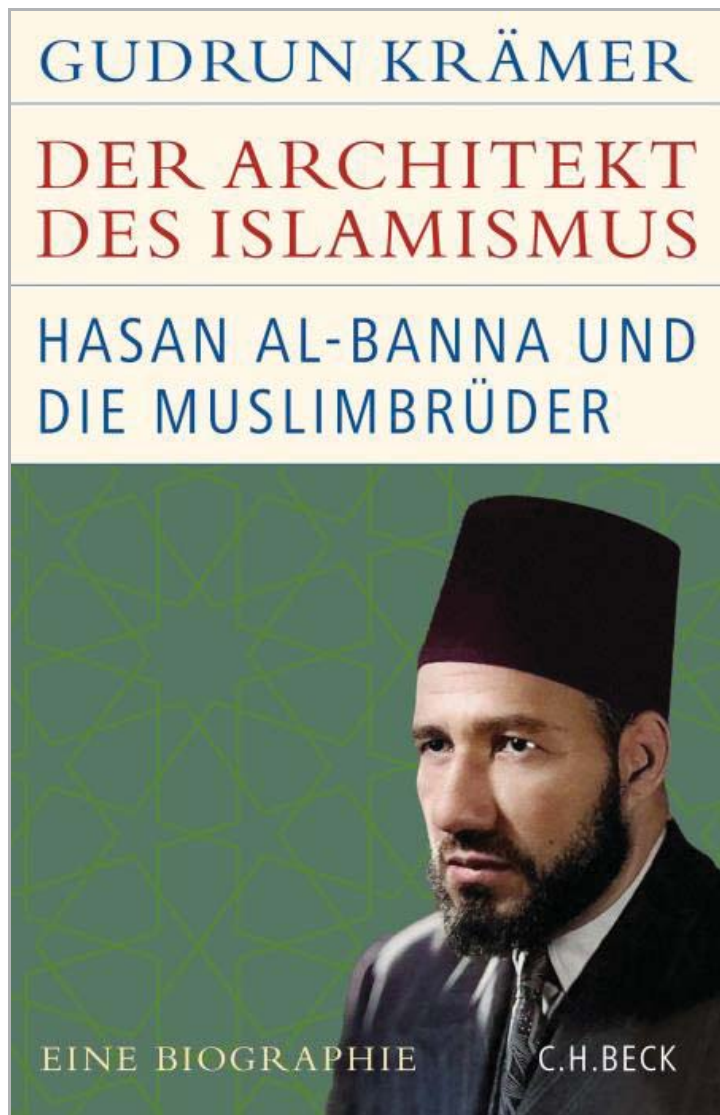


**Unverkäufliche Leseprobe**



**Gudrun Krämer**  
**Der Architekt des Islamismus**  
Hasan al-Banna und die Muslimbrüder

2022. 528 S., mit 52 Abbildungen  
ISBN 978-3-406-78177-3

Weitere Informationen finden Sie hier:  
<https://www.chbeck.de/33198220>

© Verlag C.H.Beck oHG, München  
Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.  
Sie können gerne darauf verlinken.

---

## **Historische Bibliothek der GERDA HENKEL STIFTUNG**

Die Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung wurde gemeinsam mit dem Verlag C.H.Beck gegründet. Ihr Ziel ist es, ausgewiesenen Wissenschaftlern die Möglichkeit zu geben, grundlegende Erkenntnisse aus dem Bereich der Historischen Geisteswissenschaften einer interessierten Öffentlichkeit näherzubringen. Die Stiftung unterstreicht damit ihr Anliegen, herausragende geisteswissenschaftliche Forschungsleistungen zu fördern – in diesem Fall in Form eines Buches, das höchsten Ansprüchen genügt und eine große Leserschaft findet.

*Zuletzt erschienen:*

Bernd Roeck: Der Morgen der Welt  
Geschichte der Renaissance

Frank Rexroth: Fröhliche Scholastik  
Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters

Hartmut Leppin: Die frühen Christen  
Von den Anfängen bis Konstantin

Langewiesche: Der gewaltsame Lehrer  
Europas Kriege in der Moderne

Mischa Meier: Geschichte der Völkerwanderung  
Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr.

Jill Lepore: Diese Wahrheiten  
Eine Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika

Klaus Mühlhahn: Geschichte des modernen China  
Von der Qing-Dynastie bis zur Gegenwart

Thomas O. Höllmann: China und die Seidenstraße  
Kultur und Geschichte von der frühen Kaiserzeit bis zur Gegenwart

GUDRUN KRÄMER

**DER ARCHITEKT DES  
ISLAMISMUS**

Hasan al-Banna und die Muslimbrüder

*Eine Biographie*

C.H.BECK

Mit 52 Abbildungen

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2022  
[www.chbeck.de](http://www.chbeck.de)

Satz: Fotosatz Amann, Memmingen

Druck und Bindung: Pustet, Regensburg

Umschlaggestaltung: Kunst oder Reklame, München

Umschlagabbildung: Hasan al-Banna, Foto: Alamy Stock Photo

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 78177 3



klimateutral produziert  
[www.chbeck.de/nachhaltig](http://www.chbeck.de/nachhaltig)

# Inhalt

Vorwort 7

## 1. Bildung und Frömmigkeit im ländlichen Raum 11

Ahmad al-Banna as-Sa‘ati: Der gelehrte Uhrmacher 13 – Kulturelle Renaissance und religiöse Reform 27 – Korrektur und Mahnung 38 – Patriotismus 46 – Das Lehrerseminar in Damanhur 53 – Die Begegnung mit dem Sufismus 55

## 2. Die Zeit der Orientierung 71

Brüche und Übergänge 71 – Das Dar al-‘Ulum 82 – Der Turbanstreit 86 – Das islamische Milieu 91 – Die Wiederentdeckung der islamischen Klassiker 98 – Ahmad as-Sa‘ati und der *Musnad* des Ahmad b. Hanbal 102 – Islamische Vereinigungen 108 – «Männer machen Nationen, Mütter machen Männer» 111 – Die Zeitschrift *al-Fath* und der Verein Muslimischer Junger Männer 115

## 3. Baupläne: Die Muslimbrüder in Ismailiyya 121

Sondierungen 121 – Die Gründung der Muslimbruderschaft 128 – Erste Erfolge 132 – Erste Zweifel 145

## 4. Grundmauern: Die Muslimbrüder in Kairo 155

Neue Räume, neue Formen 155 – Heirat und Familie 159 – Die Achse der Bewegung 164 – Medien der Da‘wa 173 – Der Kampf gegen die Unmoral 183 – Der Kampf gegen die christliche Mission 190 – Der Kampf gegen den Zionismus 194

## **5. Ausbau: Sport, Scouts und Studenten 201**

Körperkultur und Pfadfindertum 201 – Jawwala und Kata'ib 213 – Rekrutierung und soziale Basis 223 – Schulen und Hochschulen 231 – Mitglieder und Zweigstellen 238

## **6. Design: Der Islam der Muslimbrüder 243**

Der Volksschullehrer als Lehrer des Volkes 243 – Wahrheit, Wandel, Einheit 245 – Salafis und Sufis 257 – Salafis und Wahhabis 261 – Erwachen, Macht und Ohnmacht 268 – Glaube, Wissen, Handeln 276 – Die Islamisierung von Staat und Gesellschaft 290

## **7. Umbauten: Die Phase der Gestaltung 297**

Die Politik der Muslimbrüder 297 – Palast und politische Parteien 300 – Die Erste Fitna und die Shabab Muhammad 305 – Dienstagsansprachen und *al-Manar* 312 – Der Zweite Weltkrieg 315

## **8. Ein Haus mit vielen Wohnungen 331**

Expansion 331 – Die Muslimschwestern 341 – Der Spezialapparat 353 – Einhegung 358 – Führungskrise 365

## **9. Einsturzgefahr: Das Ende einer Epoche 377**

Nationale Frage und Palästinakonflikt 377 – Eskalation 387 – Auflösung 395

Anmerkungen 407

Literatur 481

Bildnachweis 501

Register 503

## Vorwort

Der Islamismus ist in so gut wie jeder seiner Facetten umstritten, aber dass er ein modernes Phänomen darstellt, wird weithin anerkannt. Man könnte sogar von seiner Erfindung in der Moderne sprechen, allerdings keiner Erfindung durch westlich-koloniale, sondern durch lokale Kräfte, die sich einer westlich-kolonialen Überwältigung entgegenstellten. Passender als »Erfindung« ist ohnehin der Begriff der «Konstruktion» im doppelten Sinn des gedanklichen Konstrukts und des physischen Aufbaus. Architekt und Baumeister des Islamismus war der Ägypter Hasan al-Banna (1906–1949), ein Grundschullehrer für Arabisch, der mit der Muslimbruderschaft die erste islamische Organisation schuf, die nach heutigem Verständnis als islamistisch eingestuft wird.

Vom Äußeren her unscheinbar, war al-Banna als Typ neu und auffallend, und dies nicht allein im Vergleich zu seinem Vater, einem gelehrten Uhrmacher, der in seiner Studierstube asketisch-still Bemerkenswertes leistete. Neu und auffallend war al-Banna im Vergleich zu den sunnitischen Reformern der Jahrhundertwende, die als ausgebildete Religions- und Rechtsgelehrte den Islam für ihre Zeit neu zu denken versuchten. Al-Banna dagegen, ein Absolvent des säkularen staatlichen Schulwesens, war religiös zwar durchaus gebildet und möglicherweise frömmer als der eine oder andere Reformers, aber in erster Linie Aktivist. Seine Mission sah er darin, den von den Reformern propagierten zeitgemäßen Islam in alltägliches Handeln zu übertragen und als Richtschnur von Politik, Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft durchzusetzen. Die Muslimbruderschaft war die erste gesellschaftliche und politische Kraft Ägyptens, die nicht aus den Kreisen der Elite, sondern aus dem Volk heraus entstand. In einer Zeit, die die Jugend als Träger eines kollektiven Aufbruchs feierte, war sie tatsächlich jung und neben

der sozial ungleich schwächer verankerten Linken zugleich die einzige politische Kraft des Landes, die nicht über Klientel- und Patronage-Netzwerke funktionierte.

Während über die frühe Muslimbruderschaft einiges geschrieben worden ist, liegt eine Biographie zu Hasan al-Banna in keiner europäischen Sprache vor; eine hoch komprimierte frühere Darstellung aus eigener Feder bildet die Ausnahme. Die arabische Literatur zu al-Banna ist zwar reichhaltig, aber entweder hagiographisch oder feindselig oder ganz auf die politischen Aspekte seines Wirkens zugespitzt. Dabei eignet er sich wie wenige andere für das Format der Biographie in der vertrauten Verbindung von Leben und Werk, so bruchlos klar und konsequent erscheint sein Leben – ein alles überwölbendes Leitmotiv, ein Beruf, eine Ehe, kaum Ortswechsel, keinerlei private Skandale –, und so dicht verband sich das Leben mit dem Werk. Konsequent und bruchlos heißt allerdings nicht spannungsfrei. Al-Banna verknüpfte Frömmigkeit, Gemeinsinn und Militanz in einer Weise, die bereits die Zeitgenossen aufhorchen ließ. Zwischen einer scharfen Rhetorik mit der steten Beschwörung des Jihads als Opfer, Kampf und Martyrium und einer vorsichtig-abwägenden Politik mit der ebenso steten Mahnung zu Geduld und Mäßigung, der Suche nach dem Verbindenden und der Absage an die Revolution taten sich Widersprüche auf, die er nicht auflöste.

Der Islamismus lässt sich ohne seinen Widerpart, den Westen, nicht denken, heute nicht und in seiner Entstehungszeit erst recht nicht. Ägypten war über vier Jahrzehnte kolonial beherrscht und auch über die formelle Entlassung in die Unabhängigkeit hinaus semikolonial verfasst. Kolonialismus und Antikolonialismus wirkten in alle gesellschaftlichen Felder hinein und färbten alle intellektuellen Strömungen. Die Muslimbruderschaft konzipierte al-Banna als Gegenkraft, verankert in Koran, Sunna und der vorbildlichen Praxis der frühen Muslime und in der Stoßrichtung antikolonial, antiliberal und antisäkular. Die genauere Betrachtung enthüllt aber doch mehr Schattierungen, als diese Selbstbeschreibung erkennen lässt. Sein Projekt der islamischen Erneuerung erschließt sich nicht unmittelbar aus Koran und Sunna und der großen islamischen Tradition, sondern aus seinem zeitgenössischen Kontext und den Bezügen auf



die dort wirkenden Kräfte: den ägyptischen Patriotismus, die arabische Wiedererweckung und die islamische Reform, staatliche Modernisierungspolitik, Sufismus, Sport und Pfadfindertum. Das Idealbild zeitgemäßer islamischer Männlichkeit, das die Muslimbrüder realisieren sollten, zeigt es gut: Der Impuls kam unübersehbar aus der westlich dominierten Gegenwart; aktiviert wurden jedoch islamische (oder als islamisch verstandene) Traditionsbestände, die diesem Ideal Authentizität und Legitimität verleihen sollten. Es ist faszinierend zu sehen, wie dabei die liberalen Ideen der Charakterbildung, Selbsthilfe und moralischen Besserung mit sufischen Praktiken der Selbstkultivierung und Selbstdisziplinierung verbunden, die Hinwendung zum männlichen Körper in Sport und Spiel mit Bezug auf den Propheten Muhammad islamisch verankert und Sparsamkeit, Effizienz und ein achtsamer Umgang mit der Zeit islamisch begründet wurden. Nicht weniger faszinierend und vielleicht noch überraschender ist die Bedeutung, die al-Banna und die Muslimbrüder Musik und Gesang, Dichtung und Theater als Ausdrucksformen islamischer Frömmigkeit und zugleich als Medien der islamischen Mission, Da‘wa, zuwiesen. Auf diesen Feldern ist viel Neues zu entdecken.

Die Material- und Quellenlage ist allerdings modisch gesprochen eine Herausforderung: Die Geschichte al-Bannas und der Muslimbrüder wird man nicht auf der Grundlage kolonialer Archive schreiben wollen. Die ägyptischen Archive sind für dieses Thema verschlossen, zumal die Muslimbrüder nach dem Sturz der Mursi-Regierung als terroristische Vereinigung eingestuft wurden. Die Historikerin ist daher im Wesentlichen auf Quellen der Muslimbrüder selbst angewiesen, wobei sich nicht allein die bekannten methodischen Probleme auftun, sondern wiederum ganz praktische. Die Presse der Muslimbrüder ist nicht digitalisiert und ihre wichtigste Zeitschrift allenfalls in einigen amerikanischen Hochschulen einsehbar. Private Papiere und interne Unterlagen sind zum größten Teil entweder nicht erhalten oder nicht zugänglich. Viel Material dürfte bei den Polizeiaktionen der 1940er Jahre, der Auflösung der Muslimbruderschaft 1948 und dem Brand des Hauptquartiers 1954 beschlagnahmt oder vernichtet worden sein. Immerhin ist seit

den ausgehenden 1970er Jahren eine wachsende Zahl an Memoiren und Monographien erschienen, die unter anderem den Geheimapparat, die Studentensektion und die Gruppe der Muslimschwestern behandeln. Bis 2013 veröffentlichten die Muslimbrüder die meisten Texte al-Bannas, viele mit einem Anmerkungsapparat, den man zwar nicht kritisch nennen wird, der aber Datierungen bietet und Belege ausweist. Al-Bannas jüngster Bruder Jamal publizierte neben Hasans Briefen an den Vater in mehreren Bänden auch interne Dokumente der Muslimbruderschaft. Eine Quelle wurde von der Forschung bislang nicht genutzt: die auf der arabischen Wiki-Plattform der Muslimbrüder publizierte *Offizielle Historische Enzyklopädie der Gemeinschaft der Muslimbrüder*. Sie erlaubt mit ihren Hunderten von Kurzviten einzelner Muslimbrüder und Muslimschwestern und mit ihren Artikeln zu wichtigen Orten, einzelnen Zweigstellen und ganzen Provinzen, vielfach angereichert durch Photos und Dokumente, einen Blick von innen und von unten, wie man ihn zuvor nicht erhalten hat.

Jedes Buch braucht seine Zeit. Dieses hat besonders lange gebraucht, und ob es ohne die freundliche Ermunterung durch Ulrich Nolte, Wolfgang Beck und Jonathan Beck mittlerweile vorläge, sei dahingestellt. Sehr profitiert habe ich von der konstruktiven Begleitung und dem Lektorat, die der Verlag C.H.Beck seinen Autorinnen und Autoren gewährt. Überhaupt haben sich über die Jahre intellektuelle Schulden angehäuft, resultierend aus Lektüre, Gesprächen und Korrespondenzen, Unterricht und kollegialem Disput. Namentlich nennen möchte ich das Berliner Exzellenzcluster *Contestations of the Liberal Script*, dessen Fragestellungen nicht nur in die Abschnitte zu *self-help* und den Umgang mit der Zeit eingeflossen sind. Exzellenzcluster sind eben doch mehr als Drittmittelbeschaffungsmaschinen. Ganz besonders freut mich, dass die Gerda Henkel Stiftung, die so große Verdienste um die Förderung einer historisch verankerten Islamwissenschaft hat und der ich selbst einiges verdanke, den Band in ihre Historische Bibliothek aufgenommen hat.

Berlin, den 28. November 2021

*Gudrun Krämer*

## 1.

### Bildung und Frömmigkeit im ländlichen Raum

Hasan al-Banna wurde kurz nach der Wende zum 20. Jahrhundert in einer kleinen Provinzstadt am Rand des Nildeltas geboren. Der Vater entstammte einem bäuerlichen Milieu, die Mutter einem kaufmännischen, und religiöse Bildung wurde vor allem in ihrer Linie gepflegt. Die ländliche Herkunft teilte al-Banna mit zahllosen Gelehrten, Intellektuellen und politischen Aktivisten seiner Zeit, und schon aus demographischen Gründen konnte es kaum anders sein: Zu Beginn des 20. Jahrhunderts lebten noch immer mehr als vier Fünftel aller Ägypter auf dem Land, sei es in Dörfern, sei es in dörflich geprägten Kleinstädten. Hunderttausende strömten von den 1860er Jahren an in die größeren Zentren des Nildeltas wie Tanta, Damanhur, Mansura und in die Metropolen Kairo und Alexandria.<sup>1</sup> Hunderttausende mussten mit den Umständen der Migration zurechtkommen, sich einfügen in ungewohnte Verhältnisse, die zwar neue Möglichkeiten schufen, aber auch Unsicherheit und nicht selten tiefe Verunsicherung. Hasan al-Banna und seine Familie waren Teil dieses Stroms, besaßen aber doch ihr ganz eigenes Profil. Das galt nicht nur für Hasan al-Banna, der mit der Muslimbruderschaft grundlegend Neues schaffen sollte, sondern auch für seinen Vater, dessen Lebenswerk für weniger Aufsehen sorgte.

Sowohl der Vater als auch der Sohn reagierten auf die Verwandlung der ägyptischen Gesellschaft, die in den 1820er Jahren unter dem weitgehend eigenmächtig agierenden osmanischen Gouverneur Muhammad 'Ali eingesetzt hatte, unter seinen Nachfolgern fortgesetzt wurde und zumindest im Umfeld der großen Städte auf alle Lebensbereiche ausgriff. Die Verwandlung, die von einer

osmanisch-ägyptischen Elite mit dem Ziel in Gang gesetzt worden war, Herrschaft, Recht und Verwaltung durch Modernisierung zu stärken und zu straffen, erfuhr einen Riss, als die Briten 1882 Ägypten besetzten und in ihr Empire eingliederten, wenngleich das Land völkerrechtlich bis 1914 Teil des Osmanischen Reichs blieb. Der Begriff Riss soll die Konsequenzen der britischen Okkupation und des «verschleierte Protektorats» nicht verharmlosen, die in der Agrarökonomie so deutlich hervortraten, sondern vielmehr darauf hinweisen, dass sie keinen völligen Bruch in der modernen Geschichte des Landes bedeuteten: Der Strukturwandel setzte in Ägypten nicht 1882 ein, sondern mehrere Jahrzehnte früher, und die Verantwortlichen wollten in ihrer Mehrzahl keine koloniale, sondern eine lokale Moderne schaffen. Wenn Khedive Isma‘il 1878 erklärte, Ägypten sei nun nicht länger ein Teil Afrikas, sondern Europas, so war Europa für ihn nicht koloniale Bedrohung, sondern Vorbild und Maßstab. Und damit war Wichtiges gesagt: Wie ein Magnet lenkte Europa die Energien auf sich, immer häufiger wurde der verstohlene Blick über die Schulter, der prüfen sollte, wie die Europäer die eigenen Verhältnisse bewerteten, gleichgültig ob Alltagsgebräuche, religiöse Riten, Geschlechterrollen oder politische Prozesse.<sup>2</sup>

Unter britischer Herrschaft wurde die lokale Moderne kolonial überformt. Kritik an den herrschenden Verhältnissen – und hier zeigte die koloniale Situation einschneidende Wirkung – äußerte sich zunehmend als Kritik am kolonialen Regime und an den von diesem protegierten Eliten. Der Kolonialismus legte sich gewissermaßen auf alle Felder, alte und neue Ideen wurden durch die Linse des Antikolonialismus gefiltert und gebrochen. Wirkung zeigte dies unter anderem bei der Konstruktion von Freund- und Feindbildern. Im Folgenden war es jederzeit möglich, missliebige Gedanken, Individuen und Gruppen zu diskreditieren, indem man sie als kolonial beeinflusst oder gesteuert bezeichnete und ihre Träger als Agenten des Imperialismus brandmarkte. Islamischen Reformern wie Muhammad ‘Abduh ging es so, säkularen Intellektuellen und Künstlern erst recht. Kopten gerieten immer wieder in den Verdacht, als Protégés der Kolonialherren deren Spiel zu spielen,

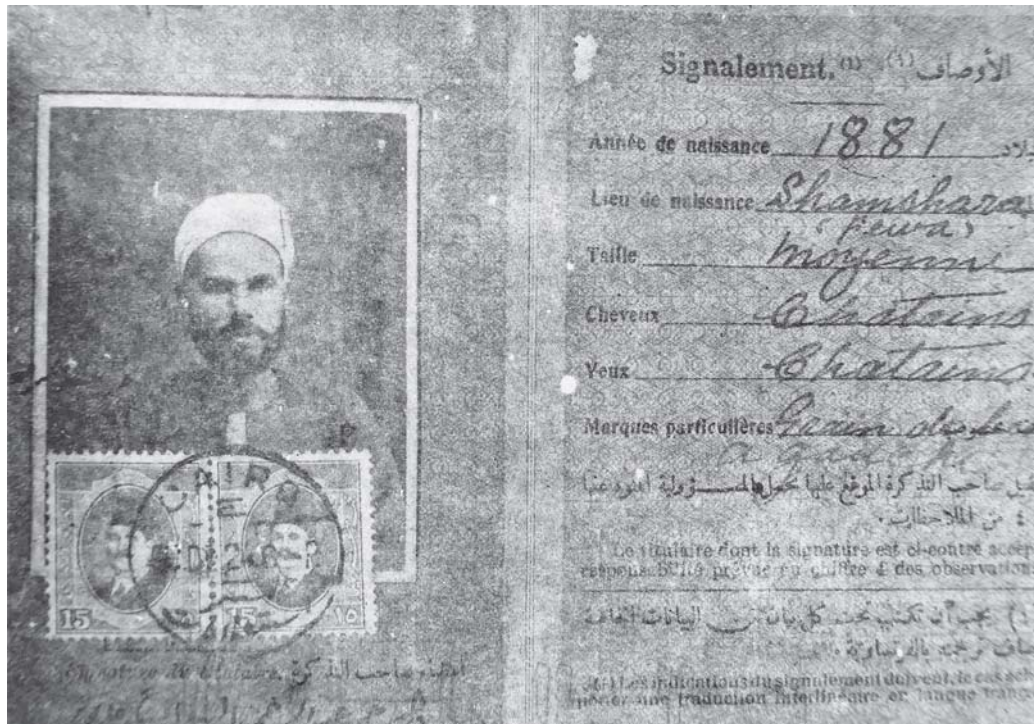
und auch Hasan al-Banna und die Muslimbrüder sollten später vom Vorwurf der Kollaboration nicht verschont bleiben. Kulturelle, religiöse und sprachliche Reformen erhielten auf diese Weise eine ganz andere Färbung als vergleichbare Bestrebungen in der vorkolonialen Ära. In diesem Rahmen standen unausweichlich die großen intellektuellen, religiösen und politischen Strömungen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, die auf Vater und Sohn al-Banna einwirkten: Sufismus, arabische Renaissance und islamische Reform, ägyptischer Patriotismus und arabischer Nationalismus.

### *Ahmad al-Banna as-Sa‘ati: Der gelehrte Uhrmacher*

Die großen Linien der Entwicklung kennen wir für die Metropolen Kairo und Alexandria und vielleicht noch für Tanta, den rasch wachsenden Handels- und Eisenbahnknotenpunkt im Zentrum des Nildeltas; vom flachen Land und den kleineren Städten Unter- und Oberägyptens wissen wir wenig. Hasan al-Bannas Vater verdient nicht allein Aufmerksamkeit, weil er in dieses ländliche Milieu führt, sondern weil er eine religiöse Gelehrsamkeit entfaltete, für die wir in dieser Zeit kaum Entsprechungen kennen. Ahmad b. ‘Abd ar-Rahman b. Muhammad al-Banna wurde 1881 oder 1882, also unmittelbar vor oder im Jahr der britischen Besetzung Ägyptens, geboren. Sein Geburtsort Shimshira, ein Dorf am westlichsten Arm des Nils, nicht weit entfernt von seiner Mündung ins Mittelmeer bei Rosetta, lag im Distrikt Fuwwa, der noch Jahrzehnte später als eher rückständig galt. Die Eltern besaßen einige Hektar Land, das sie selbst bestellten, und bewegten sich damit im Spektrum zwischen kleinem und mittlerem Grundbesitz.<sup>3</sup> Ob der Familienname al-Banna daher stammte, dass einer der Vorfahren Maurer oder Baumeister (*banna*<sup>3</sup>) gewesen war, vermochte auch der an Familiengeschichte interessierte jüngste Sohn Jamal später nicht zu klären. Ahmads Mutter kam aus einer Familie mit einer gewissen religiösen Bildung; einer ihrer Brüder war Koranrezitator (*faqih*) im Nachbardorf Sindiyun. Später berichtete Jamal al-Banna, seine Großmutter habe, als sie mit ihrem zweiten Kind schwanger war,

geträumt, dieses werde Ahmad heißen («der Gepriesene», sprachlich nah verwandt mit Muhammad, dem Namen des Propheten) und den Koran auswendig lernen.<sup>4</sup> Das war für sich genommen nicht aufregend, war Ahmad doch ein Allerweltsname, und gerade im dörflichen Milieu lernten nicht wenige muslimische Knaben den Koran auswendig. Dafür musste man nicht einmal lesen und schreiben können, entscheidend war das gute Gedächtnis. Interessanter ist der Hinweis auf den Glauben an Träume, dem auch Hasan al-Banna anhing, der von reformerischen Kräften jedoch mit Argwohn verfolgt wurde. Ob nun tatsächlich erlebt oder nachträglich ersonnen, der Traum wurde wahr. Bereits mit vier Jahren besuchte Ahmad eine Koranschule (*kuttab*), lernte zügig den Koran auswendig, erhielt zugleich Unterricht in Koranrezitation und entwickelte eine lebenslange Leidenschaft für religiöses Wissen.

Die Koranschule war zu dieser Zeit der einzige Schultyp, den man in einem ägyptischen Dorf besuchen konnte, und dies nicht erst seit der britischen Besetzung des Landes. Aber die Briten hielten diesen Zustand aufrecht. Wie viele Angehörige der britischen Oberschicht glaubte Lord Cromer (Sir Evelyn Baring, seit 1901 Earl of Cromer), der Ägypten von 1893 bis 1907 als britischer Generalkonsul faktisch regierte, durchaus an den Wert von Bildung, sofern sie nützliches, im Kern europäisches Wissen vermittelte und, mindestens ebenso wichtig, den Charakter formte. «Rectitude, virility, and moral equipoise» bildeten dessen Pfeiler. Bauern sollten keine akademische Bildung, sondern praktische Fähigkeiten erwerben, um sie, wie es ein britischer Verwaltungsbeamter im benachbarten Palästina später ausdrücken sollte, nützlich und zufrieden zu machen. Staatliche Schulen, die diese Prinzipien nicht berücksichtigten, brachten, so gesehen, lediglich Demagogen und *malcontents* hervor, die sich mit ihrem Platz im Leben nicht zufriedengeben mochten. Viele Vertreter der lokalen Mittel- und Oberschicht teilten diese Überzeugung.<sup>5</sup> Unter britischer Besatzung folgte die staatliche Schul- und Bildungspolitik allerdings nicht allein politischem Kalkül, sondern auch finanziellen Überlegungen. Schulen kosteten Geld, und Cromer verstand als Angehöriger des Bankhauses Baring und früheres Mitglied der internationalen



*Ahmad 'Abd ar-Rahman al-Banna as-Sa'ati (1881 oder 1882 bis 1958).  
Personalausweis aus dem Jahr 1924*

Schuldenkommission für Ägypten einiges von Geld. Sein vorrangiges Ziel war es, das hoch verschuldete Ägypten finanziell so weit zu sanieren, dass die Schuldenrückzahlung an die europäischen Gläubiger sichergestellt wurde.

Bis zur Jahrhundertwende investierte die ägyptische Regierung zwar in beschränktem Umfang in das städtische Schulwesen, aber kaum in das ländliche.<sup>6</sup> Dementsprechend niedrig blieben die Alphabetisierungsraten. Shimshira ist ein gutes Beispiel: Für die 1880er Jahre, in denen Ahmad al-Banna im schulfähigen Alter war, liegen keine verlässlichen Zahlen vor. 1907, rund eine Generation später, als neben den staatlichen eine wachsende Zahl privater Initiativen zur Förderung des Schulwesens auf den Plan getreten war, verzeichnete der ägyptische Zensus 192 bewohnte Häuser mit 1226 Bewohnern, von denen 13 – alle von ihnen männlich – lesen und schreiben konnten. Das war etwas mehr als ein Prozent. Im benachbarten Sindiyyun und in der Distrikthauptstadt Fuwwa lag der Anteil bei weniger als drei bzw. fünf Prozent (144 von 3065 Einwohnern bzw. 644 von 14515) und damit noch unter dem Landesdurch-

schnitt. Ohnehin war die Fähigkeit, zu lesen und zu schreiben, eine dehnbare Größe, die vieles umfassen konnte, vom Buchstabieren des eigenen Namens bis zur Beherrschung der arabischen Hochsprache, *fusha*, in der arabischen Welt noch immer die wichtigste Quelle kulturellen Kapitals. Manche konnten einfache Texte lesen, aber nicht schreiben.<sup>7</sup>

Ein geistig reges Kind, fasste Ahmad al-Banna früh den Entschluss, nicht wie sein Vater und sein älterer Bruder Bauer zu werden, weil ihm dies, so hieß es, zu wenig Zeit gelassen hätte, Wissen zu erwerben. Vielmehr entschloss er sich, durchaus ungewöhnlich für seine Zeit und sein Milieu, das Handwerk des Uhrmachers zu erlernen. Angeblich kam ihm dieser Gedanke, als er auf einem Wochenmarkt einem Uhrmacher bei der Arbeit zusah. Ein erster Anlauf in Rosetta verlief glücklos; ermutigender fiel die Begegnung mit einigen der dortigen Religionsgelehrten aus. Der Imam seiner Moschee empfahl ihm einen angesehenen Lehrmeister in Alexandria, dessen Werkstatt und Laden überdies religiös Interessierten als Treffpunkt diente. Mit Unterstützung der Eltern, die beide großen Wert auf religiöse Bildung legten, besuchte Ahmad zugleich die Ibrahim-Pascha-Madrassa, eine der bedeutendsten islamischen Hochschulen des Landes.<sup>8</sup> In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte Muhammad ‘Ali deren Stellung zwar durch die Enteignung der frommen Stiftungen (Waqfs) geschwächt, über die sie ihren Unterhalt, die Gehälter der Professoren und bescheidene Stipendien für die Studenten finanzierten. Doch auch im ausgehenden 19. Jahrhundert gab es in Ägypten noch eine Reihe von Madrasen, in denen muslimische Religions- und Rechtsgelehrte ausgebildet wurden, die anschließend in offizieller oder inoffizieller Funktion als *faqih* (in Ägypten auch *fiqi*, eigentlich Rechtsexperte, auf dem Land zu dieser Zeit aber gewöhnlich ein Koranrezitator oder Koranschullehrer), *imam* (Vorbeter), *khatib* (Freitagsprediger) oder *ma’dhun* (Heirats- und Scheidungsnotar) wirkten.<sup>9</sup>

Die großen Madrasen hatten zu dieser Zeit Hunderte, wenn nicht Tausende von Studenten, wobei die Zahlenangaben zum Teil weit auseinandergehen: An der Spitze stand um 1900 die Azhar in Kairo mit 200–300 Professoren und rund 10 000 Studenten,

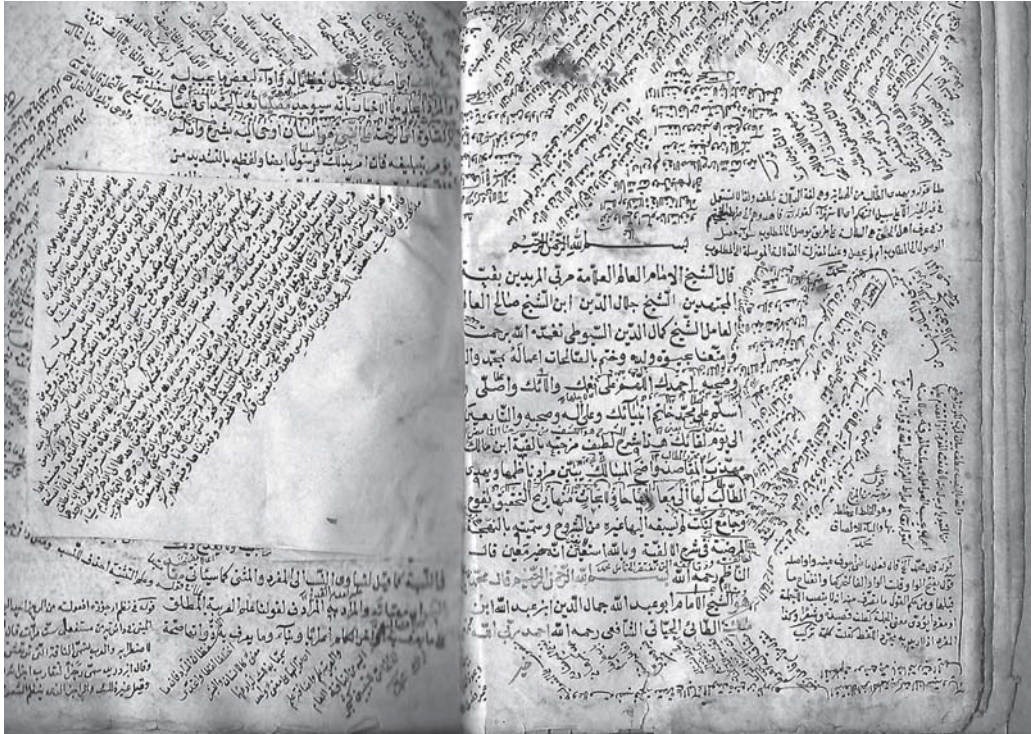


gefolgt von der al-Ahmadi-Moschee in Tanta mit knapp 70 Professoren und zwischen 2000 und 4000 Studenten. Die Ibrahim-Pascha-Madrasa in Alexandria lag mit gut 40 Professoren und 770 Studenten an dritter Stelle, während Damietta und Disuq jeweils nur einige Hundert Studenten hatten.<sup>10</sup> Die Zahl der Studierenden in Kairo, Alexandria und Tanta war auch deswegen so hoch, weil im Laufe des 19. Jahrhunderts viele kleinere Madrasen schließen mussten, deren Angehörige in die großen Anstalten wechselten – und weil der Besuch einer höheren islamischen Lehranstalt von dem gefürchteten Militärdienst befreite. Zwischen den 1890er Jahren und dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs verloren auch die großen Madrasen in Alexandria, Tanta, Damietta und Disuq ihre Eigenständigkeit und wurden der Azhar als Religiöse Institute (*ma‘ahid diniyya*) angegliedert. Erst zu dieser Zeit gewann die Azhar das Monopol auf die höhere religiöse Ausbildung der sunnitischen Muslime im Land, das sie noch heute besitzt.<sup>11</sup>

«Höhere Bildung» oder gar «Hochschule» vermittelt womöglich ein falsches Bild dieser Einrichtungen, die den Fortgeschrittenen zwar tatsächlich eine Bildung boten, die auf ihrem Gebiet einer Universität ebenbürtig war, nicht jedoch den Anfängern: Im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert nahmen die meisten Knaben das Studium im Alter zwischen 10 und 14 Jahren auf, so dass sie anderswo als Schüler gegolten hätten. Ahmad al-Banna kam, wie viele seiner Mitstudenten, ohne Zwischenstufe von einer Koranschule auf die Madrasa und beherrschte daher vermutlich selbst die arabische Grammatik nur unzureichend, andere relevante Fächer gar nicht. Der Anfang war daher nicht nur wegen der Trennung von Heimatdorf und Familie hart. Die Verhältnisse an der Ibrahim-Pascha-Madrasa, an der in den 1860er Jahren der ägyptische Nationalist, Publizist und Dichter ‘Abdallah an-Nadim (1842–1896) studiert hatte, sind für die 1890er Jahre, in denen Ahmad al-Banna sie besuchte, schlecht dokumentiert. Die Zustände an der al-Ahmadi-Moschee in Tanta hingegen, die nach Ansehen und Größe vor der Ibrahim-Pascha-Madrasa rangierte, schilderten mehrere ihrer Absolventen sehr kritisch; ihre Beobachtungen sind nicht nur für die islamische Reform im Allgemeinen

von Bedeutung, sondern auch für das spätere Wirken Hasan al-Bannas. In Tanta fand der Unterricht in der Moschee selbst statt, unmittelbar neben dem Grabmal des Ahmad al-Badawi (gest. 1276), des bekanntesten muslimischen Heiligen Ägyptens, zu dessen Fest (*maulid*, äg. *mulid*) Jahr für Jahr Hunderttausende nach Tanta pilgerten. Getragen wurde der Komplex von einer frommen Stiftung, die 700 Professoren und Studenten unterhalten sollte, und renommiert war sie vor allem für ihre Ausbildung in Koranzitation. Im Unterricht scharten sich die Studenten auf Matten sitzend um einen Lehrer, der an einer Säule lehnte, sofern die Zahl der Zuhörer ihn nicht dazu zwang, im Stehen zu lehren. Der Tagesablauf war durch die Gebetszeiten gegliedert und das Schuljahr durch die religiösen Feste, in Tanta also neben dem Ramadan vor allem durch den großen Mulid des Ahmad al-Badawi, für den ein ganzer Monat freigegeben wurde.<sup>12</sup>

Die Auswahl der gelehrten Texte war begrenzt. Unterrichtet wurden neben dem Koran und der Prophetentradition (Sunna) Kommentare, Glossen und Superkommentare zu ausgewählten Sekundärtexten (*matn*, Pl. *mutun*), die in der Regel bestimmte theologische oder juristische Lehrmeinungen zusammenfassten. Dabei konnten die Kommentare durchaus eigenständige, ja originelle Leistungen darstellen, mussten sich also nicht in der sterilen Wiederholung und sprachlichen Ausschmückung des Bekannten erschöpfen.<sup>13</sup> Aber sie führten die Studierenden nicht an die Schriften der Gründer der großen theologischen und juristischen Schulen heran, die vor Ort vielfach gar nicht greifbar waren. Die meisten Unterrichtstexte stammten aus der «nachklassischen» Periode des 15.–17. Jahrhunderts, wobei in Tanta unter anderem Hasan al-Attar (1766–1835) gelesen wurde, der als Azhar-Scheich mit Wissenschaftlern der sogenannten Französischen Expedition der Jahre 1798–1801 verkehrt hatte und vielen als einer der Vordenker der islamischen Reform, wenn nicht sogar als Aufklärer galt.<sup>14</sup> Die Lehrtexte lagen in Manuskriptform vor, erklärende Randnotizen, Kommentare und Kommentare zu den Kommentaren erleichterten die Lektüre der in Hocharabisch gehaltenen, unvokalisierten Texte, die ein frisch von der Koranschule gekommener Student in der



*Text, Kommentar und Superkommentar: Die «Alfiyya» des Ibn Malik mit dem Kommentar des Ibn ‘Aqil, ein Grammatikwerk aus dem 13./14. Jahrhundert, das nach seiner Drucklegung auch al-Banna auswendig lernte*

Regel ohne Anleitung gar nicht verstand, ja, nicht einmal korrekt lesen konnte. Gedruckte Bücher, die nur den unkommentierten, unvokalisiertem Text enthielten, waren vor dem Ersten Weltkrieg selbst in Tanta rar. Im Übrigen bedeutete lesen – und das ist natürlich wichtig – in vielen Fällen auswendig lernen. Rechnen, Kalligraphie und Geographie wurden, wenn überhaupt, außerhalb der regulären Stunden und des Moscheegebäudes angeboten, und zwar nicht unbedingt, weil diese Fächer als religiös bedenklich galten, sondern weil sie nicht mit eigenen, durch Stiftungen alimentierten Professuren ausgestattet waren.<sup>15</sup> Nur ein verschwindend kleiner Teil der Studenten erreichte den Grad der ‘*alimiyya*, der in etwa der Habilitation entsprach und sie nach acht bis zehn Jahren Studium befähigte, selbst an einer islamischen Hochschule zu unterrichten. In Tanta war das eine Handvoll Studenten pro Jahr.<sup>16</sup>

Muhammad ‘Abduh (1849–1905), der prominenteste Vertreter einer islamischen Reform in Ägypten, wurde 1862 als Dreizehnjähriger an die al-Ahmadi-Moschee geschickt, war aber sehr un-

glücklich über die Lehrmethoden. Wie er später schrieb, dozierten die Professoren sozusagen im Fachchinesisch, ohne jede Rücksicht darauf, ob ihre Zuhörer die Materie mitsamt der Fachtermini überhaupt verstanden. Die Folge war, dass er mehrfach weglief und 1866 an die Azhar in Kairo wechselte, wo es ihm ebenso wenig gefiel.<sup>17</sup> Muhammad ‘Abd al-Jawwad (1878–1952), dem wir die Beschreibung mehrerer islamischer Bildungseinrichtungen verdanken, kam mit elfeinhalb Jahren an die al-Ahmadi-Moschee und blieb dort zehn Jahre, ohne die begehrte *‘alimiyya* zu erlangen. Eindringlich schilderte er die Armut, den Hunger, die miserablen Unterkünfte und die rauen Sitten der Studenten, wobei die Jungen aus Hasan al-Bannas Heimatprovinz Buhaira als besonders rüde galten. Mehr als einmal flüchtete er vor seinen Schulkameraden nach Hause, der Vater aber schickte ihn unbarmherzig nach Tanta zurück. Auch ‘Abd al-Jawwad kritisierte die Unterrichtsmethoden, das völlige Desinteresse der Professoren an Didaktik, den Schmutz und die Unordnung – nicht jedoch die religiösen Studien als solche, die er nur zu gern zu einem krönenden Abschluss geführt hätte. Im Weg stand ihm vermutlich sein kritischer Geist, der ihm auch den Zugang zur Azhar versperrte. Schließlich wechselte er an das Kai-rener Dar al-‘Ulum, das etliche Jahre später auch Hasan al-Banna besuchte.<sup>18</sup> Der dritte Augenzeuge war Muhammad al-Ahmadi az-Zawahiri (1878–1944), der jüngste Sohn des damals amtierenden Rektors der al-Ahmadi-Moschee. Nach Stationen als Rektor der Religiösen Institute in Tanta und in Asyut übernahm er von 1929 bis 1935 die Leitung der al-Azhar. Az-Zawahiri veröffentlichte 1904 eine derart scharfe Kritik an den Lehrmethoden der islamischen Hochschulen im Allgemeinen und der Azhar im Besonderen, dass das Buch aus dem Verkehr gezogen wurde. Aus Sorge um die eigene Position und die Zukunft seines Sohnes verbrannte sein Vater öffentlich fünfzig Exemplare, um den Khediven und den amtierenden Rektor der Azhar zu besänftigen, die in seinem Sohn einen Anhänger Muhammad ‘Abduhs sahen.<sup>19</sup>

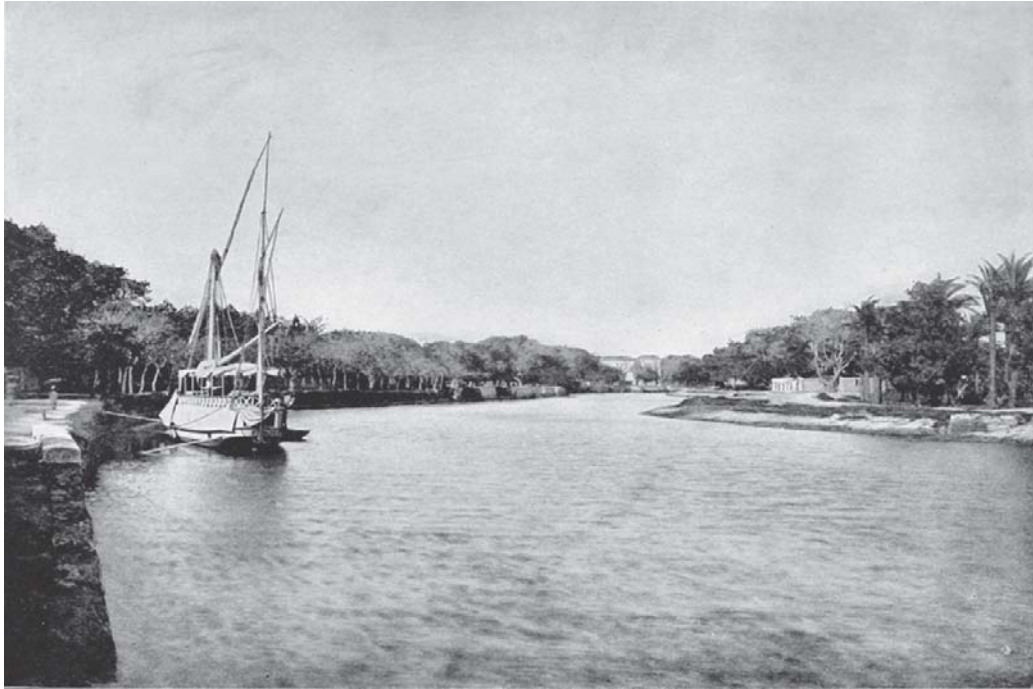
Über Ahmad al-Bannas Erfahrungen an der Ibrahim-Pascha-Madrasa und seine allgemeinen Lebensumstände, die ebenfalls bescheiden gewesen sein dürften, erfahren wir nichts. Wir hören

lediglich, dass er nach Beendigung seiner Studien in sein Heimatdorf zurückkehrte. Die Kenntnis des klassischen Arabischen und das religiöse Wissen, das er in Alexandria erworben hatte, brachten ihm, obwohl er keinen formalen Abschluss (und schon gar nicht die *‘alimiyya*) vorweisen konnte, gleichwohl Ansehen und die Anrede als «Scheich». Hier bestätigte sich die Beobachtung von Zeitgenossen, nach der die muslimischen Religionsgelehrten in der Stadt zwar mittlerweile oft verlacht, auf dem Land jedoch weiterhin geachtet wurden.<sup>20</sup> Ansehen und eine respektvolle Anrede bedeuteten freilich noch kein geregelt Einkommen. Um seinen Lebensunterhalt zu verdienen, reparierte Scheich Ahmad Uhren, weshalb er den Beinamen «as-Sa‘ati» (der Uhrmacher oder genauer: der Uhrenmechaniker) trug, den er über viele Jahre benutzte und erst in den 1940er Jahren zugunsten des Familiennamens al-Banna ablegte. 1902 bestand er vor dem staatlichen Rekrutierungsbüro die Koranprüfung, die ihn vom Militärdienst befreite.<sup>21</sup> Zwei Jahre später heiratete er die Tochter eines örtlichen Geschäftsmannes aus der vergleichsweise wohlhabenden Saqr-Familie, der mit gefärbten und bestickten Stoffen handelte. Die Braut mit dem ungewöhnlichen Namen Umm as-Sa‘d («Mutter des Glücks») war bei ihrer Heirat fünfzehn Jahre alt, klein, zartgliedrig und von heller Gesichtsfarbe – in Ägypten nicht nur zu dieser Zeit hoch geschätzt. Eine formale Schulbildung besaß sie nicht, war nach Aussage ihres jüngsten Sohnes Jamal aber wach, intelligent und ausgesprochen willensstark (er nannte sie stur).<sup>22</sup>

Wenig später verließ Ahmad as-Sa‘ati Shimshira, um sich in dem etwas südlicher am anderen Nilufer gelegenen al-Mahmudiyya niederzulassen. Der Ort war Ausgangspunkt des Mahmudiyya-Kanals, den Muhammad ‘Ali hatte graben lassen, um Alexandria mit Nilwasser (also Süßwasser) zu versorgen, und den er nach seinem Souverän, Sultan Mahmud II., benannt hatte. Mahmudiyya verdankte seine bescheidene Bedeutung den staatlichen Modernisierungsmaßnahmen und war deutlich besser mit dem Umland verbunden als Shimshira. Der Kanal spielte eine wichtige Rolle im Güterverkehr zwischen Oberägypten, Kairo und Alexandria. Wer wissen wollte, was die Integration der ägyptischen Landwirtschaft

in den Welthandel bedeutete, konnte es hier mit eigenen Augen sehen. Die Verbindung zwischen dem an dieser Stelle sehr breiten Nil und dem höher gelegenen Kanal sicherte das Schleusen- und Pumpwerk von al-‘Atf, und auf Grund der geographischen Nähe wurde Mahmudiyya oft unter al-‘Atf subsumiert. Die Arbeiter der Pumpstation waren gewerkschaftlich organisiert. Wie viele andere Ortschaften auf dem Land ließ sich Mahmudiyya entweder als großes Dorf oder als Kleinstadt bezeichnen. Die unter Muhammad ‘Ali erbaute Große Moschee war tatsächlich recht stattlich, aber selbst als Mahmudiyya zum Distriktzentrum (*bandar*) aufgewertet wurde, war in historischen Quellen und Selbstzeugnissen immer noch von «Dorf» die Rede. Der Bildungsstand war typisch für das ländliche Milieu: 1907 zählte der Ort etwa 1000 Häuser mit etwas mehr als 6000 Einwohnern, von denen gut sechs Prozent (375) lesen und schreiben konnten; in al-‘Atf mit seinen rund 250 Häusern und 1500 Einwohnern konnten gut vier Prozent (66) lesen und schreiben, unter ihnen keine einzige Frau. Dennoch besaß Mahmudiyya ein kulturelles Leben, das auf die Vorlieben der örtlichen Geschäftsleute und Grundbesitzer zugeschnitten war. Theater- und Musiktruppen machten in Mahmudiyya bzw. al-‘Atf Halt, wenn sie durch das Land tourten.<sup>23</sup>

In Mahmudiyya erwarb Scheich Ahmad ein Haus und eröffnete einen Laden, in dem er nicht nur Uhren reparierte, sondern auch Grammophonplatten verkaufte. Damit bewegte er sich auf der Höhe der Zeit: Das Grammophon wurde in den ausgehenden 1870er Jahren erfunden, und knapp zwei Jahrzehnte später entstanden in den USA die ersten Grammophongesellschaften, die in kurzer Zeit einen globalen Markt schufen und eroberten. 1903 kamen in Ägypten die ersten Platten der US-amerikanischen Gramophone Company auf den Markt, 1904 wurden die ersten kommerziellen Aufnahmen gemacht, und innerhalb eines Jahrzehnts produzierte allein die Gramophone Company hier über 1000 Schallplatten. Neben arabischer Musik umfasste die ägyptische Produktion Koranrezitation, den Gebetsruf, klassische arabische Dichtung und religiöse Lieder, insbesondere Lobgesänge zu Ehren des Propheten Muhammad.<sup>24</sup> Kommerziell tat sich daher ein vielver-



*Der Mahmudiyya-Kanal 1892*

sprechendes Feld auf, das in konservativen Kreisen allerdings misstrauisch beobachtet wurde. Dahinter stand nicht allein eine kritische Haltung gegenüber einer mechanischen Entleerung und Kommerzialisierung von Kultur und Gottesdienst, wie sie in Europa ein Walter Benjamin und viele andere später artikulieren sollten. Kritik an einem entseelten Kommerz gab es zwar auch in Ägypten, die Vorbehalte galten in erster Linie jedoch der religiösen Bewertung von Musik und Gesang. Beides wurde – gerade im sufischen Milieu – seit jeher gepflegt. Zwischen Koranrezitation, religiösem Gesang und sufischen «Hymnen» (*anashid*, Sing. *nashid*), die alle eine gute Stimme verlangten, bestand eine enge Verbindung; die Rezitatoren und «Sänger» wurden mit dem Ehrentitel eines Scheichs angesprochen. ‘Abduh al-Hamuli, der vielleicht bekannteste Vertreter des «hohen Stils» des arabischen Gesangs, der zu dieser Zeit in Ägypten geschätzt wurde, starb 1901 und erlebte das Zeitalter der Schallplatte nicht mehr. Anders Scheich Salama Hijazi, ein als Koranrezitator ausgebildeter Pionier des arabischen Musiktheaters, der bis zu seinem Tod im Jahr 1917 zahlreiche Platten aufnahm. Anders vor allem Umm Kulthum (1898–1975) –

später die Ikone der arabischen Musik schlechthin –, die als junges Mädchen auf Hochzeiten und religiösen Festen ihre ersten öffentlichen Auftritte hatte.<sup>25</sup>

Ungeachtet dieser Entwicklungen stritten muslimische Religions- und Rechtsgelehrte weiterhin über die Zulässigkeit von Musik und Gesang. Manche nahmen Anstoß an bestimmten Instrumenten, deren Gebrauch angeblich bereits der Prophet Muhammad verurteilt hatte, andere an belebten Rhythmen oder einer aus ihrer Sicht allzu sinnlichen Stimmführung. Als besonders problematisch galt die weibliche Stimme. Im Fall des Grammophons verbanden sich die alten Auseinandersetzungen um Musik und Gesang mit dem neuen Streit um die Bewertung technischer Innovationen von der Eisenbahn und dem Dampfschiff bis zum Telegraphen.<sup>26</sup> Einen guten Einblick in die Diskussionen bieten die Rechtsgutachten (Fatwas), die fromme Muslime zwischen Java, Singapur und Marokko bei Rechtsgelehrten einholten, auf deren Urteil sie vertrauten – sie spiegeln also in erster Linie die Sorgen dieser Muslime, die von den befragten Muftis in unterschiedlicher Weise beantwortet wurden. Den Ratsuchenden ging es nicht allein um den Umgang mit technischen Neuerungen, sondern auch um Fragen der rituellen Reinheit und Unreinheit, wenn Kreti und Pleti eine Schallplatte mit Koranrezitation oder dem Gebetsruf in Händen halten, in beliebiger Umgebung abspielen, mit ihr handeln und Geld verdienen konnten. Hinzu kam, ganz unabhängig von Musik und Gesang, die Vorstellung einer Segenskraft (*baraka*), die der Rezitation des Korans, aber auch bestimmter Hadith-Sammlungen wie des *Sahih* des Bukhari innewohnte und gleichfalls bei der mechanischen Reproduktion in Frage stand. Während eine Minderheit Musik und Gesang in Bausch und Bogen ablehnte und die weibliche Stimme als anstößige «Nacktheit» (*‘aura*) bewertete, die der physischen Nacktheit kaum nachstand, befürworteten die meisten Musik unter der Voraussetzung, dass sie in geziemender Form vorgetragen wurde und der Religion förderliche Gefühle weckte. Entscheidend waren demnach weniger das Objekt an sich als vielmehr Absicht, Zweck und Nützlichkeit seines Gebrauchs.<sup>27</sup>

Der prominente Azhar-Scheich Muhammad Bakhit folgte 1906



der klassischen Maxime, gemäß derer Taten nach ihren Absichten zu beurteilen sind, und erklärte Koranrezitation per Phonograph für zulässig, sofern dies in frommer Absicht geschah. Der Azhar-kritische Rashid Rida, von dem im Folgenden noch viel die Rede sein wird, ging einen Schritt weiter, indem er im Einklang mit einem etablierten Grundsatz des islamischen Rechts, den gerade die als besonders streng geltende hanbalitische Rechtsschule hochhielt, Handlungen und Einrichtungen grundsätzlich für zulässig erklärte, solange sie nicht durch eine bindende Aussage in Koran und Sunna ausdrücklich verboten waren. Hasan al-Banna sollte diese Linie später übernehmen, die etwas vereinfacht zwischen (feststehenden) Werten und (wertneutralen) Techniken unterschied, guthieß, was der religiösen Erbauung diene, und ablehnte, was pure Unterhaltung war.<sup>28</sup> Wie immer aber die Diskussionen in Singapur, Damaskus oder Kairo geführt wurden – in Mahmudiyya scheint Scheich Ahmads Ruf als frommer Mann durch den Verkauf von Grammophonplatten nicht gelitten zu haben.

Auch ohne formalen akademischen Abschluss war al-Bannas Vater in Mahmudiyya eine Respektsperson, die mit dem Bürgermeister, örtlichen Scheichs und Honoratioren verkehrte. Bald wurden ihm Aufgaben anvertraut, die seinen Status bekräftigten: In einer Moschee diente er unentgeltlich als Vorbeter und Freitagsprediger, und 1914 – da lebte er immerhin schon fast ein Jahrzehnt in Mahmudiyya – wurde er zum zweiten Heirats- und Scheidungsnotar (*ma’dhun*) ernannt, ein nicht unbedeutendes staatliches Amt, das allerdings nur gering vergütet war.<sup>29</sup> Finanziell ging es Scheich Ahmad insgesamt nicht sonderlich gut. Als Uhrmacher hatte er vor Ort zwar wenig Konkurrenz zu fürchten: So gab es in Mahmudiyya nur ein weiteres Uhrengeschäft und im ganzen Distrikt von Fuwwa laut dem Zensus von 1907 lediglich drei Uhrmacher.<sup>30</sup> Aber die Familie wuchs stetig. Zwischen 1906 und 1915 kamen in kurzen Abständen vier Söhne und eine Tochter zur Welt: Hasan 1906, ‘Abd ar-Rahman 1908, Fatima 1911, Muhammad 1913 und ‘Abd al-Basit 1915. Nach dem Ersten Weltkrieg folgten 1919 Zainab (die noch im ersten Lebensjahr verstarb), 1920 Ahmad Jamal ad-Din und 1923 Fauziyya. Der Vater vermerkte

die Geburtstage sorgfältig in seinem Tagebuch.<sup>31</sup> Ein Versuch, das Familieneinkommen mit einem Gemischtwarenladen aufzubessern, scheiterte. Geschäftssinn besaß Scheich Ahmad nicht. Erfolgreicher war er als Buchbinder, eine Arbeit, die er zu Hause ausüben konnte, wobei ihm seine Frau zur Hand ging. Die Familie lebte daher bescheiden, hatte aber immerhin eine Haushaltshilfe (zu dieser Zeit sprach man von Dienern), die der erweiterten Familie angehörte oder zumindest aus dem Ort stammte. Vor allem boten ihm die verschiedenen Tätigkeiten hinreichend Zeit und Muße, um seinen wahren Interessen nachzugehen.<sup>32</sup>

In einer Umgebung, die in ihrer überwältigenden Mehrheit weder lesen noch schreiben konnte, war Scheich Ahmad nicht nur gebildet: Er besaß eine beachtliche Büchersammlung, und seine Lektüre beschränkte sich nicht auf religiöse Literatur. Der jüngste Sohn erinnerte sich später, wie sein Vater Detektivserien aus der Zeitung *al-Abram* («Die Pyramiden») ausschnitt, sie sammelte und, was man zu dieser Zeit gerne tat, in Leder band – nicht umsonst war er unter anderem Buchbinder. Er las *al-Lata'if al-Musawwara*, eine populäre illustrierte Wochenzeitschrift, die von 1915 bis 1941 erschien. Später kam die Wochenzeitschrift *al-Amal* («Die Hoffnung») hinzu, die Munira Thabit, eine bekannte Anhängerin der ägyptischen Nationalbewegung und Frauenrechtlerin, ab 1925 herausgab. Die Lektüre beeinflusste, so Jamal, auch die Arbeiten des Vaters, die sich durch ihren leichten, zugänglichen Stil vom anspruchsvollen Duktus muslimischer Religions- und Rechtsgelehrter unterschieden. Tatsächlich ist der Einfluss des mit dem modernen Pressewesen aufgekommenen «Zeitungsarabisch» auf die zeitgenössische Literatur und Kultur einschließlich der Religion vielfältig nachgewiesen.<sup>33</sup> Überhaupt besaß Scheich Ahmad einen Sinn für Literatur und Musik, den er an seine Kinder weitergab: 'Abd ar-Rahman spielte das Streichinstrument *rababa*, 'Abd al-Basit die Laute (*'ud*) und beide schrieben Gedichte. Später verfasste 'Abd ar-Rahman «islamische» Bühnendramen, 'Abd al-Basit islamische Lieder. Während Muhammad gern sang, hielt sich Hasan, der die Musik zwar schätzte und, wie zahlreiche Zeitzeugen und seltene Tonaufnahmen belegen, eine gute Stimme besaß, an das gesprochene Wort.<sup>34</sup>

### *Kulturelle Renaissance und religiöse Reform*

In Ägypten und dem benachbarten syrisch-irakischen Raum hatte sich vor der Jahrhundertwende eine islamische Reformströmung herauskristallisiert, die, nicht zuletzt angestoßen durch europäische Kritik, neu über den Islam und die Muslime nachdachte. Im Zentrum stand deren Verhältnis zu Vernunft, Wissenschaft und Zivilisation. Die islamische Reform war ihrerseits mit einer literarisch-kulturellen Wiederbelebung verbunden, die als arabische Renaissance, *Nahda*, bekannt wurde. Beide konnten unabhängig voneinander bestehen – bedeutende Träger der frühen *Nahda* waren syrische Christen, einige von ihnen dachten säkular. Vor allem um die Jahrhundertwende verdichteten sich jedoch die Querstreben in Gestalt von Personen, die sich über Publikationen und Institutionen von einer Wiederentdeckung des arabisch-islamischen Erbes einen fundamentalen Beitrag zur Reform von Religion, Kultur, Moral und Gesellschaft erhofften.<sup>35</sup> Die Reformer, die ihre Zeitgenossen und die der Tradition verpflichteten Religionsgelehrten so heftig kritisierten, stießen ihrerseits auf den Widerspruch derer, die sie als konservativ einstufte. Für das Werk von Vater und Sohn al-Banna war die Auseinandersetzung von größter Bedeutung.

Die bekanntesten Vertreter einer sunnitisch-islamischen Reform in Ägypten – das Dreigestirn Jamal ad-Din al-Afghani, Muhammad ‘Abduh und Rashid Rida – bildeten keine Bewegung im soziologischen Sinne, waren jedoch über Lehrer-Schüler-Beziehungen miteinander verknüpft. Bei genauerer Betrachtung setzten al-Afghani, ‘Abduh und Rida nicht zuletzt in ihrer politischen Ausrichtung sehr unterschiedliche Akzente, denn unpolitisch war keiner von ihnen. Die Sammelbezeichnung «Salafiyya», die weniger die Zuordnung zu einer bestimmten theologischen Schule beschrieb, wie das in früheren Jahrhunderten meist der Fall gewesen war, als vielmehr den Bezug auf vorbildliche frühere Muslime, die *salaf salih*, setzte sich spätestens in den 1920er Jahren durch.<sup>36</sup>

Jamal ad-Din al-Afghani (um 1838–1897) ist eine enigmatische Gestalt. Ob er aus Iran stammte und mit dem Beinamen «der

Afghane» (erfolgreich) seinen schiitischen Hintergrund verschleierte oder ob er tatsächlich im mehrheitlich sunnitischen Afghanistan aufwuchs, ist ungeklärt. Im osmanisch-arabischen Umfeld trat er auf jeden Fall nicht als Schiit auf und fand leicht Zugang zu der dezidiert sunnitischen politischen Elite. Während seines Kairener Aufenthalts scharte er in den 1870er Jahren einen Kreis von Schülern um sich, die erheblichen Einfluss auf das intellektuelle und politische Leben des Landes nehmen sollten: ‘Abdallah an-Nadim, den sozialkritischen ägyptischen Patrioten; Sa‘d Zaghlul, den späteren Erziehungsminister, Justizminister und Führer der nationalen Bewegung des Wafd; Adib Ishaq, den Literaten und Publizisten syrisch-christlicher Abstammung und viele andere. Afghani faszinierte sie, weil er sich so entschieden von den Azhar-Gelehrten abhob. Während diese in ihrem Unterricht im Wesentlichen auf das korrekte Verständnis feststehender Begriffe abzielten, wobei in der Regel ein begrenzter Kanon von Sekundärtexten gelesen und auswendig gelernt wurde, suchte Afghani die kritische Diskussion, wie sie zur gleichen Zeit an zwölferschiitischen Seminaren im persischsprachigen Raum geführt wurde. Zudem reichte die von ihm behandelte Lektüre weit über den üblichen Lehrstoff hinaus. Afghani las mit seinen Schülern neben sunnitischen auch schiitische Autoren und sogar Schriften der im sunnitischen Milieu tabuisierten rationalistischen Schule der Mu‘tazila, außerdem die *Muqaddima* des Ibn Khaldun, philosophische Texte des Ibn Sina (Avicenna) und, vielleicht noch aufregender, Schriften des iranischen Philosophen Mulla Sadra und der sogenannten Schule von Isfahan. Bei Afghani fanden sich, wenn auch ungeordnet und unsystematisch, Motive, die den islamischen Diskurs auf Jahrzehnte bestimmen und auch von Hasan al-Banna aufgegriffen werden sollten: die Verteidigung des Islam gegen ein feindliches Europa, das die Muslime nicht zuletzt durch die Einschleusung christlicher Missionare zu schwächen suchte; die Einheit nicht nur der Muslime, sondern der Völker des Ostens als Voraussetzung jeglichen Erfolgs; und der Islam als Religion der Vernunft, der Wissenschaft und der Tat, die im Gegensatz zum Christentum eine universelle Botschaft besaß und der ganzen Welt etwas zu sagen hatte. Da der agile, vielsprachige

und rednerisch begabte Afghani aber fast nichts schrieb, ließen sich seine Gedanken in unterschiedliche Richtungen dehnen.<sup>37</sup>

Zu Afghanis Schülern zählte Muhammad ‘Abduh (1849–1905), die Ikone der sunnitisch-arabischen Reform. ‘Abduh wird heute als Erneuerer, Patriot und Vertreter eines islamischen Modernismus erinnert, wobei nicht immer ganz klar ist, worin dieser spezifisch islamische Weg in die und in der Moderne bestand. Selbst wohlwollende Leser konstatierten später ein eklektisches Vorgehen, verbunden mit einer gewissen Uneindeutigkeit bzw. der Vermeidung kontroverser Themen, was wohl dazu diente, alte Kontroversen ruhen zu lassen, um Einigkeit unter den Muslimen herzustellen und zur gleichen Zeit auf europäische Fragen zu antworten.<sup>38</sup> Auch ‘Abduh las mit seinen Schülern, allerdings außerhalb des regulären Unterrichts, Texte, die über den etablierten Kanon hinausreichten. Seine Vorlesungen an der Azhar, die er tatsächlich von einem Lehr-Stuhl aus hielt, veröffentlichte die Zeitschrift *al-Manar* («Der Leuchtturm») als ihren Korankommentar, *Tafsir al-Manar*.<sup>39</sup> Das bedeutete nicht so sehr eine Veränderung des Inhalts als vielmehr des Mediums, der Autorität und der Breitenwirkung seiner Koranlektüre. ‘Abduh hatte eine beachtliche Zahl von Schülern, die in der Zwischenkriegszeit das öffentliche Leben des Landes mitgestalteten – von denen aber jeder seinen eigenen Kopf hatte, der nicht nur ‘Abduhs Ideen enthielt: Sa‘d Zaghlul wurde als Führer des Wafd für viele zum Vater der Nation; Tal‘at Harb ging in die Wirtschaft, gründete die ägyptische Nationalbank und eine Vielzahl nationaler Unternehmen und kämpfte gegen die Entschleierung der Frau; der Jurist Qasim Amin erregte mit seinen Thesen zur muslimischen Frau, der Azhar-Scheich ‘Ali ‘Abd ar-Raziq mit seiner Absage an das Kalifat und der Literat Taha Husain mit seiner Kritik an der vorislamischen Dichtung heftige Empörung.<sup>40</sup> ‘Abduh stach aus der Riege der Reformer hervor, weil er nicht allein über seine Schüler und Publikationen wirkte, sondern als Rektor der Azhar-Universität um die Jahrhundertwende für einige Jahre politische Gestaltungsmöglichkeiten besaß; von Macht zu sprechen, wäre angesichts der starken Widerstände, die sich ihm entgegenstellten, vielleicht zu viel ge-

sagt. Wenn sein Nachruhm auch um einiges größer ist als sein Ansehen in der eigenen Zeit («Mythos ‘Abduh»), bildeten seine Ideen doch, wie das Beispiel al-Bannas zeigt, «die unausgesprochene Grundlage der religiösen Ideen des durchschnittlichen gebildeten Muslims». <sup>41</sup>

‘Abduh war zugleich Lehrer des Dritten im Bunde, Muhammad Rashid Rida (1865–1935). Der aus dem heutigen Libanon stammende Rida, der 1897 nach Kairo übergesiedelt war, stilisierte sich zu ‘Abduhs Starschüler und formte mit seiner Biographie maßgeblich das Bild des Meisters, wenn er es nicht bewusst verformte. <sup>42</sup> Rida war religiös gebildet, ohne eine der großen religiösen Lehranstalten besucht zu haben, und wirkte in erster Linie als Publizist, war vor und nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reichs zugleich in unterschiedlichen islamischen und syrisch-arabischen Vereinigungen aktiv und vor allem im ostarabischen Raum gut vernetzt. Vom Profil her unterschied er sich deutlich von ‘Abduh, nicht nur, weil er Teil der syro-libanesischen Community in Kairo war und kein «echter» Ägypter (in nationalistischen Kreisen bezeichnete man syrische Migranten zu dieser Zeit als «Eindringlinge» oder «Zugereiste»), <sup>43</sup> sondern auch, weil er zwar öffentlichen Unterricht gab, jedoch keinen festen Schülerkreis um sich versammelte. Es war vor allem seine Rolle als Herausgeber der Zeitschrift *al-Manar*, die Rida nach ‘Abduhs Tod ins Zentrum der sunnitisch-arabischen Reformströmung rückte und in der auch al-Banna ihn kennenlernte. Der Kreis der Refomer beschränkte sich im Übrigen nicht auf Ägypten, war regional unterschiedlich ausgerichtet und über briefliche und persönliche Kontakte vernetzt. Die Refomer im syrisch-libanesischen Raum zum Beispiel – Ridas Mentor, Scheich Husain al-Jisr (1895–1909), Jamal ad-Din al-Qasimi (1866–1944) oder auch Tahir al-Jaza’iri (1851/52–1920) – standen dem Sufismus näher als ihre «Kollegen» in Kairo. <sup>44</sup> Im Irak, wo der Reformgedanke maßgeblich von der Gelehrtenfamilie der Alusis befördert wurde, Nachkommen des Propheten Muhammad und Inhaber hoher religiöser und administrativer Ämter – allen voran Abu th-Thana’ Mahmud Shihab ad-Din (1802–1854), sein Sohn Nu‘man Khair ad-Din (1836–1899) und

dessen Neffe Mahmud Shukri (1857–1924) –, spielte die anti-schiitische Polemik eine viel größere Rolle als in Ägypten, Syrien oder auch Tunis.<sup>45</sup>

Im eigenen Umfeld eine Minderheit, die das Islamverständnis der sunnitischen Gelehrten zu ihrer eigenen Zeit nicht tiefgreifend veränderte, erzielten die Reformer die größte Wirkung zum einen im direkten Austausch mit Schülern, von denen einige mit Hasan al-Banna in Berührung kommen und manche sich später seiner Gemeinschaft der Muslimbrüder anschließen sollten, und zum anderen über ihre Presse. Afghani und ‘Abduh hatten 1884/85 im Pariser Exil die Zeitschrift *al-Urwa al-Wuthqa* («Das festeste Band») herausgegeben, die in den wenigen Monaten ihres Bestehens ein beachtliches Echo fand. Die größte Breitenwirkung erzielten ‘Abduh, Rida und ihre Mitstreiter jedoch mit dem *Manar*, der von Marokko bis Java gelesen wurde und den auch al-Banna las. *Al-Manar* war nicht nur erfolgreich, weil es zur selben Zeit wenig Konkurrenz auf dem islamischen Zeitschriftenmarkt gab, sondern weil er zeitgenössische Fragen an Religion, Moral, Politik, Wissenschaft und Gesellschaft aufgriff und einem gebildeten, aber nicht notwendig fachlich ausgebildeten Leserkreis in ansprechender Weise vermittelte. Allerdings erfuhr auch *al-Manar* über die Jahre viele Veränderungen und deutlich sinkende Abonnentenzahlen.<sup>46</sup>

Die Vertreter der sunnitisch-arabischen Reformströmung teilten gewisse Anliegen: Dazu gehörten die Rückbesinnung auf den wahren, auf Koran und Sunna gegründeten Islam als Religion der Vernunft, der Wissenschaft und des recht verstandenen Fortschritts, der nicht nur zivilisationsfähig war, sondern das Potenzial zur höchstentwickelten Zivilisation besaß; die Pflege des eigenständigen Denkens (*ijtihad*) gegenüber der blinden Nachahmung etablierter Autoritäten (*taqlid*); die hierauf gegründete Erneuerung islamischer Bildung und Erziehung, die den Charakter formten und modernes Wissen erschlossen; die notwendige Einheit von Glauben, Wissen und Handeln; die Bedeutung von Bildung und Erziehung auch für Mädchen und Frauen; der Kampf gegen Aberglauben und «volkstümliche» Praktiken und der Widerstand gegen (moralische) Korruption, Tyrannei und Fremdbestimmung. All dies



*Rashid Rida 1926 in der Druckerei von «al-Manar». An seiner rechten Seite sitzend, hell gekleidet, sein Cousin ‘Abd ar-Rahman ‘Asim, der Manager von «al-Manar», zu seiner Linken wahrscheinlich sein Protégé ‘Abd az-Zahir Abu s-Samh<sup>47</sup>*

ließ sich unter dem Vorzeichen der Verteidigung des (wahren) Islam bündeln. Zwar verschränkte sich bei den Reformern die religiöse mit der sozialen Perspektive, aber die soziale Frage stand doch im Hintergrund.<sup>48</sup> Von Wirtschaft verstanden sie nichts, sie interessierte sie auch kaum. Ihr Blick richtete sich auf Moral, Bildung und Politik.

Direkt oder indirekt antworteten die Reformen auf europäische Kritiker, die dem Islam und den Muslimen die Eignung zur Zivilisation absprachen. Die Kontroverse zwischen dem religionskritischen französischen Publizisten Ernest Renan (1823–1892) und Jamal ad-Din al-Afghani aus dem Jahr 1883 stellt wahrscheinlich das bekannteste Zeugnis dieser Auseinandersetzung dar. Für Afghani war der Islam die Religion der Vernunft, die nichts ohne Beweis akzeptierte, und die Religion des Fortschritts. Dieses Axiom verknüpfte er mit der innovativen und für viele Muslime anstößigen Annahme, Fortschritt könne es auch im Verständnis des Islam geben, denn das Wissen schreite voran und spätere Mus-



lime könnten aus Koran und Sunna womöglich Einsichten gewinnen, die den frühen Muslimen noch nicht zugänglich waren.<sup>49</sup> Afghani ging es darum, die Muslime durch eine Erneuerung der islamischen Zivilisation zu neuer Stärke zu führen. Mit dem gelegentlichen Verweis auf den liberalen französischen Historiker François Guizot (1787–1874), dessen Werk zur Geschichte der Zivilisation in Europa 1877 ins Arabische übersetzt worden war, äußerte er sich positiv zur protestantischen Reformation und rief nach einem muslimischen Luther, als den er sich – gar nicht so insgeheim – sah.<sup>50</sup> Dass der als «islamischer» Frauenrechtler bekannt gewordene Qasim Amin (1863–1908), ein in Paris diplomierter Jurist und Schüler ‘Abduhs und Afghanis, mit seiner Schrift «Die neue Frau» (*al-Marʿa al-jadida*) um die Jahrhundertwende auf so wütenden Widerspruch stieß, lag nicht zuletzt an seiner Behauptung, Religion sei nicht identisch mit Zivilisation. Der Islam sei zwar die wahre Religion, habe aber nicht die höchststehende Zivilisation hervorgebracht, und da es ein ideales islamisches Zeitalter nie gegeben habe, helfe auch nicht der Blick zurück, sondern nur der Blick nach vorn. Wenn die Muslime sich ihrer materiellen Rückständigkeit zwar schämten, jedoch moralische Überlegenheit beanspruchten, so sei selbst dies eine Täuschung: Nicht einmal moralisch seien sie den Europäern überlegen. In den Zwischenkriegsjahren war die Auseinandersetzung noch sehr lebendig.<sup>51</sup>

Afghani, ‘Abduh, die Alusis und Rida waren für Hasan al-Bannas Vater gewissermaßen ferne Sterne am Firmament. Einen der Autoren, die sich – jenseits der Höhenkammliteratur und außerhalb der sunnitischen Gelehrtenschaft – in die Zivilisationsdebatte einschalteten, aber kannte er persönlich, weil sie im selben Dorf Land besaßen: Muhammad Farid Bey Wajdi (1878–1954). Wajdi wurde in Alexandria als Sohn eines hohen Regierungsbeamten geboren, der 1882 erst nach Kairo und später nach Damietta und Suez übersiedelte. Früh interessierte er sich für Philosophie und das Verhältnis von Glauben und Wissen, woraufhin ihn sein Vater zunächst durch Privatlehrer unterrichten ließ. Später vertiefte er seine Kenntnisse im Selbststudium und betätigte sich anschließend als Literat und Publizist. An Wajdi lässt sich sehr gut die Auseinan-

dersetzung mit dem europäischen Zivilisationsdiskurs und der daraus abgeleiteten Islamkritik ablesen. So propagierte er die Rückkehr zu den Werten der frommen Vorväter, *as-salaf as-salih*, und erklärte, der wahre Islam bilde den Geist der wahren Zivilisation. Am bekanntesten war wohl sein um die Jahrhundertwende erschienenes Buch *Islam und Zivilisation*, das er zunächst auf Französisch verfasste und anschließend ins Arabische übersetzte, eine klassische Widerlegungsschrift, mit der er die Missverständnisse der Europäer bezüglich des Islam und seines Verhältnisses zur Zivilisation korrigieren wollte. Rashid Rida sprach ihm dafür in *al-Manar* seine Bewunderung aus.<sup>52</sup>

In gewisser Weise entschuldigte Wajdi die Europäer, die über die zeitgenössischen Muslime allenfalls einen schwachen Abglanz des wahren Islam erhielten. Der wahre Islam sei durch unzulässige Neuerungen und verwerfliche Erscheinungen entstellt worden, die schwache Geister ersonnen und die Wissenden, das hieß wohl die Ulama, nicht unterbunden hatten. Nicht der Islam sei schwach, so folgerte Wajdi, es seien die Muslime, die ihn nicht richtig lebten – eine Argumentation, die man nicht allein aus dem islamischen, sondern ebenso gut aus hinduistischen und buddhistischen Reformdiskursen kennt. Zwei Dinge sah Wajdi als Aufgabe des «aufgeklärten Orientalen»: erstens, die Welt über die Wahrheit des Islam aufzuklären, der, von allen Entstellungen bereinigt, das Gesetz der wahren Glückseligkeit und den Besitz der wahren Zivilisation darstelle; und zweitens, die unzulässigen Neuerungen, darunter den Glauben an Jinnen und Dämonen, zu beseitigen, die den Islam zum Gespött all derer machten, die einen Funken Verstand besäßen. Dem Spiritismus hingegen stand er aufgeschlossen gegenüber, der zur selben Zeit in England, Schottland und Kontinentaleuropa einen neuerlichen Aufschwung erlebte und dem bekannte Größen wie Charles Dickens oder Arthur Conan Doyle anhängen. Auch in der von ihm zwischen 1899 und 1914/15 herausgegebenen Monatszeitschrift *al-Hayat* («Das Leben») warnte Wajdi vor der blinden Nachahmung der Europäer und präsentierte den Islam als den Geist der Zivilisation (*ruh al-'umran*) und Garanten menschlichen Glücks.<sup>53</sup>

In Teilen der kritischen Literatur ist immer wieder davon die Rede, die Reformer der Jahrhundertwende hätten den Islam im Licht europäischer Ideale und Konzepte europäisiert. Nicht selten ist zu lesen, europäische Wissenschaftler, Missionare und Politiker hätten, beginnend im 18. Jahrhundert, den Hinduismus, Buddhismus und möglicherweise auch den Islam erfunden, indem sie diesen Traditionen einen modernen, vornehmlich protestantischen Religionsbegriff überstülpten. Bei genauer Betrachtung zeigt sich etwas anderes: nicht die Erfindung des Islam im Lichte westlicher Vorstellungen, sondern ein neuer Zugriff auf arabisch-islamische, osmanische oder spezifisch ägyptische Traditionen und die Umformung einzelner Stränge im Lichte zeitgenössischer gesellschaftspolitischer Imperative. Dabei steht außer Frage, dass europäische Autoren entweder im direkten Austausch mit lokalen Akteuren standen oder auf dem Weg von Übersetzungen eine Art Dialog entstand, der allerdings weitgehend einseitig war, denn übersetzt wurde in der Regel aus europäischen Sprachen ins Arabische und nicht umgekehrt. Aber die Reformer hängten dem Islam nicht einfach ein rationalistisches Mäntelchen um, um ihn nach neuester europäischer Mode einzukleiden. Kennzeichnend ist nicht die *Erfindung* des Islam, sondern die Sichtung, Umschichtung und Neubewertung vorhandener Traditionsbestände in der Auseinandersetzung mit westlicher Kritik und Bestrebungen in der zeitgenössischen eigenen Gesellschaft. Entgegen der erklärten Absicht, die Wissenschaft zu entkolonisieren, öffnet die Erfindungsthese gewissermaßen die Hintertür für eine Sicht, bei der hinter jedem arabischen Gelehrten oder Intellektuellen ein Franzose, Brite oder Deutscher steht.<sup>54</sup>

Neben denjenigen, die sich selbst als Reformer und Erneuerer verstanden, behaupteten sich jedoch diejenigen, die zumindest von ihren Kritikern konservativ, wenn nicht reaktionär genannt wurden, wobei sie selbst in der Regel das Etikett «konservativ» mieden und sich schlicht als gute Muslime bezeichneten. Wenn Konservatismus als Gegenbewegung verstanden wird, so macht das auch für Ägypten Sinn, verlangt aber nach Konkretisierung. Tatsächlich zeigt sich rasch, wie unscharf der Begriff in der Regel verwendet

wurde und wie sehr er der Abwertung Andersdenkender diene. Religions- und Rechtsgelehrte bzw. der Klerus wurden zu dieser Zeit in vielen Gesellschaften gegensätzlich bewertet – hier als Wähler von Identität und gemeinschaftsstiftender Kultur, dort als Hemmnis für Entwicklung, Fortschritt und Aufklärung. In Ägypten genossen die Turban tragenden Ulama auf dem Land weiterhin Ansehen, galten in Kreisen der städtischen Mittel- und Oberschicht jedoch vielfach als rückständig, gierig und dumm. Aber auch in Ägypten standen nicht einfach progressive Intellektuelle einem reaktionären Klerus gegenüber, wie es das Klischee vom *clash* zwischen Tradition und Moderne haben will, das schon in den 1870er Jahren von Publizisten gezeichnet wurde, die sich als Vorkämpfer des Fortschritts sahen. Im Zuge der staatlichen Modernisierungs- und Zentralisierungspolitik hatten die Ulama fraglos an Status, Funktion und Einfluss eingebüßt, und zwar lange vor der britischen Okkupation des Landes. Mit ihrem landesweiten Netz von Koranschulen und Religiösen Instituten bot die Azhar jedoch bis weit ins 20. Jahrhundert eine der wenigen Möglichkeiten sozialer Distinktion und zog gerade junge Männer aus armen ländlichen Familien an, die nach Abschluss ihrer Studien zumeist in ihre Heimatorte zurückkehrten. Im Übrigen kamen ihre Schüler und Studenten nicht nur aus Ägypten, sondern aus der gesamten sunnitisch-islamischen Welt, und sie verfügte über gute Beziehungen zum Hof.<sup>55</sup>

Was also war konservativ? Am leichtesten fällt die Bestimmung über konkrete Themenfelder, namentlich die Gewichtung von Vernunft, Inspiration und Offenbarung und damit zugleich über das Verhältnis zu Koran, Prophetentradition und islamischer Tradition einschließlich der Bindung an eine der anerkannten Rechtschulen und über die Bewertung von Innovationen in religiösen und sozialen Kontexten, seien es moderne, als westlich verstandene Lehrmethoden und -inhalte im Schul- und Bildungswesen, seien es westliche Kleidung, Sitten und Gebräuche, moderne Artefakte, Technologien oder auch die Beziehungen zu Ausländern. Weniger Unterschiede als vielleicht vermutet taten sich hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses auf, zu dieser Zeit zugespitzt auf

Status und Rolle der Frau. Umso signifikanter war die jeweilige Haltung zu sufischen Ideen und Praktiken einschließlich des Heiligen- und Gräberkultes.

Am Beispiel der Diskussion um Traditionsbewahrung (*taqlid*) und eigenständige, vernunftbasierte Erneuerung (*ijtihad*), die in weiten Teilen der sunnitischen Welt im 19. Jahrhundert neu belebt und im 20. Jahrhundert weiter verfeinert wurde, lassen sich einige Grundzüge der Auseinandersetzung aufzeigen, in der später auch al-Banna seine Position finden musste. Eine wichtige Rolle spielten die einschlägigen Debatten in Indien, die in der arabischen Welt rezipiert wurden. Dabei bezeichnete *taqlid* das Festhalten an den Meinungen autoritativer Vertreter der eigenen Rechtsschule, die bei der Formulierung von Rechtsmeinungen und Gutachten (Fatwas) herangezogen wurden. Der Fachdiskurs unterschied zwischen *ittiba'* als Befolgung einer Schulmeinung unter voller Kenntnis ihrer Begründung und Methode und dem *taqlid* als der «blinden» Befolgung dieser Schulmeinung. Der Ijtihad hingegen setzte auf die eigenständige, vernunftgeleitete Auslegung von Koran und Sunna, vor allem, wenn die entsprechende Frage in der Tradition noch nicht behandelt worden war. Ijtihad war in der Regel somit nicht die freie, allein auf das eigene Raisonement gestützte Interpretation, blieb vielmehr an die normativen Texte gebunden. Da diese sich jedoch in sehr unterschiedlicher Weise auslegen ließen, ergab sich erheblicher Spielraum. Erneuerer verknüpften den Ijtihad mit Vernunft, Vitalität und Fortschritt, waren sich allerdings nicht einig, wer zum Ijtihad berechtigt sein sollte, lediglich ausgebildete Religions- und Rechtsgelehrte oder auch qualifizierte Laien, sofern sie die arabische Hochsprache beherrschten. Einig waren sie sich in der Gleichsetzung von *taqlid* und Stagnation. Die Umwertung des *taqlid* von der Bewahrung der gelehrten Tradition in die Ursache gesellschaftlichen Stillstands findet sich schon bei Rifa'a Rafi' at-Tahtawi (1801–1873), einem der Fackelträger der arabischen Nahda und islamischen Reform, der den *taqlid* nicht nur als juristische Methode verstand, sondern als Einstellung. Voll entwickelt zeigte sich diese Umwertung bei Rashid Rida.<sup>56</sup>

Die Gegenseite argumentierte ganz anders: Für sie war es der

*taqlid*, die «Nachahmung», der ein authentisches, in der Tradition verankertes Urteil ermöglichte und den Muslimen in allen Dingen die Gewissheit verschaffte, derer sie in der unübersichtlichen Gegenwart bedurften und die ihnen der Ijtihad gerade nicht garantieren konnte. Auch die «konservative» Position war politisch unterfüttert, denn ihre Kritik an den Erneuerern bezog sich nicht allein auf theologische, rechtliche und soziale Sachfragen; sie unterstellte ihnen eine Verquickung mit den politischen Interessen des ägyptischen Zentralstaats und der europäischen Mächte. Afghani, der bei aller Irrlichterei eine konstante Linie verfolgte – die Einheit der Muslime im Kampf gegen den europäischen Imperialismus, die christliche Mission und die Verwestlichung –, bot in dieser Hinsicht vielleicht die geringste Angriffsfläche. Muhammad ‘Abduh hingegen änderte Mitte der 1880er Jahre seine Haltung, indem er anstelle der Konfrontation mit Europa, das ihm zu dieser Zeit unüberwindlich schien, die Kooperation suchte und gute persönliche Beziehungen zu britischen Kolonialbeamten bis hin zu Cromer unterhielt. ‘Abduh galt nicht wenigen seiner Widersacher als britischer Agent. Demgegenüber bewahrten die Konservativen aus eigener Sicht die religiöse und damit zugleich die nationale Integrität der ägyptischen Muslime. Das Integritäts- und Identitätsargument wurde zu dieser Zeit zwar noch nicht so konsequent eingesetzt wie einige Jahrzehnte später, aber es lag auf dem Tisch und diente als Waffe in den religiösen, kulturellen und politischen Auseinandersetzungen in Ägypten und der weiteren Region.<sup>57</sup>

### *Korrektur und Mahnung*

Hasan al-Banna wurde im Oktober 1906 als erstes Kind des jungen Ehepaares geboren; der Vater war 25, die Mutter 17. Wie es scheint, verbrachte er eine glückliche Kindheit und blieb von ernstesten Krankheiten verschont, wenngleich der Vater viele Jahre später von einigen Gefahren (einer Schlange im Bett, einem einstürzenden Dach, einem Sturz in den Kanal) und wundersamen Errettungen berichtete, die das besondere Wesen seines Sohnes schon in früher Kindheit belegen sollten.<sup>58</sup> Mahmudiyya war keineswegs abge-

schieden, aber ruhig. Das elterliche Haus lag ganz in der Nähe des Nils, die Umgebung mit ihren Feldern und Palmenhainen war schön, und die Kinder konnten sich im Ort und seiner Umgebung frei bewegen. Die früheste religiöse Unterweisung erhielt al-Banna wohl vom Vater. Da die Eltern – und in diesem Punkt hatte die Mutter durchaus mitzureden – mit den Koranschulen in Mahmudiyya und Umgebung nicht zufrieden waren, die al-Banna mit wenig Freude und Gewinn besucht zu haben scheint, schickten sie ihren Ältesten erst im vergleichsweise fortgeschrittenen Alter von acht Jahren auf eine Koranschule, die der mit dem Vater befreundete Scheich Muhammad Zahran um 1915 eröffnete. Zahran war nicht einfach einer der vielen blinden Männer mit mittlerer religiöser Bildung (wie Hasans Vater verfügte er über keinen formalen Studienabschluss), die ihren Lebensunterhalt als Prediger, Koranschullehrer und Koranrezitator verdienten, sondern ein Anhänger der Reformideen Muhammad ‘Abduhs. Er unterrichtete in einer Moschee und beriet die Frauen des Dorfes, die an diesem Unterricht nicht teilnehmen konnten, im privaten Rahmen in rechtlichen und religiösen Fragen; als Blinder hatte er leichter Zutritt zu ihren Häusern, als dies einem Sehenden angesichts der rigiden Vorstellungen von Geschlechterrollen und Geschlechtertrennung möglich gewesen wäre. In den 1920er Jahren gab Zahran eine an *al-Manar* orientierte Monatszeitschrift mit dem Titel *al-Is‘ad* («Beglückung») heraus – ein interessanter Hinweis auf die Ausstrahlung des islamischen Reformgedankens nicht nur in die Zentren der islamischen Welt und die zu dieser Zeit entstehenden reformierten islamischen Schulen von Yogyakarta bis Fès, sondern auch in die ägyptische Provinz, von deren intellektuellem Leben wir nicht allzu viel wissen.<sup>59</sup>

An Scheich Zahrans Religionsschule des rechten Handelns (Madrasat ar-Rashad ad-Diniyya) lernte al-Banna mehr als an einer gewöhnlichen Koranschule, wo das Programm in der Regel Koran, Religion und gutes Betragen, Rechnen und Schreiben umfasste. Bei Zahran dagegen lernte al-Banna nicht nur Teile des Korans und zahlreiche Prophetenhadithe auswendig, sondern auch arabische Gedichte und Prosastücke, die der Scheich den Schülern erklärte; im selben Zug lernte er lesen, schreiben, rechnen und erste Grund-

lagen der arabischen Grammatik. Mehr als die Inhalte fesselten ihn jedoch die Art des Unterrichts und die Persönlichkeit des Lehrers. So begann er sehr viel später seine «Erinnerungen» mit nostalgischen Reminiszenzen an Scheich Zahran als Vorbild des moralisch integren, seinen Schülern zugewandten Lehrers, den er als «strahlende Leuchte des Wissens und der Güte» pries. Keine Rede von den Schlägen, dem Schmutz und der Unordnung, die so viele ägyptische Literaten und politische Aktivisten des 20. Jahrhunderts mit ihrer Zeit in der Koranschule verbanden. Sogar seine private Bibliothek machte Zahran seinen Schülern zugänglich, und an dem Kreis, der sich in seinem Haus versammelte, um über allerlei Themen zu diskutieren, durften sie zumindest als Zaungäste teilnehmen. Mehr als alles aber beeindruckten al-Banna das Vertrauen, das Scheich Zahran seinen Schülern entgegenbrachte, und die emotionale und spirituelle Bindung, die er zu ihnen aufbaute.<sup>60</sup>

Als Zahran drei Jahre später seine Schule verließ, weil ihm der Unterricht zu anstrengend wurde, mochte auch Hasan al-Banna dort nicht länger bleiben. Sein Vater hätte ihn zwar gerne seine religiösen Studien fortsetzen gesehen, doch setzte dies voraus, dass er den Koran ganz oder in großen Teilen auswendig beherrschte, und das war nicht der Fall: Im Gegensatz zu vielen Knaben, die die Koranschule durchlaufen hatten, war al-Banna bislang nur bis Sure 17 gelangt. Damit hatte er zwar die längsten Suren hinter, aber noch fast 100 vor sich. Gegen den anfänglichen Widerstand der Eltern wechselte er daher nicht auf eine religiöse Schule, das wäre wohl eines der Religiösen Institute der Azhar oder eine private Einrichtung gewesen, sondern auf die staatliche Grundschule in Mahmudiyya. Anders als viele Kinder seiner Zeit und seines Milieus – Muhammad ‘Abduh und Muhammad ‘Abd al-Jawwad waren ja nur einige Beispiele – musste sich al-Banna dabei nicht gegen die väterliche Autorität auflehnen; seine Eltern beugten sich letztlich seinem Wunsch. In einem Punkt aber folgte er dem väterlichen Vorbild: Er ging nach der Schule bei seinem Vater in die Uhrmacherlehre, lernte zwischen dem Abendgebet und dem Einschlafen seine Lektionen und memorierte zwischen Morgengebet und Unterrichtsbeginn den Koran.<sup>61</sup>



Auch auf dem Dorf gab es, trotz aller Sparsamkeit der Behörden, in Gestalt der staatlichen Grundschulen mittlerweile eine Alternative zum religiösen Schulsystem. Nicht selten handelte es sich um ehemalige Koranschulen, die der Staat übernommen hatte. Ohnehin wäre es, zumal für den ländlichen Raum, falsch, zu stark zwischen religiösen und staatlichen, «säkularen» Elementar- und Grundschulen zu unterscheiden: In beiden spielte die Religion eine wichtige Rolle, und in beiden wurde vor allem diktiert und auswendig gelernt. Die staatliche Grundschule nahm zu dieser Zeit nur ein geringes Schulgeld und stand daher im Prinzip breiten Teilen der Bevölkerung offen. Da aber die Kleidung, und sei es die alltägliche kaftanartige Jallabiyya, sowie die Unterrichtsmaterialien Geld kosteten und die Kinder als Arbeitskräfte für die Familie weitgehend ausfielen, blieb die Zahl der Schüler begrenzt. Der Schwerpunkt lag – insofern entsprach die Praxis den Vorstellungen der britischen Kolonialverwaltung und der einheimischen Elite – auf der religiösen und praktischen Ausbildung der Kinder. Fremdsprachen wurden nicht unterrichtet, was den Wechsel an eine weiterführende staatliche Schule (mit Ausnahme der Anstalt für Elementar- und Grundschullehrer) erschwerte, wo eine Reihe von Fächern nur auf Englisch oder Französisch unterrichtet wurde.<sup>62</sup> Nach eigenem Bekunden lernte Hasan al-Banna gerne, und früh verfestigte sich in ihm die Überzeugung, «die Wahrheit (sei) die Tochter des Forschens».<sup>63</sup>

Der Wechsel von einer Koran- oder Elementarschule (*kuttāb*) auf eine staatliche Grundschule war zu dieser Zeit nicht ungewöhnlich, und wie Hasan al-Banna kombinierten andere Kinder eine staatliche, «säkulare» Ausbildung mit religiöser Unterweisung, die sie außerhalb der Schule bei Familienangehörigen, Scheichs oder Sufis erhielten. Der Literat Ahmad Amin (1886–1954) ist ein prominentes Beispiel. Selbst wenn dies zu einem gewissen Grad ein *code switching* implizierte, war es doch nicht gleichbedeutend mit kultureller Zerrissenheit. Im Gegenteil: Es legte im gelungenen Fall den Grundstein für eine Beherrschung beider Register, des als modern und tendenziell säkular verstandenen staatlichen und des religiösen, das nicht zwingend traditionell sein musste.<sup>64</sup> Und so wichtig

die formale Bildung für al-Bannas Leben und Denken war, spielten außerschulische Aktivitäten eine mindestens ebenso große Rolle; beide waren über Personen miteinander verknüpft. Religion und Moral wurden auch auf der Grundschule vermittelt, und abgesehen von seinem Vater waren es Lehrer, die ihn und seine Freunde auf dem Pfad des religiösen Wissens und der frommen Praxis begleiteten.<sup>65</sup> Fast durchgängig war er von Freunden umgeben und fand in seinen Lehrern, glaubt man den «Erinnerungen», vertrauenswürdige Autoritäten – lebende «Wegweiser» (*maʿalim at-tariq*) sozusagen, wie Sayyid Qutb später sein berühmtestes Werk betiteln sollte. Hasan al-Banna lag der Weg, so beschrieb er es zumindest selbst, von Beginn an klar vor Augen. Sein Bruder Jamal schloss aus der Gleichmäßigkeit seiner Handschrift, die sich über die Jahre tatsächlich kaum veränderte, auf die Konstanz seines Charakters.<sup>66</sup>

In der Grundschule war es der Rechenlehrer, der die Knaben ermunterte, sich zusammenzutun, um ihren Charakter zu formen und ihren Mitbürgern ein Vorbild zu sein – ein typisches Beispiel für Charakterbildung (*takwin al-akhlaq*) durch praktische Übung anstelle abstrakter Belehrung, wie sie zu dieser Zeit aus ganz unterschiedlichen Perspektiven befürwortet wurde. Hasan al-Banna und einige gleichaltrige Freunde bildeten daraufhin eine Vereinigung der kultivierten Sitten (Jamʿiyyat al-Akhlaq al-Adabiyya, vereinfacht könnte man auch sagen: des guten Betragens) unter Vorsitz des Lehrers, der die Statuten verfasste. Interessant ist zunächst der Name, der zwei Prestigebegriffe miteinander verband: *akhlaq*, Charakter, Moral und Ethos, und *adab*, Kultur und Kultiviertheit. Im Kern ging es dabei immer um Haltung und Handeln, wie sie sowohl die Sufibruderschaft, der al-Bannas Vater angehörte, als auch die zeitgenössischen sunnitischen Reformer forderten. Nicht weniger interessant als der Name ist die Tatsache, dass die Initiative zwar als Versuch des Lehrers verstanden werden konnte, die Knaben in einem kritischen Alter (das im Ägypten dieser Jahre allerdings nicht als Pubertät verzeichnet wurde) zu disziplinieren, sie diese Initiative aber willig annahmen und in die Tat umsetzten. Die Vereinssatzung verpflichtete sie auf den Gehorsam gegenüber

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 الحمد لله والصلاة والسلام على من لا نبي بعده  
 في ١٥ جمادى الآخرة ١٣٤٩ هـ  
 سيدي الوالد المحترم  
 السلام عليكم ورحمة الله وبركاته . ولقد ورد خطابكم الكريم  
 وادب السير والنزاهة استنطع فيه إرضاءكم هذا سعدياً بين حفا وعفويين أن  
 ما جعلتكم الإلزام عليكم وليس لي ملجأ فيكون بالصدق إلى بيعة ما لكم  
 وقت ما اعتقت وأقول يا أخا الوالد وفيه  
 والزم أريد فقط أنه تفضلوا ببيت وتعلموا زاد تحفظ  
 سين الالتماس من الخط لعدم التوفيق فإن كنت ضرورت لإبراز  
 مستنطق مما قيل  
 والله أنت توفيق ساعات طوال زالم لتعلم والدون وفرانك  
 كيف أخصي وكيف أسعدنا وكيف أجمعنا كماننة فضيلة قول  
 بوقتنا البرحة الوضحة  
 خطي أنه أنزركم أهل شهرت لولس الإلزام وأمرت بتقبل  
 بلديم دين والزم وأخطرت بين صحة دعواتكم في حشر أم يكون هذا  
 مرضيها للوالد بغير الرضا  
 وسأبدأ بتفكير ذلك ربما هذا أريد به (الإلزام) فقد أحضر  
 ساء وأرضي بكم بعد الحسنة والرحمة والسيف مبرهن قول وتفضلوا  
 بقبيل فأنه امرأها وشيئا حسن

Brief Hasan  
 al-Bannas an seinen  
 Vater 1349/1930  
 mit der Unterschrift  
 «Hasan»  
 unten links

Gott, den Eltern und denjenigen, die älter oder von höherem Rang waren als sie – ein Gebot, das al-Banna selbst, wie sich bald zeigen sollte, gegebenenfalls gegenüber der Pflicht, vor jedermann «die Wahrheit» zu sprechen, zurückzustellen bereit war. Im Mittelpunkt der praktischen Arbeit, die auch für al-Banna «wertvoller als zwanzig Lektionen» war, stand die Einhaltung der religiösen Pflichten einschließlich des Gebets. Gemäß den Statuten wurden eigene Versäumnisse und Fehler mit einer Geldbuße belegt. Das ist insofern bemerkenswert, als zur selben Zeit Arbeiter in den großen, von Europäern geleiteten Unternehmen wie der Eisenbahn gegen Geldbußen als Strafmaßnahme protestierten, während zugleich an den Schulen Körperstrafen zunehmend durch Arrest und Abzüge vom Stipendium ersetzt wurden. Das monetäre Denken war, wie sich noch zeigen wird, unter al-Banna und seinen Freunden früh verankert.<sup>67</sup> Nicht jeder zeigte sich allerdings begeistert

vom Eifer der Jungen. Den Imam der Moschee, in der sie ihr Mittagsgebet verrichteten, beispielsweise störte, dass sie für die rituelle Waschung viel Wasser verbrauchten und die Gebetsmatten beschmutzten. Er scheuchte sie aus der Moschee, wobei zu beachten ist, dass zu dieser Zeit weder Frauen noch Kinder gerne in der Moschee gesehen waren. Als al-Banna ihm brieflich darlegte, jeder Muslim habe das Recht und die Pflicht zu beten, beschwerte sich der Imam bei seinem Vater und bei Scheich Zahran. Schließlich beruhigten sich die Gemüter. Der Imam lenkte ein und ließ die Knaben in die Moschee, sofern sie selbst für Ordnung und Sauberkeit sorgten.<sup>68</sup>

Korrektur und Mahnung richteten sich jedoch nicht nur nach innen, sondern auch nach außen. Der im Koran verankerte Aufruf, «das Rechte zu gebieten und das Unrechte zu verhindern» (*al-amr bil-ma'ruf wa-n-nahy 'an al-munkar*), war und ist Grundlage islamischer Reform, mit Blick auf seine Voraussetzungen, Adressaten und Umsetzung allerdings recht unbestimmt. Die Feinheiten der Diskussion dürften al-Banna nicht bekannt gewesen sein, als er im Sinne der Vereinigung, jedoch auch auf sich gestellt damit begann, seinen Mitbürgern «das Rechte zu gebieten». Seine «Erinnerungen» berichten von ersten Aktivitäten, die von den lokalen Autoritäten belobigt, von den betroffenen Zeitgenossen hingegen wenig geschätzt wurden. Paradigmatisch ist eine Geschichte, die in der Literatur der Muslimbrüder später vielfach nacherzählt wurde: Bei einem Spaziergang entlang des Nils fiel al-Bannas Blick auf eine nackte hölzerne Figur, die Arbeiter am Bug eines Bootes angebracht hatten – noch dazu an einem Ort, an dem Frauen Wasser aus dem Fluss schöpften. Dreidimensionale Darstellungen gelten im Islam weithin als verboten (*munkar*). In Ägypten hatte die Aufstellung von Reiterstatuen für den Khediven und andere Mitglieder des regierenden Hauses regelmäßig für Protest gesorgt, und die Aufstellung mehrerer Löwenfiguren auf der Qasr an-Nil-Brücke löste einen Aufschrei aus. Die nackte Galionsfigur widersprach nicht nur den Regeln des Islam, so wie sie zu dieser Zeit verstanden wurden, sondern auch den guten Sitten (*ādāb*), und auf beide verwies al-Banna. Getreu dem Gebot, das Rechte zu gebieten und das

Unrechte zu verhindern, informierte er den zuständigen Polizeioffizier, der nicht nur die Galionsfigur entfernen ließ, sondern ihn gegenüber dem Schuldirektor lobte; schließlich wurde er der gesamten Schule als Vorbild präsentiert. Gleichgültig, ob wahr oder erfunden, stellte diese Geschichte al-Banna in der selbstgewählten Rolle des frommen Muslims dar, der im Angesicht derer, die sozial und altersmäßig über ihm standen, die Wahrheit sprach.<sup>69</sup>

Sein Vorbild machte Schule. Einige der Freunde begnügten sich nicht länger damit, durch Gebet und fromme Handlungen den *eigenen* Charakter zu formen, sondern gründeten eine Vereinigung zur Verhinderung des Verbotenen (Jam'iyat Man' al-Muharramat), die, wiederum gemäß der zitierten koranischen Weisung, *andere* am unrechten Tun hindern sollte. Für diese Form des frühen Vigilantentums gibt es aus dem arabischen Umfeld kaum Vergleichbares, zumindest, wenn man von einem freiwilligen Zusammenschluss ausgeht. An der al-Ahmadi-Moschee in Tanta war es üblich, Religionsstudenten, die zum Teil im selben Alter waren wie al-Banna und seine Freunde, gewissermaßen als Hilfssheriffs zu beschäftigen, um der Polizei bei der Überwachung der Pilger zu helfen, wenn sie zu Hunderttausenden zum Mulid des Ahmad al-Badawi strömten. Hasan al-Banna und seine Gefährten aber wurden von niemandem rekrutiert, um Moral und Ordnung durchzusetzen. Sie handelten aus eigenem Antrieb. Tatsächlich schritten die Knaben nicht physisch ein, sondern schickten Briefe an männliche Dorfbewohner, die ihrer Auffassung nach Unrecht taten, indem sie etwa das Gebet vernachlässigten, an einem unpassenden Ort beteten, im Ramadan das Fasten brachen oder Goldschmuck trugen. Selbst Scheich Zahran blieb von Tadel nicht verschont, als er aus Sicht der Jungen an einem unzulässigen Ort das Pflichtgebet verrichtete. Frauen, die beobachtet wurden, wie sie bei Trauerriten «vorislamische» Bräuche befolgten, wurden über ihre Ehemänner oder Vormünder verwarnt, die als verantwortlich für ihr Handeln galten. Die Knaben profitierten davon, dass die meisten Dorfbewohner sie als Kinder nicht weiter beachtetten. Aber so harmlos ihr Tun auch scheinen mochte, erregte es doch Unwillen. Wie der Imam der Moschee beschwerten sich die Gemaßregelten bei den

Eltern oder bei Scheich Zahran. Einige Monate nach Gründung der Vereinigung fing ein Kaffeehausbesitzer den Überbringer eines Briefes ab, der ihn dafür zurechtwies, dass er in seinem Kaffeehaus eine Tänzerin beschäftigen wollte (wie es zu dieser und zu früheren Zeiten durchaus üblich war), und stellte den Knaben vor allen Gästen bloß. Die Gruppe beschloss darauf, ihre Aktivitäten einzuschränken und künftig «weichere» Mittel zu wählen, um das Unrechte zu verhindern.<sup>70</sup>

### *Patriotismus*

In Hasan al-Bannas Kindheit und Jugend war Ägypten eine koloniale Gesellschaft mit einer kolonialen Wirtschaft, von einheimischen Großgrundbesitzern beherrscht und eng mit europäischen Interessen verflochten. Patriotische Regungen lassen sich weit ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen, national-ägyptische in die 1860er Jahre, wobei der 'Urabi-Aufstand 1881–1882 allerdings nicht zu mehr Selbstbestimmung im eigenen Land («Ägypten den Ägyptern») führte, sondern zu dessen Besetzung durch die Briten.<sup>71</sup> Hasan al-Bannas Vater wurde im Jahr der britischen Okkupation oder unmittelbar davor geboren, Hasan selbst im Jahr des sogenannten Dinshaway-Zwischenfalls, der wie kaum ein anderes Ereignis den ägyptischen Patriotismus befeuerte und das gleichnamige Dorf in der Deltaprovinz Minufiyya zum Erinnerungsort machte. 1999 wurde dort ein Museum eröffnet, im «Arabischen Frühling» von 2011–2012 erinnerten die Demonstranten an Dinshaway als Inbegriff staatlicher Repression. Folgendes hatte sich laut dem Bericht einer von den britischen Behörden eingesetzten Untersuchungskommission ereignet: Im Juni 1906 setzten fünf britische Offiziere beim Taubenschießen versehentlich eine Scheune in Brand, woraufhin einige mit langen Stöcken ausgerüstete Bauern versuchten, die Offiziere zu entwaffnen. Als diese zu ihrer Verteidigung von ihren Schusswaffen Gebrauch machten, wurden eine Bäuerin und drei Männer verwundet. Daraufhin attackierten die Bauern die Offiziere und verletzten drei von ihnen; einer starb, nachdem er mehrere Kilometer zurück zum britischen Lager gelau-



*Dinshaway. Der britische Kolonialismus in Ägypten begegnet dem französischen in Marokko. Karikatur aus «The Cairo Punch»*

fen war, an seinen Verletzungen und einem Hitzschlag. Ein eilig einberufenes Tribunal verurteilte vier Bauern zum Tod durch den Strang und weitere neun zu Haftstrafen; acht wurden ausgepeitscht. Hier wurde ein Exempel statuiert, in Bild und Ton dokumentiert – und nicht vergessen. Die Brutalität der Strafen und ihr öffentlicher Vollzug, an dem das gesamte Dorf teilnehmen musste, riefen landesweite Empörung hervor.<sup>72</sup>

Wenig später entstanden in Ägypten mehrere Parteien mit eigenen Zeitungen und Zeitschriften. Unter ihnen war die Hizb al-Umma (Umma-Partei) tendenziell überkonfessionell und territorialstaatlich-ägyptisch, die Hizb al-Watani (Nationalpartei) stärker islamisch und pro-osmanisch ausgerichtet. Dabei bedeutete *watani* «patriotisch», auf Ägypten als Heimat und Vaterland bezogen, nicht national bzw. nationalistisch, auf die Errichtung eines eigenen, vom Osmanischen Reich losgelösten ägyptischen National-

staats abzielend. In manchen Fällen verwies *watani* auf die ethnische Dimension und unterschied namentlich einheimische Ägypter von zugewanderten Syrern. Angehörige der Hizb al-Watani waren in der Zwischenkriegszeit vor allem in der islamischen Szene aktiv, wobei die Partei als solche sich nach dem Tod ihres führenden Kopfes, Mustafa Kamil, im Jahr 1908 weitgehend auflöste.<sup>73</sup> Sprachlich war das religiöse Register schon seit den 1870er Jahren mit dem patriotischen verschmolzen, und dies nicht nur unter Muslimen. Die Zeitschrift *al-Jinan* («Die Gärten»), ein Flaggschiff der arabischen Nahda, die auf eine Renaissance der arabischen Literatur und Sprache hinwirkte und von Mitgliedern der christlichen al-Bustani-Familie herausgegeben wurde, trug das Motto «Vaterlandsliebe ist Teil des Glaubens» (*hubb al-watan min al-iman*), das dem Propheten Muhammad zugeschrieben und gewissermaßen als Hadith verkleidet wurde. 1878 schrieb Salim an-Naqqash in der von Adib Ishaq herausgegebenen Zeitschrift *at-Tijara* («Handel»), Patriotismus sei eine religiöse Pflicht und die Verteidigung des Heimatlandes Jihad – auch Naqqash und Ishaq waren syrische Christen. Der Patriotismus kannte allerdings vielerlei Schattierungen: Während die einen den Khediven verabscheuten, standen andere treu an seiner Seite; und während viele Ägypten im Schoß des Osmanischen Reichs halten wollten, forderten andere seine Unabhängigkeit; Dritte wiederum begrüßten eine gelockerte, «aufgeklärte» britische Kontrolle. Muhammad ‘Abduh, der freundschaftliche Beziehungen zu hochgestellten britischen Kolonialbeamten unterhielt, erklärte in den 1880er Jahren den Jihad in Verteidigung muslimischen Bodens für eine individuelle Pflicht der Muslime. Mustafa Kamil, die jung verstorbene Ikone des ägyptischen Nationalismus, sprach viel von Religion und Vaterland. Als 1908 die Jungtürken die Macht im Osmanischen Reich übernahmen, während sich zur gleichen Zeit die Verfassungsbewegung in Iran formierte und um ihr Überleben kämpfte, wurden die Fronten noch unübersichtlicher.<sup>74</sup>

Die Trennlinien zwischen diesen Lagern waren allerdings nicht immer scharf gezogen, und nicht wenige der Beteiligten veränderten im Laufe der Jahre ihre Einstellung. Die sunnitischen Gelehr-



ten waren, soweit sie aus Ägypten selbst stammten, meist auch ägyptische Patrioten; syrische Zuwanderer engagierten sich bis in die 1920er Jahre hinein in der syrisch-arabischen Bewegung. Ein prominentes Beispiel ist Scheich ‘Abd al-‘Aziz Jawish (oft auch Shawish, 1876–1929), dessen unruhige Biographie so deutlich mit der Bodenständigkeit eines Hasan al-Banna kontrastiert. In Alexandria als Sohn eines tunesischen Vaters und einer turkstämmigen Mutter geboren und in Kairo an der Azhar und dem Dar al-‘Ulum ausgebildet, wo ihn Afghani und ‘Abduh beeinflussten, hatte Jawish an einem Londoner Lehrerseminar studiert und 1901–1906 als Arabischlektor in Oxford unterrichtet. Nach Ägypten zurückgekehrt, trat er als Schulinspektor in das Erziehungsministerium ein und verfasste ein pädagogisches Lehrbuch, das die zeitgenössische Forderung nach einer Modernisierung der islamischen Bildung und Erziehung aufgriff. 1908 übernahm er die Chefredaktion des Parteiorgans der Hizb al-Watani, *al-Liwa*’ («Die Standarte»). Seine heftigen Angriffe auf die britischen Besatzer und konkurrierende Blätter wie den gemäßigt probritischen *al-Mu’ayyad* («Verlässliche Nachrichten»), vor allem aber auf die koptische Zeitung *al-Watan* («Vaterland»), brachten ihm mehrere Gefängnisstrafen und den Ruf eines christenfeindlichen Fanatikers ein. Nach 1908 unterstützte er die Jungtürken, was Rashid Rida gegen ihn aufbrachte, 1912 floh er gemeinsam mit dem Vorsitzenden der Nationalpartei, Muhammad Farid, nach Istanbul. Dort gab er zwei arabische Zeitschriften des Komitees für Einheit und Fortschritt und ein Organ des deutschen Außenministeriums heraus, arbeitete dann für Mustafa Kemal, den nachmaligen Atatürk, brach mit ihm aber 1922 über der Abschaffung des Sultanats. Nachdem Ägypten im selben Jahr formell unabhängig geworden war, kehrte Jawish nach Kairo zurück, wurde zum Chefinspektor für das ägyptische Primarschulwesen ernannt und gründete einen islamischen Wohltätigkeitsverein, konnte sich aber nicht mehr in dem Maß profilieren wie vor dem Ersten Weltkrieg. In dieser Zeit begegnete ihm auch al-Banna, der seine Position zur islamischen Erziehung kannte und seinen Widerstand gegen die britische Kolonialherrschaft würdigte.<sup>75</sup>

Der Erste Weltkrieg markierte für Ägypten nicht den tiefen Einschnitt, den er für Europa bedeutete: Nachdem das Osmanische Reich im August 1914 ein Bündnis mit dem Deutschen Reich geschlossen hatte, erklärte die britische Regierung Ägypten im November 1914, das heißt noch *vor* dem offiziellen Kriegseintritt des Osmanischen Reichs an der Seite der Mittelmächte, zum Protektorat und kappte damit die bestehenden rechtlichen Bindungen an die Hohe Pforte. Der regierende Khedive, der mit der patriotischen Bewegung sympathisierte, wurde abgesetzt und mit Prinz Husain Kamil ein genehmer scheinendes Mitglied des khedivialen Hauses als Sultan auf den Thron gehoben. Zugleich verhängten die Briten das Kriegerrecht und führten eine strenge Pressezensur ein, die einen Teil der Blätter zur Schließung zwang. Ägypten wurde im Folgenden zwar nicht Kriegsschauplatz, die Briten stationierten jedoch große Truppeneinheiten aus dem gesamten Empire im Land, unterstellten es der Kriegsbewirtschaftung und mobilisierten Menschen und Material für ihren Kampf gegen den (muslimischen) Kriegsgegner. 1917 stieß ein anglo-ägyptisches Expeditionscorps unter General Allenby nach Palästina vor und drängte dort die osmanischen Truppen zurück; im Dezember 1917 kapitulierte Jerusalem ohne Widerstand. Ein knappes Jahr später, im Oktober 1918, zogen Allenby und Faisal b. al-Husain, ein Sohn des Emirs von Mekka, Husain b. ‘Ali, der 1916 mit britischer Rückendeckung den Arabischen Aufstand gegen den osmanischen Sultan-Kalifen ausgerufen hatte, in Damaskus ein. Die Proklamation einer Arabischen Regierung und Emir Faisals als König weckte Hoffnungen auf ein unabhängiges arabisches Reich im Fruchtbaren Halbmond und auf der Arabischen Halbinsel.<sup>76</sup>

In Ägypten wurde der Ruf nach politischer Unabhängigkeit lauter. Befeuert wurde er durch die Ansprache des amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson vom Januar 1918, der in 14 Punkten die Grundlagen einer gerechten Nachkriegsordnung entwarf. Einer der Punkte betraf das, was rasch als Selbstbestimmungsrecht der Völker bekannt wurde, eine Idee, die ursprünglich Lenin und Trotzki propagiert hatten. Wilson aber, der sich zugleich für die Gründung eines Völkerbundes einsetzte (dem die USA letztlich

nicht beitraten), entfachte mit seiner im Radio übertragenen Rede weltweite Begeisterung, die als das «Wilsonische Moment» in die Geschichtsbücher eingehen sollte. Gegen Jahresende 1918 beschloss eine Gruppe hochgestellter Persönlichkeiten um den bekannten Politiker Saʿd Zaghlul, die ägyptischen Forderungen in London vorzutragen. Die Briten ließen die Gruppe im März 1919 verhaften und nach Malta deportieren, erlaubten ihren Mitgliedern aber nach einigen Monaten die Weiterreise nach Paris, wo sie fast ein Jahr verbrachten, ohne ihrem Anliegen auf der Friedenskonferenz Gehör verschaffen zu können.<sup>77</sup>

Währenddessen war in Ägypten ein Aufstand ausgebrochen, der über die großen Städte hinaus das ganze Land erfasste. In den Nachkriegsjahren wurde er bald zur Nationalen Revolution (*thaura*) deklariert. Tatsächlich nahm der patriotische Grundton der Bewegung zumindest in den Städten immer erkennbarer eine nationale, mit neuen Formen der Artikulation und Aktion verbundene Färbung an, die nicht an einzelne Personen und Parteien geknüpft und emotional hoch aufgeladen war. Der Koranrezitator, ʿUd-Spieler, Sänger und Theaterschauspieler Sayyid Darwish (1892–1923) komponierte neben Dutzenden patriotischer Lieder mit *Biladi, biladi* auch die ägyptische Nationalhymne. Petitionen mit mehr als 100 000 Unterschriften gingen an Sultan Husain Kamil, den US-amerikanischen Präsidenten Wilson und andere internationale Persönlichkeiten. Die Azhar stellte sich hinter die nationalen Forderungen, Muslime und Kopten solidarisierten sich unter dem Ruf nach «Einheit, Freiheit, Brüderlichkeit», muslimische Imame und koptische Priester beteten gemeinsam, und auch Kopten sprachen vom nationalen Kampf als Jihad. Schüler und Studenten standen in der vordersten Reihe des nationalen Protests, und auch Frauen reihten sich in die Demonstrationen ein.<sup>78</sup>

Aber der Protest war nicht durchgängig nationalistisch motiviert: Wohl traf zu, dass hier ein Volk gegen seine Unterdrücker aufstand, aber nicht alle Unterdrücker sprachen Englisch. Der Widerstand der Bauern galt in erster Linie nicht den Briten, mit denen der einfache Fellache selten in Berührung kam, sondern der einheimischen Oberschicht und dem wachsenden Zugriff eines



*Demonstration in Kairo 1919. Die beteiligten Frauen tragen noch den weißen Gesichtsschleier (yashmaq)*

Zentralstaats, der seinen Untertanen zwar Dienste abforderte, ihnen aber kaum Leistungen bot. Dass Landgüter bekannter Großgrundbesitzer verwüstet, Eisenbahn- und Telegraphenanlagen zerstört und Polizeistationen in Brand gesetzt wurden, sprach eine deutliche Sprache. Wenn die Täter zerschlugen, was sie nach eigenem Empfinden kaputt machte, dann zerstörten sie zugleich die moderne Infrastruktur, ohne die es die Petitionen, Umzüge und Versammlungen der nationalen Protestbewegung nicht geben konnte. Die Bauern sprachen auch nicht durchgängig die nationale Sprache. In späteren Jahren wurden die widerspenstigen Fakten zu einer mehr oder weniger glatten Erzählung zurechtgebürstet, derzufolge die Ägypter einig und ungeteilt gegen den Besatzer und für die nationale Sache aufgestanden waren.

Hasan al-Banna war beim Ausbruch des Aufstands dreizehn Jahre alt, Schüler an der staatlichen Grundschule in Mahmudiyya und nach eigenen Worten dort sogar einer der Anführer der Proteste. In seinen «Erinnerungen» berichtete er von den Demonstrationen, den patriotischen Liedern und Gesängen, dem Einmarsch britischer Truppen, die in Mahmudiyya als strategischem Knotenpunkt im westlichen Delta eine Garnison einrichteten, und von einer Bürgerwehr, die sich ihnen entgegenstellte. (Dass diese die Stadt auch gegen Angriffe der in seiner Heimatprovinz Buhaira

starken Beduinenstämme verteidigte, erwähnte er nicht.) Um die Kommunikation mit Kairo zu unterbrechen, zerstörten Demonstranten den Bahnhof von Mahmudiyya und die Schienen der Delta-Eisenbahnlinie. Auch an den Protesten gegen die Milner-Mission, die im Auftrag der britischen Regierung 1919–1920 die Stimmung im Land erkunden sollte, nahm al-Banna teil. Im Rückblick sprach er von der «patriotischen Pflicht», die es zu erfüllen galt, und vom Dienst am Vaterland als Jihad. Aber wie emotional sein Einsatz auch war, machte al-Banna bald deutlich, dass für ihn nicht die Politik im Vordergrund stand, sondern die Religion. In seiner sufischen Phase verbrannte er die patriotischen Gedichte und Lieder, die er in seiner jugendlichen Begeisterung verfasst hatte.<sup>79</sup> Was ihm blieb, war der vibrierende Ton des Patriotismus, die Hingabe an eine höhere Sache, in der sich das nationale Anliegen scheinbar mühelos mit dem religiösen verband. Wie schon bei Mustafa Kamil, wenngleich mit anderer Gewichtung, gingen Religion und Vaterland eine unauflösliche Verbindung ein, die al-Bannas politisches Denken bis zum Schluss bestimmte.

---

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: [www.chbeck.de](http://www.chbeck.de)