberschicht“ und das korrupte parlamentarische System ausdrückte. Vor allem bei Jugendlichen und Studierenden wuchs die Unzufriedenheit, sie politisierten sich und mussten dies kanalisieren. Es herrschten in Ägypten in jugendlichen Kreisen also gewisse revolutionäre Tendenzen. Die Palästinafrage kanalisierte die Unzufriedenheit und ermöglichte der Bruderschaft in den Kreisen mit revolutionären Tendenzen große Zahlen an Mitglieder zu rekrutieren. Was eine Vergrößerung der paramilitärischen Organisation und eine klarere Ausformulierung der inneren Struktur der Bruderschaft folgen ließ.⁸³

Durch die Palästinafrage konnte die Muslimbruderschaft Kritik gegen die politische Elite (Parteien, Regierung, Parlament und Palast) formulieren. Vermehrt nach 1938 kritisierte die Bruderschaft die politische Elite wegen ihrer Passivität hinsichtlich der Palästinafrage. Die Organisation rief die politischen Kräfte Ägyptens immer wieder auf, sich direkt in einen Lösungsversuch zu involvieren oder diesen zu initiieren. Dadurch konnte sich die Bruderschaft Prestige bei ihren Mitgliedern und Sympathisierenden erarbeiten; außerdem wurden der Organisation dadurch neue Aktionskanäle eröffnet.⁸⁴

⁸¹ Ebenda: 385.

⁸² Wafd-Partei (*ḥizb al-wafd* „Partei der Delegation“) ist eine Partei in Ägypten, die aus der von S. Zaḡlūl am 13.11.1918 gebildeten Delegation hervorging, die in London und Versailles die Unabhängigkeit Ägyptens forderten. Die Partei war 1924, 1928, 1936/37, 1942-44 und 1950-52 an der Regierung beteiligt. Sie wurde 1953 verboten. 1984 schlossen sich viele ehemalige Mitglieder als sogenannte Neue Wafd in einem Wahlbündnis mit den Muslimbrüdern zusammen. Lexikon der arabischen Welt, s.v. Wafd-Partei.

⁸³ Krämer, 1989: 143.

⁸⁴ Binderhofer, 1991: 88.

Wie gezeigt konnte sich die Bruderschaft mittels des arabischen Aufstands ein breiteres politisches Netzwerk erarbeiten. Durch den Kontakt mit Amīn al-Ḥusaynī konnte sich die Muslimbruderschaft erstmals international orientieren, Beziehungen zu islamischen Gruppen konnten aufgebaut werden und schon 1945 konnten sich erste Zweigstellen der Muslimbruderschaft in Palästina etablieren.⁸⁵ An diesem Beispiel wird deutlich, dass die Bruderschaft die Phase von 1936-1939 als Vorbereitung für die Ausformulierung ihrer Organisation benützte. Innerhalb Ägyptens ermöglichte der arabische Aufstand Kontakte zu verschiedenen etablierten politischen Kräften. Durch die Solidarität mit Palästina konnten neue Mitglieder, vor allem aus jugendlichen Kreisen, rekrutiert werden. Das Entstehen und die Ausformulierung der Struktur des Militärapparates war unter anderem eine Folge des arabischen Aufstands. Die Organisation beschränkte sich nun also nicht mehr auf religiöses Predigen und soziale Einrichtungen, sondern wurde zu einer aktiven wirtschaftlichen⁸⁶, sozialen und vor allem politischen Organisation. 1939 wird die fünfte Generalkonferenz abgehalten, in der al-Bannā' die Organisation auch als eine politische definiert.⁸⁷ Der arabische Aufstand ist nicht nur der einzige Faktor für den Aufschwung der Muslimbrüder. Hinzu kommen eine verschlechterte wirtschaftliche und soziale Lage und eine korrupte und durch den Palast und Großbritannien geschwächte Regierung. Dennoch spielte der arabische Aufstand die Rolle des Sprungbretts, durch das sich die Muslimbruderschaft zu einer in der Gesellschaft verankerten politischen Organisation entwickeln konnte.

3.3 DIE HINTERGRÜNDE DES VERBOTS DER MUSLIMBRUDERSCHAFT 1948

Das Jahr des Ausbruchs des ersten arabisch-israelischen Krieg ist in der Geschichte der Muslimbrüder ein Meilenstein, denn die Muslimbruderschaft wurde verboten und ein Jahr später wurde der Gründer der Organisation Ḥasan al-Bannā' unter nie geklärten Umständen ermordet. Wie kam es zu dieser Entwicklung?

3.3.1 INNENPOLITISCHE AKTIVITÄTEN

Wie dargestellt diente der Bruderschaft die Zeit des arabischen Aufstands in Palästina als Wegbereiter, um ihrer Organisation Geltung zu verschaffen. So scheint die Bruderschaft zu Beginn des Zweiten Weltkriegs eine innenpolitische Größe dargestellt zu haben, mit der von

⁸⁵ Murtaza, 2011: 103.

⁸⁶ Am Ende der 1930er Jahre soll die Muslimbruderschaft sieben wirtschaftlich erfolgreiche Unternehmen gehabt haben. Sonnleitner, 2004: 38.

⁸⁷ Mitchell, 1969: 16.

Seiten der politischen Elite gerechnet wurde. So unterhielt al-Bannā' Beziehungen zu verschiedensten Seiten des politischen Spektrums.⁸⁸

Ägypten reagierte auf den Kriegseintritt Großbritanniens gemäß dem *treaty of alliance*: Es brach alle diplomatischen und wirtschaftlichen Beziehungen zum Deutschen Reich ab, unterstellte alle ägyptischen Häfen der Kontrolle der britischen Marine und führte unter britischer Beteiligung eine Zensurverordnung hinsichtlich der Post, des Telefon- und Telegraphensystems und der Presse durch. Die ägyptische Regierung erklärte währenddessen ihre Loyalität und Freundschaft zu Großbritannien.⁸⁹ Großbritannien beeinflusste durch die Zensurverordnungen aktiv nicht nur das Leben der ägyptischen Gesellschaft, sondern auch die innenpolitische Lage. So wurden Regierungen auf Wunsch Großbritanniens abgesetzt oder neu gebildet. Unter diesen Umständen verstärkte die Muslimbruderschaft ihre nationalistischen Handlungen gegenüber Großbritannien. Da die Muslimbruderschaft sich zu einem entscheidenden Faktor in der ägyptischen Gesellschaft aufgeschwungen hatte, wurde sie für Großbritannien zur Gefahr ihrer Interessen. Im Februar 1941 wurde das Bildungsministerium von den Briten angewiesen, al-Bannā' von Kairo nach Oberägypten zu versetzen. Al-Bannā' widersetzte sich dem Führungsbüro, das ihn dazu bringen wollten, sich der britischen Anweisung zu widersetzen, und beugte sich dem Ansinnen des Bildungsministeriums. Auf Druck einiger Parlamentarier konnte er jedoch im Juni wieder nach Kairo zurückkehren.⁹⁰ Dies sollte aber erst ein Vorbote der folgenden Restriktionen für die Bruderschaft sein. Noch im gleichen Jahr wurde al-Bannā', nachdem er während einer Konferenz die britische Politik in Palästina und Ägypten kritisiert hatte, mit einigen anderen Brüdern in Oberägypten inhaftiert. Außerdem wurden alle Zeitungen und Treffen der Bruderschaft verboten. Nachdem die inhaftierten Brüder wieder freigelassen wurden, wurde eine politische und öffentliche Kampagne gegen die Bruderschaft gefahren.⁹¹

Nach dem Gefängnisaufenthalt wurden Kontakte mit der britischen Botschaft geknüpft. Das folgende Treffen war jedoch ergebnislos. Die Muslimbruderschaft ging nicht auf die Kooperationsangebote der Briten ein, da die Organisation davon ausging, dass sie benutzt werden würden, um den Wafd zu schwächen. Wer wen zuerst für ein Treffen kontaktiert hatte, kann heute nicht mehr nachvollzogen werden. Jedoch zeigt dies, dass die

⁸⁸ Kapferer, 1972: 87.

⁸⁹ Mitchell, 1969: 20.

⁹⁰ Murtaza, 2011: 95.

⁹¹ Mitchell, 1969: 23.

Muslimbruderschaft mittlerweile eine solch große gesellschaftliche Kraft war, dass sich die Briten aktiv mit ihr auseinandersetzen.⁹²

Da der revolutionäre Flügel der Muslimbruderschaft immer stärker auf eine gewaltsame Loslösung von den Briten drängte, entschied sich al-Bannā', um innenpolitische Erfolge aufzuweisen, an den Parlamentswahlen 1942 teilzunehmen. Dass eine anti-britische Partei ins Parlament einziehen könne, beunruhigte Großbritannien. Zumal al-Bannā' in dem Bezirk Ismā'īliya kandidieren wollte, dieser jedoch in der sensiblen Suezkanal-Zone lag. Der von den Briten geförderte Premierminister des Wafd Muṣṭafā an-Naḥḥās (1879-1965) forderte al-Bannā' unter Androhung der Haft schließlich auf, seine Kandidatur zurückzuziehen, den *treaty of alliance* nicht mehr zu kritisieren und der Regierung die Treue zu schwören. Daraufhin gab al-Bannā' diesen Forderungen nach und formulierte die gewünschten Artikulationen öffentlich. Die Muslimbruderschaft konnte im Gegenzug einige Freiheiten erreichen.⁹³ Das Verhältnis zum Wafd blieb jedoch weiterhin äußerst angespannt. Im Jahr 1942 wurden nach Anordnung von Muṣṭafā an-Naḥḥās alle Zweigstellen der Bruderschaft, bis auf das Hauptquartier, geschlossen. Dies geschah auf Druck der Briten, da al-Bannā' 1941 seine Kooperation verweigert hatte. Die Restriktionen wurden 1942, nachdem einige Wafd-Mitglieder den Dialog mit den Muslimbrüdern suchten, aufgelöst. Der Zugang des Wafd zu den Muslimbrüdern war ambivalent. Einerseits waren die Brüder dem Wafd ein Dorn im Auge, andererseits waren sie ein geeignetes Gegengewicht zum Kommunismus, der in Ägypten während des Weltkrieges große Teile der Gesellschaft erreichte.⁹⁴

Der Wafd hatte im Laufe des zweiten Weltkrieges zugunsten von außerparlamentarischen Gruppen, wie die Muslimbruderschaft eine darstellte, ihre nationale Vormachtstellung verloren. Vor allem durch die starke Kooperation mit den Briten verlor die Partei an allgemeinem Ansehen. Durch diesen Verlust wurde auch die Position des Königs geschwächt. Seine Reaktion darauf war die Absetzung des Wafd von der Regierung 1944 und die Einsetzung des Premierministers Aḥmad Māhir (1888-1945), der den Sa'disten⁹⁵ zugehörig war. In den darauffolgenden Neuwahlen kandidierten erneut einige Muslimbrüder für einen Sitz im Parlament (al-Bannā' für Ismā'īliya). Die Vertreter der Muslimbrüder scheiterten aber geschlossen, obwohl sie sich in einigen Bezirken des Sieges gewiss waren. Mitchell geht

⁹² Ebenda: 28.

⁹³ Murtaza, 2011: 97.

⁹⁴ Mitchell, 1969: 27.

⁹⁵ „Die Sa'disten entstanden als „rechte“ Abspaltung des Wafd, die eine Aussöhnung mit dem König anstrebte. Sie standen im Gegensatz zu der linken Wafdistischen Avantgarde, die mit den sozialistischen Kräften des Landes kooperierte.“ Sonnleitner 2004: 38.

davon aus, dass diese Wahlen manipuliert wurden. Im Jahre 1945 wurde Aḥmad Māhir ermordet. Irrtümlicherweise wurde die Muslimbruderschaft für diesen Mord verantwortlich gemacht und u.a. al-Bannā' vorübergehend verhaftet.⁹⁶ Dies zeigt, dass die politische Ungewissheit Ägyptens (was sich u.a. in den vielen verschiedenen Regierung äußerte) das Ausbrechen von politischer Gewalt förderte. Am 9. Juli wurde von verschiedenen politisch engagierten Gruppen, vor allem von der Muslimbruderschaft, eine anti-britische Demonstration organisiert, die sich zuspitzte als zwanzig demonstrierende Studierende getötet wurden. In Folge kam es zu einer Serie von Demonstrationen – die vor allem den vollständigen Abzug der Briten forderten, da die Palästina-Frage zu dieser Zeit nicht primär war – Streiks und Attentate. Für diese, teils gewaltvollen Demonstrationen, wurde der Muslimbruderschaft zumindest eine moralische Schuld gegeben.⁹⁷

Als der neue Premier Ismā'īl Ṣidqī (1875-1950) mit Großbritannien über deren Abzug verhandelte und ein Vorvertrag dazu unterzeichnet wurde, veranlasste die Muslimbruderschaft weiterhin Demonstrationen, da ihnen die Forderungen des Premierministers nicht weit genug gingen. Es kam in Folge zu öffentlichen Verbrennungen von vermeintlichen Symbolen, die die Fremdherrschaft repräsentierten (z.B. britische Bücher, Geschäfte oder Straßenbahnen). Daraufhin kam es zu erneuten Verhaftungen von Muslimbrüdern. Ṣidqī musste aufgrund des verlorenen öffentlichen Ansehens, das aus dem geschlossenen Vorvertrag resultierte, zurücktreten. Sein Nachfolger Maḥmūd an-Nuqrāṣī (1888-1948) brach die Verhandlungen mit Großbritannien ab und ging mit der Unterstützung der Muslimbrüder zum Sicherheitsrat der Vereinten Nationen, um einen Abzug der Briten zu erreichen. Da diese Aktion jedoch keinen Fortschritt in den Unabhängigkeitsbestrebungen brachte, wuchs die Frustration der Muslimbrüder weiter an.⁹⁸

Die innenpolitischen Aktionen der Muslimbruderschaft waren geprägt von der Auseinandersetzung bzw. Kooperation mit der Wafd-Partei, den verschiedenen Regierungen und Großbritannien. Sie wurde teils von diesen Gruppen instrumentalisiert, um andere Gruppen, die zu diesem Zeitpunkt mehr oder weniger in der jeweiligen Gunst standen, zu schwächen oder zu stärken. Vor allem der Kampf gegen Großbritannien stand innenpolitisch im Fokus der Muslimbruderschaft. Jene wiederum reagierten mit Strenge und erließen – teils über die marionettenhaften Regierungen – einige zeitweilige Repressionen gegen die Bruderschaft. Vor allem ab der zweiten Hälfte der 1940er Jahre vermehrten sich die

⁹⁶ Ebenda: 41-42.

⁹⁷ Krämer, 1989: 164.

⁹⁸ Mitchell, 1969: 49-51.

Gewaltaktionen der Muslimbruderschaft gegen politische und jüdische Institutionen, die größtenteils vom sogenannten Geheimapparat ausgingen.

3.3.2 DIE MILITÄRISCHE ORGANISATION

Ḥasan al-Bannā' war beeindruckt vom Militarismus des nationalsozialistischen Deutschland und des faschistischen Italien, da er davon ausging, dass dieser mitverantwortlich für das Wiedererstarken dieser Nationen gewesen sei. Auch der zukünftige islamische Staat sollte diese militärische Geisteshaltung unter allen Muslimen verbreiten. Dies wurde mit dem Koran Vers 8:60 belegt⁹⁹:

Und rüstet für sie, soviel ihr an Kriegsmacht und Schlachtrossen (?) (aufzubringen) vermögt, um damit Gottes und eure Feinde einzuschüchtern, und andere außer ihnen, von denen ihr keine Kenntnis habt, (wohl) aber Gott! Und wenn ihr etwas um Gottes willen spendet, wird es euch (bei der Abrechnung im Jenseits) voll heimgezahlt. Und euch wird (dabei) nicht Unrecht getan.¹⁰⁰

Der erste Terminus „so rüstet“ (*wa-a'idū*) ist im offiziellen Logo der Muslimbruderschaft auf grünem Grund unterhalb eines Koranexemplars und zweier Schwertern enthalten. Die angestrebte militärische Geisteshaltung entfaltete sich in der Schaffung verschiedener Erziehungsinstitutionen. Die Bruderschaft unterschied jedoch zwischen militärischer und *ḡihādīya*-Erziehung, die die Muslimbruderschaft anwendete. Während das erste Disziplin und Training bedeute, sei das letztere etwas Komplexeres. Die *ḡihādīya*-Erziehung sei die militärische Erziehung verbunden mit Glauben, Sitten, Geist und Hingabe. Deshalb wurde gefolgert, dass ein aktives militärisches Engagement eine ideologische, politische und schließlich eine praktische Ausbildung der zukünftigen Kämpfer benötige.¹⁰¹

1937 wurden von al-Bannā' die Bataillone (*katā'ib*) ins Leben gerufen, um den Mitgliedern die totale physische, mentale und spirituelle Annahme der und Hingabe zur Muslimbruderschaft zu vermitteln. Im Herbst desselben Jahres wurden die „Bataillone der Unterstützer Gottes“ (*katā'ib anṣār Allāh*) gegründet. Diese waren vor allem für die spirituelle Indoktrination der Mitglieder der Bataillone zuständig. So wurden einwöchige Trainingslager abgehalten, in denen spirituelle Nachtsitzungen abgehalten wurden. Das Motto dieser Veranstaltungen war „Handlung, Ruhe und Gehorsam“.¹⁰² Ab 1938 schienen sich die *ḡawwāla* und die *katā'ib* zu ergänzen. Die Mitglieder erhielten ihr Training durch die

⁹⁹ Murtaza, 2011: 72.

¹⁰⁰ Übersetzt nach Paret, 1979: 130.

¹⁰¹ El-Awaisi, 2000: 214.

¹⁰² Mitchell, 1969: 196.

Bataillone und wechselten dann zu den *ğawwāla*. Die Muslimbrüder gingen davon aus, dass erst *ğihād* gegen sich selbst durchgeführt werden müsse, bevor er für die Sache Gottes zum Einsatz kommt. Der *ğihād* gegen sich selbst wurde durch die Bataillone mit den spirituellen Nachtsitzungen und Training repräsentiert, aktiv zum Einsatz kam er dann in den *ğawwāla*.¹⁰³

Wegen des hohen Mitgliederandrangs, wurde 1940 beschlossen, die Bataillone umzustrukturieren und dessen Funktion den *ğawwāla* zu übertragen. Außerdem wurde das *usra* (Familien)-System eingeführt. Danach sind alle Mitglieder systematisch in Familien organisiert. Jeder lokale Zweig der Muslimbruderschaft beinhaltet mehrere Familien mit jeweils einem Obmann (*naqīb*). Die Familie hat zwischen fünf und zehn Mitglieder und persönliche, soziale und finanzielle Pflichten. Außerdem hatte sie geschlossen an bestimmten militärischen Aktivitäten (z.B. Veranstaltungen der *ğawwāla*) teilzunehmen. Fünf Familien ergeben einen Klan, fünf Klans ergeben eine Gruppe und fünf Gruppen formen schließlich ein Bataillon. Diese Form der Organisation wurde mit demselben Konzept der islamischen Brüderlichkeit begründet, wie es im Kontext der Solidarität in der islamischen *umma* getan wurde. Dieses System besteht heute noch in der Struktur aller Gesellschaften der Muslimbruderschaft weltweit und hat erzieherischen und administrativen Charakter. Die verschiedenen Familien konnten sich nun leicht miteinander austauschen und die Verbindungen zwischen den Mitgliedern gestärkt werden.¹⁰⁴

Aus den *ğawwāla* und *usar* entwickelte sich eine weitere Organisation, nämlich *nizām al-ḥaṣṣ* (spezielle Ordnung) bzw. *al-ğihāz as-sirrī* (Geheimapparat). Dieser war hauptverantwortlich für die Gewalt, die im Namen der Bruderschaft durchgeführt wurde. Über die Anzahl der Mitglieder, der Organisation oder die genauen Tätigkeitsfelder vom Geheimapparat bestehen keine gesicherten Informationen. Bis 1948 sollen nur die wenigsten Mitglieder der Bruderschaft *al-ğihāz as-sirrī* überhaupt gekannt haben. Nach 1948 jedoch unterstützten die meisten Muslimbrüder die Institution u.a. weil al-Bannā' eine militärisch geprägte Indoktrination seiner Mitglieder förderte.¹⁰⁵ Der Geheimapparat war also die Konsequenz der Systeme der *ğawwāla* und *usar*. Das Familiensystem hatte den Anspruch, dass das jeweilige Mitglied einer Familie in einem natürlichen, allmählichen Prozess, bedingt durch die Erziehung, Mitglied von *al-ğihāz as-sirrī* wurde. Diese drei Systeme bestanden parallel nebeneinander, jedes mit seinem eigenem Zweck und Programm. Die Familien bereiteten

¹⁰³ El-Awaisi, 2000: 218.

¹⁰⁴ Ebenda: 220-221.

¹⁰⁵ Mitchell, 1969: 205.

hierbei die Mitglieder erzieherisch auf die Mitgliedschaft in den *ğawwāla* und *nizām al-ḥaṣṣ* vor.¹⁰⁶

Der Erfolg dieses Erziehungsprogramms zeigt sich erstmals 1947, als die Vereinten Nationen den Teilungsplan für Palästina¹⁰⁷ verabschiedeten. Den darauf folgenden Aufruf für freiwillige Kämpfer für Palästina wurde zahlreich Folge geleistet. El-Awaisi folgert daher:

In short, the Palestinian arena was the first to witness the fruits of this *jihadia* education in 1947, when it demonstrated the determination of the Muslim Brothers to wage *jihad* in the Holy Land in order to win one of the two rewards: 'either victory or martyrdom'.¹⁰⁸

Die wissenschaftliche Literatur geht davon aus, dass sich schon früh ein revolutionär gesinnter Flügel der Muslimbruderschaft herausbildete, der al-Bannā' für zu pragmatisch hielt, da er z.B. Beziehungen zur politischen Elite unterhielt oder an Wahlen teilnahm. Vor allem Ṣāliḥ al-ʿAṣmāwī, ehemaliger Leiter des Geheimapparats und Herausgeber diverser Zeitungen der Muslimbruderschaft, und ʿAbd ar-Raḥmān as-Sanadī, ehemaliger Leiter des Geheimapparats, werden zu den einflussreichsten Mitglieder dieses Flügels gezählt. Der Geheimapparat unter der Leitung von as-Sanadī schien ab 1945 eigenmächtige (gewaltvolle) Handlungen durchgeführt zu haben. Al-Bannā' hatte scheinbar die Kontrolle über den Geheimapparat verloren, trotzdem machte er sich durch sein erschaffenes Erziehungsprogramm und sein Schweigen mitschuldig.¹⁰⁹

3.3.3 AUßENPOLITISCHE AKTIVITÄTEN

Die Palästinafrage war von 1940 bis 1947 nicht die dominierende Thematik bei den Muslimbrüdern, sondern der innenpolitische Kampf gegen Großbritannien. Spätestens mit der Verkündung des Teilungsplans der Vereinten Nationen änderte sich dies grundlegend. Die Muslimbruderschaft begann im Oktober 1947 damit, freiwillige Kämpfer zu rekrutieren. Ab dem Frühjahr 1948 wurden mit dem Einverständnis der ägyptischen Regierung zwei Trainingslager für die militärische Schulung von freiwilligen Rekruten geschaffen. Vor allem der ehemalige ägyptische Offizier Maḥmūd Labīb, der seit 1940 eng mit al-Bannā' zusammenarbeitete, spielte dabei eine wichtige Rolle. Daraufhin wurden die Freiwilligeneinheiten in den Kampf nach Palästina geschickt. Wie viele Muslimbrüder

¹⁰⁶ El-Awaisi, 2000: 221-222.

¹⁰⁷ Der Teilungsplan wurde von den UN als Resolution 181 am 29. November 1947 angenommen. Er teilte das Gebiet in einen arabischen und jüdischen Staat. Jerusalem sollte unter internationale Kontrolle gestellt werden. Die gesamte Resolution ist unter <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/un/res181.htm> abrufbar.

¹⁰⁸ Ebenda: 223-224.

¹⁰⁹ Murtaza, 2011: 99.

wirklich in den Freiwilligeneinheiten kämpften und wie wichtig deren Rolle war, ist heute nicht mehr nachvollziehbar.¹¹⁰ Die Muslimbruderschaft gibt an, dass drei Bataillone unter der Führung der Muslimbruderschaft in Palästina kämpften. Die drei Bataillone wurden von den Muslimbrüdern Kāmil aš-Šarīf, Muḥammad Faraglī und Yūsuf Ṭal‘at angeführt.¹¹¹

Noch bevor der Staat Israel am 14. Mai 1948 ausgerufen wurde, erklärte die ägyptische Regierung am 11. Mai den Notstand. Am 15. Mai unternahm offiziell die Länder Ägypten, Syrien, Libanon, Transjordanien und der Irak Kampfhandlungen gegen Israel, in Folge herrschte in Ägypten Kriegsrecht.¹¹² Einige Zionisten und Kommunisten, hauptsächlich jüdische, aber auch zahlreiche Muslimbrüder wurden verhaftet. Der Kriegseintritt war eine Möglichkeit, sich der gefährlichsten oppositionellen Elemente zu entledigen, egal welche Einstellung sie zur Palästinafrage hatten. Die Firmen, die den Inhaftierten gehörten, wurden beschlagnahmt.¹¹³ Im November wurden bei einem Mitglied der Muslimbruderschaft Waffen gefunden und im darauffolgenden Verhör bestätigte dieser die Existenz eines militärischen Geheimapparats. Am 8. Dezember 1948 löste der ägyptische Premier von der Wafd-Partei an-Nuqrāšī die Muslimbruderschaft offiziell per Dekret auf; mit der Begründung die Muslimbruderschaft wolle die Regierung stürzen. Ein Grund des Verbots scheint nach Murtaza die Angst vor der Rückkehr bewaffneter und kampferprobter Muslimbrüder aus dem Palästinakrieg gewesen zu sein, zumal jetzt die Existenz des militärischen Geheimapparats enthüllt war. Am 28. Dezember desselben Jahres wurde der Premier von einem jungen Muslimbruder erschossen. Diese Tat wurde al-Bannā’ zugeschrieben, obwohl dieser seine Abscheu darüber ausgedrückt hatte, da er die zentrale Autorität der Muslimbruderschaft war.¹¹⁴ Die Auflösung der Bruderschaft geschah nach al-Bannā’ aufgrund äußerlichen Drucks, in Vorbereitung von Verhandlungen mit den Briten und Zionisten, durch die „versteckten Finger“ des Zionismus, Kommunismus und durch die Anhänger von Atheismus und Verdorbenheit. Am 12. Februar wurde al-Bannā’ in einem Taxi niedergeschossen und verstarb im Krankenhaus. Dort soll ein Vertreter des ägyptischen Staatsschutzes den Tod al-

¹¹⁰ Croitoru, 2010: 34.

¹¹¹ Internetartikel: Aḥdāṭ fi šuwar...al-iḥwān fi ḥarb filastīn ‘ām 1948m.

¹¹² Der Krieg endete mit einer arabischen Niederlage am 24. Februar 1949. Der Staat Israel wurde etabliert und 750.000 Menschen des palästinensischen Volkes mussten aus Palästina fliehen. Ägypten hatte kein Landverlust erlebt, war aber durch die Etablierung eines neuen nicht-arabischen Staates in direkter Nachbarschaft geopolitisch geschwächt. Stephens, 1971: 83.

¹¹³ Krämer, 1989: 213.

¹¹⁴ Murtaza, 2011: 106.

Bannā's veranlasst haben. Auf die Ermordung erfolgten viele Verhaftungen von Muslimbrüdern.¹¹⁵

Seitens der Muslimbruderschaft wird die Rolle, die sie im Zusammenhang der Kampfhandlungen gespielt haben soll, hervorgehoben. Die Kampfeinsätze sollen strategische Vorteile für die reguläre ägyptische Armee gebracht haben und die heroische Haltung der kämpfenden Brüder wird immer wieder betont.¹¹⁶ Nachdem die Bruderschaft verboten wurde, sollen die Muslimbrüder nochmals von ägyptischen Streitkräften zur Hilfe gerufen worden sein. Nur ihrem Einsatz sei es zu verdanken gewesen, dass Versorgungslinien der ägyptischen Armee nicht von der israelischen unterbrochen wurden.¹¹⁷ Auch die Rolle Ḥasan al-Bannā's in diesem Kontext wird besonders hervorgehoben. In einem Interview, das Murtaza mit einem Muslimbruder, der 1948 aktiv in der Ausbildung freiwilliger Kämpfer involviert war, geführt hat, betonte dieser, dass al-Bannā' sich drei Mal monatlich ein Bild über die Fortschritte der Rekruten machte; als Nachrichten der ersten Gefallenen kamen, hätte al-Bannā' selbst jede Familie benachrichtigt. Außerdem wäre er dabei gewesen ein Bataillon nach Palästina zu führen, doch das Verbot der Muslimbruderschaft sei dem zuvor gekommen.¹¹⁸ Als klar wurde, dass die Muslimbruderschaft aufgelöst wird, soll er den kämpfenden Mitgliedern eine Nachricht übermittelt haben, dass sie weiterkämpfen sollen und dass deren Angelegenheit Palästina ist.¹¹⁹ Es wird ein Zusammenhang zwischen Palästina und dem Tod al-Bannā's konstruiert:

Al Banna deserves [...] a special mention and estimation; he paid the bill of his love to, sincere commitment to defend and liberate Palestine; the history will always remember him as one of the age's most prominent men who gave so to Palestine much and contributed to making it under the spotlight.¹²⁰

Hier wird al-Bannā's Tod als direkte Konsequenz seines Palästina-Engagements konstruiert. Die Muslimbruderschaft versucht also ihre historische Rolle im Palästinakonflikt zu betonen. Dies geschieht als Rechtfertigung für innerägyptische Gewalttaten. Indem sich die Muslimbruderschaft als Opfer einer internationalen Verschwörung sieht, die die Muslimbruderschaft aufgrund ihres erfolgreichen Palästina-Engagement verfolgt, kann die Ursache der Gewalt anderen zugeschrieben werden. Das Opfer-Argument wird die

¹¹⁵ Sonnleitner, 2004: 45; Murtaza, 2011: 109.

¹¹⁶ Croitoru, 2010: 33.

¹¹⁷ Ebenda: 35.

¹¹⁸ Murtaza, 2011: 104.

¹¹⁹ Saleh Mohsen, 2007.

¹²⁰ Ebenda.

Muslimbruderschaft im Laufe ihrer Geschichte des Öfteren als Rechtfertigung für Gewaltaktionen benutzen. Außerdem können sich die Muslimbrüder, indem sie ihre Rolle im arabisch-israelischen Krieg 1948 und in seinem Vorfeld betonen, bei ihren Mitgliedern und anderen Teilen der ägyptischen Gesellschaft ein gewisses Prestige erarbeiten. Viele ägyptische Personen konnten zur Zeit des arabischen Aufstands in Palästina und des Palästinakrieges, in Folge des Werbens der Muslimbruderschaft für ein Palästina-Engagement, als Mitglieder gewonnen werden. Vor allem junge Ägypter mit revolutionären Gedanken, konnten auf diese Weise als Mitglieder gewonnen werden. Diese sehen eine spezielle Rolle der Muslimbruderschaft im Palästinakrieg positiv.

Die Muslimbruderschaft wurde 1948 aus mehreren Gründen aufgelöst. Innenpolitisch dominierte der Kampf gegen den Wafd und mit ihm verbunden gegen Großbritannien. Dadurch, dass die Muslimbruderschaft – auch als Folge des Palästina-Engagements – im Laufe des zweiten Weltkriegs zur innenpolitischen Größe wuchs, wurde sie immer mehr zur Bedrohung für diese. Dies hatte einige Repressionsmaßnahmen zur Folge, was wiederum ein Anstieg der Gewalt seitens der Muslimbruderschaft bedingte. Während des arabischen Aufstands in Palästina formte sich die militärische Struktur der Muslimbruderschaft, die schließlich der offizielle Grund für die Auflösung war. Auch andere politische Organisationen hatten zu jener Zeit paramilitärische Organisationen. Dies zeigte sich unter anderem 1947, als der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen den Teilungsplan Palästinas verkündete. Im Zuge dieser Ereignisse tauchten in Kairo paramilitärische Ableger des Wafd, von *ġam‘īyat aš-šubbān al-muslimīn* und anderer auf. Diese rühmten sich ihrer Waffen, Munition und Sprengstoff, die sie in Palästina, gegen Großbritannien, aber auch gegen Ägypter einsetzen würden.¹²¹ Die Muslimbruderschaft spielte aber vor allem hinsichtlich der Propaganda für Gewalt eine bedeutendere Rolle als jene Gruppen. Außerdem konnten die Muslimbrüder eine effizientere paramilitärische Struktur aufbauen. Durch den arabisch-israelischen Krieg konnte der Besitz von Waffen gerechtfertigt werden. Durch die Ausformulierung der paramilitärischen Struktur und dem damit verbundenen Anstieg an Gewalt wurde die Bedrohlichkeit der Muslimbruderschaft für Großbritannien und die ägyptische Regierung immer stärker wahrgenommen. Im Laufe des Jahres 1948 wurde die Existenz des Geheimapparats deutlich. Noch während einige Muslimbrüder in Kämpfe in Palästina verstrickt waren, nahm die ägyptische Regierung den Krieg als Möglichkeit war, sich oppositioneller Gegner zu entledigen, so wurde die Muslimbruderschaft am 8. Dezember 1948 verboten.

¹²¹ Mitchell, 1969: 61.

Die Ermordung al-Bannā's könnte als Folge der Ermordung des Premiers an-Nuqrāšī durch einen jungen Muslimbruder gesehen werden. Während der Beerdigung an-Nuqrāšīs, verlangten seine Anhänger den Tod Ḥasan al-Bannā's.¹²² Ein Angestellter des Staatsschutzes soll al-Bannā's Tod im Krankenhaus veranlasst haben. Dies deutet auf den Wafd, zu dem die Muslimbruderschaft schon seit ihrer Gründung eine problematische Beziehung hatte, als Initiator des Mordes hin. Die Muslimbruderschaft versucht jedoch hervorzuheben, dass al-Bannā' als Folge seines Palästina-Engagement ermordet wurde. Falls die Schaffung der militärischen Strukturen, der Anstieg von Gewalt und den Kämpfen mit dem Wafd und Großbritannien nur die Folge des Palästina-Engagements der Muslimbruderschaft gewesen wäre, könnte dies bestätigt werden. Jedoch waren die Gründe der Ermordung al-Bannā's und des Verbots keine alleinige Folge des Palästina-Engagements, sondern resultierten zusätzlich aus politischen, sozialen und externen Faktoren.

¹²² Ebenda: 67.

4 DAS ENTSTEHEN RADIKALER BEWEGUNGEN

In den 1960er Jahre fand eine Radikalisierung der Muslimbruderschaft statt. Diese wurde deutlich, als sich 1967 radikalisierte Flügel offen von der Bruderschaft abwendeten und eigene islamische Bewegungen gründeten. Um zu erkennen, welche Rolle das Verhältnis der Bruderschaft zu Israel dabei gespielt hat, müssen zunächst die Hintergründe, die zum Entstehen eines radikalen Flügels geführt haben, erarbeitet werden. Den Ausgang bilden zwei Entwicklungen: Die Muslimbruderschaft bekam, bedingt durch den Tod der bisher maßgeblichen Figur der Bruderschaft Ḥasan al-Bannā', einen neuen Führer, der den Anspruch haben musste die Bruderschaft ideologisch, strukturell und politisch zu prägen. Wie oben dargelegt führte der Geheimapparat immer öfters Aktionen in Eigenregie durch und wurde ein erheblicher Machtfaktor innerhalb der Bruderschaft. Es wird der Frage nachgegangen, inwieweit dies innere Loyalitäten der Bruderschaft gefährdete. Den zweiten Ausgang bildet das Entstehen eines neuen politischen Systems. Am 23. Juli 1952 übernehmen die Freien Offiziere¹²³ nach einem Staatsstreich die Macht in Ägypten und stellen in Folge den Präsidenten. Es wird analysiert, in welchem Verhältnis die Muslimbruderschaft zu den Freien Offizieren stand und wie das neue politische System mit der Muslimbruderschaft umging. Nachdem die Faktoren geklärt sind, die zum Entstehen eines radikalen Flügels führten, wird auf die ideologischen Einflüsse der Bruderschaft eingegangen. Vor allem die Person Sayyid Quṭb steht hier im Fokus der Analyse. Dieser lieferte dem radikalen Flügel der Bruderschaft das ideologische Rüstzeug, das zur Entstehung von eigenen Bewegungen benötigt wurde. Anschließend wird herausgearbeitet, inwiefern das Verhältnis zu Israel das Entstehen radikaler Gruppen beeinflusste.

4.1 HINTERGRÜNDE DER RADIKALISIERUNG

4.1.1 DIE MUSLIMBRUDERSCHAFT UND DIE FREIEN OFFIZIERE

Da die Literatur verschiedene Verbindung zu den Freien Offizieren angibt und sich teilweise widerspricht, sollen nun die Gesicherten und Wichtigsten dargestellt werden.

Die ersten Kontakte der Bruderschaft zu den Freien Offizieren entstanden im Rahmen des Palästina-Kriegs 1948. Maḥmūd Labīb schied 1936 aus der ägyptischen Armee aus und

¹²³ Die Freien Offiziere (*aḍ-ḍubbāt al-aḥrār*): Ende der 1930er Jahre waren Teile des ägyptischen Militärs nicht mehr bereit das Königshaus und das politische System, das sich mit Großbritannien arrangierte, zu akzeptieren. 1938 traf sich ein Kreis junger Offiziere, um revolutionäre Ideen zu besprechen; unter ihnen die späteren ägyptischen Präsidenten Ḡamāl 'Abd an-Nāṣir und Anwar as-Sādāt. 1939 gründeten sie schließlich eine revolutionäre Gemeinschaft. Diese führte 1952 den Staatsstreich an. El-Sadat, 1970: 30-31

arbeitete seit 1941 mit Ḥasan al-Bannā' zusammen. Er wurde 1947 nach Palästina gesandt, um die dortigen freiwilligen Kämpfer zu rekrutieren und auszubilden. Während der Kämpfe war er al-Bannā's persönlicher Stellvertreter in Kriegsangelegenheiten. Labīb's wichtigster Kontakt zu den Freien Offizieren war Ḡamāl 'Abd an-Nāṣir. Labīb legte während eines Treffens mit 'Abd an-Nāṣir im Jahr 1944 diesem die Ansichten der Muslimbrüder dar. Das Resultat dieses Treffens soll gewesen sein, dass 'Abd an-Nāṣir begann einen revolutionären Plan auszuarbeiten. Dies ist historisch nicht belegbar. Es ist jedoch gesichert, dass 'Abd an-Nāṣir Kontakte zur Muslimbruderschaft unterhielt. Die Muslimbrüder scheinen an der Front des Palästina-Kriegs den Respekt der Offiziere erhalten zu haben, da der Kampf besonders in der Erfahrung der Niederlage gemeinsame Ansichten etablierte oder verstärkte.¹²⁴ Auch Anwar as-Sādāt hatte Kontakt mit Ḥasan al-Bannā', während dem er die Möglichkeit einer revolutionären Zusammenarbeit prüfte.¹²⁵ In der Literatur werden Maḥmūd Labīb und 'Abd al-Mun'im 'Abd ar-Ra'ūf, beides Freie Offiziere und Mitglieder der Muslimbruderschaft, als die wichtigsten Schnittstellen zwischen den beiden Gesellschaften genannt.¹²⁶

Auch der damalige Premierminister Muṣṭafā Nahḥās vom Wafd unterstützte die Unabhängigkeitsbestrebungen. Er erklärte am 8. Oktober 1951 den *treaty of alliance* für ungültig. Schon am nächsten Tag erklärte *maḡallat ad-da'wa*¹²⁸, unter der Leitung von Ṣāliḥ al-'Aṣmāwī, seine Unterstützung und rief die Muslimbrüder zum bewaffneten *ḡihād* auf. Da die ägyptische Regierung keine konkreten Handlungen nach ihrer Erklärung tätigte, kam es zu gewaltvollen Demonstrationen und zur Organisation von Kampfeinheiten, die ihre Kämpfer unter Leitung der Muslimbrüder aus der Studentenschaft rekrutierten. Trainiert wurden sie von Armeeeoffizieren, die größtenteils Verbindungen zu den Freien Offizieren hatten. Die Kampfeinheiten hatten die Aufgabe einen Guerilla-Kampf in der Suez-Gegend gegen Großbritannien durchzuführen, bei dem 300 Muslimbrüder teilgenommen haben.¹²⁹

Die ägyptischen Unabhängigkeitsbestrebungen wurden von da an deutlicher zum Ausdruck gebracht. Nach einem Zusammenstoß zwischen ägyptischen Hilfspolizisten und britischen Truppen, bei dem 41 Ägypter und drei britische Soldaten ums Leben kamen, kam es in Kairo zu gewaltvollen Unruhen gegen britische Einrichtungen. Dabei wurden mindestens 700 Gebäude niedergebrannt, 17 Europäer und 50 Ägypter getötet. Dieser Tag ging in die

¹²⁴ Mitchell, 1969: 97-98.

¹²⁵ El-Sadat, 1970: 46-50.

¹²⁶ Zollner, 2009: 26.

¹²⁸ *Maḡallat ad-da'wa* wurde von 1951 bis 1956 veröffentlicht. Sie wurde von Ṣāliḥ al-'Aṣmāwī besessen und war die halb-offizielle Zeitschrift der Bruderschaft bis zu al-'Aṣmāwī's Ausschluss aus der Gesellschaft 1953. Zollner, 2009: 158

¹²⁹ Mitchell, 1969: 89.

Geschichte Ägyptens als „Schwarzer Samstag“ ein.¹³⁰ Es ist nicht klar ob oder inwieweit die Muslimbruderschaft an den Unruhen beteiligt war, es gibt jedoch Hinweise darauf, dass Muslimbrüder individuell partizipierten.¹³¹ Es dauerte nach diesen Unruhen noch sechs Monate bis zum Staatsstreich der Freien Offiziere. Diese übernahmen am 13. Juli 1952 die Macht in Ägypten. Am 26. Juli wurde der König gezwungen abzudanken. Inwieweit die Muslimbrüder beim Staatsstreich aktiv mitgewirkt haben, kann nicht mehr nachvollzogen werden. Jedoch scheint klar zu sein, dass sie ihn zumindest passiv unterstützten, da die Loslösung von Großbritannien und dem bestehenden politischen System ein gemeinsames Ziel gewesen ist. Nach Zollner scheint es plausibel, dass der Geheimapparat der Bruderschaft in Kontakt mit den Verschwörern stand, da ein Großteil seiner Mitglieder revolutionäre Tendenzen hatte und bewaffnet war.¹³² Aufgrund des langjährigen Kontakts zu den Freien Offizieren und der bescheidenen Rolle, die die Muslimbruderschaft während der Revolution spielte, dachten einige Muslimbrüder dies sei „ihre“ Revolution gewesen. Die Rebellion sei nur möglich gewesen, weil die Freien Offiziere von ihnen inspiriert wurden.¹³³

Am 28. Juli 1952 wurde in *al-ahrām*¹³⁴ ein offener Brief veröffentlicht, in dem die Bruderschaft dem errichteten Revolutionsrat (*Revolutionary Command Council, RCC*) ihre Unterstützung zusagte. Die offizielle Erklärung folgte am 1. August 1952. In den ersten sechs Monaten nach der Revolution war die Beziehung der Muslimbruderschaft zum RCC, der von Muḥammad Nağīb (1901-1984) angeführt wurde, zu einem gewissen Maße kooperativ, jedoch mit einigem Misstrauen auf beiden Seiten. Die Muslimbrüder erhofften sich in irgendeiner Art und Weise am neuen Regime partizipieren und das neu entstehende politische System nachhaltig prägen zu können.¹³⁵ Die Freien Offiziere konnten die Bruderschaft nicht ignorieren, da sie zusammen mit dem Wafd die einzige Bewegung war, die den Zusammenbruch des politischen Systems ohne Verlust der Unterstützung der Massen überlebt hatte.¹³⁶ Die Machthaber kannten die Organisation der Muslimbrüder zu einem gewissen Grad und deshalb schienen sie ein guter Partner zu sein. Es gab einige Treffen zwischen führenden

¹³⁰ Stephens, 1971: 101.

¹³¹ Zollner, 2010: 24.

¹³² Ebenda: 26-27.

¹³³ Sonnleitner, 2004: 63.

¹³⁴ *Al-ahrām* „die Pyramiden“ ist ein bedeutendes ägyptisches Verlagshaus und dessen arabisch sprachige Zeitung, 1875 in Alexandria gegründet und 1960 verstaatlicht. In den 1960er Jahren war die Zeitung wichtig für die Propaganda ‘Abd an-Nāṣirs. Heute hat die Zeitung in etwa eine Auflage von 900.000. Lexikon der arabischen Welt, s.v. *al-Ahrām*.

¹³⁵ Zollner, 2010: 27.

¹³⁶ Stephens, 1971: 118.

Muslimbrüdern und Vertretern des RCC, außerdem wurde der Mordfall al-Bannā's auf Initiative des RCC vor Gericht neu verhandelt.¹³⁷

Wie dargelegt, stand die Muslimbruderschaft zu den Freien Offizieren aufgrund verschiedener gemeinsamer Interessen in Kontakt. Die ersten Kontakte entstanden im Rahmen des arabisch-israelischen Krieges 1948. Im Vorfeld des Staatsstreiches 1952 unterstützten Teile der Bruderschaft in Kooperation mit den Freien Offizieren den Kampf gegen Großbritannien. Somit herrschte in den ersten postrevolutionären Monaten ein kooperatives Klima zwischen beiden Organisationen. Vordergründlich hatten beide Gruppierungen die gleichen Interessen, sie wollten die Unabhängigkeit Ägyptens und ein Teil der Muslimbrüder sympathisierte mit Gedanken einer Revolution. Nach dem Staatsstreich erhofften sich diese Muslimbrüder eine aktive Teilnahme an der Gestaltung des politischen Systems. Seitens der Freien Offiziere ging jedoch die Kollaboration nur so weit, wie sie ihnen nützlich war.

4.1.2 INTERNE ENTWICKLUNGEN

Die Organisation der Muslimbrüder wurde durch die Auflösung und Verhaftungen von 1948 stark getroffen, so wurde die Wahl eines neuen Vorsitzenden bis zum Jahr 1951 verschoben, da die Organisation offiziell nicht agieren konnte. Am 30. Juni 1950 wurde das Auflösungsdekret aufgehoben, die beschlagnahmten Besitztümer der Muslimbrüder freigegeben und die Muslimbruderschaft konnte sich reorganisieren. Der Anspruch auf die Nachfolgerschaft al-Bannā's wurde von einigen Muslimbrüdern gestellt. Zunächst übernahm der ehemalige Leiter des Geheimapparats Šālīḥ al-'Ašmāwī die Führung, wurde jedoch u.a. von 'Abd ar-Raḥmān al-Bannā' und Ḥasan al-Baqūrī herausgefordert.¹³⁸ Der neue Führer sollte idealerweise nicht aus dem öffentlich bekannten und durch die Krise 1948 politisch vorbelasteten inneren Kreis der Muslimbruderschaft stammen, desweiteren sollte er politisch breit vernetzt und öffentlich anerkannt sein. All diese Eigenschaften personifizierte Ḥasan Ismā'īl al-Ḥuḍaybī¹³⁹, seine Nominierung war demnach eine pragmatische Lösung. Er war ursprünglich Richter und hatte gute Beziehungen zu staatlichen Einrichtungen und Personen. Da sein Schwager der Leiter des königlichen Haushalts war, hatte er auch gewisse

¹³⁷ Murtaza, 2011: 108-109.

¹³⁸ Ebenda: 111.

¹³⁹ Über das Leben al-Ḥuḍaybīs, bevor er Führer der Bruderschaft wurde, ist nur wenig bekannt. Er wurde 1891 als Kind einer Arbeiterfamilie geboren. 1911 begann er ein Jurastudium und trat 1925 sein erstes Richteramt an. Am Ende der 1940er war al-Ḥuḍaybī einer der ranghöchsten Vertreter der ägyptischen Justiz. Sein erster Kontakt mit der Muslimbruderschaft scheint im Laufe der 1940er entstanden zu sein. Vor allem mit al-Bannā' soll al-Ḥuḍaybī Kontakte gepflegt haben, ohne jedoch offiziell Mitglied gewesen zu sein. Ein Grund dafür, war der Ausschluss aus dem Justizsystem in Folge eines Engagements in einer politischen Bewegung. Zollner, 2010: 21-22.

Beziehungen zum Palast. Zusätzlich konnte ein möglicher Konflikt innerhalb des Führungsgremiums um den Posten des obersten Führers der Muslimbruderschaft verhindert werden. Jedoch hatte das Gremium nicht die Absicht, Kontrolle oder Macht abzugeben. In den Augen der etablierten Führungsriege war die Wahl al-Huḍaybīs eine vorübergehende Kompromiss-Lösung. Er sollte in der Öffentlichkeit die Rolle des neutralen Repräsentativ spielen und sich nicht an internen Diskussionen beteiligen.¹⁴⁰ Einflussreiche Muslimbrüder traten zu al-Huḍaybī und meinten offen:

We want nothing from you; you need not even come to the headquarters. We will bring the papers for you to sign or reject as you will... We only want a leader who will be a symbol of cleanliness.¹⁴¹

Al-Huḍaybī allerdings sah den Charakter seines Amtes nicht symbolisch und knüpfte an seine Ernennung drei Bedingungen: Ein persönlicher Stellvertreter seiner Wahl; das Recht des Ausschlusses von Mitgliedern und vor allem die Auflösung des Geheimapparats. Die Existenz von *al-ḡihāz as-sirrī* war in den Augen al-Huḍaybīs eine Herausforderung für die Einheit der Organisation und der offiziellen Führung. Er verurteilte die Gewaltakte, die vom Geheimapparat in den Jahren 1945-1949 ausgingen und betonte die Gewaltlosigkeit der Muslimbruderschaft. Im Oktober 1951 wurde al-Huḍaybī offiziell als oberster Führer der Muslimbruderschaft verkündet.¹⁴²

Die erste Konfrontation mit den etablierten Strukturen der Muslimbruderschaft geschah im Zusammenhang der Kündigung des *treaty of alliance* durch Muṣṭafā an-Naḥḥās. Während die Zeitschrift von al-‘Aṣmāwī zum *ḡihād* aufrief, beteiligten sich vor allem revolutionär gesinnte Muslimbrüder in Kooperation mit den Freien Offizieren an den Kämpfen in der Kanal-Zone. Al-Huḍaybī verneinte jegliche Partizipation der Muslimbruderschaft und betonte, dass die Zeitschrift al-‘Aṣmāwīs keine offizielle der Bruderschaft sei. Er erklärte, dass die Agenda der Muslimbrüder das friedliche Verbreiten des Islam sei und von ihrem Führer (al-Huḍaybī) festgesetzt werde. Die Interventionen al-Huḍaybīs hatten jedoch keinerlei Wirkung, vielmehr zog er sich den Unmut einiger Mitglieder zu.¹⁴³

Nach dem Staatsstreich der Freien Offiziere wurde Naḡīb im September 1952 zum Premierminister ernannt und den Muslimbrüdern drei Ministerien in der Regierung angeboten. Der RCC benannte u.a. Ḥasan al-Bāqūrī und Ṣāliḥ al-‘Aṣmāwī, mittlerweile beide

¹⁴⁰ Zollner, 2010: 20.

¹⁴¹ Zitiert nach Mitchell, 1969: 86

¹⁴² Ebenda: 84- 88; Zollner, 2010: 19-20

¹⁴³ Mitchell, 1969: 114-115.

Opponenten von al-Huḍaybī. Dieser stimmte alleine der Ernennung al-Bāqūrīs zu und forderte, dass die anderen zwei mit Wunschkandidaten al-Huḍaybīs ausgetauscht werden. Dieser Forderung verweigerte sich der RCC. Jetzt erst unterrichtete al-Huḍaybī die relevanten Gremien der Bruderschaft über die Ablehnung seiner Wunschkandidaten, verschwieg jedoch die Nominierungen seitens des RCC. Die Muslimbruderschaft entschied einstimmig, sich nicht an der Regierung zu beteiligen. Al-Bāqūrī hatte das Amt des Ministers für religiöse Angelegenheiten schon angenommen, was seinen Rauswurf aus der Muslimbruderschaft bedeutete.¹⁴⁴

Während der Diskussion über die Ministerien, wurde gleichzeitig innerhalb der Muslimbruderschaft debattiert, ob sie eine politische oder rein religiöse Vereinigung darstellen soll. Die verschiedenen Standpunkte wurden am 10. September deutlich, als der RCC alle politischen Parteien aufrief sich offiziell zu registrieren. Der Konsultativrat¹⁴⁵ der Muslimbruderschaft empfahl die Gründung einer Partei, dem entgegen stellte sich der oberste Führer al-Huḍaybī. Dieser definierte die Muslimbruderschaft als religiöse Vereinigung, konnte den Konsultativrat allerdings offiziell nicht überstimmen. Er zog die Konsequenz und trat von seinem Amt zurück. Hier gehen die Versionen der Literatur wieder auseinander. Entweder konnte al-Huḍaybī den Konsultativrat von seiner Forderung noch überzeugen oder er ignorierte ihn einfach.¹⁴⁶ Mitchell geht davon aus, dass sich die Muslimbruderschaft gegen den Willen al-Huḍaybīs als Partei registrieren ließ.¹⁴⁷ Diese zwei Beispiele zeigen, dass die Muslimbruderschaft in ihrer Gesamtheit nicht wusste inwieweit sie mit dem neuen Regime kooperieren soll. Außerdem wurde ersichtlich, dass al-Huḍaybī, verschiedene Teile der Bruderschaft und der RCC verschiedene Vorstellungen über die politische Rolle der Muslimbruderschaft hatten. Der RCC erkannte nun, dass sich die Muslimbruderschaft weigerte Regierungsverantwortung zu übernehmen.

Die Kontroverse um die Person Ḥasan al-Huḍaybī als Führer der Muslimbruderschaft wurde stärker und zunehmend wurde ihm die Gefolgschaft verweigert. Der Konflikt spitzte sich an der Frage der Daseinsberechtigung des Geheimapparats zu. Al-Huḍaybī wollte von as-Sanadī, dem Leiter des Apparats, die Auflösung und die Auflistung aller Mitglieder und Waffenarsenale. As-Sanadī sah darin eine Verletzung des *ḡihād*-Konzepts al-Bannā's.

¹⁴⁴ Es gibt andere Versionen dieser Episode. Jedoch erscheint diese am wahrscheinlichsten. Mitchell, 1969: 107-108; Murtaza, 2011: 118-119; Zollner, 2010: 28.

¹⁴⁵ Die Aufgabe des Konsultativrats war die Funktionsweise der Gesellschaft der Muslimbrüder und ihrer Verwaltung zu überwachen. Er formte ihre Statuten und führte sie aus. Mitchell, 1969: 167.

¹⁴⁶ Zollner, 2009: 27-28.

¹⁴⁷ Mitchell, 1969: 110.

Außerdem beschrieb as-Sanadī mit der Abschaffung des Geheimapparats die Gefahr, dass die Bruderschaft keinerlei Verteidigungskapazitäten gegen äußere Feinde mehr habe. As-Sanadī benutzte sein Netzwerk innerhalb der Muslimbruderschaft, um gegen al-Huḍaybī Stimmung zu machen. Šāliḥ al-‘Ašmāwī benutzte seine Zeitschrift *ad-da‘wa* als Sprachrohr für Kritik an den amtierenden obersten Führer. Al-Huḍaybī nahm die Herausforderung durch den Geheimapparat an und begann Schlüsselposition mit ihm loyalen Brüdern zu besetzen.¹⁴⁸

Am 20. November 1953 wurde Sayyid Fā’iz, der stellvertretende Leiter der paramilitärischen Organisation, ermordet. Dieser war ein Vertrauter al-Huḍaybīs und wurde wahrscheinlich von Mitgliedern seiner Organisation ermordet, weil er as-Sanadī und al-‘Ašmāwī die Gefolgschaft verweigerte. Diesen Mord nahm der oberste Führer der Bruderschaft zum Anlass die Gesellschaft zu säubern. Alle einflussreichen Mitglieder des Geheimapparats wurden aus der Gesellschaft ausgeschlossen (u.a. as-Sanadī). Der Grund der Ausschlüsse war offiziell, dass jene Mitglieder *fitna*¹⁴⁹ verursachen würden und nicht etwa der Mord an Fā’iz. Am 27. November des gleichen Jahres drang eine Gruppe in al-Huḍaybīs Haus ein, eine zweite besetzte das Hauptquartier der Brüder in Kairo und forderten den Rücktritt al-Huḍaybīs und die Rücknahme der Ausschlüsse. Am nächsten Tag wurde eine Generalversammlung einberufen, um diesen Vorfall zu klären, in der beschlossen wurde gegen vier Brüder (u.a. al-‘Ašmāwī)¹⁵⁰ zu ermitteln. Am 9. Dezember schließlich wurden diese aus der Muslimbruderschaft ausgeschlossen.¹⁵¹

Es zeigt sich, dass al-Huḍaybī mit dem Ausschluss seiner Opponenten aus der Gesellschaft ein hohes persönliches Risiko einging. Viele Mitglieder hatten Sympathien für jene und schlossen sich ihnen an, was die Besetzung des Hauses al-Huḍaybīs und des Hauptquartiers zeigen. Der oberste Führer und Nachfolger Al-Bannā’s hatte es also nicht geschafft die Bruderschaft zu einen. Es wäre wichtig gewesen in der postrevolutionären Zeit einen starken Führer und eine geeinte Gesellschaft zu haben, um eine wichtige Rolle in der Politik Ägyptens zu spielen und sich als Gegengewicht zum RCC zu etablieren. Auch das Ziel den

¹⁴⁸ Ebenda: 119.

¹⁴⁹ *Fitna* ist hauptsächlich der Zustand der Rebellion gegen das Göttliche Gesetz. Das Konzept, das dominant geworden ist und hier zum Tragen kommt, ist das der „Revolte“, „Aufruhr“, „Bürgerkrieg“, aber eine Revolte, die ein Schisma hervorruft und in dem die Reinheit des Glaubens in großer Gefahr ist. EI², s.v. *Fitna*.

¹⁵⁰ Die Zeitung von al-‘Ašmāwī „*ad-da‘wa*“ wurde zu einer unabhängigen islamischen Veröffentlichung. Sie konnte weiterhin (unregelmäßig und nur einige Seiten stark) erscheinen und war nicht den Repressionen ausgesetzt, die die übrige Muslimbruderschaft ab 1954 erfuhr. Kepel, 1995: 111.

¹⁵¹ Mitchell, 1969: 123-124; Zollner, 2009: 33.

Geheimapparat aufzulösen hatte al-Huḍaybī de facto nicht geschafft: „In fact, the Secret Unit continued to exist and kept close ties to al-Sanadi and Salih al-‘Ashmawi.“¹⁵²

Im Januar 1953 nutzte ‘Abd an-Nāṣir die Schwäche der Muslimbruderschaft, um die Auflösung dieser zu erklären. Al-Huḍaybī und 450 Brüder wurden verhaftet und eine Pressekampagne gegen den Führer, nicht etwa gegen die ganze Gesellschaft, geführt. ‘Abd an-Nāṣir wollte speziell al-Huḍaybī schwächen und ihn durch einen gefügigeren Führer ersetzen.¹⁵³ Währenddessen kämpften ‘Abd an-Nāṣir und Naḡīb um die Vormachtstellung im Staat. Naḡīb, der offizielle Präsident des Landes, kündigte an, zu einer parlamentarischen Demokratie zurückkehren zu wollen. Al-Huḍaybī unterstützte Naḡīb in Form eines Briefes, in dem er die parlamentarische Demokratie lobte und ‘Abd an-Nāṣir beschuldigte ein autokratisches Regime zu errichten. Naḡīb dankte am 23. Februar 1953 ab, was ein Volksbegehren unter Führung der Muslimbrüder zur Folge hatte, so dass der RCC schon am 26. Februar die Wiedereinsetzung Naḡībs verkündete. Danach fanden in Ägypten beinahe täglich Demonstrationen für die Einführung der parlamentarischen Demokratie und die Rückkehr der Offiziere in ihre Barracken statt. Am 25. März erklärte der RCC, dass die Revolution zu einem Ende komme und das Land den Parlamentarismus wieder aufnehme. Daraufhin wurde die Erklärung vom Januar 1953 außer Kraft gesetzt, die Muslimbrüder aus den Gefängnissen entlassen und die Organisation wieder erlaubt.¹⁵⁴

Festgehalten werden kann, dass die Bruderschaft innerlich gespalten war. Dies hatte seinen Ausgang schon zu den Zeiten al-Bannā’s genommen als der Geheimapparat vermehrt unabhängige Aktionen durchführte. Dieser wurde zum Machtfaktor innerhalb der Bruderschaft und stand in Opposition zu al-Huḍaybī. Politisch wurde die Lage der Muslimbruderschaft merklich schlechter. Die Hoffnungen vieler Muslimbrüder auf politische Partizipation wurden nicht erfüllt, im Gegenteil Muslimbrüder wurden wieder verhaftet. „Ihre Revolution“ wendete sich gegen sie.

4.1.3 VERFOLGUNG DURCH DAS POLITISCHE SYSTEM

Am 26. Oktober 1954 wurde von dem Muslimbruder Maḥmūd ‘Abd al-Laṭīf während einer politischen Feier ein Attentat auf ‘Abd an-Nāṣir verübt. ‘Abd al-Laṭīf feuerte acht Schüsse auf ‘Abd an-Nāṣir ab, wovon jeder sein Ziel verfehlte. Die Schüsse und die Sätze, die ‘Abd an-Nāṣir danach sprach, hörte das ganze Land per Radio. Die Bevölkerung erhob sich nun gegen

¹⁵² Zollner, 2009: 33.

¹⁵³ Mitchell, 1969: 127.

¹⁵⁴ Ebenda: 130-131.

die Muslimbrüder und ihre Räumlichkeiten wurden niedergebrannt. 8000 Mitglieder wurden verhaftet, von denen 867 einen Gerichtsprozess erhielten; alle anderen blieben ohne Verfahren interniert. Al-Huḍaybī erhielt mit sechs weiteren Brüdern die Todesstrafe, wobei sie bei al-Huḍaybī in lebenslange Haft umgewandelt wurde.¹⁵⁵ Es gibt viele Spekulationen wer dieses Attentat geplant hat. Das Ausmaß und die Präzision der Verhaftungswelle lässt darauf schließen, dass ‘Abd an-Nāṣir das Attentat inszeniert hat. Die Argumente hierfür sind, dass er sich so der Muslimbruderschaft entledigen konnte und die Muslimbrüder keinen Grund hatten ihre ohnehin schon schlechte Position gegenüber dem RCC noch weiter aufs Spiel zu setzen. Zollner geht davon aus, dass al-Huḍaybī vollkommen die Kontrolle über den Geheimapparat verloren hatte. Daher scheint es möglich, dass sich Mitglieder des Apparats mit ‘Abd an-Nāṣir verschworen haben.¹⁵⁶ Was wirklich der Hintergrund dieses Ereignisses war, kann hier nicht geklärt werden.

Bis 1957 scheint die Muslimbruderschaft eine aufgelöste Organisation zu sein, da es keine Anzeichen auf irgendwelche organisatorischen Strukturen und Aktivitäten gibt. Ab dem Jahre 1957/58 werden die Muslimbrüder, die zu kurzen Haftstrafen verurteilt worden sind und diejenigen, die keinen Gerichtsprozess erhalten haben, aus den Gefängnissen entlassen; dies sind meist sehr junge Muslimbrüder. Auch der oberste Führer al-Huḍaybī wurde entlassen, aber in seinem Haus unter Arrest gestellt.¹⁵⁷

Vor allem Zaynab al-Ġazālī¹⁵⁸ und die von ihr begründete Bewegung der Muslimschwestern (*sayyidāt al-muslimāt*) – eine Abteilung der Muslimbruderschaft – machten die Reorganisation der Bruderschaft möglich.¹⁵⁹ Die Muslimschwestern machten die Verbindungen der Muslimbrüder untereinander sowohl innerhalb als auch außerhalb der Gefängnisse möglich, sie schmuggelten Schriften aus dem oder in die Gefängnisse und überbrachten Nachrichten. Al-Ġazālī hatte zu den Schwestern Sayyid Quṭb¹⁶⁰ und zu der Tochter und Frau von al-Huḍaybī Kontakt. Die Brüder konnten sich über das Netzwerk dieser Frauen austauschen. Sayyid Quṭb verfasste zu jener Zeit im Gefängnis sein ideologisches Hauptwerk *Ma ‘ālim fī ṭ-tarīq* „Wegzeichen“, das als Werkzeug für den Sturz des politischen

¹⁵⁵ Murtaza, 2011: 136-137.

¹⁵⁶ Zollner, 2009: 37-38.

¹⁵⁷ Ebenda: 39.

¹⁵⁸ Zur genaueren Betrachtung ihrer Autobiographie *Ayyām min ḥayātī* „Tage aus meinem Leben“ siehe: Cooke Miriam: „„Ayyām min Ḥayātī“: The Prison Memoirs of a Muslim Sister“, in: *Journal of Arabic Literature*, Band 26 (1995), S. 147-164.

¹⁵⁹ Zollner, 2009: 39-41; Kepel, 1995: 27-28; Murtaza, 2011: 163ff.

¹⁶⁰ Siehe 4.4.

Systems verstanden werden konnte. Die Muslimschwestern, Schwestern und Ehefrauen der Brüder machten es möglich, dass dieses Werk seinen Weg aus dem Gefängnis fand.¹⁶¹

Die Botschaft Quṭb gab den Muslimbrüdern das notwendige ideologische Rüstzeug, um wieder Aktivitäten aufzunehmen. Seine Gedanken legten den Grundstein für die Reorganisation der Bruderschaft. Einige Muslimbrüder außerhalb der Gefängnisse gründeten die „Organisation 1965“, die zunächst die Aufgabe hatte, ein Erziehungsprogramm zu erstellen und die Ereignisse von 1954 aufzuarbeiten. 1964 wurde Sayyid Quṭb aus dem Gefängnis entlassen und schloss sich der Organisation als spiritueller Führer an. Zu dieser Zeit hatte eine ideologische Radikalisierung stattgefunden mit dem Feind, der für die Verfolgungen 1954 verantwortlich gemacht wurde, Ḡamāl ‘Abd an-Nāṣir und dessen Staat.¹⁶²

Im Jahre 1965 begann der Staat ‘Abd an-Nāṣirs eine neue Welle der Verhaftungen zu starten. Jeder der verdächtig war, Angehöriger der Muslimbruderschaft zu sein, wurde verhaftet. Es reichte schon ein Exemplar von *Ma‘ālim fi ṭ-ṭarīq* zu besitzen, um verhaftet zu werden. Die Gründe, warum ‘Abd an-Nāṣir die Bruderschaft auf ein Neues verfolgte, sind vielfältig. Ein Grund ist Ägyptens enge Beziehung mit Russland. Das Entstehen einer anti-kommunistischen Opposition unter Führung Quṭbs und den Muslimbrüdern hätte diese Beziehungen gefährden können. Die Position von ‘Abd an-Nāṣir war geschwächt, da er sowohl innenpolitische (z.B. ein riesiger Bürokratie Apparat) als auch außenpolitische (Jemen-Operation)¹⁶³ Probleme hatte. Die Aufdeckung einer Verschwörung der Muslimbruderschaft konnte ihm dabei helfen, seine politische Position wieder zu stärken und von anderen Problemen abzulenken. Zollner führt an, dass ab 1965 der Krieg gegen Israel¹⁶⁴ militärisch vorbereitet wurde. Obwohl die Muslimbruderschaft eine Israelfeindliche Einstellung hatte, so konnte ‘Abd an-Nāṣir doch keine innenpolitischen Unruhen riskieren. Die Vorbereitungen hätte die Bruderschaft nutzen können, um ihren Feind zu bekämpfen. Ein weiterer Grund ist, dass die Schriften Quṭbs und die Organisation 1965 in den Kreisen islamischer Bewegungen eine solche Aufmerksamkeit erregt hatten, dass dies auch den Behörden nicht entgehen konnte.¹⁶⁵

Im August hält ‘Abd an-Nāṣir eine Rede in Moskau, in der er die Muslimbrüder als Teil einer großen Verschwörung gegen den Staat bezeichnet. Die Medien, die Azhar und Politiker

¹⁶¹ Kepel, 1995: 28.

¹⁶² Ebenda: 29.

¹⁶³ 1962 brach im Nordjemen ein Bürgerkrieg aus. ‘Abd an-Nāṣir ließ ägyptische Truppen in den Jemen marschieren, um die jemenitischen Republikaner gegen die Royalisten zu unterstützen, die von Saudi-Arabien, Jordanien und Großbritannien unterstützt wurden. Im Jahr 1968 endete dieser Bürgerkrieg mit einem Sieg der Republikaner.

¹⁶⁴ Siehe 5.1.

¹⁶⁵ Kepel, 1995: 30; Zollner, 2009: 45

beteiligten sich an der Jagd nach den „Verschwörern“. Die Muslimbrüder werden reihenweise vor Militärtribunale gestellt und verurteilt. Den Höhepunkt erreicht die Verfolgung mit der Hängung Sayyid Quṭb und zwei weiteren Muslimbrüdern.¹⁶⁶

4.4 SAYYID QUṬB

4.4.1 BIOGRAPHIE SAYYID QUṬBS

Sayyid Quṭb der mit bürgerlichen Namen Ibrāhīm Ḥusayn Šādīlī hieß, wurde am 9. Oktober 1906 in der Ortschaft Mūša in der Provinz Asyut in Oberägypten als Sohn einer nicht mehr sehr einflussreichen Familie von ländlichen Notabeln geboren. Vor allem durch seinen politisch engagierten Vater Hağğ Quṭb Ibrāhīmī, wurde das Interesse für Politik und speziell für den antibritischen Nationalismus beim jungen Sayyid Quṭb geweckt. Nach Beendigung seiner Schulzeit wurde er 1920 nach Kairo geschickt, um dort in der Dār al-‘Ulūm¹⁶⁷ zu studieren. Dort machte er 1930 seinen Abschluss. Während dieser Zeit wohnte er bei seinem Onkel, der Journalist und Wafd-Anhänger war.¹⁶⁸ Er fand eine Lehreranstellung in seiner Heimatprovinz, bevor er nach Hilwān bei Kairo versetzt wurde.¹⁶⁹

Schon als Student trat er mit der ägyptischen Literaturszene in Kontakt und nahm an den literarischen Diskussionen dieser Zeit teil. Zeit seines Lebens lag sein Fokus neben den politischen Themen auf sozialen Fragen. Sein erstes Werk schrieb Quṭb 1933 mit dem Titel *Mahammāt aš-šā‘ir fī l-ḥayāt wa-ši‘r al-ğīl al-ḥādīr* „Die Aufgabe des Schriftstellers im Leben und die Literatur der gegenwärtigen Situation“. 1940 bis 1948 arbeitete er als Schulinspektor und begann als Literaturkritiker¹⁷⁰ und Journalist tätig zu werden. Er widmete sich außerdem dem Verfassen von Dichtungen und zwei Romanen, die starke autobiographische Züge hatten (z.B. *Ṭīfl min al-qarya*, „Ein Kind aus dem Dorf“).¹⁷¹

1945 zog er sich aus der Parteipolitik zurück und verlagerte seinen inhaltlichen Schwerpunkt weg von literarischen hin zu politischen, nationalistischen Themen. Auch erschien in diesem

¹⁶⁶ Kepel, 1995: 31-32.

¹⁶⁷ „Haus der Wissenschaften“, eine modernistische Lehrerausbildungsstätte, die 1872 mit dem Ziel gegründet wurde, die Schwächen der als erstarrt betrachteten Lehrerausbildung der Azhar-Universität wettzumachen. Ebenda: 38.

¹⁶⁸ Sayyid Quṭb wurde ebenso Mitglied der Wafd-Partei und engagierte sich in ihr bis zum Jahre 1945. Ebenda: 39.

¹⁶⁹ Kepel, 1995: 37-38.

¹⁷⁰ Seine Kritiken erschienen das erste Mal in Buchform 1946 mit dem Titel *Kutub wa-šahṣiyāt* „Bücher und Persönlichkeiten“. Ebenda: 296.

¹⁷¹ Gasperin-Ishak, 2001: 28-30.

Jahr sein erstes Werk mit religiösem Inhalt: *At-Taṣwīr al-fannī fī l-Qur'ān* „Die künstlerische Bilderwelt im Koran“¹⁷², in dem er den Koran einer literarischen Kritik unterzog. Mit seiner Verlagerung zu politischen Themen ging eine unverhohlene Kritik an den politischen und sozialen Wirklichkeiten in Ägypten einher und verschonte auch den damaligen König Fārūq nicht. Er wurde daraufhin gezwungen ins Exil in die USA zu gehen, um dort im Auftrag des Bildungsministeriums das dortige Bildungssystem genau zu untersuchen. In den USA schockierten ihn die dortigen Verhältnisse; unter anderem die vermeintliche sexuelle Freizügigkeit, die schlechte Situation verarmter Bürger und der in seinen Augen ungezügelter Materialismus. 1948 wurde der Staat Israel ausgerufen und der darauffolgende arabisch-israelische Krieg endete mit einer Niederlage der Araber. Die amerikanischen Medien begrüßten diese Ereignisse in breitem Maße und hießen die Staatsgründung Israels willkommen. Dies schockierte Quṭb dermaßen, dass sein Bild des Westens nun vollkommen negativ wurde. Im Jahre 1950 kehrte er nach Ägypten zurück und erhob solch schwere Vorwürfe gegen die USA, dass er aus dem ägyptischen Staatsdienst ausscheiden musste.¹⁷³

Er begann sich in Kreisen der Muslimbruderschaft aufzuhalten und trat 1951 auf Vermittlung von Ṣāliḥ al-‘Aṣmāwī der Bruderschaft bei. Seine erste offizielle Funktion war die Leitung der Abteilung der Propagierung des Islam. Nach dem Tode al-Bannā’s, der kaum Schriften hinterlassen hatte, entstand ein ideologisches Vakuum, das al-Huḍaybī aufgrund der Schwäche seiner Position zunächst nicht füllen konnte, diese Aufgabe übernahm Sayyid Quṭb. Wie oben dargestellt kooperierten die Muslimbrüder und die Freien Offiziere vor, während und kurz nach dem Putsch in gewissem Maße. Auch Sayyid Quṭb stand in regem Kontakt mit ‘Abd an-Nāṣir und anderen Freien Offizieren. Nach dem Attentat auf ‘Abd an-Nāṣir wurde Quṭb zu 25 Jahren Zwangsarbeit verurteilt, die er größtenteils aufgrund seines Gesundheitszustands im Gefängnis-Krankenhaus verbrachte. Dies erlaubte ihm jene Werke zu verfassen, denen er seine Prominenz verdankt.¹⁷⁴

1952 begann er mit dem dreißigbändigen Korankommentar *Fī ḡilāl al-Qur'ān* „Im Schatten des Korans“ und erstellte sein Hauptwerk *Ma‘ālim fī ṭ-ṭarīq* „Wegzeichen“, das 1964 veröffentlicht wurde und ihn schließlich zu einem der Ideologen der Muslimbruderschaft machte. 1964 wird er auf Vermitteln des irakischen Staatspräsidenten ‘Abd as-Salām ‘Arif freigelassen. Am 9. August 1965 wurde Sayyid Quṭb während der zweiten Verhaftungswelle wieder interniert. Ihm wurde der Versuch eines Attentats auf ‘Abd an-Nāṣir, Landesverrat und

¹⁷² Kepel, 1995: 296.

¹⁷³ Gasperin-Ishak, 2001: 34-36.

¹⁷⁴ Ebenda: 39.

die Planung eines Staatsstreichs vorgeworfen. Sayyid Quṭb, wurde mit zwei anderen Muslimbrüdern zum Tode verurteilt und am 29. August 1966 gehängt.¹⁷⁵ In den Augen vieler Muslimbrüder starb Quṭb einen Märtyrertod, was der Verbreitung seiner Botschaft und deren Relevanz nützte. „Der Nimbus, der wegen der Verteidigung eines Glaubens und eines gesellschaftlichen Ideals erlittenen Verfolgung, verleiht dem islamistischen Diskurs den Wert absoluter Wahrheit.“¹⁷⁶

Die Biografie Quṭbs soll verdeutlichen, dass Quṭb zunächst Schriftsteller gewesen ist, der in ägyptisch nationalistischen Kreisen verkehrte. Vor allem seine Reise in die USA und die arabische Niederlage 1948 stellten ein Wendepunkt im Leben Quṭbs dar, da er in Folge vermehrt über religiöse Themen schrieb und der Muslimbruderschaft beitrug. Die erfahrene Verfolgung durch das politische System unter dem Präsident ‘Abd an-Nāṣir trug dazu bei, dass sich Quṭb in den 1960er Jahren radikalisierte.

4.4.2 SAYYID QUṬBS KONZEPT DER ĠĀHILĪYA

Die Muslimbrüder konnten das politische System nicht wie erhofft prägen, im Gegenteil sie wurden von diesem verfolgt. Innerhalb der Gesellschaft konnte Ḥasan al-Huḍaybī die Muslimbruderschaft ideologisch nicht auf einen gemeinsamen Kurs bringen. Dies waren die Voraussetzungen, unter denen Sayyid Quṭb *Ma ‘ālim fi ṭ-ṭarīq* schrieb und sein Konzept der *ḡāhilīya* ausformulierte. In früheren Schriften wurde es schon angedeutet¹⁷⁷ und wie dargelegt repräsentiert dieses Konzept nur ein Teil des literarischen Schaffens Quṭbs. Es wurde interpretiert und trug zur Ausformung islamischer Bewegungen bei.

Der Terminus *ḡāhilīya* kommt vier Mal im Koran vor und stammt vom Partizip *ḡāhil*. Einige Orientalisten gehen davon aus, dass *ḡāhilīya* den gleichen Stellenwert hat, wie in der westlichen Tradition „Barbarei“. Doch viele Muslime und Kommentatoren meinen, dass *ḡāhil* das Gegenteil von *‘ālim* (derjenige, der Gott kennt) sei und in der Konsequenz dann „Gott und den Propheten nicht kennen“ hieße. Deswegen sei *ḡāhilīya* mit „Zeit der Unwissenheit“ zu übersetzen. *Ḡāhilīya* ist ein abstrakter Begriff und dessen exakte Bedeutung ist im Deutschen nur schwer zu bestimmen. Allgemein beschreibt der Begriff die arabische Gesellschaft vor der göttlichen Offenbarung Muḥammads.¹⁷⁸ Die *ḡāhilīya* ist in dieser Beschreibung also eine zeitlich begrenzte Phase. Die pakistanisch-indischen Intellektuellen Abū l-A‘lā Mawḍūdī

¹⁷⁵ Kepel, 1995: 41-42.

¹⁷⁶ Ebenda: 33.

¹⁷⁷ Z.B. in *Fī zilāl al-Qur‘ān* oder in *Muqawwimāt at-taṣawwur al-islāmī* „Komponenten der islamischen Konzeption“.

¹⁷⁸ El², s.v. Djahiliyya.

(1903-79) und Abū l-Ḥasan Nadwī (1913-99) haben die Bedeutung des Begriffs erweitert und in der modernen Welt verortet. Mawdūdī beschrieb die *ḡāhilīya* als jede Handlungsweise, die sich gegen die islamische Kultur, Moral und die Art des islamischen Denkens richtet. Nadwī meinte, dass die *ḡāhilīya* des antiken Griechenlands und Roms im modernen Europa wieder errichtet wurde und dass die Muslime oft dessen Alliierte sind, aber dennoch der totalen Wandlung in eine *ḡāhilī*-Gesellschaft widerstanden haben.¹⁷⁹ Quṭb nahm diese Konzepte auf und erweiterte sie. Er definierte *ḡāhilīya* als die Herrschaft (*ḥākīmīya*) von Menschen über Menschen, die sich anstatt Gott anderen Menschen unterwerfen. *Ḡāhilīya* ist in diesem Sinn keine spezifische historische Periode, sondern ein Zustand der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die zeitliche Begrenztheit der *ḡāhilīya* wird also verneint und davon ausgegangen, dass dies eine soziale und spirituelle Bedingung einer Gesellschaft ist, die zu jeder Zeit und an jedem Ort existieren kann.¹⁸⁰

Das Begriffspaar Herrschaft und Anbetung (*ubūdīya*) spielt für die Begründung des *ḡāhilī*-Zustands eine wichtige Rolle bei Quṭb. Diese Begriffe hatte auch schon Abū l-A‘lā Mawdūdī 1941 miteinander in Verbindung gebracht. *Ubūdīya* bedeutet Gott in allen erdenklichen Bereichen zu dienen, um ihn zum alleinigen Objekt der Anbetung zu machen. Nur wenn Gott der alleinige Gegenstand der Anbetung ist, wird seine Göttlichkeit anerkannt. Nach Quṭb ist die Herrschaft ein Merkmal für die Anbetung und somit für die Göttlichkeit. Wenn nun einer Institution oder einem Menschen Herrschaft übertragen wird, so wird ihr oder ihm gleichzeitig Göttlichkeit übertragen. Nur Gott alleine hat die absolute Macht des Urteils und der Herrschaft und ist daher der einzig legitime Souverän (*ḥākīm*). Quṭb meint, dass das Hauptcharakteristikum der Göttlichkeit bzw. der Anbetung – die Herrschaft – attackiert wurde und Menschen über Menschen herrschen. Die herrschenden Menschen machen sich so zum Objekt der Anbetung und somit zu Göttern über andere.¹⁸¹

Die muslimische Gesellschaft überträgt seine Herrschaftsgewalt Gott; die *ḡāhilī* überträgt sie jemand anderem. So macht sich der Herrscher an Stelle Gottes zu einem Objekt der Anbetung. Herrschaft könne aber nur im Namen Gottes und seinen offenbarten Gesetzen geschehen. Nur diese Form der Herrschaft ist gerecht, eine andere ist *ḡāhilī*.¹⁸² Es gibt nach Quṭb also nur zwei Möglichkeiten wie eine Gesellschaft sein kann, entweder *ḡāhilī* oder islamisch. Neben dem Glauben sieht Quṭb nur den Unglauben, neben dem Islam nur *ḡāhilīya*,

¹⁷⁹ Shepard, 2003: 523.

¹⁸⁰ Sivan, 1985: 24.

¹⁸¹ Shepard, 2003: 525.

¹⁸² Kepel, 1995: 48.

neben Wahrheit nur Irrtum. Auch solche Herrschaften, die sich islamisch bezeichnen, sind *ġāhili*. Menschen beten zwar individuell im spirituellen Bereich Gott an, wenn aber im politischen oder/und sozialen Bereich die Autorität (und somit die Göttlichkeit) jemand anderem zugeschrieben wird, so begründet dies die *ġāhiliyya*. Quṭb geht teilweise so weit, zu behaupten, dass der Islam in der heutigen Zeit nicht existiert.¹⁸³ Um dies zu verdeutlichen soll Quṭb zitiert werden:

[Es] müssen die Gesellschaften, die sich selbst als muslimisch bezeichnen, der Kategorie jahilitischer Gesellschaften zugerechnet werden [...] denn sie glauben zwar nur an den einen Gott, aber ihre Anbetung (ʿUbuliyya) gilt nicht ihm allein. Sie erkennen die vorrangigen Eigenschaften des Göttlichen auch anderen als Gott zu. Sie glauben an eine andere Herrschaftsgewalt (Hakimiyya) als die Seine. Daraus leiten sie ihre soziale Organisation, ihre Gesetze, ihre Werte, Maßstäbe und Gebräuche ab... und nahezu die gesamte Grundlage ihres Lebens.¹⁸⁴

Die Herrschaft Gottes muss also sowohl die spirituellen als auch sozialen und politischen Bereiche des menschlichen Lebens bestimmen.

Die Muslime in einer *ġāhili*-Gesellschaft sind ein organischer Teil dieser und können sich in ihr als solche nicht konstituieren, da sie gezwungen sind das Überleben der Gesellschaft zu sichern. Quṭb gibt der *ġāhili*-Gesellschaft einen religiösen Charakter. Sie hat immer die Form einer sozialen Gruppe, die sich einem Herrscher, seinen Konzepten, Werten und Traditionen unterwirft. Die Mitglieder dieser Gemeinschaft stehen in Loyalität zueinander und sichern die Existenz der Gesellschaft. Sie haben die Absicht alle Elemente, die diese Gesellschaft bedrohen, zu zerstören. Der Islam ist nach Quṭb ein solches Element. Der Muslim könne in einer solchen Gesellschaft zwar eventuell im Privaten Gott anbeten, aber wegen des religiösen Charakters der *ġāhili*-Gesellschaft müsse sich der Muslim im Sozialen und Politischen seiner Autorität beugen und schreibt dieser somit Göttlichkeit zu.¹⁸⁷

Quṭb beschreibt einige *ġāhili*-Gesellschaften in der Geschichte, wie die der alten Römer oder verschiedene europäische. Jedoch sei die heutige *ġāhili*-Gesellschaft raffinierter und durchdringender als die Früheren. Die Gegenwärtige (hier ist die Gesellschaft des damaligen Ägypten gemeint) nehme sich das Recht Konzepte, Werte, Gesetze und Systeme zu erfinden, deshalb sei sie eine der wenigen Gesellschaften, die die Existenz Gottes total verneine. Ihr

¹⁸³ Shepard, 2003: 528.

¹⁸⁴ Zitiert nach Kepel, 1995: 47.

¹⁸⁷ Shepard, 2003: 526.

wirtschaftlicher Erfolg verdecke nur den wahren, schlechten Charakter der Gesellschaft.¹⁸⁸ Nun sei es an der Zeit, dass der Islam und somit die *umma* die Rolle der Ideologie übernehme. Nur wenn sich der Islam in einer *umma* verkörpert, kann die *ġāhilīya* überwunden werden. Die islamische *umma* ist nach Quṭb kein territoriales Gebiet und kein Volk, das sich durch muslimische Vorfahren begründet, sondern eine Gemeinschaft von Menschen, die nach der islamischen Ethik leben. Diese müsse alle Bereiche des Lebens durchdringen und bestimmen.¹⁸⁹ Aufgrund dieser Charakteristik der islamischen *umma* verneint Quṭb den ägyptischen und panarabischen Nationalismus in *Ma ‘ālim fi ṭ-ṭarīq*:

The homeland (*watan*) a Muslim should cherish and defend is not a mere piece of land; the collective identity he is known by is not that of a regime... Neither is the banner he should glory in and die for that of a nation (*qawm*)... His jihad is solely geared to protect the religion of Allah and His Shari‘a and to save the Abode of Islam and no other territory... Any land that combats the Faith, hampers Muslims from practicing their religion, or does not apply the Shari‘a, becomes ipso facto part of the Abode of war (*Dar al-Harb*). It should be combatted [sic] even if one’s own kith and kin, national group, capital and commerce are to be found there... A Muslim’s homeland is any land governed by the laws of Islam. Islam is the only identity worthy of man... Any other group identity... is a jahili identity of the type humanity has known during its periods of spiritual decadence.¹⁹⁰

Ein territoriales oder sprachliches bzw. jegliches Nationalgefühl, das nicht durch den Islam begründet ist, sei *ġāhilī*. Wenn sich im Namen einer arabischen oder etwa ägyptischen Nation engagiert werde, so werde diese jeweils zum Objekt der Anbetung und vergöttlicht. Der eingeschränkte ägyptische Nationalismus von al-Bannā’, in dem er gewisse Formen von *waṭanīya* und *qawmīya* zulässt, wird verneint. Überall, wo Gottes Herrschaft wieder errichtet worden ist, also der Islam alle relevanten Teile der Gesellschaft dominiert, gebe es die islamische Nation. Diese stehe in keinem Loyalitätsverhältnis zu irgendeiner anderen Nation. Vielmehr sei jede andere *ġāhilī* und müsse bekämpft werden. Al-Afġānī maß einem sprachlich oder territorial begründeten Nationalitätsgefühl eine gewisse Bedeutung zu. Es wurde als Sprungbrett für eine muslimische Einigung gesehen. Ähnlich sah dies die dreidimensionale in Loyalitäten zueinander stehende Nationalismen-Konzeption von Ḥasan al-Bannā’. Während Al-Bannā’ drei Dimensionen beschrieb, reduzierte Quṭb diese Konzeption auf die islamische. Nur für diese unter der Herrschaft Gottes stehende Nation kann und muss sich engagiert werden.

¹⁸⁸ Ebenda: 527.

¹⁸⁹ Kepel, 1995: 44.

¹⁹⁰ Zitiert nach Sivan, 1985: 31.

Quṭb's *Ma'ālim fi ṭ-ṭarīq* wurde im Gefängnis erstellt, nachdem er vom politischen System verfolgt worden ist. Sein Werk muss in diesen Kontext gesetzt werden und kann als eine negative Analyse des Staates unter Präsident 'Abd an-Nāṣir verstanden werden. Zumal er noch am 5. Januar 1953 dem Panarabismus etwas Positives abgewinnen konnte:

Some of us prefer to assemble around the banner of Arabism. I do not object to this being a middle-range, transitional goal for unification, on the road to a unity of a wider scope. There is, then, no serious contradiction between Arab nationalism and Pan-Islam as long as we understand Arabism as a mere stage. The whole Land of the Arabs falls within the scope of the Abode of Islam. And whenever we liberate an Arab territory, we set free a patch of the Islamic homeland, an organic part of the Islamic body; we would use it eventually to liberate the rest of this one and indivisible Abode.¹⁹¹

Wie kann die *ḡāhiliya* nach Quṭb überwunden werden? Ausgehend von einer kleinen menschlichen Gruppe (Avantgarde) müsse eine islamische Wiedererweckung geschehen. Diese Avantgarde verpflichtet sich nur Gott allein in allen Bereichen ihres Lebens zu dienen, um so die Herrschaft Gottes wieder zu errichten. Die Avantgarde werde durch ihr Vorbild mehrere Mitglieder anziehen und sich zu einer politisch aktiven Gruppe entwickeln. Sobald die *ḡāhili*-Gesellschaft die Avantgarde der Gläubigen wahrnehme, werde sie versuchen diese aufzuhalten. Doch zu diesem Zeitpunkt sei die muslimische Gemeinschaft noch zu schwach, um die *ḡāhiliya* effektiv bekämpfen zu können. Deshalb müsse sie sich zurückziehen, um sich vor der Zerstörung durch die *ḡāhili*-Gesellschaft zu schützen. Dies wird mit dem Vorgehen des Propheten Muḥammad gerechtfertigt, der von Mekka nach Medina emigrierte.¹⁹² Diese Zeit der Vorbereitung könne eine gewisse Dauer haben, währenddessen können Individuen, die sich dem gleichen verpflichten dieser Gruppe anschließen.¹⁹³ Einmal ihrem Glauben bewusst wird die Avantgarde eine Keimzelle der Gläubigen, die von der *ḡāhiliya* umgeben ist. Diese Keimzelle wird immer mehr Individuen anziehen bis sie nicht mehr ignoriert werden kann. Wenn die Avantgarde zahlreiche Mitglieder hat und die inneren Strukturen geformt wurden, kann die *ḡāhili*-Gesellschaft konfrontiert werden. Für Quṭb ist es möglich, dass der Herrscher ohne Kampf aufgibt, sollte es aber zum Kampf kommen, ist dieser nicht nur legitim, sondern unvermeidbar und notwendig. In dieser Phase der Überwindung der *ḡāhili*-

¹⁹¹ Zitiert nach ebenda: 31.

¹⁹² Gemeint ist hier die *hiḡra*. Muḥammad emigrierte im Jahr 622 (dieses markiert den Beginn der islamischen Zeitrechnung) von Mekka nach Medina aufgrund mangelnder Unterstützung der mekkanischen Einwohner. *Hiḡra* bedeutet nicht „Flucht“, obwohl es traditionell so übersetzt wurde, sondern primär das „Abbrechen von Verbindungen zu der Verwandtschaft oder zu einer Organisation“.

El², s.v. *Hidjra*.

¹⁹³ Shepard: 530.

Gesellschaft fordert Quṭb also den aktiven, gewaltvollen *ḡihād*. In den Vorbereitungsphasen benutzt er diesen Terminus auch. Dort ist jedoch nicht ersichtlich, ob er einen gewaltvollen Kampf meint oder nicht. Die Doppeldeutigkeit der Verwendung des Begriffs *ḡihād* bei Quṭb lässt eine radikalere und eine moderatere Interpretation zu.¹⁹⁴

Das Buch *Ma‘ālim fī ṭ-ṭarīq* versteht sich als Werkzeug zur Analyse, der vorhandenen Gesellschaft und dient als Anleitung wie die Wiedererweckung der *umma* vonstattengehen soll.¹⁹⁵ Es zeigt, wie die zeitgenössische Gesellschaft von einem unrechten Herrscher geführt wird, der sich an Gottes Stelle anbeten lässt und demnach *ḡāhilī* ist. Zu jener Zeit musste sich dem Leser der Zusammenhang der Herrschaft ‘Abd an-Nāṣirs und die damit verbundenen Konsequenzen erschließen. Dass die Gesellschaft *ḡāhilī* ist, bedeutet, dass die Herrscher unislamisch sind und exkommuniziert werden könnten. „Exkommunikation ist eine Waffe, die nur mit äußerster Vorsicht zu bedienen ist, fällt sie doch leicht in die Hände abspaltlerischen Gruppierungen, die sich der Kontrolle der Rechtsgelehrten entziehen.“¹⁹⁶

Durch den vorzeitigen Tod Quṭbs konnten seine Ideen die Öffentlichkeit erreichen, ohne dass er sie erläutern oder präzisieren konnte. Es blieben viele Fragen offen und Quṭbs Revolution bleibt nur wage erläutert; z.B. wie die Avantgarde rekrutiert, geführt oder organisiert wird; oder welche exakten Maßnahmen getroffen werden sollten. Dies eröffnete verschiedenen Gruppen eine Vielfalt an Interpretationsmöglichkeiten seines Vermächtnisses.¹⁹⁷ Das Konzept der *ḡāhilīya* hatte außerordentliche Konsequenzen für die Muslimbruderschaft. Es bildete die Grundlage für radikale Abspaltungen, was im Folgenden dargelegt werden soll.

4.5 INNERE BRÜCHE UND DIE ANTWORT DER MUSLIMBRUDERSCHAFT

4.5.1 INNERE BRÜCHE ALS FOLGE DES ISRAEL-KRIEGS 1967

Als klar wurde, dass Ägypten unter Führung des Präsidenten ‘Abd an-Nāṣir einen Krieg gegen Israel führen wird, wurde ein Bruch innerhalb der Muslimbruderschaft deutlich. Die Frage, die für den Bruch verantwortlich war, ob die Bruderschaft aktiv an den Kämpfen gegen Israel teilnimmt oder nicht. Damit verbunden war die Frage, ob Quṭbs Konzeption der *ḡāhilīya* auf den kommenden Krieg 1967 anwendbar war. Die Bruderschaft spaltete sich

¹⁹⁴ Zollner, 2009: 59- 61.

¹⁹⁵ Kepel, 1995: 45.

¹⁹⁶ Ebenda: 58.

¹⁹⁷ Ebenda.

daraufhin in Quṭbisten (*quṭbīyūn*) und Anhänger al-Huḍaybīs.¹⁹⁸ Um die Vorstellungen der Quṭbisten bezüglich des Israel-Kriegs 1967 darzustellen, soll hier exemplarisch die Ideologie hinsichtlich der *ḡāhilīya*-Konzeption der Gruppierung um Muṣṭafā Šukrī¹⁹⁹ umrissen werden. „Mustafa Shukri exemplifies that later militant Islamists had their roots in prison, where they broke away from the Brotherhood.“²⁰⁰

1965 wurde Šukrī wie viele andere Muslimbrüder verhaftet, er hatte keine wichtige Position innerhalb der Muslimbruderschaft und war zudem noch sehr jung (23). Im Gefängnis kam er das erste Mal in Kontakt mit den Gedanken Quṭbs und Mawdūdīs bezüglich der *ḡāhilīya*. Die Gruppierung *ḡama‘at al-muslimīn* „die Gemeinschaft der Muslime“ – zunächst unter Führung eines Absolventen der Azhar-Universität ‘Alī ‘Abduh Ismā‘īl – predigte den vollständigen Bruch mit der Gesellschaft, die – gemäß Sayyid Quṭb – in ihrer Gesamtheit *ḡāhilī* ist. Da nach Quṭb die *ḡāhilī*-Gesellschaft den krassen Kontrast zur muslimischen Gesellschaft darstellt, folgerte die Gruppe um Šukrī, dass die *ḡāhilī*-Gesellschaft in ihrer Gesamtheit exkommuniziert werden muss. Die Gruppe formte eine Avantgarde wie sie von Quṭb in *Ma‘ālim fi ṭ-ṭarīq* gefordert wurde. Sie sah sich jedoch zu diesem Zeitpunkt noch in der Phase der Schwäche, in der Quṭb den Rückzug der Avantgarde von der Gesellschaft gefordert hatte, um der Zerstörung durch diese zu entgehen. Diesen Rückzug interpretierte *ḡama‘at al-muslimīn* als totalen Bruch mit der Gesellschaft. Sie wendete sich von dieser ab und gründete eine Gemeinschaft außerhalb dieser Gesellschaft. Später (1973) zieht sich die Gruppierung in Berghöhlen zurück und lebt tatsächlich physisch abgeschieden von der Gesellschaft. Wegen diesem Prinzip gibt die ägyptische Presse der Gruppierung den Namen *at-takfīr wa l-hiğra* „die Exkommunikation und die Emigration“.²⁰¹

Ein Beispiel für den totalen Bruch mit der Gesellschaft ist die Weigerung das Freitagsgebet im Rahmen eines Gottesdiensts zu verrichten. Eine öffentliche Versammlung der Muslime in der *ḡāhilī*-Gesellschaft ist, begründet durch die Position der Schwäche, nicht gestattet. Das Freitagsgebet sei aber nur dann legitim, wenn es im Rahmen einer öffentlich wahrnehmbaren Versammlung geschieht. Dieser Rahmen wiederum ist nur gegeben, wenn die Avantgarde

¹⁹⁸ Es bildete sich noch eine dritte Gruppe: Die Anhänger al-Bannā’s. Jedoch kritisierte diese nur den Führungsstil al-Huḍaybīs und hatte keine ideologischen Differenzen mit ihm, außerdem bildeten diese keine unabhängigen Gruppierungen. Zollner, 2009: 46.

¹⁹⁹ Muṣṭafā Šukrī wurde am 1. Juni 1942 in der Nähe von Asyut geboren. Nach dem Abitur begann er ein Studium der Agrarwissenschaft und kam an der Universität das erste Mal mit der Muslimbruderschaft in Kontakt. 1965 wurde er wegen Verteilen von Flugblättern der Muslimbruderschaft verhaftet und für sieben Jahre interniert. 1972 kam er aus dem Gefängnis und wurde Anführer der militanten islamischen Bewegung *ḡama‘at al-muslimīn*, der er sich im Gefängnis in Folge des Bruchs mit der Muslimbruderschaft angeschlossen hatte.

²⁰⁰ Ebenda: 47.

²⁰¹ Ebenda: 77-79.

gegenüber der *ġāhīlī*-Gesellschaft die Position der Schwäche überwunden hat. Dies wird mit einer Überlieferung untermauert, in der Muḥammad das Freitagsgebet erst in Medina verrichtete und nicht in Mekka, da sich dieser dort gegenüber Polytheisten in einer Position der Schwäche befunden haben soll. Kepel schreibt dazu:

[Dies] scheint uns ein äußerst symbolträchtiger Ausdruck von Schukris Festhalten am »Bruch« (ʿUzla) zu sein, eine Art ständige Erinnerung daran, daß sich die Gruppe in einer Übergangszeit befindet, daß sie das große Ziel, nämlich die Rückeroberung der Umma, noch nicht erreicht hat. Erst dann wird die Zeit gekommen sein, sich zum Ruhm Gottes zu versammeln.²⁰²

Das Prinzip aus der Position der Schwäche mit der *ġāhīlī*-Gesellschaft zu brechen und diese in ihrer Gesamtheit zu exkommunizieren, trägt dazu bei deren Standpunkt zum Krieg mit Israel zu erläutern, so meinte Šukrī:

Wenn die Juden oder andere ankämen, sollte unsere Bewegung nicht Seite an Seite mit der ägyptischen Armee kämpfen, im Gegenteil, sie müßte sich an einen sicheren Ort flüchten. Ganz allgemein besteht unsere Linie darin, vor dem äußeren wie inneren Feind zu fliehen und sich in keinem Fall zu widersetzen.²⁰³

Der Gründer der Gruppe *ġamaʿat al-muslimīn* ʿAlī ʿAbduh Ismāʿīl meinte im Mai 1967, dass der ägyptische Staat ungläubig sei und somit auch jeder, der ihn unterstützt. Israel und ʿAbd an-Nāṣir wären zwei Varianten der Tyrannei, die sich gegenseitig aus weltlichen Gründen heraus bekämpfen würden. In ihrer Ungläubigkeit seien sie aber gleich.²⁰⁴ Die Gemeinschaft der Muslime erkannte den Nationalstaat, der unter ʿAbd an-Nāṣir propagiert wurde, also nicht an und fühlte sich ihm in keinster Weise verpflichtet. Einem unrechtmäßigen Herrscher sei man nicht verpflichtet, dieser kann in keinem Fall unterstützt werden, deshalb ließ sich die Gruppierung *ġamaʿat al-muslimīn* für den Kampf gegen Israel nicht rekrutieren. Zumal dieser Krieg dem Herrscher das wichtigste ideologische Mittel zur Identifikation der muslimischen Massen mit diesem liefere. Nicht Israel war der unmittelbare Feind, sondern Ägyptens Herrscher in Persona ʿAbd an-Nāṣir. Dadurch, dass die *ġāhīlī*-Gesellschaft exkommuniziert wurde, besteht auch keinerlei Loyalität zu dieser. Die Loyalität gilt nur der eigenen Avantgarde, die sich zu einer islamischen Nation entwickeln sollte. Es fand hier also eine Neuordnung der Prioritäten bezüglich des Kampfes gegen Israel statt. Erst, wenn der Unglaube bzw. die *ġāhīlī*-Gesellschaft überwunden bzw. wenn der unrechtmäßige Herrscher

²⁰² Ebenda: 85.

²⁰³ Zitiert nach Ebenda: 87.

²⁰⁴ Sivan, 1985: 16.

verschwunden ist und Gottes Herrschaft errichtet wurde, kann der nächste Feind bekämpft werden.²⁰⁵

Anders sahen dies die Anhänger al-Huḍaybīs. ‘Abd an-Nāṣir sei zwar ein ungerechter Herrscher, außerdem habe er mehrere Fehler begangen, trotzdem sei er noch ein Muslim, der nicht aufgrund seiner Sünden exkommuniziert werden darf.²⁰⁶ Dies ist der entscheidende Unterschied zu der Bewegung von Šukrī, da dadurch die Loyalitätsdimensionen al-Bannā’s wieder zum Tragen kommen konnten. Als Muslim bestehe die Pflicht der Loyalität zu einem anderen Muslim, falls dieser von einem Nicht-Muslim bedroht wird. Wenn dies nicht geschehe, führe dies zur *fitna* der islamischen Nation. Die uneingeschränkte Loyalität der islamischen Nation korrelierte hier nicht mit der Loyalität zur ägyptischen Nation. ‘Abd an-Nāṣir war zwar der ägyptisch-nationale Feind, der bekämpft werden musste, jedoch Muslim und somit uneingeschränkt zu unterstützen, wenn er als Teil der islamischen Nation von einem außenstehenden Feind bedroht wird.

Diese Diskussionen führten in Folge zu einem offenen Bruch der Muslimbrüder und einige Gruppen spalteten sich ab. Vor allem als klar wurde, dass Ägypten den Krieg verloren hatte, sahen die Quṭbisten die Niederlage als ein Zeichen der Warnung Gottes. Sivan schreibt, dass die Nachricht des 1967er Debakel in den Gefängnissen mit einem Mix aus Schadenfreude und Schock aufgenommen wurde. Dieser Schock war in der ganzen arabischen Welt zu spüren und machte es den radikalen islamischen Konzeptionen möglich sich in Syrien, Libanon und Jordanien zu verbreiten.²⁰⁷

Die Abspaltung einiger Gruppen ist einmal die Folge der Führungskrise um al-Huḍaybī, der die ideologische Lücke, die der Gründer der Bruderschaft al-Bannā’ hinterlassen hatte, nicht schließen konnte. Desweiteren konnte al-Huḍaybī die Bruderschaft nicht einen, als es um die Frage ging ob und inwieweit mit dem politischen System unter ‘Abd an-Nāṣir kooperiert werden soll. Viele Muslimbrüder hatten in die Freien Offiziere und deren Revolution Hoffnungen gesetzt, die durch die harte Verfolgung ‘Abd an-Nāṣirs jäh zerstört worden sind. Dadurch entstand ein radikaler Flügel der Bruderschaft in den Gefängnissen. Durch die Schriften Quṭbs hatte dieser Flügel die Ideologie bekommen, die sie brauchten, um sich gegen den vorhandenen Staat zu stellen. Im Zuge des Diskurses, ob sich im Krieg 1967 engagiert werden soll, wurde ein Bruch innerhalb der Bruderschaft sichtbar. Die schon radikalisierten Teile der Muslimbruderschaft spalteten sich in Folge ab und gründeten unabhängige

²⁰⁵ Kepel, 1995: 87.

²⁰⁶ Zollner, 2009: 46.

²⁰⁷ Sivan, 1985: 17.

Gruppierungen. In weiterer Folge sah sich die offizielle Führung der Muslimbruderschaft gezwungen, den noch verbliebenen Muslimbrüdern, die nicht sicher waren welche Richtung (radikal oder moderat) eingeschlagen werden sollte, eine de-radikalisierte Form der Ideologie der Bruderschaft zu präsentieren. Deshalb wurde unter dem Namen des obersten Führer al-Huḍaybī das Werk *Du 'āt lā quḍāt* „Prediger und nicht Richter“ veröffentlicht.

4.5.2 DIE REAKTION DER MUSLIMBRUDERSCHAFT AUF RADIKALE ABSPALTUNGEN

Als Sayyid Quṭbs Werk *Ma 'ālim fī t-ṭarīq* 1965 veröffentlicht und jener 1966 gehängt wurde, stand sein Werk vielen verschiedenen Gruppen innerhalb der Muslimbruderschaft zur Interpretation offen, ohne dass dieser dazu Stellung nehmen konnte. Durch den Krieg mit Israel 1967 und der damit verbundenen Niederlage traten in der ägyptischen Muslimbruderschaft offen Brüche zu Tage. Die Organisation war in den späten 1960er Jahren gespalten in Quṭbisten und Anhänger al-Huḍaybīs. Einige Brüder waren unentschlossen, ob sie mit al-Huḍaybī brechen und den Quṭbisten folgen sollen oder nicht: „Some accused him [al-Huḍaybī] of dishonesty and, with reference to 1954, questioned his leadership and judgement.“²⁰⁸ Die Muslimbruderschaft war somit mit der Frage konfrontiert, ob sie eine radikale oder moderate islamische Bewegung darstellen sollte. Um seinen Führungsanspruch zu untermauern und seine Autorität wiederzubeleben, wurde von al-Huḍaybī mit Unterstützung des Konsultativrats, der unter anderem aus 'Umar at-Tilmisānī (al-Huḍaybīs Nachfolger als oberster Führer) bestand, mit dem Werk *Du 'āt lā quḍāt* eine Antwort auf ein radikales konzeptionelles Konstrukt gegeben, dass einige Muslimbrüder ausgehend von der *ḡāhīlīya*-These Quṭbs entwickelt hatten. *Du 'āt lā quḍāt* wurde genau wie *Ma 'ālim fī t-ṭarīq* im Gefängnis geschrieben, im Jahre 1969 vollendet und im Jahre 1972 offiziell veröffentlicht.²⁰⁹

Offiziell wird Ḥasan al-Huḍaybī als Autor genannt, jedoch ist sich die Sekundärliteratur einig, dass dieser zumindest nicht der einzige Autor war. Khatab meint, dass al-Huḍaybī nicht ein einziges Wort davon geschrieben hat. Er beruft sich auf einen ägyptischen Geheimdienst-Mitarbeiter namens Fu'ād 'Allām, der behauptete, dass der ägyptische Geheimdienst und einige Gelehrte der Azhar „Prediger... nicht Richter“ geschaffen haben,²¹⁰ was zur Konsequenz hätte, dass die politische Elite Ägyptens aktiv an dem Werk mitwirkte. Zollner bezieht sich auf einen der führenden Brüder in den 1960er Jahren Aḥmad al-Maḡīd, der

²⁰⁸ Zollner, 2009: 45.

²⁰⁹ Zollner, 2007: 421; 425.

²¹⁰ Khatab, 2001: 465.

behauptete, dass der Sohn Ḥasan al-Huḍaybīs Ma'mūn im Zentrum des Geschehens stand. Dieser hätte das Buch mit einigen Brüdern verfasst und der oberste Führer hätte nur seine Zustimmung zu diesem Buch gegeben. Es gibt noch weitere Versionen, die aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen würden. Ob Ḥasan al-Huḍaybī *Du'āt lā quḍāt* persönlich verfasst hat, ist nicht sehr relevant, da er letztendlich seine Zustimmung als oberster Führer der Muslimbruderschaft gegeben haben muss. Er trägt somit die Verantwortung für dieses Werk, da es unter seinem Namen veröffentlicht wurde. Falls er das Werk nicht verfasst hat, mindert dies dennoch nicht seine Wichtigkeit. „Above all, it provided the long-awaited guidelines for the Muslim Brothers who remained, in their majority, moderate in their perception of an Islamist cause.”²¹¹

Das Werk al-Huḍaybīs ist als Antwort zu den Gruppen und deren Ideologien zu sehen, die sich ausgehend von Quṭbs *ḡāhilīya*-These bildeten. Im Folgenden sollen die Argumente, die in *Du'āt lā quḍāt* gegen diese Thesen vorgebracht werden, umrissen werden, vor allem in Bezug auf die Praxis der Exkommunikation, wie sie z.B. von der Gruppe *at-takfīr wa l-hiġra* betrieben wurde, der *ḡāhilīya* und der Notwendigkeit der Herrschaft Gottes.

Im Zentrum des Werkes steht das islamische Glaubensbekenntnis (*šahāda*). Nach al-Huḍaybī ist dies die einzig mögliche Prüfung, ob jemand Muslim ist oder nicht. Die Worte des Glaubensbekenntnisses (dt. „Es gibt keinen Gott außer Gott und Muḥammad ist sein Prophet“) beinhalten den Kern des Islam, nämlich den Monotheismus und die Prophetie Muḥammads. Wenn das Individuum diese Worte ausgedrückt hat, so könne kein Zweifel an seinem/ihren Glauben sein. Niemand außer Gott habe die Möglichkeit die Intention des Sprechers/der Sprecherin zu überprüfen, deshalb müsse die *šahāda* der einzig unstrittige Beweis für den Glauben an den Islam sein. Al-Huḍaybī weist jegliche weitere Verpflichtung zurück, aufgrund dessen der Glauben eines Individuums geprüft werden könne. Dies widerspricht den Thesen Mawḍūdīs und Quṭbs, die behaupten, dass mit der *šahāda* die Pflicht des politischen Engagements in einer Gruppe einhergeht. Das politische Engagement werde hier spiritualisiert und das Individuum an zweite Stelle zugunsten einer bestimmten Gemeinschaft gesetzt, die sich zwischen dem Individuum und Gott befinde. Dadurch würden die Gläubigen ihre Freiheit verlieren, da die Gemeinschaft sie jederzeit exkommunizieren könnte. Diese Kritik richtet sich vor allem gegen die Gruppe um Muṣṭafā Šukrī.²¹²

²¹¹ Zollner, 2009: 70.

²¹² Ebenda: 77-78.

Vor allem die Positionen Mawdūdīs werden in *Du‘āt lā quḍāt* kritisiert. Nach Mawdūdī war die Zeit Muḥammads und der *salaf ṣāliḥ* die ideale Utopie des Islam. Mit der schnellen geographischen Expansion des Islam, haben sich Muslime zum Islam bekannt, die ihn nicht richtig verstanden hätten. Mawdūdī meinte, dass die Bedeutungen, die der Koran beschreibt, im Laufe der islamischen Geschichte verloren gegangen sind.²¹³ Die *ḡāhiliya* verschwand somit nicht mit der Ankunft des Islam und lebt bis zur heutigen Zeit weiter. Daher folgerte Mawdūdī, dass nur derjenige ein wahrer Muslim sei, der die *ṣahāda* mit dem Engagement gegen die *ḡāhili*-Gesellschaft bzw. für die Errichtung eines islamischen Staates verknüpft.²¹⁴ Trotz, dass in *Du‘āt lā quḍāt* der Begriff *ḡāhiliya* nicht erwähnt wird, widerspricht es an dessen interpretativen Basis. Al-Huḍaybī meint, dass der Koran universell ist. Der Muslim ist dazu befähigt zu jeder Zeit die Bedeutungen des Korans zu erfassen, der somit zeitlos und immer verständlich ist. *Du‘āt lā quḍāt* sieht in der Zeit des Propheten und der frommen Altvorderen auch nicht eine ideale Utopie des Islam. Vielmehr waren diese nicht perfekt und unfehlbar, sondern Menschen, die dem/der Gläubigen ein exemplarisches Leben vorgelebt hätten. Es wird davon ausgegangen, dass Fehldeutungen (zumindest der Prophetengefährten und der rechtgeleiteten Kalifen) auch Teil der frühen islamischen Geschichte waren. Al-Huḍaybī argumentiert, dass es unvernünftig wäre, heute mehr von einem Muslim zu verlangen als der Prophet damals.²¹⁵

Du‘āt lā quḍāt untersucht die Erklärung, dass Gott alleine die Autorität hat, Gesetze zu erlassen. Zunächst stellt al-Huḍaybī fest, dass Gott der alleinige Urheber von gerechter, göttlicher Herrschaft ist, er kritisiere nur die radikalen Standpunkte, die sich um den Begriff *ḥākimiya* entwickelt hatten. Zunächst wird festgehalten, dass der Begriff *ḥākimiya* kein Terminus ist, der im Koran vorkommt. *Hukm* „Entscheidung, Urteil“ dagegen komme vor, habe aber keine politische, sondern nur eine rechtliche Konnotation.²¹⁶ Das islamische Gesetz sei nicht für alle Zeiten festgeschrieben, sondern es gebe darin flexible Aspekte. Um dies zu verdeutlichen, verwendet al-Huḍaybī die Begriffe *‘ibādāt*²¹⁷ und *mubāḥāt*²¹⁸; *mubāḥāt* wird

²¹³ Ebenda, 2007: 422.

²¹⁴ Für eine detaillierte Darstellung Mawdūdīs Islamverständnisses siehe: Khurshid, Ahmad: *Mawlana Mawdudi : an introduction to his life and thought*. Delhi : Markazi Maktaba Islami, 1992.

²¹⁵ Zollner, 2009: 79-80.

²¹⁶ Khatab, 2001: 465.

²¹⁷ *‘Ibādāt* (pl. von *‘ibāda*), der demütige Gehorsam zu einem Meister, und somit die religiöse Praxis; zusammen mit seinem Synonym *tā‘a*, entspricht es in den Werken der islamischen Jurisprudenz in etwa dem Ritus im islamischen Gesetz. EI², s.v. *‘Ibādāt*.

²¹⁸ Dieser Ausdruck wird für eine Kategorie der göttlichen Kategorisierung der menschlichen Handlungen verwendet (*al-aḥkām al-ḥamsa*): obligatorisch bzw. verpflichtend (*wāḡib, farḍ*), empfehlenswert (*mandūb, mustaḥabb*), neutral, indifferent (*mubāḥ*), ablehnenswert (*makrūh*) und verboten (*ḥarām, muḥarram, maḥzūr*). Lohlker, 2008: 66.

hier jedoch als Synonym für *mu'āmalāt*²¹⁹ verwendet. Als für ewig festgeschriebene Aspekte des islamischen Gesetzes identifiziert al-Huḍaybī den islamischen Ritus (*'ibādāt*), da dieser eindeutig verbotene (*ḥarām*) und verpflichtende (*farḍ*) Gesetze beinhaltet. Es gebe aber noch eine zweite Kategorie des islamischen Gesetzes, die *mubāhāt*. Diese lassen es zu, eigene Entscheidungen zu fällen, die jedoch nicht in Kontrast zum göttlichen Gesetz stehen dürfen. Die *mubāhāt* sind die Gesetze im islamischen Recht, die im Koran weder als Pflichten noch als Verbote gekennzeichnet sind, also jene die nicht unter der Kategorie der *'ibādāt* zu finden sind.²²⁰ Das Ende der Freiheit eigene Entscheidungen zu treffen, liegt nach al-Huḍaybī dann vor, wenn diese Entscheidungen den *'ibādāt* zuwider laufen.²²¹ Das Gesetz Gottes ist kein festgeschriebener kanonischer Katalog, sondern hergeleitete menschliche Entscheidungen sind Teil der islamischen Jurisprudenz. Trotz, dass das Ziel eine Herrschaft sei, die das islamische Gesetz als Grundlage der Gesetzgebung hat, sei die Verpflichtung zum göttlichen Gesetz individuell und unabhängig von seiner Anwendung auf Staatsebene.²²² *Du'āt lā quḍāt* spricht sich also dagegen aus, das Konzept der islamischen Herrschaft auf die Idee der Herrschaft Gottes zu reduzieren. Es gebe keine Verbindung von Treue zu Gottesgesetz und islamischen Gesetz als Gesetz des Staates. *Hukm* sei daher ein praktischer Aspekt des täglichen Lebens, weniger die Umsetzung als Gesetz des Staates. Die Kritik richtet sich hier gegen eine radikale und politisierte Sichtweise der Gottesherrschaft, die den göttlichen Willen von den politischen Verhältnissen abhängig macht.²²³

Al-Huḍaybī hatte nicht die Absicht ein Werk der islamischen Jurisprudenz zu verfassen, sondern wollte eine Gegenposition zu den radikalen Thesen, die ausgehend von Quṭb und dessen Vorgänger entwickelten *ḡāhīlīya*-Konzeption interpretiert worden sind, einnehmen. Kepel meint, dass *Du'āt lā quḍāt* die erste relevante Kritik an *Ma'ālim fī ṭ-ṭarīq* ist, obwohl Quṭb und sein Werk nie namentlich genannt werden. Zu dieser Zeit, sei der Status Quṭbs unter anderem wegen seines Märtyrertums unantastbar gewesen, obgleich zwischen den Zeilen eine deutliche Kritik an *Ma'ālim fī ṭ-ṭarīq* herauszulesen sei.²²⁴ Nach Zollner werden die Ideen Quṭbs nur indirekt kritisiert, da sich die Muslimbruderschaft 1957/58 im Wiederaufbau befand und Sayyid Quṭbs Gedanken den Grundstein für die Reorganisation der

²¹⁹ Ein Terminus, der in der islamischen Jurisprudenz als Gegenteil für *'ibādāt* (religiöse Riten) verwendet wird. Die *mu'āmalāt* walten über die Beziehung der Menschen zu sich selbst. Sie definieren die rechtlich-menschlichen Beziehungen, um sicherzustellen, dass das Verhalten der Muslime mit den rechtlichen Moraltheorien übereinstimmt. In Ihren detaillierten Vorschriften (*furū' al-mu'āmalāt*) hängen die *mu'āmalāt* von rationaler Überprüfung und Argumentation ab. Vgl. EI², s.v. *Mu'āmalāt*.

²²⁰ Zollner, 2009: 103.

²²¹ Zollner, 2007: 422.

²²² Zollner, 2009: 151.

²²³ Zollner, 2007: 422-423.

²²⁴ Kepel, 1995: 66.

Muslimbruderschaft außerhalb der Gefängnisse legte.²²⁵ *Du 'āt lā quḍāt* ist als Antwort bzw. Kritik zu Quṭb's radikalen Interpretationen zu sehen, obwohl Quṭb nicht namentlich erwähnt wird. Das Werk *Du 'āt lā quḍāt* stellte die Autorität des obersten Führers und des Konsultativrats wieder her und füllte die ideologische Lücke, die bei den moderat gebliebenen Muslimbrüder entstanden war. Dieses Werk hatte einen großen ideologischen Einfluss auf die Muslimbruderschaft, zumal 'Umar at-Tilmsānī entweder aktiv an dem Werk mitgearbeitet hat oder als Mitglied des Konsultativrats seine Zustimmung dazu gegeben hatte. Dieses Werk leitete eine Neuorientierung der Muslimbruderschaft ein, die die Muslimbruderschaft in den nächsten Jahrzehnten prägte.

²²⁵ Zollner, 2007: 417

5 DIE NEUORIENTIERUNG DER MUSLIMBRUDERSCHAFT

5.1 DER JUNIKRIEG 1967 UND SEINE FOLGEN

Der Junikrieg 1967 übte nicht nur einen direkten Einfluss auf die Geschichte der Muslimbruderschaft aus, sondern hatte gravierende Auswirkungen auf die gesamte ägyptische Politik und Gesellschaft und somit auch indirekten Einfluss auf die Muslimbruderschaft vor allem in den 1970er Jahren. Deshalb sollen hier die Voraussetzungen, der Verlauf und vor allem die Folgen des Juni-Krieg 1967 skizziert werden.

Seit 1955 hatte der Staat Ägypten offiziell eine panarabische Ideologie angenommen. In weiterer Folge versuchte die Regierung von Präsident 'Abd an-Nāšir, ihre politischen Vorstellungen als Bewegung des Arabismus darzustellen. Verdeutlicht wurde dies durch die neue Verfassung von 1956, die jene von 1923 ablöste. Im Artikel I hieß es: „Ägypten ist ein souveräner unabhängiger Staat, eine demokratische Republik, und das ägyptische Volk ist ein integraler Bestandteil der arabischen Nation.“²²⁶

Vom 18.-24. April 1955 nahm 'Abd an-Nāšir als Vertreter Ägyptens an der Konferenz blockfreier Staaten in Bandung, Indonesien, teil. Die Konferenz beeinflusste 'Abd an-Nāšir in der Ausformulierung einer blockfreien Politik nachhaltig. Er verfolgte sie bis zum Jahre 1967, nachdem Ägypten als eine Folge der arabischen Niederlage gegen Israel von der Sowjetunion finanzielle Hilfe für den Wiederaufbau der Armee in Anspruch nehmen musste. 'Abd an-Nāšir regte auf dieser Konferenz eine Diskussion des Palästina-themas an und konnte andere Teilnehmer als Unterstützer für die Unabhängigkeitskämpfe von Algerien, Tunesien und Marokko gewinnen. 'Abd an-Nāšir konnte sich so als eine Schlüsselfigur der Konferenz in Szene setzen. Die Annahme der Blockpolitik, die sich vor allem gegen die Politik des Westens wandte, die Ablehnung des Kolonialismus in Nordafrika und die wichtige Rolle während der Konferenz brachten 'Abd an-Nāšir den Ruf eines Führers der Dritten Welt und außerdem Popularität in Ägypten und der arabischen Welt.²²⁷ Am 26. Juli 1956 verstaatlichte 'Abd an-Nāšir den Suezkanal. Zu jener Zeit hielt die britische Regierung 44% und private französische Investoren 49% der Anteile der Suezkanalgesellschaft. Die Staaten Israel, Frankreich und Großbritannien griffen daraufhin Ägypten an und besetzten den Sinai und Teile des Suezkanals. Die Regierung der USA zwang jedoch Israel, Frankreich und Großbritannien zum Rückzug, da sie ihr Einverständnis zu diesem Angriff nicht gegeben

²²⁶ Zitiert nach Binderhofer, 1991: 141.

²²⁷ Ebenda: 142- 143.

hatten und einen Rückgang ihrer Einflüsse in der Region befürchteten. Die Verstaatlichung britischen und französischen Eigentums und der Rückzug der Invasionstruppen konnte 'Abd an-Nāṣir als politischen Sieg verbuchen. Der Krieg von 1956 wird allgemein als Suezkrise bezeichnet und wurde in Teilen Ägyptens und der arabischen Welt als der entscheidende Moment in der Entkolonialisierung gesehen.²²⁸ „For Gamal Abdel Nasser it resulted in him being catapulted to a transcendent political status. He was now both an Egyptian hero and an Arab one, capable of 'defeating the nation's enemies ' and 'representing Arab dignity '.”²²⁹ Die Wiederherstellung der ägyptischen und arabischen Würde war ein Schwerpunkt der Politik 'Abd an-Nāṣirs. Er propagierte, dass dies durch Antimperialismus und arabischen Nationalismus bewirkt werde. Mansfield schrieb dazu:

Für den arabischen Mann von der Straße war Nasser ein neuer Saladin, der, nachdem er gezeigt hatte, daß er sich erfolgreich westlicher Meinung widersetzte, die Araber zu Einheit, Unabhängigkeit und Wiedereroberung Palästinas führen würde.²³⁰

Weite Teile der Gesellschaft Ägyptens hatten durch 'Abd an-Nāṣir und den arabischen Nationalismus ein neues Selbstbewusstsein erlangt und international hatte Ägypten eine Führungsrolle in der arabischen Welt inne. Dies waren die Voraussetzungen mit denen die ägyptische Gesellschaft in einen Krieg mit dem Staat Israel ging.

Es gab drei Hauptgründe, warum 'Abd an-Nāṣir eine Feindschaft zu Israel entwickelte. Zum einen sah er, dass das palästinensische Volk eine große Ungerechtigkeit erfuhr, da es den größten Teil ihres Heimatlandes verloren hatte. Zum anderen war seiner Ansicht nach die Sicherheit Ägyptens bedroht, da mit der Schaffung des Staates Israel eine „westliche Militärbasis“ zwischen Ägypten und den anderen arabischen Ländern im Osten (Levante, Türkei, Irak) gesetzt worden ist, die eine Vereinigung der gespaltenen arabischen Staaten verhinderte. 'Abd an-Nāṣir sah somit Israel nicht nur als unrechtmäßigen Besatzer Palästinas an, sondern als den nationalen strategischen Feind.²³¹ Desweiteren ging 'Abd an-Nāṣir davon aus, dass Israel nicht nur wegen seines expansionistischen Charakters eine Gefahr für die arabischen Staaten darstellte, sondern ein Produkt und somit Instrument von äußeren größeren Mächten, vor allem der USA, war.²³² Seinen arabisch nationalen Kurs legitimierte er unter anderem mit dem Hinweis, dass das arabische Volk nur durch diesen Kurs Palästina wiedererlangen könne. Im Umkehrschluss sei die arabische Niederlage 1948 nur erfolgt, weil

²²⁸ Ebenda: 147-148.

²²⁹ Osman, 2010: 49.

²³⁰ Zitiert nach Binderhofer, 1991: 152.

²³¹ Osman, 2010: 62.

²³² Stephens, 1971: 438.

es keine arabische Einheit gegeben hätte. So meinte er am 27. November 1958: „Hätte es 1948 die arabische Einheit gegeben wäre Palästina nicht verloren worden. Palästina wurde verloren, weil wir nicht vereint kämpften.“²³³

Trotz dieser Feindschaft hatte ‘Abd an-Nāṣir zunächst kein Interesse an einem Krieg mit Israel und versuchte diesen trotz des Drängens anderer arabischer Staaten zu verhindern. Die Vermeidung eines Kampfes mit Israel war Teil der Politik ‘Abd an-Nāṣirs seit 1954. Zwar sah er Israel als zentrales Problem für die arabische Welt, aber aufgrund der Komplexität der Situation und der eigenen militärischen Schwäche gab er sozialen und wirtschaftlichen Themen in seiner Politik den Vorrang gegenüber einer Konfrontation mit Israel. Erst eine entwickelte und befreite arabische Welt könne sich gegen Israel und seine Verbündeten stellen.²³⁴

Ab 1959 kam es zu einem Streit um Wasserentwicklungspläne bezüglich des Jordans zwischen Israel und Jordanien und zu vermehrten Grenzstreitigkeiten zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarn. Die Forderung der arabischen Länder nach einem militärischen Einschreiten ‘Abd an-Nāṣirs wurde größer; dies hatte das Abhalten dreier Konferenzen mit dem Thema Israel zur Folge (Kairo Januar 1964, Alexandria September 1964, Casablanca September 1965).²³⁵

Die schwerwiegendste Grenzstreitigkeit geschah am 7. April 1967 zwischen Syrien und Israel. Dieses Mal eskalierte die Situation zwischen der syrischen und israelischen Armee. Es kam zum Einsatz von schwerem Kriegsgerät und Kampffjets. In Folge dieses Zusammenstoßes wurden sechs syrische Kampffjets abgeschossen. Der Druck auf ‘Abd an-Nāṣir militärisch einzugreifen seitens der arabischen Nachbarn wurde in Folge immer größer. ‘Abd an-Nāṣir erhielt daraufhin von mehreren Quellen Informationen, dass Israel einen Krieg gegen Syrien vorbereite. Ob Israel tatsächlich ein Krieg vorbereitete kann heute nicht mehr nachvollzogen werden.²³⁶ ‘Abd an-Nāṣir reagierte darauf und ließ Truppen auf der Sinaihalbinsel aufziehen. Außerdem ersuchte er die United Nations Emergency Force (UNEF)²³⁷ aus Ägypten abzuziehen. Der damalige Generalsekretär der UN U Thant befahl der UNEF am 18. Mai den

²³³ Zitiert nach Binderhofer, 1991: 166.

²³⁴ Stephens, 1971: 440.

²³⁵ Binderhofer, 1991: 192.

²³⁶ Ebenda: 196.

²³⁷ Die UNEF wurde nach der Suezkrise 1956 von den UN am Suezkanal, im Sinai und im Gaza Streifen stationiert um die Grenzen zu beobachten.

Abzug aus Ägypten. ‘Abd an-Nāṣir gab am 23. Mai die Sperrung der Straße von Tiran²³⁸ für die israelische Schifffahrt bekannt.

Das Israelische Militär und auch die Öffentlichkeit drängten auf eine militärische Lösung des Konflikts, zumal Jordanien am 30. Mai mit Ägypten ein Verteidigungsabkommen schloss. Mit einem 1966 geschlossenen Verteidigungsabkommen zwischen Syrien und Ägypten gab es nun eine militärische Verbindung zwischen Syrien, Jordanien und Ägypten, die zwar militärisch nicht schlagkräftig war, aber Israel eine Bestätigung seiner Befürchtung der Kriegsvorbereitung der arabischen Staaten gab.²³⁹ Das ägyptische Militär seinerseits drängte ‘Abd an-Nāṣir auch zum Krieg und somit zum vielleicht entscheidenden Erstschlag. Beide Nationen sahen ihre Zukunft in ihren historischen-politischen Konzeptionen bedroht. Israel befürchtete im Fall einer Niederlage den Untergang des zionistischen Nationalismus. ‘Abd an-Nāṣir sah den arabischen Nationalismus gefährdet und dachte im Fall einer Niederlage, Ägypten würde wieder in die Hände westlicher Mächte fallen:

The challenge was not to the lives of all Jews or all Arabs, but to the idea of their self-respect and national identity, of their relations with the rest of the world and with each other, which was embodied in the concepts of Zionism and Arab nationalism.²⁴⁰

Am 10. Juni 1967 begann Israel Ägyptens Luftwaffe, die sich noch auf dem Boden befand, anzugreifen. Bei diesem Angriff wurde beinahe die gesamte ägyptische Luftwaffe zerstört. Nur eine halbe Stunde später wurde die Bodenoffensive gestartet. Die israelische Armee zerstörte in Folge den Großteil der Armeen Ägyptens, Syriens und Jordaniens. Die Blockade der Straße von Tiran wurde von der israelischen Armee durchbrochen und Truppen am Suezkanal stationiert. Israel eroberte im Laufe des sechs Tage dauernden Krieges den Sinai, den Gazastreifen, die Westbank, die Golanhöhen und Jerusalem.²⁴¹ Am 10. Juni besetzte Israel das syrische Wüstendorf Qunayṭra ohne auf Widerstand zu treffen, daraufhin wurde ein Waffenstillstand vereinbart.

Die Folgen dieser Niederlage waren schwerwiegend für die Gesellschaft Ägyptens und den anderen betroffenen arabischen Ländern. Die Nachricht der Niederlage kam für die ägyptische Bevölkerung wie ein Schock. ‘Abd an-Nāṣir hatte während des Krieges kein einziges Mal zur Öffentlichkeit gesprochen, während das einzig offizielle Medium Radio

²³⁸ Die Straße von Tiran oder auch Meerenge von Tiran verbindet den Golf von Akaba mit dem Roten Meer. Für Israel ist sie von großer Bedeutung, da sie den Zugang zum Indischen Ozean bildet.

²³⁹ Stephens, 1971: 486.

²⁴⁰ Ebenda: 492.

²⁴¹ Binderhofer, 1991: 199.

Kairo den Sieg der arabischen Armeen verkündete. Die ägyptische Gesellschaft musste das erste Mal seit 1948 eine herbe Niederlage erfahren, doch war diese seitens der Regierung mit der korrumpierten Monarchie, dem damals schlechten politischen System und der fehlenden arabischen Einheit begründet worden. Fast die gesamte Luftwaffe und 80% der ägyptischen Armee wurden zerstört.²⁴² Durch die plötzliche Niederlage verloren Teile der ägyptischen Gesellschaft das Ansehen in die Armee. ‘Abd an-Nāṣir hatte versprochen Ägyptens Armee zur Verteidigung gegen imperialistische Kräfte zu stärken, dies hatte er nicht geschafft, stattdessen wurde ägyptisches Land von einer imperialistischen Kraft besetzt. ‘Abd an-Nāṣirs Projekt des arabischen Nationalismus war in den Augen der meisten Ägypter gescheitert. „President Sadat, years later, commented that Nasser did not die on 28 September 1970 but on 5 June 1967 (the day the war broke out).“²⁴³ Die Niederlage stand für den Fall des Helden ‘Abd an-Nāṣir. Der Poet Nizār Qabbānī (1923 –1998) schrieb über den Fall des Status ‘Abd an-Nāṣirs und die Psyche des ägyptischen Volkes:

Friends, the ancient world is dead; the ancient books are dead; our speech with holes like worn-out shoes is dead; our poems have gone sour; women’s hair and nights have gone sour my grieved nation, in a flash, you turned me from a poet writing for love and tenderness to a poet writing with a knife; our shouting is louder than our actions; our swords are taller than us; friends, smash the doors; wash your brains; grow words, pomegranates and grapes; sail to countries of fog and snow; nobody knows you exit in your caves; friends, we run wildly through streets; dragging people with ropes; smashing windows and locks; we praise like frogs; turn midgets into heroes; in mosques, we crouch idly; write poems and proverbs; and pray God for victory.²⁴⁴

Die Niederlage von 1967 war ein traumatisches Ereignis in der jüngeren ägyptischen Geschichte. Die selbstanalytische Frage, warum so eine Niederlage erlitten werden musste ging durch das ganze Land. Eine mögliche Erklärung war religiöser Art:

A religious explanation attributed the defeat of the lack of piety: “We left God so God left us.” The “Jews” [...] won the war on religious bases and Muslims should do the same to win. Judging by what happened later, this interpretation and its as yet untried prescription must have attracted a very wide following indeed in the society.²⁴⁵

²⁴² Shepard, 1975: 505.

²⁴³ Osman, 2010: 64.

²⁴⁴ Zitiert nach Ebenda: 65.

²⁴⁵ Ayubi, 1980: 489.

Der arabische Nationalismus von ʿAbd an-Nāṣir war also gescheitert und Ägypten wurde von einem Staat besiegt, der auf eine gewisse Art und Weise das Judentum als Basis hatte. Israel bot jedem jüdischen Gläubigen die Staatsbürgerschaft an, während sie den Gläubigen der „falschen“ Religionen die Staatsbürgerschaft verweigerten. Im Umkehrschluss sahen viele Ägypter diese religiöse Basis als erfolgreiches Mittel für ihren Staat. In Folge passierte ein allgemeines Erwachen des religiösen Bewusstseins in Teilen der ägyptischen Gesellschaft.²⁴⁶

5.2 DIE KOOPERATION MIT DEM SYSTEM

Im September 1973 starb der oberste Führer der Muslimbruderschaft Ḥasan al-Huḍaybī und das älteste Mitglied des obersten Rates ʿUmar at-Tilmisānī (1904-1986) wird mit dem Amt betraut. Der neue oberste Führer war Sohn einer einflussreichen Familie, ehemaliges Mitglied des Wafd und Rechtsanwalt, daher hatte er ein breites Netzwerk innerhalb der ägyptischen Gesellschaft. Wie oben gezeigt, arbeitete at-Tilmisānī entweder aktiv oder passiv an dem Werk *Du ʿāt lā quḍāt* mit und vertrat dessen moderaten Kurs.²⁴⁷

Der Präsident, der ʿAbd an-Nāṣir nach seinem Tod im September 1970 folgte, war Muḥammad Anwar as-Sādāt. Dieser musste sich in den Augen der Bevölkerung neu legitimieren und sich den Anhängern ʿAbd an-Nāṣirs, die noch zahlreich vorhanden waren, entledigen. As-Sādāt erkannte, dass sich das öffentliche Bewusstsein merklich weg von der arabisch-nationalen Ideologie hin zum ideologischen Islam gewandelt hatte. Der neue Präsident instrumentalisierte den Islam auf mehrfache Art für seine politischen Zwecke. Er definierte z.B. seine politische Rolle als „muslimischer Führer eines muslimischen Landes“ und betonte seinen Namen Muḥammad und nicht Anwar als seinen Vornamen. Dadurch konnte er sich nicht nur in den Augen der Bevölkerung legitimieren, sondern die islamischen Bewegungen als Gegengewicht zu seinen politischen Gegnern aufbauen.²⁴⁸

So entließ as-Sādāt 1971 viele islamische Aktivisten, die seit der Verfolgung ʿAbd an-Nāṣirs in Haft waren, aus jener. Auch ʿUmar at-Tilmisānī kam im Zuge dieser Freilassungen aus dem Gefängnis. Dieser ging daraufhin zum Palast des Staatspräsidenten und drückte as-Sādāt seine Dankbarkeit über die Freilassungen aus. Diese Handlung deutete eine erste Annäherung seitens der Bruderschaft zur damaligen politischen Elite an. Die letzten Muslimbrüder kamen im Zuge einer Generalamnestie, die für diejenigen galt, die vor dem 15. Mai 1971 wegen

²⁴⁶ Ebenda: 490.

²⁴⁷ Murtaza, 2011: 183.

²⁴⁸ Binderhofer, 1991: 212; Murtaza, 2011: 183.

ihren Überzeugungen inhaftiert worden waren, im Jahr 1975 frei. Jedoch ließ as-Sādāt die Muslimbrüder als Organisation nicht zu und das Auflösungsdekret von 1954 bestehen.²⁴⁹

Eine weitere Dokumentation der Instrumentalisierung des Islam durch die damalige politische Elite ist die religiöse Darstellung des Oktoberkriegs 1973²⁵⁰. So wurde zum Beispiel die Überquerung des Suezkanals durch die ägyptische Armee mit dem Codenamen *badr* versehen. Diesen Namen trägt die erste siegreiche Schlacht der Karriere Muḥammads im Jahr 623. Von der Armeepropaganda wurde eine Geschichte verbreitet, nach der der Prophet, flankiert von Engeln, den Kanal mit den ägyptischen Soldaten überquerte. Durch den Oktoberkrieg wurde das religiöse Bewusstsein bei Teilen des ägyptischen Volkes gestärkt, da er so gedeutet werden konnte, dass die Rückbesinnung auf die Religion von Gott mit dem Sieg belohnt wurde.²⁵¹ Der Oktoberkrieg wurde von as-Sādāt als Ausgangspunkt genommen, um der ägyptischen Bevölkerung wirtschaftlichen Aufschwung zu versprechen. Der Aufschwung sollte durch die Politik der wirtschaftlichen Öffnung (*infitāh*) ermöglicht werden. Diese Politik sollte die ägyptische Wirtschaft für private Investitionen aus arabischen und westlichen Ländern öffnen. Die wichtigsten Gesetze dazu wurden am Höhepunkt der vom Oktoberkrieg ausgelösten Euphorie 1974 und 1975 fixiert.²⁵²

Bis Mitte der 1970er Jahre hatte die ägyptische Muslimbruderschaft, von einer älteren Führungsgarde um at-Tilmisānī öffentlich repräsentiert, keine gesellschaftliche Basis. Die Brüder, die aus den Gefängnissen kamen mussten sich zunächst resozialisieren und die Bruderschaft als solches musste sich reorganisieren. Ein wichtiger Schritt hierfür war das Wiedererscheinen der Zeitschrift *ad-da‘wa* unter der Leitung der Muslimbruderschaft.²⁵³ Das Erwachen des religiösen Bewusstseins in Teilen der ägyptischen Gesellschaft als Folge von 1967 machte sich auch in der Publikation von Büchern und Zeitschriften bemerkbar. Während in der Monarchie und unter ‘Abd an-Nāṣir der Anteil der religiösen Veröffentlichungen zwischen acht und neun Prozent ausmachte, erhöhte sich dieser Anteil während der 1970er

²⁴⁹ Kepel, 1995: 111.

²⁵⁰ Der Oktoberkrieg dauerte von 6. bis 22. Oktober 1973 und begann mit einem ägyptisch-syrischen Angriff auf Israel. Ägyptische Truppen überquerten den Suezkanal und konnten ihre Position am Ost-Ufer des Kanals festigen. Am 12. Oktober bat die Premierministerin Israels die USA um Beistand. Daraufhin startete Israel mit Unterstützung der USA eine Gegenoffensive. Trotzdem konnte die ägyptische Armee am Ostufer des Kanals verharren. Der Krieg war für Ägypten ein politischer Sieg, da demonstriert wurde, dass die ägyptische Armee Israel schweren Schaden zufügen konnte. Der Ausgang des Oktoberkrieges wurde in Ägypten als strahlender Sieg für das arabische Volk dargestellt. Binderhofer, 1991: 244-245.

²⁵¹ Sivan, 1985: 134.

²⁵² Binderhofer, 1991: 246.

²⁵³ Dufner, 1998: 55.

auf 19 Prozent. Dies begründet unter anderem den Erfolg der Zeitschrift *ad-da‘wa* mit einer ungefähren Auflage von 80.000 zu jener Zeit.²⁵⁴

Ad-da‘wa wurde von Šāliḥ al-‘Ašmāwī, den al-Huḍaybī aus der Bruderschaft ausgeschlossen hatte, herausgegeben. Dieser trat an at-Tilmisānī und stellte ihm seine Zeitschrift zur Verfügung. At-Tilmisānī wurde der Chefredakteur und die Zeitung erschien ab Juli 1976 fünf Jahre lang regelmäßig bis sie 1981 wieder verboten wurde. Dem Wiedererscheinen der Zeitschrift stand die herrschende Elite nicht im Weg, was den Verantwortlichen den Vorwurf der Korruption einbrachte. Kepel gibt an, dass jene Muslimbrüder die größte Rolle in der Zeitschrift spielten, die aus der Gesellschaft aufgrund ihrer engen Zusammenarbeit mit dem politischen System ausgeschlossen worden waren: Šāliḥ al-‘Ašmāwī und Muḥammad al-Ġazālī, der ein öffentliches Amt bekleidete.²⁵⁵ Sechs Muslimbrüder dieser Gruppe sind sogar auf der Liste der Regierungspartei ins Parlament gewählt worden, was verdeutlichen soll, dass sich diese Gruppe mit der regierenden Elite arrangierte. Allgemein geht die Literatur davon aus, dass die Muslimbruderschaft zu dieser Zeit aus verschiedenen Strömungen innerhalb der Organisation bestand. Die Strömungen werden anhand des Grads der Kooperationsbereitschaft mit der politischen Elite unterschieden. Die Gruppe um at-Tilmisānī ist hier die kooperationswilligste Strömung und besteht aus einer älteren Führungsgarde der Organisation. Durch den hohen Einfluss dieser Gruppe auf die Zeitschrift, wurde *ad-da‘wa* zum Sprachrohr ihrer Botschaften. Die große Auflage der Zeitschrift machte es dieser Gruppe möglich, sich mehr Gehör in der Öffentlichkeit zu verschaffen als andere Flügel innerhalb der Muslimbruderschaft.²⁵⁶

Ad-da‘wa finanzierte sich dank der großen Auflage über Werbeanzeigen. Diese Annoncen wurden größtenteils von privaten Unternehmern geschaltet (vier Fünftel der Anzeigen). Vor allem drei Muslimbrüder aus dem Immobiliengeschäft, der Plastikindustrie und der Automobilindustrie bestritten den mehrheitlichen Anteil der Annoncen. Diese hatten in Saudi Arabien ein gewisses Vermögen erwirtschaftet,²⁵⁷ investierten dies in Ägyptens Import- und Konsumgüterbereich und konnten dadurch erhebliche Gewinne erzielen. Diese Wirtschaftskreise sind einige der wenigen Profiteure der Politik der wirtschaftlichen Öffnung

²⁵⁴ Sivan, 1985: 131-132.

²⁵⁵ Kepel, 1995: 112-113.

²⁵⁶ Dufner, 1998: 55.

²⁵⁷ Ab den 1930er Jahren bauten die Muslimbrüder Beziehungen zu Saudi Arabien auf, die im Laufe des Zweiten Weltkriegs enger wurden. Zur Zeit der Verfolgung durch ‘Abd an-Nāšir gewährte Saudi Arabien einigen Brüdern Asyl und Beschäftigung. Saudi Arabien hatte daher einen gewissen Einfluss auf die Haltungen der Muslimbrüder. Binderhofer, 1991: 283.

(*infitāh*) der Regierung um as-Sādāt.²⁵⁸ Dies bestätigte at-Tilmisānī in einem Interview mit der ägyptischen Wochenzeitung *al-muṣawwar* im Januar 1982:

Al-muṣawwar: „Wir wissen nicht, ob sie erkennen, dass der Großteil der gegenwärtigen *infitāh* des ägyptischen Marktes in den Händen [wörtlich auf den Schultern] ehemaliger Muslimbrüder liegt, die im Exil gelebt haben und mit ihrem Reichtum nach Ägypten zurückkehrten?“

Tilmisānī: „Ich habe keine Zweifel, dass einige reiche Muslimbrüder dazu beitragen, die Fragen der *infitāh* im Konsumgüterbereich des Landes zu lösen und die Regierung lässt dies zu.“²⁵⁹

Die Finanzierung von *ad-da‘wa* durch diese Wirtschaftskreise soll exemplarisch zeigen, dass sich die Muslimbruderschaft auf eine gewisse Weise mit dem bestehenden wirtschaftlichen System, das durch das politische geprägt wurde, arrangierte. Dies brachte der Organisation Kritik von anderen, vor allem studentischen islamischen Bewegungen ein. Diese sahen in den Anzeigen eine Provokation, da dort für Güter Werbung gemacht wurde, die zum größten Teil im Ausland produziert worden waren. Dies vertiefte den Klassenunterschied zwischen denjenigen, die diese kaufen können und der Mehrheit der Bevölkerung, die unter der Armutsgrenze lebe. Somit sei *ad-da‘wa* eine Ergänzung der korrupten Gesellschaft as-Sādāts. Die *infitāh*-Politik, an der sich die Muslimbruderschaft offensichtlich beteiligte, gehöre nicht zum islamischen Gesetz und Wirtschaftssystem.²⁶⁰ Auch der offensichtlich Reichtum der Muslimbruderschaft trug dazu bei, dass die Organisation zunächst keine breite gesellschaftliche Basis hatte, so fragte *al-muṣawwar* im selben Interview provokativ, warum at-Tilmisānī ein Auto besitze, das 30.000 Pfund gekostet hätte, während die ägyptischen Straßen überfüllt mit Armen seien.²⁶¹ Durch die Kooperation mit dem bestehenden System und der fehlenden Struktur der Muslimbruderschaft konnte sie sich zunächst keine Basis bei jugendlichen Teilen der ägyptischen Gesellschaft erarbeiten.

5.3 DIE MITGLIEDER DER MILITANTEN ISLAMISCHEN BEWEGUNGEN

„Die verlorenen Kinder des Fortschritts und der Entwicklung in den heruntergekommenen Vororten der großen Ägyptischen Städte wenden sich radikaleren Tendenzen der

²⁵⁸ Kepel, 1995: 115.

²⁵⁹ Internetartikel: *Al-ustād ‘Umar at-Tilmisānī fī ḥiwār hām wa-ḥaṭīr ma‘a ḡarīdat al-muṣawwar*. Für eine andere Übersetzung des Dialogs siehe Kepel, 1995: 115.

²⁶⁰ Dufner, 1998: 57.

²⁶¹ Internetartikel: *Al-ustād ‘Umar at-Tilmisānī fī ḥiwār hām wa-ḥaṭīr ma‘a ḡarīdat al-muṣawwar*.

islamistischen Bewegung zu.²⁶² Vor allem in den 1970er rekrutierten islamische Bewegungen, die ihre Form der islamischen Gesellschaft gewaltsam erreichen wollten, ihre Mitglieder vor allem unter Personen, die vor kurzem vom Land in die Städte gezogen waren. Diese waren geprägt durch eine traditionelle Sozialisierung und einer konservativen Erziehung auf dem Land und fanden aus Kostengründen nur in den dicht besiedelten Vororten der Großstädte Wohnungen. Einerseits verloren sie die Einbettung in eine traditionelle Dorfstruktur und fühlten sich durch die städtische Anonymität marginalisiert. Andererseits lebten sie nicht wirklich in der Stadt und hatten materielle Schwierigkeiten. Die militanten Bewegungen vermitteln ihren Mitgliedern ein starkes Gemeinschaftsgefühl, bieten spirituelle Unterstützung und versuchen eine Art von ländlichen Leben wiederherzustellen.²⁶³ Die meisten Mitglieder militanter Bewegungen waren zwischen 20 und 30 Jahre alt, hatten ein politisches Bewusstsein, eine hohe Alphabetisierungsrate und Mobilität. Eine Studie über 34 inhaftierte Mitglieder der militanten Gruppen *at-takfir wa l-hiğra* (13) und *šabāb muḥammad* „Jugend Muḥammads“ (21) ergab folgende Ergebnisse:

Das Alter der befragten Personen lag zwischen 17 und 26 Jahren, als sie als volles Mitglied in die jeweilige Organisation aufgenommen wurden. 21 der 34 Personen stammten aus ländlichen Gebieten oder Kleinstädten. Als diese sich den militanten Bewegungen anschlossen, waren sie kurz zuvor in Großstädte migriert. Der Großteil kam nach Kairo, Alexandria und Asyut um sich dort an der Universität einschreiben. Der soziale Hintergrund der Mitglieder war bei allen annähernd ähnlich. Ungefähr zwei Drittel (21 aus 34 Personen) hatten einen Regierungsangestellten als Vater. Einem Beruf gingen unter den Befragten nur 16 Personen nach, von denen 12 Akademiker im Regierungsdienst waren (5 Lehrer, 3 Ingenieure, 2 Ärzte und 2 Agrarwissenschaftler). 18 Personen hatten vor ihrer Verhaftung studiert. Von diesen hatten 6 Ingenieurwesen, 4 Medizin, 3 Landwirtschaft, 2 Pharmazie, 2 technischen Militärdienst und einer Literatur studiert. Ibrahimi hebt hervor, dass die vier erst genannten Studiengänge einen außerordentlich guten Notendurchschnitt erfordern. Diese Mitglieder waren also sehr motivationsfähig und leistungsorientiert.²⁶⁴

5.4 DIE MUSLIMBRUDERSCHAFT IN DER AUSEINANDERSETZUNG MIT MILITANTEN BEWEGUNGEN

Die wissenschaftliche Literatur spricht mit Beginn der 1970er Jahre von einer Neuorientierung der Muslimbruderschaft. Diese Neuorientierung manifestiert sich in dem

²⁶² Kepel, 1995: 138.

²⁶³ Binderhofer, 1991: 300-301.

²⁶⁴ Ibrahimi, 1980: 438-440.

Erstreben der Teilnahme an politischen Institutionen; wie sich u.a. in dem Bemühen eine Partei zu gründen zeigt. Die Bruderschaft hatte jedoch mit dem Widerspruch von Parteiwesen (*ḥizbīya*) und Mission (*da‘wa*) zu kämpfen. Dies äußerte sich zwar konkret erst in den 1980er Jahren, als die Muslimbruderschaft aktiv an Parlamentswahlen teilnahm, hatte sich aber in den 1970er schon angedeutet. Es wurde also die Gründung einer Partei angestrebt,²⁶⁵ was aber den Absolutheitsanspruch der Muslimbruderschaft herausforderte. Das Mehrparteiensystem wurde von al-Bannā’ abgelehnt, dieser forderte vielmehr eine Einheitspartei. Da die Einheitspartei die einzige und absolute Partei sei, die zu einer islamischen Einigung führe, seien verschiedene Parteien nicht notwendig. Vielmehr würden mehrere Parteien die Einigkeit der Gläubigen in verschiedene Interessensgemeinschaften spalten.²⁶⁶

Nach al-Bannā’ ist die *da‘wa* die Aufforderung einer Etablierung des Islam als die einzig vorherrschende Kraft in allen Lebensbereichen; dies ist eine Voraussetzung, die zu einer islamischen Gesellschaft führt. Hierbei wird das Private politisiert, da das Leben nach islamischen Vorgaben eine Voraussetzung für die Bildung einer islamischen Gesellschaft ist. Im Privaten wird also das uneingeschränkte Praktizieren von islamischen Normen gefordert, wenn aber im explizit politischen Bereich die Gründung einer Partei im Rahmen eines pluralistischen Systems angestrebt wird, steht dies im Gegensatz zu dem damit verbundenen Pragmatismus und Reformismus.²⁶⁷ Es gibt also ein Spannungsfeld zwischen Universalismus und Pragmatismus.

Dieses Spannungsfeld zeigt sich im Umgang mit den militanten islamischen Bewegungen. Ehemalige Mitglieder der Muslimbruderschaft waren führende Figuren in diesen Bewegungen und die *ḡāhiliya*-These des Muslimbruders Sayyid Quṭb diente vielen von ihnen als eine Basis zur Errichtung einer islamischen Gesellschaft. Diese Bewegungen hatten den Islam als Grundlage ihrer Ideologie und das gleiche Ziel der Muslimbruderschaft, nämlich die Errichtung einer islamischen Gesellschaft. Das Entstehen von militanten Bewegungen machte es für die Muslimbruderschaft notwendig, sich mit dem Verhältnis zu diesen auseinanderzusetzen. Um im politischen Spektrum wirken zu können, mussten sich die Muslimbrüder in der ägyptischen Gesellschaft und im politischen Spektrum legitimieren. Sie mussten jene von ihrer Gewaltlosigkeit überzeugen und sich somit von militanten Bewegungen distanzieren. Diese Strömungen wurden auch verurteilt, jedoch nicht im

²⁶⁵ 1977 wurde die Parteiengründung auf religiöser Basis verboten, somit wurde das Erstreben eine politische Partei zu gründen abgewehrt. Murtaza, 2011: 187.

²⁶⁶ Mitchell, 1969: 261.

²⁶⁷ Dufner, 1998: 135-136.

Generellen. Die militanten Bewegungen fordern den gewaltsamen Sturz des bestehenden Systems, um die islamische Gesellschaft zu etablieren. Nach Meinung der Muslimbruderschaft wird das richtige Ziel in diesem Fall mit den falschen Mitteln erreicht. Die Erklärung ein gemeinsames Ziel zu haben, jedoch verschiedene Vorstellungen bezüglich des Weges dahin, hat einen integrativen Charakter. Einerseits werden die radikalen Strömungen aufgrund ihrer Vorgehensweise abgelehnt, andererseits werden sie als Teil einer größeren Bewegung integriert, die um die Errichtung einer islamischen Gesellschaft bemüht ist. Dieses Spannungsfeld lässt die Muslimbruderschaft bewusst aufrecht, da eine Konfrontation mit den politischen Vorstellungen dieser politisch-islamischen Strömungen die verschiedenen Meinungen offen legen, einen Kompromiss nötig machen und dem Universalitätsanspruch zuwider laufen würden.²⁶⁸

Die Muslimbruderschaft hatte Anfang der 1970er Jahre keine Verankerung innerhalb der ägyptischen Gesellschaft. Sie befand sich bedingt durch die Verfolgung unter 'Abd an-Nāṣir gerade im Wiederaufbau. Deshalb waren die vorhandenen militanten Bewegungen eine Basis wieder in der Gesellschaft Fuß zu fassen. At-Tilmisānī und seine Mitstreiter konnten sich also eine absolute Verurteilung der anderen Strömungen nicht leisten. Eine offene Kooperation mit dem politischen System hätte die Bruderschaft noch weiter von den anderen islamischen Bewegungen entfernt. Kurz vor der Machtübernahme der Freien Offiziere und kurz danach hatte die Bruderschaft mit diesen kooperiert, nur um danach von denselben verfolgt zu werden. Dies führte den Brüdern die Fragilität einer solchen Verbindung vor Augen;²⁶⁹ zumal der neue Präsident as-Sādāt ein Gründungsmitglied dieser war.

Um eine Konfrontation zu vermeiden, sah sich die Bruderschaft gemeinsam mit den anderen Strömungen als Opfer des politischen Systems. At-Tilmisānī gab also der Regierung die Verantwortung für die Gewalt:

Der Apparat [der Geheimapparat, der den revolutionären Flügel der Muslimbrüder darstellte] ist ursprünglich aufgebaut worden, um die ausländische Existenz zu bekämpfen, wurde dann allerdings negativ ausgenutzt und vom geraden Weg abgelenkt. Wenn die Regierungen uns geglaubt hätten, daß wir nur Fehler begangen haben und, anstatt uns festzunehmen und in Gefängnissen zu foltern, mit uns verhandelt hätten, dann wäre die Situation jetzt eine völlig andere.²⁷⁰

²⁶⁸ Ebenda: 136-137.

²⁶⁹ Ebenda: 60-61.

²⁷⁰ Zitiert nach Murtaza, 2011: 185.

‘Umar at-Tilmisānī beschrieb das System ‘Abd an-Nāširs als die Ära einer Inquisition und sah das Vorkommen von Gewalt als Reaktion von jungen Elementen auf die rücksichtslose Verfolgung durch den Sicherheitsapparat ‘Abd an-Nāširs. Oft sagte at-Tilmisānī in den Medien, dass Gewalt gewaltvolle Gegenaktionen hervorruft.²⁷¹ Prinzipiell seien die Muslimbrüder gewaltlos, was at-Tilmisānī immer wieder beteuerte:

Wir stürzen keine Regierungen, begehen keine Attentate. Wir haben keine Mordpläne. Unser Bestreben ist es nicht, die Regierung zu übernehmen. Wir wollen bloß in einem richtig islamisch regierten Land leben, wo islamische Gesetze die Wirklichkeit gestalten. Denn unser Glauben stellt das höchste Lebensglück dar.²⁷²

Einerseits resultierte der Gewaltverzicht aus einem Erstreben an politischen Institutionen teilzunehmen, andererseits aus der Angst vor einer erneuten Verfolgung. Die Beteuerungen der Abkehr von jeglicher Militanz ist – wie gezeigt – in dem Ursprung der Abspaltung des radikalen Flügels der Muslimbruderschaft und der damit verbundenen Entstehung von militanten Splittergruppen zu sehen. Die Muslimbrüder sahen in diesen Gruppen eine Bedrohung der Einigkeit der Gläubigen und eine Quelle der Verwirrung von Jugendlichen. Außerdem hielten die Brüder jene Gruppen für zu unerfahren, um sich im politischen System Geltung zu verschaffen. Deren Absichten wurden somit als sehr beschränkt und kontraproduktiv wahrgenommen.²⁷³

Anders war das Verhältnis der radikalen Strömungen zur Muslimbruderschaft, da jene nicht vor hatten am politischen System zu partizipieren, sondern es zu Fall zu bringen. In Bezug auf die religiöse Basis der Ideologie der Muslimbruderschaft und deren zukünftigen Vision einer islamischen Gesellschaft hatten diese Gruppen keine Differenzen mit den Muslimbrüdern. Vielmehr sahen sich diese als natürliche Fortführung der Bruderschaft, die unter ‘Abd an-Nāšir verboten und verfolgt wurde. Sie verehrten al-Bannā’ und die Wegbereiter der Bewegung, nur die Mitglieder, die die Verfolgung überlebt hatten, wurden im Allgemeinen negativ gesehen. Diese wurden als schwach oder ausgebrannt wahrgenommen. Einige Mitglieder der radikalen Bewegung „die Technische-Militärakademie-Gruppe“ (*ḡama‘at al-fannīya l-‘askarīya*) suchten einige ältere Mitglieder der Muslimbrüder auf und fragten nach Anweisungen und Unterstützung. Ihnen wurde gesagt sich um ihre eigenen Sachen zu kümmern, sich aus Ärger herauszuhalten und zu Gott zu beten. Die militanten Aktivisten waren daraufhin enttäuscht und bestärkt in dem Ansinnen ihre eigene Bewegung zu stärken

²⁷¹ Ansari, 1981: 124.

²⁷² Zitiert nach Murtaza, 2011: 185

²⁷³ Ansari, 1981: 140.

bzw. zu gründen.²⁷⁴ Ansari unterscheidet zwischen den militanten Bewegungen, die sich während der Gefängniszeit um das Jahr 1967 herausbildeten und denjenigen, die gegründet wurden, als die Führung der Bruderschaft sich von den militanten Gruppen distanzierte. Zur ersteren gehöre z.B. *at-takfir wa l-hiğra* und Muṣṭafā Šukrī und zur letzteren die Gruppe *al-ğihād* um Muḥammad Abd as-Salām Farağ, dessen Vater ein Mitglied der Muslimbruderschaft war.²⁷⁵ Muṣṭafā Šukrī war der Muslimbruderschaft gegenüber feindlich eingestellt. Er kritisierte die ideologische Linie der Brüder um at-Tilmisānī, die von al-Huḍaybī vorgegeben worden ist:

Die Führer der islamistischen Bewegung, die ihre Männer ins Verderben geschickt haben, [...], diese Führer der Muslimbrüder, die ihre Männer den Henkern, dem Galgen und den Gefängnissen ausgeliefert haben, beschuldige ich des Hochverrats: Sie haben das Leben ihrer Männer zerstört und leichtfertig mit ihrer Verantwortung gespielt.²⁷⁶

Die Muslimbruderschaft strebte einerseits die Teilnahme an politischen Institutionen an und musste daher die politische Elite von ihrer Gewaltlosigkeit überzeugen; auch um keine erneute Verfolgung zu erfahren. Andererseits konnten sie sich nicht ganz und gar von den militanten Bewegungen distanzieren, da dies ihrem Universalitätsanspruch zuwider laufen würde. Außerdem verfügte die Bruderschaft über keine Verankerung in der Gesellschaft, was die militanten Bewegungen umso wichtiger erschienen ließ. Die integrative Erklärung ‚des gleichen Ziels, jedoch verschiedene Wege dahin‘ ist der Versuch ‚ihre Legitimation und Glaubwürdigkeit innerhalb der islamistischen Bewegung nicht zu verlieren, auch wenn sie den Marsch durch die Institutionen geht und dadurch die Gefahr des Korruptionsvorwurfes unterliegt.²⁷⁷ Die militanten Bewegungen ihrerseits empfanden die Muslimbrüder größtenteils entweder als zu moderat oder standen ihnen ganz und gar feindlich gegenüber. Dies ist ein Grund, warum die Bruderschaft erst Ende der 1970er wieder als eine voll ausgeprägte Organisation bezeichnet werden kann.

5.5 DIE STUDIERENDENBEWEGUNGEN

Die politisierten Studierendenbewegungen in Ägypten sind während der Regierungszeit ‘Abd an-Nāširs entstanden. Das Erstarren von den Studierenden ist eine Folge der relativen Meinungsfreiheit in den letzten Jahren seiner Herrschaft; dies stellte ein Versuch ‘Abd-Nāširs dar seine vermeintlich gescheiterte Politik zu korrigieren. Vor allem nach der Niederlage 1967

²⁷⁴ Ibrahim, 1980: 434-435.

²⁷⁵ Ansari, 1981: 135.

²⁷⁶ Kepel, 1995: 96.

²⁷⁷ Dufner, 1998: 60.

konnten sich die Studierenden in der ägyptischen Gesellschaft Gehör verschaffen. Das Entstehen der Studierendenbewegung ist also unter anderem als eine Folge der Niederlage 1967 zu sehen: „it was clear to many that the uprising [der Studierenden] had been principally a response to the 1967 defeat.“²⁷⁸

Ein erster Aufstand unter Beteiligung von Studierenden entwickelte sich im Februar 1968 als im Radio die Urteile über die Offiziere der Luftwaffe, die für die Niederlage 1967 mitverantwortlich gemacht wurden, verkündet wurden. Teile der Öffentlichkeit fand diese zu mild, was Munitions- und Arbeiter anderer Industrien in Hilwān veranlasste zu demonstrieren. Als es zum Zusammenstoß mit der Polizei kam, entwickelte sich der spontane Protest der Arbeiter zu einem Protest der Massen. Die Studierenden spielten dabei eine aktive Rolle, sie solidarisierten sich mit den Arbeitern und protestierten in den Straßen Kairo und Alexandrias sechs Tage lang. Die Studierenden forderten mehr Meinungs- und Pressefreiheit, Demokratie sowohl an den Universitäten als auch im gesamten Staat und wollten die Verantwortlichen für die Niederlage 1967 zur Rechenschaft ziehen. Zu dieser Zeit war die islamisch-politische Bewegung noch nicht auf den Universitäten präsent, vielmehr forderte der Großteil der Studierenden mehr Freiheit und Reformen ohne einer bestimmten Ideologie zugehörig zu sein. Die dominanteste Kraft aller ideologischen Bewegungen waren links-oppositionelle Kräfte.²⁷⁹

Ein weiterer Aufstand fand im November desselben Jahres in al-Manṣūra statt, der in Zusammenhang mit einer erziehungspolitischen Entscheidung der Regierung ausbrach. Dort gab es einen Zusammenstoß mit staatlichen Sicherheitskräften, der vier Tote forderte, was Studierendenproteste in Alexandria auslöste. Diese vier Tage andauernden Proteste richteten sich nicht nur an die Vorfälle in al-Manṣūra, sondern steigerten sich zu einem politischen Protest mit den ähnlichen Forderungen wie im Februar.²⁸⁰ Nach Abdalla formten sich im Laufe dieser Proteste erste politische Kräfte innerhalb der Bewegung, die die Wegbereiter für die gewaltvollen Bewegungen in den folgenden Jahren waren.²⁸¹

Anfang der 1970er Jahre politisierten sich die Studierenden zusehends, was zu einer voll ausgebildeten Bewegung führte. Die Studierenden veröffentlichten eine große Anzahl von Wandzeitschriften, hielten Konferenzen ab und organisierten universitäre Gesellschaften, die den Studierenden Plattformen für gemeinsame Aktivitäten und Diskussionen boten. Einige

²⁷⁸ Abdalla, 1985: 175.

²⁷⁹ Ebenda: 149-150.

²⁸⁰ Kepel, 1995: 142.

²⁸¹ Abdalla, 1985: 176.

dieser Gesellschaften boten nur soziale Aktivitäten an, andere waren explizit politisch und in anderen wurde der Koran gelehrt und gelernt. In den letzteren liegt nach Kepel der Ursprung der islamischen Studierendenbewegung.²⁸² Auch Dufner gibt an, dass die Anfänge der studentisch islamisch-politischen Bewegungen in diesen „Grüppchen“ der frühen 1970er zu finden sind. Die Gründe dafür, dass die islamische Bewegung zunächst nicht an den Campus präsent war, liegen zum einen an den Repressionen, die die Bewegung seit 1954 erfuhr. Zum anderen waren die Studierenden einer strikten Kontrolle seitens der politischen Elite ausgesetzt, die sicher stellte, dass die Organisationen nicht der Doktrin des politischen Systems zuwiderlaufen.²⁸³

Im Oktober 1972 wurde in der Fakultät für Ingenieurwesen in Kairo die Gruppe „Jugend des Islam“ (*šabāb al-islām*) gegründet. Sie beschloss daraufhin das Erstellen einer organisatorischen Struktur und eines Programmes. Schon im Juli hielt die Gruppe eine Konferenz ab an der auch der Muslimbruder Muḥammad al-Ġazālī teilnahm.²⁸⁴ *Šabāb al-islām* wurde mit der Absicht gegründet, die islamische Präsenz zu verteidigen und eine Alternative zu kommunistischen Bewegungen darzustellen. Die politische Elite förderte die Gruppe „Jugend des Islam“ mit Geld und wollte sie zu gewaltvollen Aktionen gegen linke Kräfte motivieren, was diese jedoch ablehnte.²⁸⁵ Die politische Elite wollte eine Polarisierung der Studierendenbewegung hervorrufen, um diese zu schwächen. Die linke Opposition war noch immer stark in den universitären Institutionen vertreten, as-Sādāt musste sich dieser jedoch entledigen, um sich neu legitimieren zu können. Deshalb wurde das Entstehen islamischer Gruppen an den Universitäten gefördert und links-oppositionelle Kräfte unterdrückt oder sogar verfolgt. Die politische Elite wollte also die islamischen Kräfte als Gegengewicht an den Universitäten etablieren.²⁸⁶

Die Literatur sieht in Uṭmān Ismā‘īl eine wichtige Figur auf Seiten des Staates in der Etablierung der islamischen Bewegungen als Gegengewicht zu den linken Strömungen. Uṭmān Ismā‘īl war zunächst Generalsekretär der regierenden ASU (Arabische Sozialistische Union) und wurde später von as-Sādāt zum Gouverneur der Provinz Asyut ernannt. Dort soll er bis zu seiner Entlassung im Jahre 1982 den Aufbau islamischer Bewegungen gefördert haben. Deshalb bezeichnet Kepel²⁸⁷ Ismā‘īl als Pate der islamischen Bewegung an der

²⁸² Kepel, 1995: 144.

²⁸³ Dufner, 1998: 22-23.

²⁸⁴ Ebenda: 25.

²⁸⁵ Abdalla, 1981: 198.

²⁸⁶ Kepel, 1995, 145.

²⁸⁷ Ebenda.

Universität. Es lässt sich heute nicht mehr genau rekonstruieren, inwieweit die islamischen Bewegungen Unterstützung von staatlicher Seite erhielten. Ein Grund hierfür ist, dass die Führungskreise islamischer Bewegungen die Verbindung zur politischen Elite stets verneinen, da sie eine solche Verbindung in den Augen anderer Bewegungen delegitimieren könnte. Die islamischen Bewegungen hatten hinsichtlich linker Kräfte an den Universitäten die gleichen Interessen wie die politische Elite. Daher ist es allgemein anerkannt, dass sie in gewisser Weise Unterstützung von staatlicher Seite erhielt, sei dies aktiv oder passiv. Die politische Elite schuf zumindest ein „Klima des Anti-Kommunismus/-Nasserismus und begünstigte mit der ideologischen Untermauerung seiner Politik durch eine Symbolik wie islamisch = anti-kommunistisch/nasseristisch islamistische Kräfte.“²⁸⁸ Als sich islamische Bewegungen nach 1977 radikalisierten, wurde ein deutlicher Bruch mit dem politischen System sichtbar.

Nach dem Oktoberkrieg 1973 wurde die islamischen Bewegungen an den Universitäten immer präsenter. As-Sādāts außenpolitischer Kurswechsel, der sich in einer Annäherung an die USA und dem Erstreben eines Friedens mit Israel manifestierte, machte sich innenpolitisch in einem Wechsel der Wirtschaftspolitik und des politischen Systems bemerkbar. Dies machte es für die Studierenden notwendig sich ideologisch schärfer zu definieren. Verallgemeinert lassen sich fünf politische Gruppen, die sich nach dem Oktoberkrieg entwickelten, unterscheiden: die radikal Linken, beeinflusst vom Marxismus; die Rechten, die den Kurs as-Sādāts begrüßten, der ihnen aber nicht weit genug ging; die Unterstützer des politischen Systems, die jedoch keine Große Basis an den Universitäten etablieren konnten; die islamische Bewegung, die einen Aufschwung in der Studierendenbewegung erlebte und diese später dominierte.²⁸⁹

Wie kam dieser Aufschwung zustande, obwohl der Krieg 1973 aus ägyptischer Sicht viel erfolgreicher verlief als 1967? Ayubi gibt drei mögliche Gründe dafür an. Zum einen herrschte ein gewisser Unglauben, inwieweit die offizielle Version des Verlaufs des Krieges mit der Realität übereinstimmte. Welcher Grund auch offiziell für den Sieg angegeben wurde, so herrschte ein allgemeines Glauben, dass das Erstarren des religiösen Bewusstseins dafür verantwortlich war. Der zweite Grund waren die relativen Lockerungen der politischen Beschränkungen, die im Zuge des Oktoberkriegs seitens der politischen Elite getätigt wurden. Dies ermöglichte den religiösen Bewegungen ihre Struktur zu reorganisieren. Ein weiterer Grund war die Verfolgung der linken Bewegung und die Begünstigung des religiösen

²⁸⁸ Dufner, 1998: 37.

²⁸⁹ Abdalla, 1985: 224.

Trends.²⁹⁰ Jedoch waren nicht nur die Folgen des Oktoberkrieges für die islamische Bewegung Faktoren für dessen Erfolg bei den Studierenden, sondern auch deren Vorgehen in den Sphären des Universitätslebens.

Wichtig für den islamischen Diskurs an der Universität war das Auftreten der Frau im öffentlichen Leben. Es wurden nach Geschlechtern getrennte Buslinien organisiert, vermeintlich islamische Kleidung an Studentinnen verbilligt verkauft und außerdem ein nach Geschlechtern getrennter Unterricht gefordert. Durch die Bildungspolitik as-Sādāts nahm die Zahl der Studierenden an den Universitäten stark zu. Während im Studienjahr 1971/72 die Anzahl der in Ägypten Studierenden 199.000 betrug, stieg sie im Studienjahr 1976/77 auf 453.650.²⁹¹ Jedoch wurde zu wenig investiert um die universitären Kapazitäten zu haben, eine solche Zahl von Studierenden angemessen zu betreuen. Durch überfüllte Busse und Hörsäle konnten männliche Belästigungen gegen Frauen weitgehend anonym geschehen, deshalb erschien vielen Frauen eine Trennung der Sphären vorteilhaft. Außerdem wurden Ausstellungen für islamische Literatur und Plattformen für den islamischen Diskurs geschaffen. Für die Studierenden wurde wissenschaftliche Literatur gedruckt und verkauft, es wurden Skripten und Lehrbücher kopiert und außerdem finanziell benachteiligte Studierende unterstützt. Auch in den Sommerferien waren die Aktivisten der Bewegung tätig, indem sie Lager für Kultur, Erziehung und Sport abhielten. Pilgerfahrten wurden organisiert und für den symbolträchtigen Bau von Moscheen an den Universitäten wurde sich engagiert.²⁹²

Darum beschreibt Kepel die islamische Studierendenbewegung als „Avantgarde der *Umma*“²⁹³. Die Studierenden versuchten auf den Campus den Vorläufer ihres idealen islamischen Staats zu kreieren und wollten dies später auf die gesamte Gesellschaft übertragen. In dem beschränkten Raum Universität erlebten die Studierenden die islamische Utopie der Zukunft. Es wurde versucht eine Gegenkultur zur vorherrschenden Gesellschaft mit dem Islam als Mittel zur Identifikation zu errichten. Die vorherrschende Gesellschaft wurde von der herrschenden Klasse repräsentiert, die durch Institutionen des Staates (Staatsmedien, Schulen etc.) die Kultur prägten. Um gegen den Staat zu protestieren wurde eine Gegenkultur geschaffen und so die islamische Lösung der vorherrschenden Probleme der ägyptischen Gesellschaft präsentiert.²⁹⁴ Ab 1977 wurde verstärkt gewaltsam gegen vermeintlich nicht-islamische kulturelle Einrichtungen, wie Kinovorführungen und Konzerte,

²⁹⁰ Ayubi, 1980: 491.

²⁹¹ Dufner, 1998: 63.

²⁹² Ebenda: 33-34.

²⁹³ Kepel, 1995: 139 ff.

²⁹⁴ Dufner, 1998: 30.

vorgegangen. Die gesamte islamische Studierendenbewegung als „Avantgarde der *Umma*“ zu bezeichnen, ist jedoch zu undifferenziert. Kepel verwendet diese Beschreibung in Anlehnung an Sayyid Quṭb's Ideologie, der in seinem Werk *Ma'ālim fi ṭ-ṭarīq* als Lösung des *ḡāhili*-Zustands der Gesellschaft eine Avantgarde der *umma* forderte, die der idealen islamischen Gesellschaft als Keimzelle dient. Diese These hatte sich z. B. die Gruppe *at-takfīr wa l-hiġra* zu Eigen gemacht. Es wird also vorausgesetzt, dass die gesamte islamische Strömung an der Universität die *ḡāhiliya*-These Sayyid Quṭb's vertrat. Kepel versteht also die gesamte islamische Studierendenbewegung mit einer gewalttätigen Konnotation. Die islamische Studierendenbewegung war aber keine homogene Bewegung und vor allem am Ende der 1970er kristallisierte sich ein moderater der Muslimbruderschaft nahestehender Flügel heraus. In der islamischen Studierendenbewegung herrschte ein Diskurs über die Art und Weise der Gegenkultur und wie diese durchzusetzen sei.²⁹⁵ Eine Gegenkultur als Protestform an den Universitäten war nicht nur ein Ansinnen der islamischen Bewegung, sondern für viele Studierende aller verschiedenen Ideologien erstrebenswert. So beschrieb eine Studierenden-Erklärung von 1972, deren Verfasser mit dem politischen System 'Abd an-Nāṣir's sympathisierte, die Studierenden als Avantgarde der Gesellschaft, die dazu im Stande sei, die Fragen des Landes zu analysieren und dessen Interessen zu vertreten. Die Studierenden seien die Wächter der Interessen der Gesellschaft. Diese Erklärung exemplifiziert, nach Abdalla, das allgemeine Selbstverständnis des durchschnittlichen Studierenden.²⁹⁶

Im Jahr 1977 schlossen sich die verschiedenen islamischen Studierendenorganisationen der ägyptischen Universitäten unter dem Namen „Islamische Gemeinschaft“ (*ḡamā'a islāmīya*) zusammen. Von 1977 bis 1981 war die *ḡamā'a islāmīya* die dominante Kraft an den Universitäten. Sie gewann in den Wahlen zur Studierendenunion eine hohe Zahl von Sitzen, was ihnen finanzielle Unterstützung seitens des Staates und die Möglichkeit Zeitschriften erscheinen zu lassen brachte. Im Studienjahr 1977/78 fuhr die *ḡamā'a islāmīya* einen Erdrutschsieg in den Wahlen zur Studierendenunion ein. Durch die Kontrolle über die Union hatte die *ḡamā'a islāmīya* nicht nur größeren Einfluss auf die Studierenden, sondern half die Organisation zu stärken und ein landesweites Netzwerk in einer legalen Form aufzubauen.²⁹⁷ Wie gezeigt gab es eine Begünstigung der islamischen Studierendenbewegung seitens des Staates. Mit dem Wahlsieg zur Studentenunion, der gleichzeitig zu as-Sādāt's Friedensinitiative stattfand, passierte ein Bruch zwischen dem Staat und der islamischen Studierendenbewegung.

²⁹⁵ Ebenda: 26, 42, 49.

²⁹⁶ Abdalla, 1985: 279.

²⁹⁷ Ebenda: 227.

5.6. DIE FRIEDENSINITIATIVE AS-SĀDĀTS UND IHRE AUSWIRKUNGEN

5.6.1 DIE FRIEDENSINITIATIVE AS-SĀDĀTS ALS EINE FOLGE DER WIRTSCHAFTSPOLITIK

Die Politik der wirtschaftlichen Öffnung hatte nur auf kleine Teile der Bevölkerung positive Auswirkungen. Eine Fehlentwicklung der *infitāh* war die Nichtbeachtung der sozialen Komponente. Da Wirtschaftswachstum mit Entwicklung gleichgesetzt wurde, wurde die Reduzierung von Armut, Arbeitslosigkeit und Ungleichheit vernachlässigt. Durch die Gesetzgebung der *infitāh* wurden unbeschränkte Importe möglich gemacht, die vielen ägyptischen Industrien und landwirtschaftlichen Unternehmen schaden. Die von der politischen Elite geförderten Kapitalinvestitionen wurden nicht im Industrie- oder Landwirtschaftssektor getätigt, sondern vor allem im Bereich der Luxuswohnungen, Luxuskonsumgüterimporte, Banken und Touristeneinrichtungen. Diese Investitionen waren zwar im Interesse der ägyptischen und ausländischen Investoren, führten jedoch nicht zu einer signifikanten Steigerung der Beschäftigung.²⁹⁸ Diese Politik führte zu einem für die Bevölkerung sichtbaren Anstieg der sozialen Unterschiede innerhalb der Gesellschaft. Dies lag unter anderem auch daran, dass den Forderungen des Internationalen Währungsfonds nach einer Hebung der Zinsen für Kredite und einer Reduzierung von Subventionen nachgegeben wurde. Durch Steuererleichterungen für Reiche und die Reduzierung von Zolleinahmen verfügte der Staat über weniger Finanzmittel, wie die Verdoppelung des Budgetdefizits zwischen 1976 und 1979 zeigt. Der Großteil der ägyptischen Bevölkerung musste durch Preissteigerungen – bedingt u.a. durch die zahlreichen Importe – einen Lohnverlust hinnehmen. Während in den Städten und urbanen Zentren Symbole von Luxuskonsum präsent wurden, hatten große Teile der ägyptischen Bevölkerung mit hohen Mieten, einem schlechten Verkehrsnetz und dem mangelhaften Bildungssystem zu kämpfen. As-Sādāt hatte also sein Versprechen des wirtschaftlichen Aufschwungs, das er ausgehend vom Oktoberkrieg 1973 tätigte, nicht halten können. Die wirtschaftliche Lage verbesserte sich bis 1977 nicht wirklich. Das Defizit wurde mithilfe von ausländischen Krediten finanziert. Dies bewirkte hohe Auslandsschulden, was einen Verlust der wirtschaftlichen Autonomie zur Folge hatte.²⁹⁹

²⁹⁸ Binderhofer, 1991: 250.

²⁹⁹ Ebenda: 252-253.

Als Reaktion auf die Abschaffung von Subventionen auf Basisgüter, brachen am 19. Januar 1977 in weiten Teilen Ägyptens Unruhen aus. Die Regierung ging gewaltsam gegen die drei Tage andauernden Proteste vor und insgesamt 150 Menschen wurden getötet und 500 verletzt. Daraufhin wollte as-Sādāt eine Lösung der wirtschaftlichen Probleme durch eine Annäherung an die USA erreichen. Durch einen Friedensschluss mit Israel wurde verstärkte finanzielle Hilfe der USA in Ägypten erwartet.³⁰⁰ Am 9. November 1977 erklärte as-Sādāt in der ägyptischen Nationalversammlung, dass er bereit sei in die Knesset zu gehen. Er erhoffte sich dadurch eine enge Beziehung Ägyptens zu den USA und somit die Sanierung der ägyptischen Wirtschaft. Am 19. November 1977 hielt as-Sādāt eine Rede in der Knesset und verhandelte am 3. Februar 1978 mit den USA über ein Friedensabkommen (seit 1967 befand sich Ägypten offiziell mit Israel im Kriegszustand). Diese Anstrengungen mündeten schließlich in einem ägyptisch-israelischen Friedensvertrag, der in Washington ratifiziert wurde. Dieser enthielt die gegenseitige staatliche Anerkennung, die Einstellung des Kriegszustands, den vollständigen Rückzug der israelischen Armee von der Sinai-Halbinsel und die freie Durchfahrt des Suezkanals für die israelische Schifffahrt. Direkt im Anschluss wurden Verhandlungen für amerikanische Wirtschafts- und Militärhilfe für Ägypten geführt.³⁰¹

Die Friedensinitiative as-Sādāts hatte weitreichende politische Folgen. Die Arabische Liga artikuliert am 31. März 1979 eine Empfehlung, die besagte, dass alle Mitgliedsstaaten mit sofortiger Wirkung die diplomatischen und politischen Beziehungen zu Ägypten abbrechen sollten. Außerdem wurde eine Suspendierung der Mitgliedschaft Ägyptens in der Arabischen Liga in Erwägung gezogen. Auf wirtschaftlicher Ebene wurde beschlossen, dass die arabischen Staaten kein Öl oder dessen Nebenprodukte an Ägypten verkaufen und ein Wirtschaftsboykott auf ägyptische Waren verhängt wird.³⁰² Dies war für die bereits schlechte wirtschaftliche Situation ein weiterer herber Schlag. All diese Ereignisse hatten großen Einfluss auf die Entwicklungen der islamischen Bewegungen an den Universitäten und auf die Muslimbruderschaft in Ägypten.

5.6.2 DIE AUSWIRKUNGEN VON AS-SĀDĀTS FRIEDENINITIATIVE AUF DIE STUDIERENDENBEWEGUNGEN

Die Friedensinitiative stellte ein Wendepunkt für die islamische Bewegung an den Universitäten Ägyptens dar. Die *ḡamāʿa islāmīya* politisierte sich im Laufe der 1970er zunehmend, was zwischen 1977 und 1979 zu einer Radikalisierung und internen

³⁰⁰ Ebenda: 255-256.

³⁰¹ Murtaza, 2011: 197.

³⁰² Binderhofer, 1991: 280.

Abspaltungen führte. Die islamische Bewegung und ab 1979 die gesamte politische Opposition erfuhr in Folge dessen Repressionen seitens der politischen Elite. Die Radikalisierung der *ḡamāʿa islāmīya* wirkte sich auf interkonfessionelle Verhältnisse aus, was zu Konflikten in Oberägypten führte.³⁰³

Die Politisierung der Studierenden hatte die offene Opposition gegen die politische Elite als Folge. Die Radikalisierung der *ḡamāʿa islāmīya* drückte sich dadurch aus, dass die Studierenden verstärkt die gewaltvolle Durchsetzung ihrer Form der Gegenkultur an den Universitäten anwendeten. Vor allem gegen kulturelle Einrichtungen, wie Theatervorführungen oder Liederabende wurde vorgegangen. Die Antwort as-Sādāts auf die verstärkte Politisierung der Studierenden als Folge der Friedensinitiative waren Repressionen. Veröffentlichungen von Studierenden wurden unter staatliche Kontrolle gestellt und Universitätswachen eingeführt. Die *ḡamāʿa islāmīya* wurde in der Öffentlichkeit diffamiert. Außerdem ersuchte die politische Elite die Lehrenden der Universität, islamische Gelehrte und die führenden Figuren der Muslimbruderschaft um Unterstützung gegen die *ḡamāʿa islāmīya*, die in Teilen gewaltvoll handelte. Im Jahr 1979 wurde die Studierendenunion schließlich aufgelöst. Organisationen mit sozialer, politischer oder religiöser Basis wurden an der Universität verboten, was einem Verbot der *ḡamāʿa islāmīya* gleichkam.³⁰⁴

Diese Repressionen zerschlugen die Struktur der *ḡamāʿa islāmīya* an den Universitäten und machten es für sie nötig sich außerhalb des Campus zu engagieren. Die Studierenden der verschiedenen Universitäten hielten z.B. im März 1980 Konferenzen ab, die an die allgemeine Öffentlichkeit gerichtet waren. Die Regierung wurde dabei aufgefordert, den Staat Israel nicht anzuerkennen und wirtschaftlich, politisch und kulturell zu boykottieren.³⁰⁵ Die Repressionen gegen die Studierendenbewegungen kamen jedoch zu spät, um diese effektiv bekämpfen zu können. Durch die Dominanz der frühen 1970er in der Studierendenunion verfügte die *ḡamāʿa islāmīya* über die nötigen Mittel, um landesweite Netzwerke aufzubauen. Durch das Engagement außerhalb des Campus erhielten islamische Gruppen wie die Muslimbruderschaft Zugang zur *ḡamāʿa islāmīya*. Wie oben dargestellt besaß die Muslimbruderschaft zunächst keine Basis innerhalb der Jugend. Die Literatur geht davon aus, dass es eine Konkurrenz zwischen den verschiedenen islamischen Bewegungen um den Einfluss auf die *ḡamāʿa islāmīya* gab.³⁰⁶ Die Muslimbruderschaft konnte sich bis 1977 nicht als führende Kraft der

³⁰³ Dufner, 1998: 45.

³⁰⁴ Binderhofer, 1991: 227; Dufner, 1998: 39.

³⁰⁵ Dufner, 1998: 53.

³⁰⁶ Ebenda: 37.

ḡamā‘a islāmīya etablieren, obwohl sie nach ihrer Eigenwahrnehmung den Anspruch darauf hatte. Erst mit dem Wiedererscheinen der Zeitschrift *ad-da‘wa* konnte sich die Muslimbruderschaft eine Plattform schaffen, um auf die Studierenden einen gewissen Einfluss auszuüben. Schon ein Jahr nach ihrem Wiedererscheinen wurde eine Rubrik innerhalb der Zeitschrift geschaffen, die sich mit den Anliegen der Studierenden beschäftigt. Dies zeigt, wie wichtig den Muslimbrüdern die Präsenz an den Universitäten war.³⁰⁷

Einerseits solidarisierte sich die Muslimbruderschaft mit der *ḡamā‘a islāmīya*, indem sie die Arbeit der islamischen Bewegung an den Universitäten verteidigte und die Verfolgung durch das politische System verurteilte. 1978 werden in *ad-da‘wa* Artikel veröffentlicht, die über die „Kämpfe innerhalb des Studentenverbands zwischen Marionetten der politischen Parteien und der *ḡamā‘a islāmīya*“ oder über die „Machenschaften, mit denen die *ḡamā‘a islāmīya* um ihren Wahlerfolg gebracht werden sollen“ berichten.³⁰⁸ Die *ḡamā‘a islāmīya* wurde in dem Ansinnen bestärkt eine Geschlechtertrennung und die Errichtung von Moscheen auf den Universitäten zu etablieren.³⁰⁹ Zum anderen maßregelte die Muslimbruderschaft allzu radikale Sichtweisen der *ḡamā‘a islāmīya* vor allem ab 1979. So schreibt *ad-da‘wa* 1980:

Es ist notwendig, dass es eine Übereinkunft über die Ziele gibt. [...] Es ist auch notwendig, dass wir uns über die Methoden einigen [...], mit denen wir diese Ziele realisieren, und drittens ist es notwendig, dass wir uns über die Personen einigen [...], denn es ist notwendig, dass es ein Vertrauen in die Führung gibt. [...] Die einzelnen Gruppen konzentrieren sich auf verschiedene Interessen [...]. Wir sagen ihnen allen, dass diese Interessen nicht die richtige, vollständige Vorstellung repräsentieren [...] die notwendigste Angelegenheit für die islamische Umma insbesondere in der Phase der Da‘wa ist die Errichtung des islamischen Staates, der diesem Glauben Macht verleiht und ihn durch ein starkes islamisches Heer stützt, das von Muslimen die Gefahr der Gottlosen und Abtrünnigen abwendet und ein Klima der Sicherheit für die Muslime bereitet, damit sie die Losung ihres Glaubens ausüben und den Islam allen Menschen verkündet.³¹⁰

Ebenso richtete sich *ad-da‘wa* gegen eine falsche Prioritätensetzung. Von vielen Studierenden wurde großer Wert auf eine vermeintlich islamische Erscheinungsweise gelegt (Tragen eines Bartes, „islamische Kleidung“). Nach *ad-da‘wa* sei dies zwar wichtig, aber nicht vorrangig.³¹¹ Die Muslimbrüder konnten sich so als Vermittler zwischen Staat und der *ḡamā‘a islāmīya*

³⁰⁷ Ebenda: 58.

³⁰⁸ Kepel, 1995: 161.

³⁰⁹ Dufner, 1998: 34.

³¹⁰ Zitiert nach ebenda: 49.

³¹¹ Ebenda: 50.

präsentieren. Eine Grundlage dafür war die graduelle Kooperation mit dem politischen System, was ein gewisses Vertrauen seitens der politischen Elite in die Muslimbruderschaft ermöglichte. Die Muslimbruderschaft hatte sich also wieder einen Einfluss auf die Studierendenbewegung erarbeiten können. Jedoch kann von keinem Ast der Muslimbruderschaft an den Universitäten gesprochen werden, da diese noch weitgehend unabhängig von der Muslimbruderschaft agierten. Dies geschah erst in den frühen 80er Jahren.

1980 weigerte sich Israel weiterhin die palästinensischen Autonomie-Bestrebungen anzuerkennen, führte die Besiedelung palästinensischen Gebiets fort und rief Jerusalem als Hauptstadt aus. Dies diskreditierte as-Sādāt in den Augen der islamischen Bewegung noch mehr. Zu dieser Zeit entstanden endgültig differenzierbare Strömungen innerhalb der Studierendenbewegung:

Important at this point is also that the Islamic groups in the universities started to belong to Islamic groups outside the universities, so that they were linked to the society. That means each group belonged to main Islamic streams in the societies. From that time on you could talk about the Muslimbrotherhood students in university, the ġihād-group, the salafī-group. They all had the name *ġamā'a islāmīya*, because it became a lovely name for all the students and was wellknown.³¹²

In den frühen 1980er Jahre entstand also ein studentischer Ast der Muslimbruderschaft. Die Bruderschaft hatte bis Mitte der 1970er Jahre überhaupt keinen Zugang zu den Studierenden. Dies lag daran, dass sich die Bruderschaft nach der Verfolgung 'Abd an-Nāṣirs reorganisieren musste. Außerdem wurde die Bruderschaft verdächtigt mit dem politischen System zu kooperieren, was in den Augen einiger Teile der Jugend zu einer Delegitimation führte. Durch die Konflikte der *ġamā'a islāmīya* mit dem politischen System, konnte sich die Bruderschaft als Vermittler zwischen beiden Parteien präsentieren. Dies führte zu einem gewissen Maße zu einem besseren Image der Muslimbruderschaft in den Augen der *ġamā'a islāmīya*. Ein weiterer wichtiger Faktor für das „Fußfassen“ bei den Studierenden ist sicherlich die Zeitschrift *ad-da'wa*. Als sich die *ġamā'a islāmīya* zusehends radikalisierte, wurden verschiedene Gruppierungen innerhalb dieser Strömung deutlich, die sich an den islamischen Bewegungen außerhalb der Universitäten orientierten. Murtaza nennt neben der Muslimbruderschaft noch drei weitere Gruppen: Die islamische Gruppe (*al-ġamā'a al-*

³¹² Zitiert nach ebenda: 54.

islāmīya), der ägyptische *ġihād* (*al-ġihād al-islāmī al-miṣrī*), die Exkommunikation und die Auswanderung (*at-takfīr wa l-hiġra*).³¹³

Erst nachdem sich die islamische Studierendenbewegung in unterschiedliche Gruppierungen aufspalteten, kann von einem studentischen Ast der Muslimbruderschaft gesprochen werden. In den 1980er Jahren bildete dieser eine mittlere Führungsgruppe in der Muslimbruderschaft und spielte eine wichtige Rolle innerhalb der Politik der Organisation. Trotz, dass die alte Garde um ‘Umar at-Tilmisānī weiterhin offiziell die Führung inne hatte, gab der studentische Arm der Muslimbruderschaft ihre eigenständigen Positionen nicht auf. Während ihres Studiums hatten diese Fertigkeiten in der Organisation von Veranstaltungen, in der Realisierung von Demonstrationen und in der Diskussion mit anderen Gruppierungen gesammelt. Der studentische Ast der Muslimbruderschaft beinhaltete ab den 1980er Jahren die eigentlichen Aktivisten. Diese organisierten sich später in den ägyptischen Berufsverbänden und prägten die politische Orientierung der Muslimbruderschaft wesentlich mit. Außerdem stellte diese Gruppe die Verbindung zu studentischen Organisationen in den 1980er her und stand in engem Kontakt zu neu entstehenden Studierendenbewegungen. Diese Gruppe spielt bis heute eine wichtige Rolle in der politischen Kursbestimmung der Muslimbruderschaft. So gehörten Ḥilmī al-Ġazzār (ehem. vorsitzender der Studenten-Union der Republik), Ibrāhīm al-Bayūmī Ġānim (ehem. Vorsitzender der Studenten-Union der polit.-wiss. Fakultät der Universität Kariro) einst Sprecher der Organisation neben Muṣṭafā Mašhūr, zu den maßgeblichen Personen für die politische Kursbestimmung der Muslimbruderschaft.³¹⁴ Viele der heute öffentlich bekannten Muslimbrüder studierten zu jener Zeit (z.B. Muḥammad Mursī) und spielen auch heute noch eine wichtige Rolle in der Kursbestimmung der Muslimbruderschaft. Abd al-Mun‘im Abū l-Futūḥ war Sprecher für mehrere Studierendenorganisationen in den 1970er und lieferte sich mit as-Sādāt eine verbale Diskussion, die in der Öffentlichkeit Ägyptens sehr bekannt ist. Als er im Jahr 2011 im Rahmen der postrevolutionären Präsidentschaftswahl nicht auf eine unabhängige Präsidentschafts-Kandidatur verzichtete, wurde er aus der Muslimbruderschaft ausgeschlossen.³¹⁵

³¹³ Murtaza, 2011: 202-203.

³¹⁴ Dufner, 1998: 61.

³¹⁵ <http://derstandard.at/1336697086925/Wahlen-ab-23-Mai-Aegyptens-Prasidentschaftskandidaten?artikelIndex=6>

6 SCHLUSSFOLGERUNG

Im ersten Kapitel wurde beschrieben, wie das Verhältnis der Muslimbruderschaft zu Israel begründet ist. Die Bruderschaft wurde 1928 gegründet und zu jener Zeit bestand in der ägyptischen Gesellschaft der Bedarf nach einer neuen nationalen Identität. Dieses Bedürfnis entstand vor allem vor dem Hintergrund des europäischen Imperialismus und der Schwäche der bisherigen Konzepte diesen zu überwinden. Im 19. Jahrhundert entwickelte al-Afġānī ein islamisches Nationalkonzept, das als Basis für das Nationalkonzept der Muslimbruderschaft diente. Das Entstehen eines neuen Nationalkonzepts resultierte also von historischen, gesellschaftlichen und politischen Faktoren. Das Bedürfnis nach einer neuen nationalen Identität konnte die Muslimbruderschaft bei Teilen der ägyptischen Gesellschaft erfüllen. Ḥasan al-Bannā' entwickelte das panationale Konzept der Muslimbruderschaft, das drei Dimensionen beschrieb, die alle in einer Art und Weise in Palästina zur Anwendung kamen. Die Konsequenz dieses Konzepts war der aktive *ġihād* gegen Großbritannien und die zionistische Bewegung in Palästina. Das feindliche Verhältnis zu Israel trug dazu bei, dass die Muslimbruderschaft ihre panationale Konzeption ausformulierte und vor allem deren Konsequenz, den aktiven *ġihād*, anwenden konnte. Das Erziehungsprogramm der Muslimbruderschaft bereitete die Mitglieder auf den *ġihād* vor. „In short, the Palestinian arena was the first to witness the fruits of this jihadia education in 1947 [...]“³¹⁶

Während des arabischen Aufstands 1936-39 befand sich die Muslimbruderschaft im Aufbau ihrer Organisation und engagierte sich ausdrucksvoll für die palästinensische Bevölkerung, so dass dies von der ägyptischen Gesellschaft wahr genommen werden musste. Durch dieses Engagement konnten Kontakte zu islamischen Gruppen in Palästina und zur etablierten Öffentlichkeit in Ägypten geknüpft werden. Auch finanziell trug der Palästina-Konflikt positiv zum Erstarken der Organisation bei. Die Muslimbruderschaft wurde in weiten Teilen der ägyptischen Gesellschaft als eigenständige Organisation wahrgenommen und konnte unter dem Deckmantel des Palästinaengagements Mitglieder rekrutieren. Der militärische Geheimapparat entstand zu dieser Zeit. Jedoch gab es damals in Ägypten eine Vielzahl von gewalttätigen politischen Organisationen, daher resultierte die Entstehung des Geheimapparats nicht nur aus dem Verhältnis zu Israel, sondern hatte zusätzlich Gründe, die in der damaligen ägyptischen Gesellschaft zu finden sind. Außerdem legte al-Bannā' unabhängig von den Ereignissen in Palästina Wert auf einen militärischen Charakter der Organisation. Durch das Palästinaengagement konnte auch Kritik an der politischen Elite

³¹⁶ El-Awaisi, 2000: 223.

formuliert werden. Der arabische Aufstand 1936-39 trug also dazu bei, sich von einer religiösen Organisation zu einer aktiven wirtschaftlichen, sozialen und politischen Organisation zu entwickeln. Dass die Muslimbruderschaft auch ohne die Vorfälle in Palästina zu einer politischen Größe in Ägypten geworden wären, kann zwar nicht nachvollzogen werden, ist jedoch sehr wahrscheinlich. Dies hätte jedoch mehr Zeit in Anspruch genommen.

Im Vorfeld des ersten arabisch-israelischen Kriegs stieg die Anzahl der Konfrontationen mit der politischen Elite, vor allem mit der Wafd-Partei und Großbritannien als imperialistische Macht. Diese Konfrontationen trugen dazu bei, dass die Aktionen der Muslimbruderschaft gewaltvoller wurden. Der militante Flügel der Muslimbruderschaft bekam dadurch ein neues Gewicht innerhalb der Bruderschaft. Im Rahmen des ersten arabisch-israelischen Krieg kämpften Teile der Muslimbruderschaft aktiv in Palästina gegen Israel. Die militärische Erziehung zeigte erste Erfolge und das Ausmaß der Militarismus der Bruderschaft wurde auch für die politische Elite sichtbar. Diese nahm den Kriegseintritt Ägyptens als Möglichkeit war die Muslimbruderschaft, trotz ihres feindlichen Verhältnis zu Israel, zu verbieten. Dies hatte eine Eskalation der Ereignisse zur Folge. Zuerst wurde der damalige ägyptische Premierminister von einem Mitglied der Muslimbruderschaft getötet, danach wird al-Bannā' unter nie geklärten Umständen ermordet.

Die Bruderschaft hebt ihre Rolle im ersten arabisch-israelischen Krieg hervor und betont das feindliche Verhältnis zu Israel. Hier kann der Populismus, der in Zusammenhang mit dem Palästina-Konflikt immer wieder von der Muslimbruderschaft betrieben wird, erkannt werden. Sie tut dies um sich bei ihren Mitgliedern ein gewisses Prestige zu erarbeiten. Der Historiker Khaled Hroub schrieb hierzu:

Die gegenwärtige Literatur über die Teilnahme der Muslimbrüder am Krieg von 1948, von Islamisten verfasst, liefert eine Fülle von Details zu diesem Thema, einschließlich der Namen der Kampfschauplätze und der gefallenen lokalen Führer. Die Absicht ist, das Ausmaß der Beteiligung der Bruderschaft an dem Krieg vor Augen zu führen – ein Thema, dem zunehmend Aufmerksamkeit zuteil wird – als Antwort auf die Flut von Vorwürfen, die sich gegen die Bruderschaft richteten wegen ihres sehr geringen Engagements in der Palästinafrage in den sechziger und siebziger Jahren und sogar bis zur Mitte der achtziger Jahre.³¹⁷

Während des Krieges konnten erste Kontakte zu den Freien Offizieren geknüpft werden. Diese hatten vordergründig die gleichen Interessen, nämlich der Kampf gegen Israel und die britische Besatzungsmacht. Bis kurz nach dem Staatsstreich der Freien Offiziere konnte eine

³¹⁷ Zitiert nach Croitoru, 2007: 35.

gegenseitige Kooperation zwischen diesen und der Bruderschaft beobachtet werden. Einige Muslimbrüder setzten Hoffnungen in die neue politische Elite, die später jäh zerschlagen werden sollten. Nach dem Tod al-Bannā's entstand eine Führungslücke innerhalb der Muslimbruderschaft, die der neue oberste Führer al-Huḍaybī nicht schließen konnte. Deshalb konnte das politische System um Präsident 'Abd an-Nāṣir die Muslimbruderschaft effektiv verfolgen. Sayyid Quṭb formulierte unter diesen Umständen sein Konzept der *ḡāhilīya* aus. Das Nationalverständnis Quṭbs unterschied sich vom dreidimensionalen Nationalverständnis al-Bannā's: Für Quṭb gab es von da an nur noch eine islamische Dimension. Als klar wurde, dass ein Krieg gegen Israel stattfinden werde, wurde ein Bruch innerhalb der Muslimbruderschaft sichtbar. Ausgehend von Quṭbs Konzept entwickelten radikalisierte Teile der Muslimbruderschaft eine eigene Ideologie. Anhand der Gruppe *at-takfīr wa l-hiḡra* um Muṣṭafā Šukrī wurde deutlich, dass sich bei diesen das Verhältnis zu Israel gewandelt hatte. Der primäre Feind war von nun an die politische Elite Ägyptens und nicht Israel. Ausgehend von diesen Diskussionen spalteten sich erstens radikale Flügel ab und zweitens sah sich die offizielle Führung der Bruderschaft gezwungen eine moderate Antwort in Form des Werkes *Du'āt lā quḍāt* zu geben. Hier wird deutlich, dass das Verhältnis zu Palästina oftmals als Katalysator für allgemeine Entwicklungen der Bruderschaft diente. Die Führungskrise der Muslimbruderschaft, die Enttäuschung über die politische Elite und die harte Verfolgung durch diese führten zu einer Radikalisierung bei Teilen der Muslimbruderschaft, die durch die Diskussionen um den Junikrieg offen zum Ausdruck kam.

Durch die ägyptische Niederlage im Junikrieg im Jahr 1967 fand ein allgemeines religiöses Erwachen in Teilen der ägyptischen Gesellschaft statt. Dies nahm der neue Präsident as-Sādāt wahr und installierte islamische Bewegungen als Gegengewicht zu anderen oppositionellen Bewegungen. Die Muslimbruderschaft befand sich Anfang der 1970er im Wiederaufbau ihrer Organisation und ging daher eine Kooperation mit der politischen Elite ein. Dies hatte einen Gewaltverzicht zur Folge und das Erstreben an legaler politischer Teilhabe. Die Kooperation und die damit verbundene zurückhaltende Vorgehensweise bedingten, dass die Bruderschaft vor allem bei der ägyptischen Jugend zunächst keinen Zugang fand. Im Oktober 1973 brach ein weiterer Krieg zwischen Israel und Ägypten aus. Der Ausgang des Krieges wurde in Ägypten wie ein Sieg aufgenommen und as-Sādāt nutzte diese Euphorie, um neue wirtschaftliche Gesetze zu erlassen und die Politik der wirtschaftlichen Öffnung einzuleiten. Diese Wirtschaftspolitik hatte jedoch nur für wenige Teile der ägyptischen Bevölkerung positive Folgen, so dass die Unzufriedenheit der Mehrheit stieg. As-Sādāt wollte durch einen

Friedensschluss mit Israel Wirtschaftshilfe von den USA erreichen, was ihm durch seine Friedensinitiative gelang.

Nach dem Junikrieg 1967 entstanden politisierte Studierendenbewegungen, die jedoch zunächst nicht islamisch geprägt waren. Das Erwachen des religiösen Bewusstseins und die Instrumentalisierung der Religion durch die politische Elite hatten zur Folge, dass auf den Universitäten eine islamische Studierendenbewegung entstand, die spätestens ab dem Jahr 1977 politisch landesweit die Campus dominierte. Als Reaktion auf die schlechte wirtschaftliche Lage und auf die Friedensinitiative as-Sādāts, die eine Isolierung Ägyptens in der arabischen Welt zur Folge hatte, kam es zur verstärkten Politisierung der Studierendenbewegung, die in Radikalisierungen und zunehmender Gewalt und letztendlich in Spaltungen innerhalb dieser islamischen Bewegung gipfelte. Die politische Elite hatte in gewisser Weise die islamischen Bewegungen an den Universitäten unterstützt. Dies änderte sich ab dem Jahr 1977, als die Studierenden der islamischen Bewegung auf einen offenen Konfrontationskurs mit der politischen Elite gingen. Die Muslimbrüder konnten sich dadurch als Vermittler zwischen den Studierenden und der politischen Elite in Szene setzen. Die Organisation der Muslimbrüder verurteilte zwar allzu radikale Sichtweisen der Studierenden, distanzierte sich jedoch nicht generell von diesen. Als die islamische Studierendenbewegung auf den Universitäten verboten wurde, wurde es für diese nötig sich außerhalb der Campus zu orientieren. So bekam die Muslimbruderschaft einen Zugriff auf Teile der ägyptischen Jugend. Die Studierenden, die damals Mitglieder in der Muslimbruderschaft wurden, spielen oftmals heute noch eine entscheidende Rolle in der Politik der Muslimbruderschaft.

Ab 1978 wurde erstmals von der Muslimbruderschaft offen Kritik an der Außenpolitik der politischen Elite formuliert. Vor allem die Friedensinitiative as-Sādāts gab Anlass zur Kritik. Ab 1980, als Israel Jerusalem als Hauptstadt ihres Staates ausrief, wurde die Politik as-Sādāts in den Augen der Muslimbruderschaft diskreditiert. Binderhofer schreibt hierzu:

Zunächst waren die Argumente der Neomuslimbrüder für die Bevölkerung, die an Sadats Versprechungen über einen wirtschaftlichen Aufschwung im Zusammenhang mit dem Frieden glaubte, noch uninteressant. Als die verheißene wirtschaftliche Verbesserung aber nicht eintrat, und die Isolierung Ägyptens in der arabischen und islamischen Welt immer klarer zutage trat, wurden die Argumente der Moslembrüder gegen Sadats Nationalkurs und ihre Forderung nach einer Rückkehr zu einem wirklich islamischen Kurs immer glaubwürdiger.³¹⁸

³¹⁸ Binderhofer, 1991: 287.

Die Friedensinitiative as-Sādāts, die als eine Folge der gescheiterten Wirtschaftspolitik zu sehen ist, ermöglichte es, dass die ägyptische Muslimbruderschaft als Organisation wieder Fuß in der ägyptischen Gesellschaft fassen konnte.

Das feindliche Verhältnis der Muslimbruderschaft zu Israel half der Muslimbruderschaft oftmals beim Aufbau ihrer Organisation. Vor allem in den 1930er Jahren und zum Ende der 1970er Jahre. Der Palästina-Konflikt trug auch dazu bei, dass die militärischen Strukturen der Muslimbruderschaft ausformuliert wurden. Jedoch können diese Entwicklungen nicht alleine dem Palästina-Konflikt zugerechnet werden, sondern resultierten wie gezeigt zusätzlich aus den jeweiligen verschiedenen Entwicklungen innerhalb der Bruderschaft, der ägyptischen Gesellschaft und der politischen Elite. Zumindest kann festgehalten werden, dass sich das feindliche Verhältnis der Bruderschaft zu Israel oftmals positiv auf die organisatorische Struktur der Bruderschaft auswirkte und dabei half ideologische Entwicklungen auszuformulieren und zu rechtfertigen.

Das feindliche Verhältnis zu Israel diente zudem oftmals als Katalysator für innere Entwicklung der Bruderschaft, wie sich 1967 zeigte, als es darum ging sich Seite an Seite mit der politischen Elite gegen Israel zu engagieren oder nicht und sich in Folge unabhängige Gruppen abspalteten. Ebenso diente der erste arabisch-israelische Krieg als Katalysator für die klare Ausformulierung der militärischen Strukturen der Bruderschaft, so konnte zum Beispiel der Besitz von Waffen mit einem Palästina-Engagement gerechtfertigt werden.

Der Palästina-Konflikt wurde mehrere Male von der Muslimbruderschaft instrumentalisiert, um Vorteile für die eigene Organisation zu erlangen. So wird zum Beispiel die Rolle, die die Muslimbruderschaft während des ersten arabisch-israelischen Krieges gespielt hat, überhöht dargestellt, um ein Prestige bei Sympathisierenden und Mitglieder zu erreichen. Aber auch seitens der politischen Elite wurde das feindliche Verhältnis zu Israel oftmals als Vorwand genommen, um vorteilhafte Entwicklungen für diese zu erreichen. So instrumentalisierte die politische Elite den Kriegseintritt Ägyptens im Jahr 1948 und setzte ein Verbot der Muslimbruderschaft durch. Der vermeintlich erfolgreiche Oktoberkrieg wurde von as-Sādāt benutzt, um eine neue Wirtschaftspolitik zu rechtfertigen. Auch der Friedensschluss mit Israel resultierte unter anderem aus wirtschaftlichen Verhältnissen.

Der Palästina-Konflikt war und ist ein sehr populistisches Thema in der arabisch-sprachigen Welt und dient oftmals als Katalysator für allgemeine Entwicklungen und wird zudem des

Öfteren instrumentalisiert. Für eine Analyse der Auswirkungen des negativen Verhältnisses der Muslimbruderschaft zu Israel auf die Organisation müssen zukünftig alle politischen, gesellschaftlichen und inneren Entwicklungen beleuchtet werden, um dessen wahren Einfluss erkennen zu können. Auf diese Weise kann der oftmals verschleierte Grund für bestimmte Formulierungen und Aktionen erarbeitet werden.

Abschließend sollen noch einige Bemerkungen über die verwendete wissenschaftliche Literatur getätigt werden, zumal die Arbeit größtenteils auf dieser basiert. Es stellte sich als schwierig heraus eine neutrale Sichtweise beizubehalten, da sich die verwendete Literatur oftmals im Grad der Sympathie zur Muslimbruderschaft unterscheidet. Um eine distanzierte Arbeitsweise zu garantieren wurde versucht wissenschaftliche Literatur verschiedener Art zu verwenden. Als wichtig für die Arbeit stellten sich die Werke von Mitchell und Kepel heraus, die als eine Art Standardwerke über die Muslimbruderschaft gesehen werden können. Murtaza beschreibt in der Einleitung seines Werkes seinen Zugang zur Muslimbruderschaft als empathisch. Dies sollte bei dem Umgang mit seinem Werk beachtet werden. Vor allem für die Nationalkonzeption der Muslimbruderschaft wurde verschiedene Literatur von Israel Gershoni verwendet. Dieser bemühte sich eine neutrale Darstellung der Muslimbruderschaft zu gewährleisten. Desweiteren wurden die Werke mehrerer arabisch-stämmigen Autoren herangezogen. Hier stellte es sich oftmals als schwierig heraus, zu beurteilen ob dieser jeweils für die Muslimbruderschaft gewisse Sympathien hegte oder nicht. Desweiteren wurden politische Biographien, wie das Werk Stephens oder as-Sādāts herangezogen. Als sehr hilfreich stellte sich die Arbeit Binderhofers vor allem hinsichtlich geschichtlicher Hintergründe heraus. Kurzum: Es wurde versucht, die Ereignisse, die die Muslimbruderschaft im Zusammenhang mit Israel in den jeweiligen Zeiträumen beeinflussten aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten.

7 LITERATURVERZEICHNIS

7.1 LITERATURQUELLEN

Abdallah, Ahmad: *The Student Movement and National Politics in Egypt*. London: Al Saqi Books, 1985.

Ansari, Hamied: „The Islamic Militants in Egyptian Politics“, in: *International Journal of Middle East Studies*, Band 16 (1981), S. 123-144.

Ayubi Nazih: „The Political Revival of Islam: The Case of Egypt“, in: *International Journal of Middle East Studies*, Band 12 (1980), S. 481-499.

Binderhofer, Edith: *Konzepte ägyptischer nationaler Identität im Zusammenhang mit dem Palästina-Israel Konflikt*. Dissertation. Wien: 1991.

Cooke, Miriam: „„Ayyām min Ḥayātī“: The Prison Memoirs of a Muslimsister“, in: *Journal of Arabic Literature*, Band 26 (1995), S.147-164.

Croitoru, Joseph: *Hamas: Der islamische Kampf um Palästina*. München: C.H. Beck, 2007.

Dufner, Ulrike: *Islam ist nicht gleich Islam: Die türkische Wohlfahrtspartei und die ägyptische Muslimbruderschaft: Ein Vergleich ihrer politischen Vorstellungen vor dem gesellschaftspolitischen Hintergrund*. Opladen: Leske + Budrich. Dissertation. Universität Erlangen- Nürnberg: 1998.

El-Awaisi, Abd Al-Fattah: *The Muslim Brotherhood and the Palestine Question 1929-1947*. London: Tauris Academic Studies, 1998.

El-Awaisi, Abd Al-Fattah: „Jihadia Education and the Society of the Egyptian Muslim Brothers: 1928-49“, in: *Journal of Beliefs & Values*, Band 21 (2000), S. 213-225.

El-Sadat, Anwar: *Die ägyptische Revolution*. Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1970.

Gasperin-Ishak, Christa: *Die Palästinafrage aus der Sicht des islamistischen Ideologen Sayyid Quṭb*. Diplomarbeit. Wien: 2001.

Gershoni, Israel: „The Muslim Brothers and the Arab Revolt in Palestine“, in: *Middle Eastern Studies*, Band 22 (1986), S. 367-397.

Gershoni, Israel: „The Emergence of Pan-Nationalism in Egypt: Pan-Islamism and Pan-Arabism in the 1930s”, in: *Asian and African Studies*, Band 16 (1982).

Ibrahim, Eddin: „Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings”, in: *International Journal of Middle East Studies*, Band 12 (1980), S. 123-153.

Jankowski, James: „Egyptian Responses to the Palestine Problem in the Interwar Period”, in: *International Journal of Middle Eastern Studies*. Band 12 (1980), S. 1-38.

Kapferer, Siegrun: *Die Moslembroderschaft: Nativistische Reaktion und Religiöse Revitalisierung im Prozess der Akkulturation*. Dissertation. Heidelberg: 1972.

Kepel, Gilles: *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*. München [u.a.]: Piper, 1995.

Khatab, Sayed: „Al Hudaybi's Influence on the Development of Islamist Movements in Egypt”, in: *The Muslim World*, Band 91 (2001), S. 451-480.

Krämer, Gudrun: *The Jews in Modern Egypt, 1914-1952*. London: I. B. Tauris & Co. Ltd., 1989.

Kurshid, Ahmad: *Mawlana Mawdudi: an introduction to his life and thought*. Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1992.

Lexikon der arabischen Welt. Kultur, Lebensweise, Wirtschaft, Politik und Natur im Nahen Osten und in Nordafrika. Hrsg. Günter Barthel, Kristina Stock. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1994.

Lohlker, Rüdiger: *Islam: Eine Ideengeschichte*. Wien: Facultas, 2008.

Mitchell, Richard: *The Society of the Muslim Brothers*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Murtaza, Sameer: *Die ägyptische Muslimbruderschaft: Geschichte und Ideologie*. Rotation, 2011.

Osman, Tarek: *Egypt on the brink: from Nasser to Mubarak*. New Haven [u.a.]: Yale University Press, 2010.

Patterson, David: *A Genealogy of Evil: Anti-Semitism from Nazism to Islamic Jihad*. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press, 2011.

Paret, Rudi: *Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret*. 8. Auflage. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1979.

Shepard, William: „Sayyid Qutb’s doctrine of Jāhiliyya”, in: *International Journal of Middle East Studies*, Band 35 (2003), S. 521-545.

Sivan, Emmanuel: *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*. Binghampton: Vail-Ballou Press, 1985.

Sonnleitner, Barbara: *Die Muslimbruderschaft in Ägypten zwischen Entstehung und Radikalisierung*. Diplomarbeit. Wien: 2004.

Srouf, Hani: *Die Staats- und Gesellschaftstheorie bei Sayyid Ġamāladdīn „Al Afghāni“ als Beitrag zur Reform der islamischen Gesellschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1977 (Islamkundliche Untersuchungen, Band 41).

Stephens, Robert: *Nasser: A Political Biography*. London: Allen Lane The Penguin Press, 1971.

The Encyclopaedia of Islam: New Edition. Ed. by H. A. R. Gibb [u.a.]. Bde. 1-11. Leiden, Brill, 1960-2002.

Zollner, Barbara: „Prison Talk: The Muslim Brotherhood’s Internal Struggle during Gamal Abdel Nasser’s Persecution, 1954 to 1971”, in: *International Journal of Middle East Studies*, Band 39 (2007), S. 411-433.

Zollner, Barbara: *The Muslim Brotherhood. Hassan al-Hudaybi and ideology*. New York: Routledge, 2009.

7.2 INTERNETQUELLEN

Mohsen, Saleh: *Hassan Al Banna’s Centenary...Attitude towards Palestinian cause*. 2007
<http://www.ikhwanmisr.com/~ikhwan/article.php?id=820&ref=search.php>

letzter Zugriff 31.12.2012

Aḥdāt fī šuwar...al-iḥwān fī ḥarb filasṭīn ‘ām 1948m

http://ikhwanwiki.com/index.php?title=أحداث_في_صور...الإخوان_في_حرب_فلسطين_عام_1948

letzter Zugriff 31.12.2012

Al-ustād ‘Umar at-Tilmisānī fī ḥiwār hām wa-ḥaṭīr ma ‘a ġaridat al-muṣawwar

http://ikhwanwiki.com/index.php?title=الأستاذ_عمر_التلمساني_في_حوار_هام_وخطير_مع_المصور

letzter Zugriff 31.12.2012

Ägyptens Präsidentschaftskandidaten. 2012

http://derstandard.at/1336697086925/Wahlen-ab-23-Mai-Aegyptens-Prasidentschaftskandidaten?_artikelIndex=6

8 ANHANG

8.1 ABSTRACT

Wie sich das Verhältnis der ägyptischen Muslimbruderschaft zu Israel auf die Organisation der Muslimbrüder sowohl ideologisch als auch organisatorisch auswirkte, ist die zentrale Frage der vorliegenden Arbeit.

Anhand einer Analyse der Entwicklungen der Organisation der Muslimbruderschaft vor dem Hintergrund vier wichtiger Ereignisse der Geschichte zwischen Israel und Ägypten (der arabische Aufstand in Palästina 1936-39, der erste arabisch-israelische Krieg, der Junikrieg 1967 und die Friedensinitiative as-Sadäts 1977) wurden die Auswirkungen des feindlichen Verhältnisses der ägyptischen Muslimbruderschaft zu Israel auf die Organisation dargestellt. Die Entwicklungen der Muslimbruderschaft waren nicht nur vom Verhältnis zu Israel abhängig, sondern werden wurden zusätzlich von anderen Faktoren beeinflusst. Um den Einfluss des Verhältnisses zu erkennen, wurden daher in der Analyse der jeweiligen Ereignisse jeweils drei verschiedene Ebenen untersucht, die die Muslimbruderschaft direkt betrafen: Ägyptische gesellschaftliche Entwicklungen, der Umgang der jeweiligen politischen Elite mit der ägyptischen Muslimbruderschaft und die internen Entwicklungen der Organisation der Muslimbrüder. Daher wurde zuerst auf die ideologischen Grundlagen des Verhältnisses eingegangen, da hierbei untersucht werden konnte, welche islamische Begründung die Muslimbruderschaft dies bezüglich aufweisen konnte und die praktischen Folgen ersichtlich wurden.

Es konnte festgestellt werden, dass die Muslimbruderschaft in den untersuchten Zeiträumen das feindliche Verhältnis zu Israel betonte und dieses teilweise instrumentalisierte. Das feindliche Verhältnis der Bruderschaft zu Israel wirkte sich oftmals positiv auf die organisatorische Struktur der Bruderschaft aus und half ideologische Entwicklungen auszuformulieren und zu rechtfertigen.

8.2 LEBENS LAUF

Persönliche Daten

Familienname: Stummelreiter
Vorname: Florian
E-Mail Adresse: florian.stummel@gmx.net

Ausbildung

1994-1998 Grundschule Metten
1998-2007 St.- Michaels- Gymnasium Metten
2008-2013 Universität Wien: Diplomstudium der Arabistik

Sprachliche Kenntnisse

Englisch
Französisch
Arabisch (Hocharabisch, Kairinisch)

Auslandsaufenthalte

20.10.2007-05.02.2008: Frontdeskman (receptionist) auf der Nubian Sea
(Kreuzfahrtschiff auf dem Nassersee) in Ägypten

Seit 2009: Reiseleiter für Rotalis Sport- und Kulturreisen; Einsatzländer: Frankreich,
Schweiz, Niederlande, Norwegen

Studienreisen nach Tunesien, Marokko und Ägypten

