

Helden der Verkündigung, Helden des Kampfes

Nāḡiḥ Ibrāhīm und die ägyptische Ġamā'at islāmiyya ab 2011

Johanna Pink

Einleitung

„Das vielleicht Gefährlichste, das der islamischen Bewegung in vielen Ländern, darunter Ägypten, widerfahren ist, ist die freiwillige Abkehr von der Konzentration auf Verkündigung und Rechtleitung zugunsten einer schrittweisen Entwicklung hin zu einer rein politischen Bewegung; einer Bewegung, die auf die Herrschaft fixiert ist, um derentwillen sie alles opfert und das Blut von tausenden ihrer Söhne dahingibt.“¹

Der Schreiber dieser Worte, Nāḡiḥ Ibrāhīm (geb. 1955), ist einer der prominentesten Vertreter der Ġamā'at islāmiyya, einer islamistischen Gruppe, die ihr Bestreben, einen islamischen Staat zu errichten, vor allem zu Beginn der 1990er Jahre unter Einsatz massiver Gewalt verfolgte. Das Opfer des Blutes „von tausenden ihrer Söhne“ galt ihr nicht nur als legitimes Mittel, um dieses Ziel zu erreichen, sondern wurde heroisch verklärt als Martyrium im *ḡibād fi sabil Allāh*, dem Kampf auf dem Weg Gottes. Genau dieses Martyrium erklärt Nāḡiḥ Ibrāhīm nun in seinem breiten publizistischen Wirken zu einem Irrweg: Der heldenhafte Kampf mit der Bereitschaft zur Selbstaufopferung sei weder der richtige Weg noch das richtige Ziel gewesen. Diese Botschaft lässt sich als grundsätzliche Absage an das Heroische lesen, als einen Versuch, eine islamistische Bewegung in einer postheroischen Gesellschaft zu verankern. Es lässt sich jedoch fragen, ob diese Lesart Ibrāhīms religiösem Narrativ wirklich gerecht wird.

Der vorliegende Beitrag geht der Darstellung religiöser Figuren, insbesondere von Propheten und Figuren aus der frühislamischen Geschichte, in den neueren massenmedialen Veröffentlichungen Nāḡiḥ Ibrāhīms nach und untersucht, welche Alternativen zum revolutionär-islamistischen Heldendiskurs dieser Autor vorschlägt. Die Helden narrative jenes revolutionär-islamistischen Diskurses in Ägypten² umreißt ich vorab anhand der Ideen Sayyid Quṭb (1906–1966), des vielleicht wichtigsten modernen Vordenkers des kompromisslosen Kampfes gegen

¹ Nāḡiḥ Ibrāhīm, *Al-ḥaraka l-islāmiyya bayn mašrū'ay al-hidāya wa-s-sulta*, in: *al-Waṭan*, 24.2.2014, www.elwatannews.com/news/details/424869, 6. Mai 2014. Alle Übersetzungen aus dem Arabischen, soweit nicht anders vermerkt, durch die Verfasserin.

² Dieser Diskurs, wie er sich unter anderem in den Schriften Ḥasan al-Bannās, Sayyid Quṭb und 'Abd as-Salām Faraḡs widerspiegelt, ist bereits mehr als hinlänglich untersucht worden; ein Gesamtüberblick wäre an dieser Stelle unnötig und würde den Rahmen sprengen. Für eine umfassende Darstellung vgl. zum Beispiel G. Kepel, *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten. Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*, München 1995.

jegliche nichtislamische Ordnung. Viele seiner Ideen stellten eine direkte Inspiration für spätere dschihadistische Gruppen dar.

Sayyid Quṭb und der Koran

Sayyid Quṭbs politische Sozialisation war geprägt vom Kampf für nationale Selbstbestimmung gegen den britischen Imperialismus, aber auch gegen politische Eliten, die er – wie viele Ägypter – als zutiefst verwestlicht sowie als Profiteure eines sozial ungerechten Systems empfand. 1951 trat er der Muslimbruderschaft bei, ein Ereignis, das er später als seine eigentliche Geburt bezeichnete. Er wurde innerhalb kurzer Zeit zu ihrem wichtigsten Vordenker und damit auch zur Zielscheibe der massiven Verfolgung, der die Muslimbruderschaft nach der Machtergreifung Ḡamāl ʿAbd an-Nāṣirs (Nassers) 1954 ausgesetzt war. Unter dem Eindruck von Massenverhaftungen, Folter, Lagerhaft und Hinrichtungen entwickelte Sayyid Quṭb seine Ideologie, die sich nun nicht mehr auf die Frage nach der Beseitigung europäischer Vorherrschaft richtete, sondern auf den Widerstand gegen ein tyrannisches System, das auf Personenkult und der Unterdrückung der wahren Muslime beruhe, die Dekrete eines menschlichen Gesetzgebers über das göttliche Recht stelle und damit die Souveränität Gottes in Frage stelle. Für Sayyid Quṭb handelt es sich hier um eine zweite *ḡābiliyya*, also die Wiederkehr der vorislamischen ‚Zeit der Unwissenheit‘, nur in weitaus verwerflicherer Form, denn der Menschheit sei – anders als den vorislamischen Arabern – die Botschaft Gottes verkündet worden und sie weigere sich lediglich, sie zu befolgen. Die neue *ḡābiliyya*, so Sayyid Quṭb, umfasst die ganze Welt. Es gebe keine Gesellschaft, die sich rechtmäßig als muslimisch bezeichnen könne. Nunmehr sei es an einer Avantgarde wahrer Muslime, sich gegen die *ḡābiliyya* zur Wehr zu setzen und eine wahrhaft islamische Gesellschaft aufzubauen.³

Die Inspiration für diese Ideen gewann Sayyid Quṭb aus dem Koran, zu dem er einen ausführlichen, vollständigen und vielbändigen Kommentar verfasste. Sein Erweckungserlebnis bezog sich auf eine Passage in der Josefsgeschichte, in der der alttestamentarische Josef, der aus muslimischer Sicht als Prophet gilt, seinen Mitgefangenen im Verlies des Pharao sagt:

„Siehe, ich verließ die Glaubensweise eines Volkes, das an Gott nicht glaubt [...] Was ihr da neben Gott verehrt, das sind doch nichts als Namen, die ihr und eure Väter so benannten; Gott sandte keine Vollmacht für sie herab. Das Urteil [oder: die Herrschaft, ar. *al-ḥukm*] liegt allein bei Gott: Befohlen hat er, einzig *ihm* zu dienen.“ (Koran 12:37, 40)⁴

³ Vgl. ebd., S. 37–57.

⁴ Koranübersetzungen orientieren sich an der Übersetzung von H. Bobzin, *Der Koran*, München 2010 mit Änderungen durch die Verfasserin in Einzelfällen, in denen dies nötig erscheint, um die Deutung der hier behandelten islamistischen Autoren verständlich zu machen.

Josef ist eine von vielen – oft, aber nicht immer biblischen – Prophetenfiguren im Koran, die Sayyid Quṭb in idealer Weise dazu dienen, seine Theorien zu entfalten. Das liegt daran, dass viele der Geschichten über diese Figuren bereits im Koran als Vorlage für die heilsgeschichtliche Erklärung der Situation der muslimischen Gemeinschaft angelegt sind.

Straflegenden

Im Koran gibt es einen sehr häufigen Typus der Prophetengeschichte: den der Straflgende. Der Ablauf dieser Geschichten folgt einem festen Schema: Ein Prophet predigt seinem Volk die Botschaft vom Monotheismus und dem Jüngsten Gericht. Das Volk weigert sich, diese Botschaft zu glauben, schmäht den Propheten oder greift ihn sogar an. Der Prophet widersteht den zahlenmäßig überlegenen Ungläubigen und am Ende verhilft Gott ihm zum Sieg. Dieses Narrativ wird als Folie für die Situation des Propheten Muḥammad in seiner Zeit in Mekka und den ersten Jahren nach der Hidschra präsentiert; es ruft zur Standhaftigkeit auf und verheißt den Sieg gegen die nach weltlichem Ermessen stärkeren Wider-sacher.⁵

Die Straflegenden scheinen einige Kriterien des Heldentums zu erfüllen: Sie stellen eine Person in den Mittelpunkt, die sich in einer Auseinandersetzung mit einem übermächtigen Gegner befindet und diesen Kampf am Ende gewinnt. In diesen Geschichten wird zwar eher ein Typus als eine individuelle Persönlichkeit beschrieben, doch haben sie eine starke agonale Dimension, die um eine einzelne, namentlich benannte Person herum aufgebaut ist. Das macht jedoch die Propheten noch nicht zwangsläufig zu Helden: schließlich ist es in der Regel nicht ihre Außeralltäglichkeit, die ihnen zum Sieg verhilft, sondern allein das Eingreifen Gottes. Dem ließe sich entgegenhalten, dass Gott zuverlässig erst ins Geschehen eingreift, nachdem der Prophet Mut, Gottvertrauen und Standhaftigkeit gegenüber Anfeindungen, Entehrung und Bedrohung bewiesen, ja selbst seine engsten familiären Bindungen geopfert hat. So widersetzt sich Abraham seinem eigenen Vater zugunsten des Glaubens an den Einen Gott; Noah wiederum lässt zu, dass sein ungläubiger Sohn von Gott vernichtet wird. Das unbeirrbar Festhalten an der göttlichen Wahrheit gegen alle Widerstände ist kennzeichnendes Merkmal des Prophetentypus der Straflegenden.

Bei vielen dieser Geschichten gibt es aber noch eine weitere Dimension. Ein Beispiel findet sich in der Geschichte vom Konflikt zwischen Mose und dem Pharao, die im Koran in zahlreichen Varianten erzählt wird. Der koranischen Darstellung zufolge ruft der Pharao Zauberer herbei, mit denen sich Mose einen Wettstreit liefern soll, den er gewinnt. Dann heißt es:

⁵ Vgl. D. Marshall, Punishment Stories, in: J. Dammen McAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 4, Leiden 2000, S. 318–322.

„Und die Zauberer fielen anbetend nieder. Sie sprachen: ‚Wir glauben an den Herrn der Weltbewohner, den Herrn von Aaron und Mose.‘ Pharaos sprach: ‚Glaubt ihr denn an *ihn* – noch ehe *ich* euch das gestattet habe? Siehe, das ist ein Ränkespiel, das ihr euch ausgedacht habt in der Stadt, um ihre Einwohner aus ihr wegzutreiben. Ihr werdet es noch erfahren! Wahrlich, Hände und Füße haue ich euch ab, wechselweise rechts und links, dann werde ich euch kreuzigen – allesamt!‘ Sie sprachen: ‚Siehe, zu unserem Herrn kehren wir zurück. Du zürnst uns ja nur deshalb, weil wir an die Zeichen unseres Herrn glaubten, als sie zu uns kamen.‘ ‚Du unser Herr! Gib uns reichlich Geduld, und nimm uns als Gottergebene zu dir!‘“ (Koran 7:120–126)

Hier steht nicht die Figur des Propheten im Mittelpunkt, sondern es sind vor allem die Gläubigen, die sich durch Gottvertrauen und Standhaftigkeit auszeichnen. Mose ist Empfänger und Verkünder der göttlichen Offenbarung und wird von Gott befähigt, Wunder zu wirken. Es sind jedoch seine Anhänger, die den Anfeindungen und Drohungen widerstehen und die Bereitschaft zeigen, ihr eigenes Leben zu opfern.

Warum diese Geschichte für Sayyid Quṭb so hohe Anziehungskraft besitzt, lässt sich leicht nachvollziehen. Sie lässt sich unmittelbar auf die Situation einer verfolgten islamistischen Gemeinschaft übertragen und ermutigt zum Widerstand gegen den Tyrannen, zu dessen Inbegriff bei Sayyid Quṭb der Pharaos wird: ein weltlicher Herrscher, der sich selbst über das göttliche Gesetz stellt. Sayyid Quṭb kommentiert Koran 7:120–126 ausführlich und mit einigem Pathos. Für ihn stellt diese Passage die Klimax der Mosesgeschichte, ja der gesamten koranischen Botschaft dar.

„Ein Mensch, der die Natur dieses Kampfes zwischen sich und dem Tyrannen erkennt, und erkennt, dass es im Kern ein Kampf des Glaubens ist, der wankt und weicht nicht. Er wird niemals Milde und Gnade von einem Feind erhoffen, der von ihm nichts weniger als die Aufgabe des eigenen Glaubens akzeptiert. [...] Derjenige, der weiß, wo er in diesem Kampf steht und zu wem er sich hinwenden sollte, der wird von seinem Widersacher keine Sicherheit erbitten, sondern er wird seinen Herrn um Standhaftigkeit in der Heimsuchung bitten und darum, dass er als Gottergebener sterbe. [...] Die Tyrannei steht dem Glauben, dem klaren Bewusstsein und der inneren Zuversicht machtlos gegenüber. Sie hat keine Macht über die Herzen, von denen sie dachte, dass sie sie genauso beherrsche, wie sie die Hälse der Menschen beugen kann; dass sie sie ebenso kontrollieren könne wie die Körper! Wenn sie keine Macht über die Herzen hat, weil diese Gott und nur Gott allein gehören, was besitzt die Tyrannei dann, wenn die Herzen nur nach der Nähe zu Gott streben, nur bei Ihm Schutz suchen und das nicht wollen, was die Machthaber ihnen bieten können?

Es ist einer der einschneidenden Momente in der Geschichte der Menschheit. Das, was sich zwischen dem Pharaos und seinen Ratgebern einerseits und den Gläubigen, also den früheren Zauberern, andererseits abspielte, ist ein einschneidender Moment in der Geschichte der Menschheit: Der Sieg des Glaubens über das [diesseitige] Leben. Der Sieg der Entschlossenheit über den Schmerz. Der Sieg des Menschen über den Satan! Es ist ein einschneidender Moment in der Geschichte der Menschheit: Die Verkündung der Geburt der wahren Freiheit.“⁶

⁶ Sayyid Quṭb, *Fi zilāl al-Qurʾān*, Bd. 3, Kairo/Beirut ³²2003, S. 1351–1352.

Der Tyrann, dessen Verblendung und Hochmut Sayyid Quṭb eindringlich beschreibt,⁷ ist machtlos gegen die Wahrhaftigkeit und Standhaftigkeit der kleinen, in materieller Hinsicht weit unterlegenen Gruppe der Gläubigen. Das Heldentum wird einem Kollektiv zugeschrieben, der Antagonist hingegen ist eine Einzelperson: ein Alleinherrscher, der das schlimmste denkbare Verbrechen gegen die Souveränität Gottes begeht, indem er sein eigenes Gesetz über das Gesetz Gottes stellt. Nicht umsonst rief Anwar as-Sādāts (Sadats) Mörder nach seiner Tat: „Ich habe den Pharao getötet!“⁸

Die koranischen Strafllegenden bilden einen Deutungsrahmen für denjenigen Teil der Biographie Muḥammads, der als Zeit des Kampfes gegen einen übermächtigen und ungläubigen Gegner, die Mekkaner, verstanden werden kann. Diese Lebensphase Muḥammads ist es auch, die Sayyid Quṭb, sofern er sich neben dem Koran auf die Prophetenbiographie bezieht, auf die Situation der Muslimbruderschaft zu seiner Zeit überträgt: eine Zeit der Prüfungen, die der Verleihung des Sieges durch Gott unweigerlich vorausgeht. Die Zeit nach dem Sieg Muḥammads über die Mekkaner im Jahr 630 sowie die nach dem Tod des Propheten rezipiert er weitaus weniger stark. Die Frage nach der Ausgestaltung der Herrschaft, wenn sie denn einmal errungen ist, stellt sich ihm kaum. Sie tritt hinter das Ziel des Umsturzes des Systems zurück. Dies jedoch ist ein Ziel, an dem die revolutionär-islamistischen Bewegungen in Ägypten bis dato gescheitert sind; dies gilt auch für die Ġamāʿa islāmiyya.

Die Ġamāʿa islāmiyya und die „Revision der Prinzipien“

Die Ġamāʿa islāmiyya entstand in den 1970er Jahren in Form lose vernetzter islamischer Studentengruppen, die besonders an den neuen Hochschulen im bis dahin wirtschaftlich und strukturell eher vernachlässigten Oberägypten viel Zulauf fanden. Die Ortsgruppen boten Studierenden Dienstleistungen an, riefen zum religiösen Studium und zu einer streng islamischen Lebensweise auf. Neben dem Aufruf zum Islam (*daʿwa*) war die Betonung des koranischen Prinzips des „Gebietens des Guten und Verbietens des Verwerflichen“ (*hiṣba*) ein charakteristisches Merkmal. Die *hiṣba* fand unter anderem in Form von Angriffen auf Kino- und Musikvorführungen, gemischtgeschlechtliche studentische Aktivitäten und christliche Geschäfte mit Alkoholverkaufslizenz statt. Ende der 1970er Jahre kam es zum Bruch mit der Muslimbruderschaft, da diese sich vom revolutionären und potenziell militanten Ansatz Sayyid Quṭbs distanzierte. Auch innerhalb der Ġamāʿa bestand keine Einigkeit in der Frage des gewaltsamen Umsturzes; es dominierte die oberägyptische Sektion der Gemeinschaft, die die Pflicht zur Revolte gegen ein unislamisches Regime proklamierte. Sie schloss zu diesem Zweck

⁷ Vgl. ebd., S. 1350–1351.

⁸ Vgl. Kepel, *Der Prophet* (Anm. 2), S. 233.

eine Allianz mit der Gruppe „Islamischer Dschihad“. Allerdings waren und blieben die Ansätze der beiden Gruppen höchst unterschiedlich, auch wenn beide das gleiche utopische Ziel einer vollkommenen islamischen Gesellschaft, in der islamisches Recht angewendet wird, verfolgten. Der „Islamische Dschihad“ setzte eher auf die konspirative Anbahnung eines Sturzes des Regimes, während die *Ġamāʿa islāmiyya* die Schaffung einer islamischen Gesellschaft durch Predigt und *hisba* in den Vordergrund stellte und Breitenwirkung erzielen wollte. Nach dem Scheitern des Umsturzversuches im Zuge der Ermordung Sadats, bei der der „Islamische Dschihad“ federführend war, wurde die damalige Führung der *Ġamāʿa* komplett inhaftiert. Die Organisation war jedoch weiterhin im Land aktiv, während der „Islamische Dschihad“ sich zunehmend auf den Kampf gegen den ‚fernen Feind‘ verlegte, also die imperialistischen Großmächte, zum Beispiel in Afghanistan.

Ab dem Ende der 1980er Jahre – während die erste Generation ihrer Führung weiterhin in Haft saß – radikalisierte sich die *Ġamāʿa*. Sie versuchte, die Kontrolle über einzelne Gebiete zu erlangen und dort eine ‚islamische Gesellschaft‘ aufzubauen und verübte gezielt Angriffe auf säkularistische Intellektuelle, Vertreter des Regimes und ausländische Touristen. Mitte der 1990er Jahre war sie militärisch besiegt, ihre Anhänger waren fast durchweg getötet, in Haft oder im Exil. Vor diesem Hintergrund proklamierte die erste Generation der *Ġamāʿa*-Führer aus der Haft 1997 den Gewaltverzicht und veröffentlichte ab 2002 eine Buchreihe unter dem Obertitel „Revision der Prinzipien“ (*taṣḥīḥ al-mafāḥim*), in der sie begründete, warum die Strategie der *Ġamāʿa islāmiyya* falsch gewesen sei. Sie habe den Dschihad als Ziel, nicht als Mittel zum Zweck betrachtet und Blutvergießen in Kauf genommen. Dadurch habe sie viele Ägypter abgeschreckt, auf diese Weise der islamischen Sache geschadet und das eigentliche Ziel des Aufbaus einer islamischen Gesellschaft aus dem Blick verloren.⁹

Auf dieser in Ägypten viel beachteten publizistischen Initiative baute Nāḡih Ibrāhīm, ein führendes Mitglied der *Ġamāʿa islāmiyya* der 1970er Jahre und ihr wichtigster Ideologe, mit einer breiten Tätigkeit als Kolumnist auf, die sich ab 2011 über zahlreiche viel gelesene ägyptische Medien erstreckte und die Deutungsmuster des revolutionär-islamischen Narrativs komplett verwarf.

⁹ Vgl. R. Meijer, Commanding Right and Forbidding Wrong as a Principle of Social Action. The Case of the Egyptian al-Jamaʿa al-Islamiyya, in: R. Meijer (Hrsg.), Global Salafism. Islam's New Religious Movement, London/New York 2009, S. 189–220. Zu den Kernargumenten der „Revision der Prinzipien“ vgl. S. A. Jackson, Beyond Jihad. The New Thought of the *Ġamāʿa Islāmiyya*, in: Journal of Islamic Law and Culture 11.1, 2009, S. 52–68. Zu den Hintergründen des Gewaltverzichts vgl. O. Ashour, Lions Tamed? An Inquiry into the Causes of De-Radicalization of Armed Islamist Movements. The Case of the Egyptian Islamic Group, in: Middle East Journal 61.4, 2007, S. 596–625.

Nāḡiḥ Ibrāhīm auf den Spuren von Jesus und Ḥasan

Nāḡiḥ Ibrāhīm, der in Assiut Medizin studierte und zum wichtigsten Intellektuellen der Ġamā'a avancierte, war Teil der ersten Führungsgeneration, die nach der Sadat-Ermordung von 1981 komplett verhaftet wurde. In der Haft erwarb er religiöse und juristische Studienabschlüsse und beteiligte sich an der „Revision der Prinzipien“. 2005 wurde er aufgrund seiner Abkehr von der Gewalt aus dem Gefängnis entlassen.¹⁰ Er erhielt nach der Revolution von 2011 Gelegenheit, Kolumnen in mehreren renommierten privaten ägyptischen Zeitungen und Nachrichtenportalen zu veröffentlichen. Ein kurzer Versuch einer Parteigründung blieb erfolglos;¹¹ er konzentrierte sich daraufhin auf seine publizistische Tätigkeit.

Die folgenden Ausführungen beruhen auf der Analyse der Kolumnen, die Nāḡiḥ Ibrāhīm in den vier täglich erscheinenden Zeitungen beziehungsweise Nachrichtenportalen „al-Waṭan“, „al-Miṣrī al-Yawm“, „aš-Šurūq“ und „al-Yawm as-Sābi“ zwischen Mai 2011¹² und März 2015 publizierte. All diese Veröffentlichungsplattformen entstanden in einer Phase begrenzter Liberalisierung in der späten Mubārak-Ära ab etwa Mitte der 2000er Jahre. Sie positionierten sich damals politisch und religiös unabhängig, wenn auch nicht dezidiert oppositionell, und setzten sich dadurch von der Riege der staatlichen oder quasistaatlichen Traditionszeitschriften ab. Nach dem Sturz Mubāraks 2011 konnten sie einem breiteren Spektrum politischer Akteure eine Plattform bieten als zuvor, was auch Nāḡiḥ Ibrāhīm zugute kam.

Seine Kolumnen sind eine besonders aussagekräftige Quelle, weil sie aufgrund ihres regelmäßigen Erscheinens, des kurzen und prägnanten Formats sowie der Streuung über mehrere Medien eine weitaus größere Zielgruppe erreichen dürften als die Buchveröffentlichungen der Ġamā'a-Führung. Zudem liegt bei den Buchveröffentlichungen der Verdacht nahe, dass dem Gewaltverzicht auch ein taktisches Element innewohnte, nämlich das Ziel der Haftentlassung; bei den viel später entstandenen Kolumnen ist das auszuschließen.

Die Analyse der Kolumnen konzentriert sich im Folgenden auf solche Texte, die sich näher mit der Bedeutung religiöser Figuren für heutige Muslime auseinandersetzen. Dabei spielen drei Kategorien von Personen eine Rolle: Erstens die vorislamischen, koranischen Prophetenfiguren, zweitens der Prophet Muḥam-

¹⁰ Vgl. Jackson, *Beyond Jihad* (Anm. 9), S. 58 Anm. 32; www.facebook.com/pages/ابراهيم-ناحج-الإسلامي-د-ناجح-ابراهيم/413040342118433, 6. März 2015; www.islamist-movements.com/2426, 6. März 2015.

¹¹ Vgl. <http://islammemo.cc/akhbar/arab/2011/09/18/134131.html>, 6. März 2015. Die Partei errang bei den Parlamentswahlen 2012 keinen Sitz, das Projekt wurde offenbar nicht weiterverfolgt.

¹² Zu diesem Zeitpunkt begannen seine Kolumnen in „al-Yaqm as-Sābi“. Für „al-Miṣrī al-Yawm“ schrieb er ab Juli 2011 sporadisch und ab Mitte 2012 häufiger, für „aš-Šurūq“ war er ab November 2011 tätig und für „al-Waṭan“ ab April 2012. In allen vier Medien publizierte er auch nach dem Militärputsch vom Juli 2013 weiter und setzte dies bis zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Beitrags im März 2015 fort.

mad selbst, dessen facettenreiche Biographie unterschiedliche Deutungen erlaubt, und drittens bedeutende Personen der islamischen Frühgeschichte, insbesondere die Prophetengefährten, die ersten Kalifen und ihre Nachfahren.

a) Vorislamische Propheten: Von Mose zu Jesus

Die koranischen Prophetengeschichten sind für Nāğih Ibrāhīm selbstverständlich zentrale Referenzen; sie wären aus einem Beitrag zum islamischen Diskurs kaum wegzudenken. Die Gewichtung der Prophetenfiguren allerdings ist eigenwillig. Mose, der Widerstandskämpfer gegen den Pharao, der für den revolutionären Islamismus Sayyid Quṭb von so hoher Bedeutung ist, tritt ebenso in den Hintergrund wie Abraham, der Kämpfer gegen die Götzen seiner Väter; beide erwähnt Nāğih Ibrāhīm allenfalls am Rande.

Besondere Bedeutung gewinnt für ihn hingegen Jesus: er ist Gegenstand eigener Kolumnen, sogar einer ganzen Kolumnenreihe. Dies ist durchaus ungewöhnlich, denn der islamistische Diskurs hat mit der Figur Jesu gewisse Schwierigkeiten. Jesus wird im Koran zwar vielfach erwähnt, bisweilen auch in längerer narrativer Form, doch diese Erzählungen lassen sich nicht in das Muster der Strafllegenden einbetten. Schließlich endete Jesu Leben nicht mit einem von Gott erzielten Sieg über seine Widersacher.¹³ Nāğih Ibrāhīm verweist zu Beginn seiner sechsteiligen Kolumnenreihe über Jesus¹⁴ explizit auf das Fehlen jeglicher vertiefter Auseinandersetzung mit Jesus sowohl in seinen eigenen Schriften als auch in den Werken islamistischer Autoren insgesamt. Dies sei einer der Gründe, aus denen er sich mit Jesus näher beschäftigen wolle.

Jesus ist für Nāğih Ibrāhīm nicht nur Vorbild, sondern auch Symbol, und zwar eines der größten Symbole der Liebe in der Menschheitsgeschichte. Zum Beleg zitiert Nāğih Ibrāhīm unter anderem die Bergpredigt und andere Segmente des Neuen Testaments, was für einen Islamisten recht unüblich ist. Er betont, dass die Aufforderung zur Liebe bei Jesus ausdrücklich auch den Feind einschließe. Dies setzt er in Bezug zu seinen eigenen Erfahrungen. Früher habe er das alttestamentarische Motto „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ befolgt und Gewalt mit Gegengewalt beantwortet. Dies habe ihm selbst und anderen nichts eingebracht

¹³ Nach koranischer Darstellung hat zwar keine Kreuzigung stattgefunden, für Jesu Widersacher entstand aber dieser Eindruck.

¹⁴ Vgl. Nāğih Ibrāhīm, Ma' al-Masiḥ 'alayhi s-salām.. nabda'u sawiyyan, in: al-Miṣri al-Yawm, 5.2.2014, www.almazryalyoum.com/news/details/389013, 6. Mai 2014; ders., 'Indamā yarḥamu l-Masiḥ ummahu wa-talāmīdahū, in: al-Miṣri al-Yawm, 12.2.2014, www.almazryalyoum.com/news/details/392593, 6. Mai 2014; ders., Suṭūr muḍī'a ma' usrat al-Masiḥ, in: al-Miṣri al-Yawm, 19.2.2014, www.almazryalyoum.com/news/details/396796, 6. Mai 2014; ders., Ma' al-Masiḥ 'alayhi s-salām.. mu'allim al-maḥabbā, in: al-Miṣri al-Yawm, 26.2.2014, www.almazryalyoum.com/news/details/400971, 6. Mai 2014; ders., Sunan an-nubuwwa bayn Muḥammad wa-l-Masiḥ, in: al-Miṣri al-Yawm, 5.3.2014, www.almazryalyoum.com/news/details/405240, 6. Mai 2014; ders., Muḥammad wa-l-Masiḥ taṭābuq lā tanāquḍ, in: al-Miṣri al-Yawm, 12.3.2014, www.almazryalyoum.com/news/details/409566, 6. Mai 2014.

außer Gefängnis, Leid und Tod. Nunmehr versuche er, sich an Jesus zu orientieren, indem er Hass mit Güte vergelte in der Hoffnung, damit bei seinem Gegner mehr zu bewegen, als lediglich neuen Hass zu erzeugen.¹⁵

Unter den Oberbegriff der Liebe subsumiert Nāğih İbrāhim weitere Eigenschaften Jesu, die er jeweils negativ mit der gesellschaftlichen Realität Ägyptens kontrastiert: Toleranz, Vergebungsbereitschaft, Selbstlosigkeit und Barmherzigkeit. Diese Eigenschaften charakterisieren aus seiner Sicht nicht nur Jesus, sondern sind allen Propheten zu eigen. Eigentlich handelt es sich seiner Darstellung nach bei Propheten um einen einzigen Personentypus: jede Handlung oder Aussage einer dieser Personen lasse sich auch einer beliebigen anderen Person zuschreiben.¹⁶ Diese Auffassung entspricht durchaus der gängigen islamischen Prophetologie. Ungewöhnlich sind allerdings die Zentralität, die Nāğih İbrāhim der Figur Jesu zuweist, sowie die Auswahl der Eigenschaften, die Nāğih İbrāhim für exemplarisch hält.

Jesus ist für ihn derjenige Prophet, der Muḥammad am nächsten steht und am ähnlichsten ist. Ausführlich begründet er diese Annahme mit Aussagen, die Muḥammad der Überlieferung zufolge über Jesus getätigt haben soll, und durch eine Reihe von Parallelen, die er zwischen den beiden Figuren zieht. An erster Stelle nennt er das Prophetentum und, damit verbunden, die Bereitschaft, dem Jenseits Vorrang vor dem Diesseits zu geben. Eine direkte Folge des Prophetentums sei der Drang zur Verkündigung, die beide kompromisslos, aber in Güte und Friedfertigkeit betrieben hätten. Weiterhin verweist Nāğih İbrāhim auf Muḥammads und Jesu Selbstlosigkeit, das Desinteresse an persönlicher Sicherheit und Wohlstand, die Fürsorge für ihre Angehörigen und Anhänger, das Drängen auf Wohltätigkeit und Barmherzigkeit insbesondere gegenüber Armen, Witwen und Waisen sowie die Bereitschaft, Sündern zu vergeben. All diese Aspekte belegt er im Einzelnen mit Geschichten aus Muḥammads und Jesu Leben. Schließlich nennt er als wesentliche Gemeinsamkeit das Erdulden von Leid und Verfolgung, die beide Propheten zur Auswanderung zwangen, und die Existenz von Gegnern, die ihnen nach dem Leben trachteten. Auch bei den koranischen Strafllegenden ist die Verfolgung der Propheten ein zentraler Topos. Sie hat jedoch einen klaren Zweck und eine zeitliche Begrenzung: sie dient dazu, Gottvertrauen und Standhaftigkeit des Propheten auf die Probe zu stellen, der am Ende auf triumphale Weise von Gott gerächt wird. Dadurch, dass Nāğih İbrāhim Jesus in den Mittelpunkt stellt, entfällt in seiner Darstellung des Prophetentums dieser triumphalistische Aspekt vollkommen. Das Leid und die Verfolgung stehen hier für sich, exemplifizieren die Opferbereitschaft der Propheten und haben dadurch, dass sie keine diesseitige Belohnung erfahren, umso höheren Wert.¹⁷

¹⁵ Ders., *Ma‘ al-Masiḥ ‘alayhi s-salām.. mu‘allim al-maḥabba* (Anm. 14).

¹⁶ Ders., *Sunan an-nubuwwa* (Anm. 14).

¹⁷ Ebd. sowie ders., *Muḥammad wa-l-Masiḥ*, (Anm. 14); ders., *Muḥammad wa-l-Masiḥ.. ḥinamā yaltaqiyān*, in: *al-Miṣrī al-Yawm*, 1.1.2015, www.almasryalyoum.com/news/details/618414, 9. März 2015.

b) Muḥammad: Vom Widerstandskämpfer zum Prediger und Diplomaten

An diesem Punkt stellt sich die Frage, welches Muḥammadbild Nāḡiḥ Ibrāhīm eigentlich vertritt, das ihn so mühelos zu einer Gleichsetzung mit Jesus befähigt, und wie er es aus der Prophetenbiographie und den Hadithen – Quellen, deren Authentizität er voraussetzt – heraus begründet. Seine Sicht auf Muḥammad fasst Nāḡiḥ Ibrāhīm folgendermaßen zusammen:

„Der Gesandte Gottes ist mit Abstand der größte aller Verkündiger Gottes. Er war zwar auch Richter, Staatslenker, Führer der muslimischen Heere, Vater, Ehemann und Freund, und er war in jeder dieser Funktionen ein großes Genie. Aber die ohne Einschränkungen größte seiner Aufgaben, die, die ihm am nächsten war und am engsten mit seinem Wesen verbunden, war der Aufruf zu Gott (*ad-daʿwa ilā llāh*). Diese Aufgabe übte er vom Anfang bis zum Ende aus, ohne Unterlass; der Koran beschrieb ihn wieder und wieder als Verkündiger, Mahner, Propheten und Gesandten. [...] Aus dieser Aufgabe erwachsen alle seine anderen Funktionen oder sie gehen auf sie zurück.“¹⁸

Die Verkündigung dominiert also andere Aspekte der Biographie Muḥammads. Sie habe die Konversion Hunderttausender zum Islam und dadurch in unermesslichem Umfang Gutes bewirkt. Krieg und Eroberungen kommen in dieser Darstellung nicht vor.

Allerdings spielt in Nāḡiḥ Ibrāhīms Narrativ die medinensische Periode, also die Zeit nach der Hidschra im Jahr 622, in der Muḥammad in zunehmendem Maße als Staatsmann und militärischer Führer agierte, durchaus eine erhebliche Rolle; sie ist weit wichtiger als bei Sayyid Quṭb. Im Vordergrund stehen jedoch nicht Siege wie etwa der in der Schlacht von Badr (624), sondern diplomatische Aktivitäten wie der Waffenstillstand von Ḥudaybiyya (628). Hier, so Nāḡiḥ Ibrāhīm, sei Muḥammad Kompromisse eingegangen, um mit seinen Anhängern die Wallfahrt nach Mekka vollführen zu können und offenen Feindseligkeiten vorzubeugen. Der Prophet habe, wie auch Hadithe belegten, Blutvergießen zutiefst verabscheut und alle Möglichkeiten genutzt, es zu vermeiden.¹⁹

Nāḡiḥ Ibrāhīm nutzt die Biographie Muḥammads weit häufiger, um aktuelle Bezüge herzustellen, als die Auseinandersetzung mit dem Leben Jesu. So betont er, dass der Prophet keine Erben hinterlassen und auch keine eingesetzt habe. Es sei ihm also, anders als den meisten gegenwärtigen nominellen Muslimen, nicht um Reichtum oder Macht und schon gar nicht um deren Sicherung für seine Familie gegangen.²⁰ Unverkennbar ist dies eine Anspielung auf den ägyptischen

¹⁸ Ders., *Ayn nahnu min muʿallim ad-daʿwa?*, in: *al-Waṭan*, 24.9.2012, www.elwatannews.com/news/details/52558, 6. Mai 2014.

¹⁹ Ders., *Hal sa-tafhamu Miṣr ṣulḥ al-Ḥudaybiyya?*, in: *aš-Šurūq*, 15.2.2014, www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=15022014&id=d9315d61-55a0-45b9-85c0-fa5f7092aff3, 6. Mai 2014.

²⁰ Ders., *Min iṣrāqāt an-nubuwwa*, in: *aš-Šurūq*, 18.1.2014, www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=18012014&id=7181bb87-74a8-4d46-af00-96d0b293dbca, 6. Mai 2014; ders., *Ad-daula al-islāmiyya wa-tawriṭ al-ḥukm*, in: *al-Yawm as-Sabiʿ*, 23.8.2011, www.youm7.com/NewsPrint.asp?NewsID=479650, 6. Mai 2014.

Präsidenten Ḥusni Mubārak, der sich gegen Ende seiner Amtszeit bemühte, seinen Sohn Ġamāl als Erben im Präsidentenamt zu installieren, und erheblichen Reichtum in seiner Familie akkumulierte. Demgegenüber sei der Prophet freigiebig gewesen und habe nie besser gelebt als seine Anhänger, auch in Zeiten der Armut.

Ausführlich beschreibt Nāḡiḥ Ibrāhīm das hohe Maß an Achtung, das Muḥammad gegenüber diplomatischen Gepflogenheiten gehabt habe. Den Schutz, den Muḥammad Gesandtschaften habe angedeihen lassen, kontrastiert er negativ mit Angriffen von Islamisten auf amerikanische Botschaften, etwa nach der Veröffentlichung eines despektierlichen Videos über Muḥammad 2012.²¹ Diese und andere Verhaltensweisen seien auch deswegen scharf abzulehnen, weil sie westlichen Beobachtern ein völlig falsches Bild vom Propheten vermittelten. Diese These führt Nāḡiḥ Ibrāhīm kurz nach dem Mord an Redakteuren der französischen Satirezeitschrift „Charlie Hebdo“ im Januar 2015 näher aus. Die Regierungen muslimischer Staaten, die Islamisten sowie das Handeln der Muslime insgesamt seien dafür verantwortlich, dass sich die Menschen in westlichen Ländern ein falsches Bild von der Botschaft Muḥammads machten.²² Seinen Versuch einer Richtgiststellung schließt Nāḡiḥ Ibrāhīm mit dem Rat des Propheten an seine Gefährten ab: „Zürne nicht“.²³ Besonders scharf geißelt er die Tatsache, dass der „Islamische Staat im Irak und Syrien“ (ISIS/ Dāʿiṣ) sich auf Muḥammad berufe, gegen dessen Vorbild er jedoch auf Schritt und Tritt verstoße, etwa durch die Unterbindung von Meinungsfreiheit, Angriffe gegen ‚Schutzbefohlene‘, also Christen, und den *takfir* – die Praxis, andere Muslime zu Ungläubigen zu erklären.²⁴ Der Prophet selbst habe sehr auf den Eindruck geachtet, den sein Handeln auf Außenstehende hinterlasse, um nicht die Wirksamkeit seiner Botschaft zu beeinträchtigen. So habe er sich sogar trotz des Drängens seiner Anhänger geweigert, einen Heuchler zu töten, damit nicht der Eindruck entstehe, er töte Muslime.²⁵

Insgesamt stellt Nāḡiḥ Ibrāhīm Muḥammad als den ‚Gesandten des mittleren Weges‘ (*rasūl al-waṣaṭiyya*) dar und beruft sich damit auf das inhaltlich eher unbestimmte Schlagwort der *waṣaṭiyya*, das von unterschiedlichen muslimischen Akteuren genutzt wird, um sich sowohl von gewaltbereiten Tendenzen als auch von allzu modernistischen Strömungen zu distanzieren. Bei Nāḡiḥ Ibrāhīm ist dies nicht wesentlich anders. Seiner Darstellung zufolge steht *waṣaṭiyya* für ein

²¹ Ders., Hal naḥnu naṣuru r-rasūla ḥaqqan?, in: al-Waṭan, 17.9.2012, www.elwatannews.com/news/details/50078, 6. Mai 2014.

²² Ders., Charlie Hebdo [Šārī Ḥbdū].. wa-uḍran rasūla llāh, in: aš-Šurūq, 17.1.2015, www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=17012015&id=4a7d4bb7-877e-4045-9008-d644a7562e96, 10. März 2015.

²³ Ders., Yā qawn: Lā taʿrifū r-rasūl min ḥilālīnā, in: al-Miṣrī al-Yawm, 22.1.2015, www.almazryalyoum.com/news/details/637064, 9. März 2015.

²⁴ Ders., Nidāʿ ʿaḡīl ilā Dāʿiṣ, in: al-Miṣrī al-Yawm, 19.2.2015, www.almazryalyoum.com/news/details/660648, 9. März 2015.

²⁵ Ders., Al-ḥaraka l-islāmiyya (Anm. 1).

konfliktfreies Verhältnis zwischen Vernunft und Schrifttreue, Wissenschaft und Religion, Diesseits und Jenseits, Vergangenheit und Gegenwart sowie für die Zurückweisung der ‚Übertreibungen‘ der Schia und der Kharidschiten. Sie beinhaltet die Weigerung, Sünder oder Andersdenkende zu verketzern, aber auch die Zurückweisung grenzenloser Toleranz.²⁶ Dies ist zweifellos ein höchst selektives Muḥammadbild – aber das gilt für das Muḥammadbild anderer muslimischer Akteure nicht minder.

c) Figuren der islamischen Frühgeschichte

In verschiedenen Kolumnen – auch hier sind es oft solche mit aktuellen Bezügen – führt Nāḡih Ibrāhīm Ereignisse der islamischen Frühgeschichte an. Er beruft sich dabei immer wieder auf bestimmte Personen, die ihm entweder als Vorbild oder als abschreckendes Beispiel dienen. Um diese einordnen zu können, ist ein kurzer, skizzenhafter Exkurs in die Zeit nach dem Tod Muḥammads im Jahr 632 nötig.²⁷

Muḥammad hinterließ bei seinem Tod keine männlichen Nachfahren, hatte weder einen Nachfolger designiert noch eine Nachfolgeregelung getroffen; auch der Koran bot keine konkreten Anhaltspunkte zur Lösung dieser Frage. Die ersten Entscheidungen über die Führung der Gemeinschaft fielen daher eher *ad hoc* und begünstigten angesehene langjährige Prophetengefährten: Zuerst Abū Bakr (632–634), dann ʿUmar (634–644). An dritter Stelle folgte ʿUṯmān (644–656), der ebenfalls ein hochrangiger Prophetengefährte gewesen war, aber außerdem einem einflussreichen Clan, den Banū Umayya, entstammte. Angesichts der rasch fortschreitenden Eroberungen gab es zunehmende Verteilungskonflikte, in deren Zuge bestimmte Gruppen ʿUṯmān vorwarfen, seine Familie zu bevorzugen. Er wurde schließlich von einem Mob ermordet. Sein Nachfolger ʿAlī (656–661) war ein Cousin des Propheten und als Ehemann der Prophetentochter Fāṭima Vater der einzigen männlichen Nachfahren Muḥammads, zweier Söhne namens al-Ḥasan (im Folgenden: Ḥasan) und al-Ḥusayn (im Folgenden: Ḥusayn). ʿAlī musste sich mit beträchtlicher Opposition auch von Seiten anderer verdienster Prophetengefährten auseinandersetzen, die ihm unter anderem vorwarfen, kein Interesse an der Aufklärung des Mordes an ʿUṯmān zu zeigen, womöglich sogar

²⁶ Ders., Rasūl al-waṣāṭiyya.. nanʿā ilayhi ḡiyābahā, in: al-Waṭan, 20.1.2014, www.elwatannews.com/news/details/400533, 6. Mai 2014.

²⁷ Vgl. dazu im Einzelnen A. Noth, Früher Islam, in: U. Haarmann (Hrsg.), Geschichte der arabischen Welt, München ²1991, S. 11–100. Noth stellt im Wesentlichen das gängige muslimische Narrativ dar, das allerdings nicht einheitlich ist. Es gibt zum Beispiel erhebliche Unterschiede zwischen Sunna und Schia. Die islamische Frühgeschichte ist jedoch auch über diese innermuslimischen Differenzen hinaus ein höchst umstrittenes Feld. Es gibt in der Forschung heftige Diskussionen darüber, welchen historischen Gehalt die muslimische Version der Ereignisse hat und welchen Wert die verfügbaren Quellen besitzen. Da sich für Nāḡih Ibrāhīm solche Fragen jedoch nicht einmal im Ansatz stellen, wäre es hier wenig ergiebig, ihnen nachzugehen.

in ihn verstrickt zu sein. Außerdem weigerte sich der Gouverneur von Syrien, Mu'āwīya, ein Mitglied der Banū Umayya, 'Alis Oberhoheit anzuerkennen. 'Ali wurde schließlich von einem ehemaligen Anhänger ermordet.

Nach 'Alis Tod fiel das Kalifat Mu'āwīya (661–680) zu und verblieb nach dessen Tod in der Familie der Banū Umayya. Dagegen gab es aber Opposition. Zum einen hatte 'Ali eine Anhängerschaft hinterlassen, die der Überzeugung war, er habe von Anfang an Anspruch auf das Kalifat gehabt und es müsse nach seinem Tod auf seine Söhne übergehen. Ḥasan wurde von 'Alis Anhängern zum Führer ausgerufen, vermied jedoch die unausweichliche Auseinandersetzung mit Mu'āwīya und erkannte ihm das Kalifat zu. Er wurde dafür großzügig entlohnt und starb 670 wohlhabend und unbehelligt in Medina. Ḥusayn machte sich nach Mu'āwīyas Tod 680 mit Angehörigen und Anhängern von Medina auf den Weg nach Kufa, um dort die Führung der Gemeinschaft zu übernehmen. Er wurde bei Kerbela von Truppen des umayyadischen Gouverneurs von Kufa überwältigt und mitsamt zahlreichen Begleitern getötet – ein Ereignis, das den Gründungsmythos der Schia darstellt.

Zum anderen erhob sich 680 in Medina 'Abdallāh Ibn az-Zubayr und beanspruchte das Kalifat. Er war der Sohn eines Prophetengefährten und Vertreter der in Medina ansässigen Familien der ersten Anhänger des Propheten, die sich von den Umayyaden marginalisiert fühlten. 692 unterlag er gegen die Umayyaden, die Medina einnahmen und Ibn az-Zubayr töteten.

Aus dieser konfliktbehafteten Personenkonstellation ist es weder der von den Schiiten verehrte Märtyrer Ḥusayn, den sich Nāḡiḥ Ibrāhīm zum Vorbild wählt, noch sind es die ersten vier Kalifen, die von Sunniten allgemein als „rechtgeleitet“ (*rāṣid*) betrachtet werden. Vielmehr entscheidet er sich ausgerechnet für die am wenigsten heroische aller oben geschilderten Figuren, für 'Alis ältesten Sohn Ḥasan.

Eine seiner ersten Kolumnen im Sommer 2011 widmet Nāḡiḥ Ibrāhīm einem Rückblick auf den Entschluss der Ġamā'a-Führung im Sommer 1997, den Gewaltverzicht zu verkünden. Nach einem kurzen Abriss der wesentlichen Inhalte der Erklärung fährt er fort:

„Frieden zu schaffen fällt Führern schwerer, als den Krieg zu erklären. Ich habe beides selbst durchlebt und habe am Frieden mehr gelitten als am Krieg. Dabei war unser Herr Ḥasan, der Sohn 'Alis, mein leuchtendes Vorbild auf dem gesamten Weg des Waffenstillstands und Friedens. Er nahm auf sich, was nötig war, um Menschenleben zu retten und die Kämpfe zwischen den Muslimen zu beenden. [...] Er sagte zu ihnen [d.h. seinen Anhängern]: „[...] Die Schädel der Araber waren in meiner Hand; ich aber wollte euch nicht um der Herrschaft willen dem Tod preisgeben.“²⁸

Das Beispiel Ḥasans hat für Nāḡiḥ Ibrāhīm aber nicht nur persönliche biographische und historische Bedeutung, sondern dient ihm auch als Maßstab zur Beurteilung der aktuellen politischen Situation. In zwei Kommentaren zum Sturz

²⁸ Nāḡiḥ Ibrāhīm, *Hākaḏā ta'allamtu ṣ-ṣulḥ min sayyidinā l-Ḥasan b. 'Alī*, in: *al-Yawm as-Sābi'*, 12.7.2011, www.youm7.com/NewsPrint.asp?NewsID=453376, 6. Mai 2014.

Muḥammad Mursi durch das ägyptische Militär im Juli 2013 kontrastiert er das Modell Ḥasans mit dem seinem Urteil nach weit weniger glücklichen Entscheidungen anderer Persönlichkeiten der islamischen Frühgeschichte. ʿUṭmān zum Beispiel habe sich entschieden, am Kalifat, auf das er einen legitimen Anspruch gehabt habe, trotz heftiger Opposition festzuhalten. Dies habe zur Spaltung der muslimischen Gesellschaft und Jahren des Bürgerkriegs geführt, die den Tod zehntausender Muslime zur Folge gehabt hätten. Diesem Vorbild sei Mursi gefolgt, anstatt zurückzutreten und Neuwahlen anzuordnen. Sein Anspruch auf Herrschaft sei ebenso legitim gewesen wie der ʿUṭmāns, aber das Festhalten an ihm sei im Vergleich zu einem Rücktritt im Hinblick auf die Folgen dieser Entscheidung das größere Übel gewesen. Er hätte sich daher an Ḥasan orientieren sollen:

„Ḥasan, der Sohn ʿAlis, hatte einen Anspruch auf das Kalifat nach seinem Vater. Er erkannte [jedoch], dass der Krieg mit Muʿāwiya unvermeidlich war. Das Vergießen des Blutes von Muslimen ist schwerwiegender als alle Herrschaftsgewalt der Welt. Das Gute muss zugunsten des Besseren aufgegeben werden; wer einen Anspruch hat, sollte ihn aufgeben, wenn es dazu dient, Blutvergießen zu vermeiden, einen Riss [in der Gesellschaft] zu kitten und einen Bürgerkrieg zu verhindern.“²⁹

In einer weiteren Kolumne kommt Nāḡiḥ Ibrāhīm zu dem sehr viel grundsätzlicheren Schluss, dass in jedem historischen Konflikt zwischen den Inhabern religiöser Legitimität und Autorität einerseits und denen der militärischen und politischen Macht andererseits Letztere gesiegt hätten. ʿAbdallāh ibn az-Zubayr zum Beispiel sei dem Umayyadenkalifen ʿAbd al-Malik und dessen Truppenführer al-Ḥaḡḡāḡ religiös, moralisch und charakterlich überlegen gewesen, aber chancenlos gegen deren militärische Stärke und Erfahrung. Ḥusayn sei sehenden Auges ins Martyrium gegangen und habe dabei alle Ratschläge der Prophetengefährten und ihrer Söhne missachtet. Nāḡiḥ Ibrāhīm verweist hier insbesondere auf den eminenten Prophetengefährten ʿAbdallāh ibn ʿUmar, der gesagt habe, Gott werde das Prophetentum und das Kalifat nicht in der Familie des Propheten vereinen. Das bedeute, so Nāḡiḥ Ibrāhīm, nichts anderes, als dass das Prophetentum edler sei als das Kalifat. Analog dazu sei die Verkündigung der weltlichen Macht überlegen und die Rechtleitung von Menschen ein dauerhafterer Sieg als die politische Herrschaft.³⁰

Postheroischer Islamismus?

Der Begriff des Heldentums kommt in Nāḡiḥ Ibrāhīms Kolumnen nicht vor, wohl aber die damit in Verbindung stehenden Motive: der Kampf, das Opfer, der Sieg, all dies personifiziert in den Taten und Entscheidungen charakterlich und religiös

²⁹ Ders., Ad-Duktūr Mursi bayn ḥiyāray ʿUṭmān wa-l-Ḥasan, in: al-Yawm as-Sābiʿ, 23.7.2013, www.youm7.com/NewsPrint.asp?NewsID=1174273, 6. Mai 2014.

³⁰ Ders., Širāʿ ahl ad-daʿwa wa-l-ḥarb ʿalā s-sulṭa, in: al-Miṣri al-Yawm, 24.8.2013, <http://www.almasryalyoum.com/news/details/199599>, 10. März 2015.

vorbildlicher, nahezu übermenschlicher Figuren. Leicht ließen sich seine Ideen als Abkehr vom Kampf und damit auch als Abwendung von heroischen Denkmustern deuten. Deutlich weist er die Vorstellung zurück, es habe einen Eigenwert, das Blut junger Männer zu opfern, gleich ob es freiwillig oder unfreiwillig geschieht. Statt zum bewaffneten Kampf, der entweder mit dem Sieg oder im potenziell nicht weniger heldenhaften Martyrium endet, ruft er dazu auf, den Griff nach der Macht zu unterlassen.

Dies als vollständigen Rückzug aus dem Kampf zu deuten, wäre aber zu kurz gegriffen. In einer bereits erwähnten, sehr grundsätzlichen Kolumne, die er nach dem Sturz Mursis verfasste, deutet Nāḡiḥ Ibrāhīm die Geschichte des Islams als die eines immerwährenden Kampfes zwischen den Verfechtern der Verkündigung und den Inhabern politischer und militärischer Macht. Seine Grundthese lautet, dass die Vertreter des religiösen Lagers diesen Kampf um die Herrschaft immer verlieren würden; es werde ihnen nie gelingen, dauerhaft die weltliche Macht zu erringen. Der wichtigere, höherrangige Kampf spiele sich aber auf einer ganz anderen Ebene ab, nämlich auf der der Verkündigung. Nāḡiḥ Ibrāhīms Hauptkritik an der islamistischen Bewegung, verkörpert in seiner Darstellung von Personen wie ʿUṭmān, ʿAbdallāh ibn az-Zubayr und Ḥusayn, lautet, sie habe diese Ebene zugunsten der weltlichen Herrschaft vernachlässigt. Allein Ḥasan habe die richtige Entscheidung getroffen. Er habe Verkündigung (*daʿwa*) über Herrschaft (*sulṭa*) gestellt und habe damit – paradoxerweise ausgerechnet durch seinen Verzicht auf die weltliche Macht – genau diejenige Herrschaft erreicht, die ihm als Kind von Muḥammad vorhergesagt worden sei.³¹ Den Verzicht auf das vordergründig Heroische deutet er also nicht als Rückzug aus dem Kampf, sondern sieht ihn vielmehr als den eigentlichen, wesentlichen Sieg. Er verkörpere Selbstlosigkeit, die Absage an persönlichen Ruhm und persönliche Macht und damit das größtmögliche Opfer.

Unweigerlich stellt sich die Frage, ob diese Umdeutung von Größe und Heldenmut nicht eine bloße rhetorische Strategie ist, die wenig Chancen besitzt, Anziehungskraft zu entfalten. Vermag das Werben um die Akzeptanz des kleineren Übels wirklich den Aufruf zum kompromisslosen Kampf für das Gute zu ersetzen, auf gleiche Weise die Imagination zu fesseln und Opferwillen hervorzurufen? Die Antwort auf diese Frage würde deutlicher ausfallen, wenn bei Nāḡiḥ Ibrāhīm nicht in mancherlei Hinsicht auch Kontinuitäten sichtbar wären. Er propagiert keineswegs die Relativierung aller früheren Werte und Glaubensvorstellungen. Wenn es um Verkündigung (*daʿwa*), Frömmigkeit und persönliche Lebensführung geht, dann nimmt er keine Relativierungen vor, macht keine Anleihen bei modernistischen oder säkularistischen Denkern. Sein Geschlechterbild etwa geht dezidiert von komplementären Rollenbildern und einer Hierarchie zwischen Mann und Frau aus.³² Die Infragestellung der Hadithe als authentische Quelle nicht nur

³¹ Ders., *Hākaḏā taʿallamtu ʃ-ṣulḥ* (Anm. 28); ders., *Ad-Duktūr Mursī bayn ḥiyāray* (Anm. 29).

³² Ders., *Rasūl al-waṣaṭiyya* (Anm. 26).

für das Leben des Propheten, sondern auch für die heutige Ausgestaltung islamischer Glaubenspraxis weist er scharf zurück.³³ Hinsichtlich der Zentralität der *daʿwa*, die nicht in erster Linie als Missionierung von Nichtmuslimen, sondern als Aufruf an Muslime zur Ausrichtung ihres Lebens an islamischen Normen zu verstehen ist, rückt Nāḡih Ibrāhim nicht von den ursprünglichen Ideen und Praktiken der Ġamāʿa islāmiyya ab.³⁴ Vielmehr wirft er sich selbst und seinen Mitstreitern vor, diese Zentralität gegenüber dem Streben nach politischer Macht vorübergehend aus dem Blick verloren zu haben.

Ein postislamistischer Turn?

Die auf die Erfahrung des Scheiterns gestützte³⁵ Transformation der Ġamāʿa islāmiyya und die daraus resultierende kritische Auseinandersetzung ihrer Führung mit dem revolutionären Islamismus scheint einige Kriterien des Konzepts zu erfüllen, das seit den 1990er Jahren in der Islamwissenschaft unter dem Schlagwort ‚Postislamismus‘ diskutiert wird. Die Verfechter dieses Konzepts verstehen es als ein Projekt, dem es darum gehe, die Prämissen des klassischen Islamismus zu überdenken, weiterzuentwickeln oder zu überwinden. In vielen Fällen geschehe dies dann, wenn sich revolutionäre islamistische Akteure vom utopischen Ideal eines islamischen Staates, das sie als gescheitert erlebten, abwendeten und pragmatischere, kurzfristigere Ziele verfolgten, ohne dabei jedoch einen islamischen Referenzrahmen aufzugeben. Im Zuge dieser Entwicklung verschwimme die klare Grenze zwischen Glaube und Unglaube, Gut und Böse, Islam und Westen. Grauzonen und Zwischenstufen erschienen denkbar, und die Möglichkeit, Werte des ehemaligen ideologischen Gegners zu übernehmen – etwa das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit – könne nicht mehr ausgeschlossen werden. Eine Politik der großen Gesten und revolutionären Symbolik werde abgelöst durch eine weniger spektakuläre, aber realistischere und zielorientierte Politik der kleinen Schritte.³⁶ Auf inhaltlicher Ebene sei Postislamismus

„[...] neither anti-Islamic nor un-Islamic nor secular. Rather, it represents an endeavor to fuse religiosity and rights, faith and freedom, Islam and liberty. It is an attempt to turn the underlying principles of Islamism on their head by emphasizing rights instead of duties, plurality in place of a singular authoritative voice, historicity rather than fixed scriptures, and the future instead of the past. It wants to marry Islam with individual choice and freedom (albeit at varying degrees), with democracy and modernity, to

³³ Ders., *Ḥinamā yaḥruḡu l-Buḥārī min qabrihi!!!*, in: aš-Šurūq, 28.2.2015, www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=28022015&id=f88000ba-948c-429e-9c8d-95bb4f996aba, 11. März 2015.

³⁴ Zur Zentralität der *daʿwa* vgl. Meijer, *Commanding Right* (Anm. 9).

³⁵ Vgl. dazu Ashour, *Lions Tamed* (Anm. 9).

³⁶ Vgl. W. Schiffauer, *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der islamischen Gemeinschaft Milli Görüş*, Frankfurt am Main 2010, S. 11–19.

achieve what some have termed an ‘alternative modernity’. Post-Islamism is expressed in acknowledging secular exigencies, in freedom from rigidity, in breaking down the monopoly of religious truth.“³⁷

Dieses Konzept von Postislamismus ist vor allem aus der Beobachtung iranischer religiöser Diskurse heraus entwickelt worden, ist aber auf die Beschreibung islamistischer Akteure in anderen Ländern, wie etwa die ägyptische Muslimbruderschaft, ebenfalls angewandt worden. Allerdings hat bereits Henri Lauzière gezeigt, dass die pragmatische Wende islamistischer politischer Intellektueller durchaus mit einer Beibehaltung skripturalistischer Positionen und rigoroser Frömmigkeitsforderungen einhergehen kann.³⁸ Auch mündet eine Abkehr vom revolutionären Kampf bei gleichzeitiger Beibehaltung eines religiösen Referenzrahmens keineswegs zwangsläufig in den ‚Marsch durch die Institutionen‘, der postislamistischen Akteuren oft zugeschrieben wird.

Das Beispiel der ägyptischen Ġamāʿa islāmiyya, insbesondere ihres Vordenkers Nāḡiḥ Ibrāhīm, zeigt deutlich, dass die ‚pragmatische Wende‘, die Annäherung an vormals abgelehnte Werte und Strukturen, nicht die einzig mögliche Ausgestaltung eines postislamistischen Projekts darstellt. Eine Alternative besteht in der Hinwendung zu einer Ausrichtung, die als quietistischer Salafismus – oder vielleicht als Post-Salafismus – eingeordnet werden könnte. Sie beinhaltet eine klare Trennung zwischen weltlich-politischer und religiöser Ebene sowie den Rückzug auf die religiöse Ebene, auf der sehr weitreichende Forderungen an die Gläubigen erhoben werden. Diese Art von Transformation erfordert es keineswegs, Demokratie, Säkularität oder Individualismus gutzuhießen oder die Heiligen Schriften zu historisieren. Vielmehr steht der Rückzug aus der Politik allein im Dienste der Verkündigung:

„Wir wollten keinen falschen Ruhm auf den Schädeln unserer Brüder aufbauen, sondern wir haben unseren Ruhm riskiert um ihrer Freiheit und des Werts ihres Lebens willen, und auch, damit das Gewand der islamischen Bewegung rein und sauber bleibe – genau wie es Ḥasan, der Sohn ʿAlis, möge Gott Wohlgefallen an ihm haben, tat.“³⁹

Der Gefahr, dass der Rückzug aus dem Kampf um die Herrschaft als Scheitern verstanden wird, versucht Nāḡiḥ Ibrāhīm vorzubeugen, indem er ihn heroisch auflädt. Dies geschieht durch das Motiv des Selbstopfers: Noch über dem Selbstopfer durch den Märtyrertod steht für ihn in einer paradox anmutenden Wendung der Verzicht auf eben dieses Selbstopfer mitsamt dem Ruhm, den es verheißt; seine Terminologie und seine Charakterisierung Ḥasans verleihen diesem Verzicht eine heroische Konnotation, die in scharfem Kontrast zur kritischen Bewertung prototypischer Helden der muslimischen Frühgeschichte steht. Die

³⁷ A. Bayat, *Post-Islamism at Large*, in: A. Bayat (Hrsg.), *Post-Islamism. The Changing Faces of Political Islam*, Oxford/New York 2013, S. 3–32, hier S. 8.

³⁸ H. Lauzière, *Post-Islamism and the Religious Discourse of ʿAbd al-Salam Yasin*, in: *International Journal of Middle East Studies* 37.2, 2005, S. 241–261.

³⁹ Nāḡiḥ Ibrāhīm, *Hākaḏā taʿallamtu š-šulḥ* (Anm. 28).

Wendung zum quietistischen Salafismus bedeutet für Nāḡiḥ Ibrāhīm auch die Konstruktion eines neuen Heldenbildes: Das des Predigers, der der Verkündigung des Islams und dem Schutz von Menschenleben absoluten Vorrang vor allen anderen Bestrebungen einräumt, insbesondere vor dem eigenen Streben nach dem Erlangen von Heldenruhm. Dieser durch Sieg im Kampf oder Martyrium begründete Heldenruhm erscheint in Nāḡiḥ Ibrāhīms Rhetorik als moralisch fragwürdiges, fragiles Gebilde, das eher der kurzfristigen Befriedigung des eigenen Egos zu dienen scheint als dem langfristigen Wohl des Islams.