

# DISKUSSIONSPAPIERE

Steffen Wippel

"Islam" und "Islamische Wirtschaft"

Herausgegeben von  
Dieter Weiss

Freie Universität Berlin,  
Fachbereich Wirtschaftswissenschaft,  
Fachgebiet Volkswirtschaft des Vorderen Orients

**45**

# **"ISLAM" UND "ISLAMISCHE WIRTSCHAFT"**

**VERTRETER DES RELIGIÖSEN UND POLITISCHEN ISLAM UND  
DIE ISLAMISCHEN WIRTSCHAFTS- UND WOHLFAHRTS-  
EINRICHTUNGEN IN ÄGYPTEN**

**Steffen Wippel**

**Berlin 1995**

## GLIEDERUNG

<b>ANSÄTZE ZUR GESTALTUNG EINER ISLAMISCHEN WIRTSCHAFTS- UND SOZIALORDNUNG</b>	<b>2</b>
<b>ISLAMISCHE WIRTSCHAFTS- UND WOHLFAHRTSEINRICHTUNGEN IN ÄGYPTEN</b>	<b>3</b>
<b>VERTRETER DES RELIGIÖSEN ESTABLISHMENTS UND ISLAMISCHE EINZELPERSÖNLICHKEITEN UND DIE ISLAMISCHEN WIRTSCHAFTS- UND WOHLFAHRTSEINRICHTUNGEN</b>	<b>6</b>
<b>Das religiöse Establishment zwischen Orthodoxie und Modernismus: Seine gesellschaftliche Bedeutung, Grundeinstellungen und das Verhältnis zum Staat</b>	<b>6</b>
<b>Reformversuche der Vertreter des klassischen islamischen Modernismus</b>	<b>10</b>
Muhammad <sup>C</sup> Abduh, der Vater der modernistischen Reformbewegung und die modernen islamischen Wirtschafts- und Sozialinstitutionen	10
Das legendäre Postsparkassenfatwâ <sup>C</sup> Abduhs und seine Position zum Zinsverbot	10
<sup>C</sup> Abduhs Position zu weiteren wirtschaftlichen und sozialen Fragen	12
Die Retraditionalisierung der Reformbewegung: Rashîd Ridâ und die Zeitschrift al-Manâr zu wirtschaftlichen und sozialen Fragestellungen	14
<b>Grundsätzliche Positionen anderer islamischer Rechtsgelehrter zu wirtschaftlichen und sozialen Fragen</b>	<b>16</b>
Die Zinsdiskussion unter den Rechtsgelehrten und das Zinsfatwâ <i>Tantâwîs</i>	18
<b>Personelle Verflechtungen: Gründung, Förderung und Beratung islamischer Wirtschafts- und Wohlfahrtseinrichtungen durch Einzelpersonlichkeiten des religiösen Islam</b>	<b>21</b>
<b>VERTRETER DES "POLITISCHEN ISLAM" UND DIE ISLAMISCHE WIRTSCHAFT: DIE MUSLIMBRÜDER UND RADIKALE ISLAMISTISCHE GRUPPIERUNGEN</b>	<b>28</b>
Die historische Entwicklung der Muslimbrüder	28
Die Anhängerschaft der Muslimbrüder	30
Die ideologischen Grundsätze der Muslimbrüder	31
<b>Die wesentlichen programmatischen Aussagen der Muslimbrüder zu ökonomischen und sozialen Themen</b>	<b>33</b>
<b>Eigene wirtschaftliche und soziale Aktivitäten der Muslimbrüder und Stellungnahmen zu aktuellen Problemen Islamischer Wirtschafts- und Wohlfahrtseinrichtungen</b>	<b>38</b>
Die historischen Wirtschaftsaktivitäten der Muslimbrüder	38
Die historischen Sozialaktivitäten der Muslimbrüder	41
Heutige wirtschaftliche und soziale Aktivitäten der Muslimbruderschaft und nahestehender Unternehmer	44
<b>Soziale und ökonomische Programme und Aktivitäten radikaler islamistischer Gruppierungen</b>	<b>53</b>
<b>SCHLUSSBETRACHTUNG: RELIGION, POLITIK UND WIRTSCHAFT ALS UNTERSCHIEDLICHE ASPEKTE DES ISLAM</b>	<b>56</b>
<b>LITERATURVERZEICHNIS</b>	<b>59</b>

## "ISLAM" UND "ISLAMISCHE WIRTSCHAFT" - VERTRETER DES RELIGIÖSEN UND POLITISCHEN ISLAM UND DIE ISLAMISCHEN WIRTSCHAFTS- UND WOHLFAHRTSEINRICHTUNGEN IN ÄGYPTEN

---

Vor dem Hintergrund eines zunehmend bewußt artikulierten "islamischen" Selbstverständnisses, dem Mißerfolg vorausgehender Entwicklungskonzepte und dem wirtschaftlichen Aufschwung einiger Mitglieder der islamischen Staatengemeinschaft machte man sich Anfang der 70er Jahre in der islamischen Welt daran neue Gesellschaftsentwürfe zu suchen. Eine wahre Flut an wirtschaftstheoretischen Arbeiten über die Ausgestaltung einer "islamischen Wirtschaft" löste die bis dahin vorherrschenden juristisch-theologischen Abhandlungen ab. Die Überlegungen mischen häufig detaillierte Einzelschriften, die der wörtlichen Interpretation von Qur'ân und Sunna entspringen, mit Gesamtkonzeptionen, die versuchen auf der Grundlage allgemeiner ethischer Normen ein System von Oberzielen und wirtschaftspolitischen Empfehlungen aufzustellen, die der Realität und den Problemen am Ende des 20. Jahrhunderts entsprechen. Ein allgemeiner Konsens bezüglich der Ausgestaltung einer islamischen Wirtschaftsordnung wurde bisher jedoch noch nicht gefunden. Auf der Grundlage der Idee einer "Islamischen Wirtschafts- und Sozialordnung" und aufbauend auf traditionellen Institutionen sind in den letzten beiden Jahrzehnten in vielen Ländern mit muslimischer Bevölkerung zahlreiche islamische Wirtschafts- und Wohlfahrtseinrichtungen (WWE) entstanden. Auch in Ägypten existiert neben traditionellen Wirtschaftspraktiken, die mit islamischen Vorstellungen konform gehen, eine Vielzahl "moderner" Einrichtungen, die versuchen wirtschaftliche und soziale Aktivitäten islamgerecht auszuführen. Sie wurden vor allem in den 70er und 80er Jahren - durchaus auch mit staatlicher Förderung - gegründet. Sie konnten vor allem auf dem nationalen Finanzmarkt einen bedeutenden Anteil erringen und übernahmen einen wesentlichen Beitrag bei der sozialen Versorgung der Bevölkerung.

Heute ist der "islamische Sektor" bezüglich der politischen Programme, der sozialen Basis und des Mitteleinsatzes einer der heterogensten Felder gesellschaftlichen Lebens in Ägypten. Vertreter des Islam, die Ansichten zu wirtschaftlichen und sozialen Fragestellungen äußern, finden sich im religiösen Establishment und in extremen politischen Gruppierungen, in staatsnahen und oppositionellen Institutionen. Nicht nur theoretische Diskussionen solcher Fragen sind zu beobachten, sondern auch Versuche, in der Wirtschaftsrealität Einfluß zu nehmen und persönliche und organisatorische Verflechtungen mit islamischen WWE zu knüpfen. Als Vertreter des "religiösen Islam" haben die Azharelite und der Staatsmuffî in besonderem Maße das Problem, einen gangbaren Weg zwischen Staatsnähe und Glaubwürdigkeit in der Bevölkerung, zwischen Orthodoxie und Modernismus zu finden. Vertreter des islamischen Modernismus zur letzten Jahrhundertwende verdeutlichen den Versuch, aktuelle Fragen mit religiöser Tradition zu verbinden, wenn auch noch immer aus philosophisch-theologisch-juristischer Sicht. Ohne als offizielle Parteien anerkannt zu sein, agieren die Muslimbrüder und radikale islamistische Gruppen vorwiegend in der politischen Arena. Viele Vertreter des "Islam", die einen eigenen Weg beschreiten oder die Institutionen wechselten, sind jedoch schwierig in dieses Schema einzuordnen. Eine strikte Trennung von "religiösem" und "politischem" Islam,

von quietistischen und aktivistischen Gruppen ist nicht durchgängig möglich. Die vielfältigen Interaktionen und Verflechtungen zwischen dem religiös-politischen und dem wirtschaftlichen Spektrum des zeitgenössischen Islam in Ägypten sind Gegenstand der folgenden Ausführungen.<sup>1</sup>

## ANSÄTZE ZUR GESTALTUNG EINER ISLAMISCHEN WIRTSCHAFTS- UND SOZIALORDNUNG

Konkrete wirtschaftliche Normen lassen sich bezüglich des Eigentums und seiner Verwendung, der Produktion und der Arbeit aufstellen.<sup>2</sup> So wird eine wohlthätige Verwendung der Güter, die Gott den Menschen zur Verfügung stellte, anempfohlen. Bestimmte Güter (Alkohol, Schweinefleisch etc.) und bestimmte Arten des Gütereinsatzes (Zinsnahme, Betrug etc.) sind untersagt. Die Eigenverantwortung verlangt vom Menschen, seinen eigenen Lebensunterhalt zu verdienen. Die Entlohnung der Arbeit sollte dem Prinzip "gleicher Lohn für gleiche Arbeit" entsprechen, unter Berücksichtigung der individuellen Fähigkeiten. Die Organisation der Arbeitnehmer in Gewerkschaften entspricht dem Solidaritätsgedanken, während Streiks häufig als Beeinträchtigung des Harmonieprinzips angesehen werden. Privateigentum wird als Grundprinzip eines islamischen Wirtschaftssystems angesehen. Eine typisch islamische Eigentumsform stellt das **waqf** dar<sup>3</sup>. Es handelt sich um eine ständige, nicht enteignbare Stiftung, die grundsätzlich zugunsten der allgemeinen Wohlfahrt (z. B. Krankenhäuser, Moscheen, Schulen) zu errichten ist. In der Praxis wird das waqf jedoch oft mißbraucht, um einer Beschlagnahmung oder der Erbteilung von Vermögen nach dem Tode zu entgehen. Das historisch umfangreiche Stiftungswesen hat heute je nach Land und herrschendem Rechtssystem eine unterschiedlich große Bedeutung.

Oberziele beziehen sich auf die Realisierung individueller und gesellschaftlicher Wohlfahrt und auf die materielle und geistige Entwicklung. Daraus lassen sich makroökonomische Ziele ableiten, wie gleichgewichtiges Wirtschaftswachstum und volle und effiziente Beschäftigung aller Produktionsfaktoren unter Garantie einer gerechten Einkommens- und Vermögensverteilung. Der freie Wettbewerb entspricht dem freien Handeln und dem freien Willen des Menschen, darf aber das Solidaritäts- und Gerechtigkeitsprinzip nicht verletzen. Die Rolle des Staates beschränkt sich prinzipiell auf die Garantie des gesetzten gesetzlichen Rahmens und der Einhaltung der shari'a. Darüberhinaus kann er die Rolle eines modernen sozialen Wohlfahrtsstaates einnehmen und öffentliche Dienstleistungen anbieten. Die meisten Konzepte entwickeln somit Modelle einer **"Sozialen Islamischen Marktwirtschaft"**, d. h. einer "gemischten Wirtschaft" auf der Grundlage eines freien marktwirtschaftlichen Systems mit Privateigentum, das öffentliche Interventionen zugunsten der allgemeinen Wohlfahrt erlaubt und durch einige spezifisch islamische Elemente modifiziert wird<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Die Studie ist Teil einer größeren Forschungsarbeit zu den "islamischen Wirtschafts- und Wohlfahrtseinrichtungen in Ägypten" (Wippel (1995b)), die unter anderem die Ansprüche, Motive und Verhaltensweisen verschiedener Interessengruppen gegenüber den WWE und die personellen und organisatorischen Verflechtungen mit ihnen untersucht. Unter diesem Aspekt wird im folgenden das Augenmerk auf die Vertreter des "Islam" gerichtet. Aus den Untersuchungen gingen bereits zwei Veröffentlichungen zu den "Islamischen Investmentgesellschaften" (Wippel (1994)) und zur Abgrenzung und Identität der islamischen WWE (Wippel (1995a)) hervor.

<sup>2</sup> Zu den folgenden Ausführungen zu einer "islamischen Wirtschaft" vgl. bspw. Nienhaus (1981) und (1982); Reissner (1984); Wippel (1986). S. a. Mannan (1980) und die Sammelbände von Ahmad (1980a) oder Ariff (1982).

<sup>3</sup> S. Art. "waqf" in SEI (1961), S. 624 ff.; Cahen (1968), S. 149 ff.

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch Wippel (1995b).

Im Mittelpunkt einer islamischen Wirtschaftsordnung steht das Verbot von "ribâ".<sup>5</sup> Modernistische Muslime betrachten dies in seinem historischen Kontext und unter dem Gesichtspunkt sozialer Gerechtigkeit: sie halten daher nur den "Zinswucher" für verboten. Die meisten zeitgenössischen Entwürfe einer islamischen Wirtschaftsordnung gehen jedoch von einem generellen Zinsverbot aus. Der zinslose **qard hasan**-Kredit<sup>6</sup> entspricht somit am besten dem ribâ-Verbot, ist aber nur in begrenztem Ausmaß anwendbar. Feste Zinsen werden daher in einer "islamischen Wirtschaft" meist von Gewinn- und Verlustbeteiligungen ersetzt. Bei der **mudârabâ** teilen sich Kapitalgeber (Bank) und Projektmanager (Unternehmer) den Gewinn entsprechend dem im vorhinein festgelegten Verhältnis. Im Verlustfall trägt allein der Kapitalgeber das Risiko. Bei der Ko-finanzierung und gemeinsamen Durchführung eines Projektes (**mushâraka**) wird der Gewinn entsprechend vorheriger Vereinbarung, der Verlust entsprechend den Kapitalanteilen aufgeteilt. Wegen der Zinsnähe prozentualer Aufschläge und ungeklärten Fragen der Vertragsbindung bestehen gegen die **murâbaha**, bei der die Bank vom Kunden spezifizierte Waren einkauft und ihm diese mit einem Kosten- und Gewinnaufschlag weiterverkauft, Bedenken. Auf der Grundlage dieser Geschäftspraktiken entstanden seit Mitte der 70er Jahre in islamischen Ländern und westlichen Bankzentren zahlreiche Islamische Banken.<sup>7</sup>

Das **zakât**-Gebot, die traditionelle Almosengabe, stellt den Kern eines islamischen Steuer- und Sozialsystems dar.<sup>8</sup> Die zakât wird nach Abzug eines Freibetrages als feste Abgabe von 2,5 bis 10% auf bestimmte Einkommen- und Vermögensarten abgeführt. Der Qur'ân beschreibt detailliert die Möglichkeiten ihrer Verwendung, meist dient sie sozialen Zwecken. Umstritten ist, ob sie heute nach weitergehender Interpretation auch allgemein zum Aufbau einer sozialen Infrastruktur eingesetzt werden kann. Darüberhinaus wird die Gabe freiwilliger Spenden (**sadaqa**) empfohlen. Die Abgabe der zakât wird in den meisten islamischen Ländern als freiwillige religiöse Pflicht des Einzelnen betrachtet. Eine zentral überwachte zakât-Pflicht wurde nur in wenigen Staaten eingeführt. Die Einrichtung eines kompletten islamischen Fiskalsystems wird erst in allerjüngster Zeit diskutiert. Man findet darin neben religiösen Steuern, die Muslimen auferlegt werden, auch weltliche Steuern, wie Abgaben der Nichtmuslime, traditionelle Bodenabgaben und Steuern auf Bodenschätze.

## ISLAMISCHE WIRTSCHAFTS- UND WOHLFAHRTSEINRICHTUNGEN IN ÄGYPTEN

Zu traditionellen islamkonformen Spar- und Kreditformen zählen bspw. die gemeinsame Finanzierung landwirtschaftlicher und kleinbetrieblicher Vorhaben unter Teilung des erzielten Gewinnes (**mushâraka/shirka**) oder die weitverbreiteten Sparszirkel (**gam'iyât iddihâr**).<sup>9</sup> Bereits um die Jahrhundertwende boten in Ägypten die damals gegründeten **Postsparkassen** auch zinsfreie Bankkonten an. 1963 versuchte *Ahmad*

<sup>5</sup> S. a. Art. "ribâ" in SEI (1961), S. 471 ff.; Schacht (1964), S. 145 ff., 153 ff.

<sup>6</sup> Anmerkung zur Transliteration arabischer Ausdrücke: Bedingt durch die Beschränkungen des Textverarbeitungsprogrammes werden im folgenden anstelle der üblichen diakritischen Sonderzeichen Kursiv- (anstelle untergesetzter Punkte) oder Doppelbuchstaben (sh, gh) verwendet (vgl. Rodinson (1966), S. 251 ff.); ġ wird i. d. R. zu (ägyptisch) g. Ansonsten gelten die üblichen Probleme einer konsistenten Umschrift.

<sup>7</sup> S. a. Cunningham (1990); Wilson (1984), S. 32 ff.; IAIB (1990).

<sup>8</sup> S. a. Art. "sadaqa" in SEI (1961), S. 483 f., "ushr" in ebd., S. 610 f. und "zakât" in ebd., S. 654 ff.; Art. "Almosen" in LIW I (1974), S. 38. Zu den historischen Abgaben s. a. Cahen (1968), versch. Seiten. Die acht klassischen Verwendungsmöglichkeiten umfassen die Unterstützung der Armen, der Bedürftigen, von Schuldner und von Reisenden, die "Bemühung" im Namen des Islam (ġihâd, haġġ), die Gewinnung von Gläubigen, die zakât-Verwaltung und der Loskauf von Sklaven.

<sup>9</sup> S. bspw. Trenk/Nour (1992).

al-Naggâr in einem lokalen Entwicklungsprojekt im Nildelta erstmals die "Sparerziehung" mit der traditionellen Zinslosigkeit zu verbinden, um religiöse Bedenken seitens der dörflichen Bevölkerung zu vermeiden. Trotz ihres ökonomischen Erfolgs mußten diese **Sparbanken** 1967 aus politischen Gründen wieder aufgegeben werden.<sup>10</sup>

Entgegen einem 1972 auf ägyptische Initiative ausgearbeiteten Plan, nach dem in der gesamten islamischen Welt ein islamisches Bankensystem "von unten nach oben" errichtet werden sollte, wurde 1975 die supranationale "**Islamic Development Bank**" (IDB) gegründet, an der Ägypten beteiligt ist und die dort Projekte finanziert. In Ägypten<sup>11</sup> wurde unter Präsident al-Sâdât als staatliche Nachfolgeinstitution des Sparbankenprojekts 1972 die islamische "**Nasser Social Bank**" (NSB) gegründet. Zu ihren Hauptaufgaben zählen die zakât-Sammlung, die Finanzierung sozialer Einrichtungen und die Vergabe von qard *hasan*-Krediten für soziale Belange. Zinslose Bankgeschäfte, deren Bedeutung in den letzten Jahren zugenommen hat, umfassen vor allem die Vergabe günstiger Produktionskredite. 1979 wurde die "**Faisal Islamic Bank of Egypt**" (FIBE) eröffnet, deren Kapital zu einem Viertel im Besitz des saudischen Prinzen Muhammad al-Faysal Âl Saûd ist, auf dessen Initiative zahlreiche Banken und die Holding "Dar al Maal al Islami" (DMI) in Genf gegründet wurden. Die "**Islamic International Bank for Investment and Development**" (IIBID) wurde 1981 als Investitionsbank in ägyptischem Privatbesitz gegründet; nach großen finanziellen und organisatorischen Schwierigkeiten haben 1989 die vier staatlichen Geschäftsbanken Ägyptens 80% ihres Kapitals übernommen. Interne Probleme der al-Ahrâm Bank führten 1989 zum Einstieg der saudischen Unternehmens- und Bankengruppe Dallah/al-Baraka und zur Umwandlung in die islamische "**Egyptian Saudi Finance Bank**" (ESFB). unter deren Gründern der "**Bank Al Taqwa**", die auf den Bahamas errichtet wurde, sind zahlreiche bekannte Muslimbrüder aus Ägypten vertreten. Mitte der 80er Jahre wurde ein Zehntel aller ägyptischen Bankeinlagen in Islamischen Banken (IB) gehalten, heute beträgt der Anteil etwa 7%. Zieht man die (zum großen Teil öffentlichen) Einlagen in den staatlichen Banken ab, erhöht sich der Anteil auf 25 bzw. 20%.

Nach der Gründung Islamischer Banken befürchteten die konventionellen, mit Zinsen arbeitenden Banken einen Teil ihrer Kunden zu verlieren. So gründete 1980 die öffentliche Banque Misr die erste **islamische Zweigstelle** (IZ). Bis 1992 haben elf öffentliche und private Banken etwa 75 islamische Niederlassungen eingerichtet, die vor allem im Einlagengeschäft erfolgreich sind. Die Verwendung der Mittel für islamkonforme Bankgeschäfte, meist in einem eigenständigen Geschäftsbereich, wird zugesichert, aber in den Bankbilanzen nicht extra ausgewiesen. Die IZ umfassen weitere 3% (ohne öffentliche Einlagen 10%) der ägyptischen Ersparnisse.

<sup>10</sup> Zu den Postsparkassen s. u. Zum ersten islamischen Bankenexperiment s. A. El Naggar (1982); Hohmeyer (1969).

<sup>11</sup> Zu den aktuellen Islamischen Banken und islamischen Zweigstellen in Ägypten s. neben der allgemeinen IB-Literatur (s. o.) auch Mayer (1985); Pfeiffer (1986); El-Ashker (1987); El-Gawhary (o. J.) und el-Gawhari (1989); Kazarian (1991); Gärber (1992). Zur IDB Meenai (1989) und (1992); Qureshi (1993). Zur Bank al-Taqwâ s. u.

Im Laufe der 80er Jahre tauchten in Ägypten außerhalb des offiziellen Bankensystems die "**Islamischen Investmentgesellschaften**" (IG) auf.<sup>12</sup> Sie sammelten Einlagen in der Bevölkerung, auf die sie Gewinn- und Verlustbeteiligungen ausschütteten, die über den offiziell festgelegten Bankzinsen lagen. Diese Erträge sollten aus der investiven Verwendung der Finanzmittel stammen. Bald kamen jedoch Gerüchte über illegale und illegitime Aktivitäten, wie Spekulationsgeschäfte auf internationalen Märkten oder Transfers von Gastarbeiterersparnissen über den Schwarzmarkt, auf. Erst 1986 begannen sie zunehmend in den Aufbau und in die Gründung von Unternehmen zu investieren. Zur Jahresmitte 1988 wurde die Zahl der teilweise zu umfassenden Unternehmenskonglomeraten ausgewachsenen Gesellschaften, die sich meist in der Hand von Einzelpersonen befanden, offiziell mit ca. 100, die Zahl der Einleger auf etwa 450 000 beziffert. Die Summe der Einlagen entsprach 9% (bzw. 12%) der Ersparnisse im offiziellen Bankensystem. Allein auf die vier größten dieser Finanzinstitutionen (al-Rayyân, al-Sa<sup>c</sup>d, al-Sharîf und al-Huda Misr) entfielen über 80% aller Ersparnisse und Anleger; bei vielen der übrigen Unternehmen handelte es sich um kleinste Läden, Handwerksbetriebe oder Verlage.

1988 wurde nach mehreren gescheiterten Anläufen ein Gesetz erlassen, das die Tätigkeit der IG regeln sollte. Die Firmen hatten alle Einlagen zurückzuzahlen. Es stellte sich daraufhin heraus, daß die meisten IG ihre Aktivitäten auf einem "Pyramidenschema" aufgebaut hatten: Die attraktiven Erträge hatten neue Sparerer angelockt, aus den Kapitalzuflüssen wiederum konnten die hohen Ausschüttungen geleistet werden. In der Folgezeit scheiterten alle Anpassungsbemühungen, denn auch die als seriös geltenden Unternehmen (wie al-Sharîf mit zahlreichen Industriebetrieben) konnten die strengen Rückzahlungsbedingungen nicht erfüllen, da die Mittel nicht in schnell liquidierbare Anlagevermögen investiert waren oder die laufenden Erträge durch den wirtschaftlichen Einbruch der Golfkrise stark fielen. Verhandlungen über den Verkauf der Unternehmen, die meist unter staatliche Zwangsverwaltung gestellt wurden, hatten nur mäßigen Erfolg.

Vor der Revolution der Freien Offiziere unterhielten die Muslimbrüder eigene **Unternehmen**. Heute gibt es neben traditionellen, häufig informellen Kleinstbetrieben zahlreiche Unternehmen, wie die Tochter- und Beteiligungsunternehmen der IB und IG, die sich als "islamisch" bezeichnen, auch wenn die Zuordnungskriterien äußerst heterogen und häufig schwach ausgeprägt sind. Nur ein Teil der Inhaber steht politischen Strömungen des Islam nahe.<sup>13</sup>

Die ägyptischen **awqâf**<sup>14</sup>, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch einen großen Anteil der landwirtschaftlichen Nutzfläche und der städtischen Immobilien umfaßte, unterlagen einer mehrfach wechselnden Gesetzgebung. Dadurch nahm ihre wirtschaftliche und soziale Bedeutung stark ab. Ziel von Reformen war es, den Mißbrauch bei der Verwaltung der Stiftungsgüter und die Eigenstiftung (waqf ahlî) zu unterbinden, durch ökonomische Anreize eine bessere wirtschaftliche Nutzung zu garantieren und die staatliche

<sup>12</sup> Zu den IG s. Wippel (1994). S. a. Roussillon (1988); <sup>c</sup>Abd al-Fadîl (1989); Harak (1988); Shuhayb (1989); <sup>c</sup>Aql (1988); Duwaydâr (1989); o. V. (1988); al-Sharqâwî (1988); Zubaida (1990).

<sup>13</sup> Zu "islamischen Unternehmen" s. teilweise unten. S. a. El-Ashker (1987), S. 186 ff.; Wippel (1995b). Zu den unterschiedlichen Zuordnungskriterien vgl. Wippel (1995a).

<sup>14</sup> Dazu s. a. Baer (1969); Barbar/Kepel (1986); Kemke (1991).



Kontrolle über die awqâf zu erhöhen. Heute bestehen noch etwa 36 000 Stiftungen, etwa 7000 Moscheen werden durch Stiftungen unterhalten.

Zwar gab es in den 40er und 70er Jahren Versuche, ein **zakât**-Gesetz zu erlassen, erst die IB führten jedoch ein formelles zakât-System ein.<sup>15</sup> Die NSB veranlaßte die Gründung von über 4500 zakât-Komitees an Moscheen, in Schulen, Betrieben, Behörden etc., die freiwillige zakât-Spenden sammeln und zur Unterstützung von Bedürftigen und karitativer Projekte verwenden. Die FIBE und IIBID verfügen über einen Fonds, der die zakât auf die Bankgewinne und - nach freiwilliger Vereinbarung - auf die Einlagen der Bankkunden sowie zusätzliche Spenden annimmt und für wohltätige Zwecke und Sozialeinrichtungen verwendet. Zusammen haben die drei IB 1990 über 22 Mio. EGP<sup>16</sup> an zakât eingenommen, die an 4 Mio. Empfänger verteilt wurde. Die ESFB und die IZ haben bisher keine entsprechenden eigenen Abteilungen eingerichtet. Der größte Teil der zakât wird jedoch auf informellem Wege gespendet, auf dem sie bedürftigen Personen oder wohltätigen Einrichtungen direkt zukommt.

Zahlreiche, in der Regel beim Sozialministerium registrierte private **Wohlfahrtsvereinigungen** (WFV; gam-Ciyyât hayriyya) bieten - zum Teil seit Ende des 19. Jahrhunderts - Bedürftigen soziale Leistungen an, die von finanzieller und materieller Unterstützung über kostenlose oder preiswerte medizinische Versorgung und Bildungsangebote bis hin zur religiösen Unterweisung reichen.<sup>17</sup> Ein großer Teil wird von Spenden und zakât-Zahlungen der Bevölkerung finanziert; ca. 30% der über 11 000 Einrichtungen lassen sich als islamisch bezeichnen. Ihre Ausrichtung reicht von modernistischen eingestellten, die sozialen Aufgaben betonenden über traditionalistisch-religiös orientierte bis zu fundamentalistisch-politisch agitierenden Einrichtungen.

## **VERTRETER DES RELIGIÖSEN ESTABLISHMENTS UND ISLAMISCHE EINZELPERSÖNLICHKEITEN UND DIE ISLAMISCHEN WIRTSCHAFTS- UND WOHLFAHRTSEINRICHTUNGEN**

### **Das religiöse Establishment zwischen Orthodoxie und Modernismus: Seine gesellschaftliche Bedeutung, Grundeinstellungen und das Verhältnis zum Staat**

Die religiösen Einrichtungen waren einige der wenigen traditionellen Institutionen, die die lokalen Grenzen des Stadtviertels oder eines Dorfes überschritten. Ihre Aufgabe war die Auslegung der islamischen Rechtsquellen, sie verfügten aber weder über vollständige Rechtsgewalt noch über volle wirtschaftliche Autonomie oder gar Steuergewalt. Finanziell und politisch abhängig von der Zentralmacht waren sie i. d. R. fest in das Gefüge des Staates eingebunden. Die religiöse Elite wurde meist von der Staatsmacht ernannt und stand unter deren Aufsicht.<sup>18</sup> Nicht immer mußten die Ernannten deswegen der Staatsmacht willfährig gewesen sein, die Interpretation von Recht und Religion durch die Gelehrten hatten jedoch häufig den weltlichen

<sup>15</sup> Vgl. Literatur zu den IB. S. a. Ben-Nefissa Paris (1991b). Zur informellen Zahlung s. bspw. auch Trenk/Nour (1992), S. 19.

<sup>16</sup> Währungsbezeichnungen werden gemäß ISO-Norm abgekürzt. 1 EGP = ca. 9 DEM (60er Jahre), 3 DEM (1980), 0,50 DEM (1990).

<sup>17</sup> S. Berger (1970); Heyworth-Dunne (1950); White (1986); Ben-Nefissa Paris (1991a), Ben Néfissa-Paris (1992) und Ben Nefissa (1992/93); Sullivan (1992); Farag (1992). Zur unterschiedlichen Philosophie s. a. Wippel (1995a), S. 29 ff.

<sup>18</sup> Vgl. Semsek/Stauth (1987), S. 62 f. S. a. Eccel (1984), S. 17.

Herrschern zur religiösen Legitimation ihrer Machtausübung zu dienen. Pragmatisch wurde meist die Abweichung vom reinen Ideal der Lehre akzeptiert. Näher an der Bevölkerung und ihren Bedürfnissen befanden sich Heilige und Sūfiführer.<sup>19</sup> Dieser Volksislam übte meist einen größeren Einfluß auf die Bevölkerung auf dem Lande, aber auch in den volkstümlichen Stadtvierteln aus als die juristisch-intellektuelle Hochreligion. Da er eher apolitisch orientiert war, stellte er eine geringere Gefahr für das Regime dar, das aber trotzdem versuchte, ihn streng zu kontrollieren<sup>20</sup>.

Trotz des Fehlens einer letzten und verbindlichen religiösen Instanz, galt Ende des 19. Jahrhunderts der Shayḥ al-Azhar als oberste Autorität in religiösen Fragen.<sup>21</sup> Die Azhar selbst wies jedoch traditionell eine segmentierte Struktur auf und diente verschiedenen autonomen Gruppen (Landsmannschaften, Rechtsschulen) mit eigenem Shayḥ und eigenen waqf-Einkünften als gemeinsame Basis; der oberste Rektor der Azhar war intern nur primus inter pares. Seit Muhammad <sup>C</sup>Alī begannen die Zentralisierungstendenzen. Der Shayḥ al-Azhar wurde nicht mehr autonom ernannt. Der Staat hatte Interesse an der Wahl eines loyalen Kandidaten, der trotzdem große Akzeptanz bei den übrigen <sup>C</sup>ulamā' genießen sollte - zwei Ziele, die oft im Konflikt zueinander standen. Staatliche Ernennung und hohes Durchschnittsalter sprachen für die geringe Wahrscheinlichkeit einer dynamischen Führung oder einer ausgeprägten Oppositionsrolle gegenüber dem Staat.<sup>22</sup> 1872 begannen die Versuche, die Azhar zu reformieren; verstärkte Maßnahmen wurden ab 1885/96 ergriffen. Diesem Unterfangen, und insbesondere dem Versuch, auch die Lehre neuer naturwissenschaftlicher, anwendungsorientierter Fächer einzuführen, leisteten die meisten Geistlichen heftigen Widerstand.<sup>23</sup> Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts galt die Azhar als "bastion of conservative resistance to change"<sup>24</sup>, die einer Verwestlichung der ägyptischen Gesellschaft wie auch einer behutsamen, liberal orientierten Modernisierung des Islam Widerstand entgegensetzte.

Auch die Ernennung eines muftīs, der als höchster Rechtsausleger auf Anfrage Gutachten erstellt, war Vorrecht der Herrschenden.<sup>25</sup> Erst nachdem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der hanafitische madhab als offizielle Rechtsschule des Landes installiert worden war<sup>26</sup>, wurde stieg der muftī dieses Ritus zum offiziellen (Groß-)muftī Ägyptens auf. Erst später erhielten er auch die Zuständigkeit für außeramtliche Anfragen recht-religiöser Natur. Seit 1893/97 war die religiöse Rechtsprechung Ägyptens nicht mehr an die fatwās der obersten Rechtsgutachter gebunden; dies führte zum zunehmenden Ausschluß aus staatlichen Entscheidungen. Zur Jahrhundertwende traten die muftīs meist als Reformers i. S. modernistischer Bestrebungen auf<sup>27</sup>. Selten gingen in der Geschichte die fatwās der obersten Rechtsinterpreten gesetzlichen Regelungen des Staates voran, vielmehr begleiteten oder legitimierten sie den bereits eingeleiteten Prozeß. So konnte Rodinson feststellen: "Au maximum il s'agissait d'une formalité obtenue à bon compte de théo-

19 S. Eccel (1984), S. 17. Zur Legitimationsfunktion s. a. im folgenden Ibrahim (1988), S. 636 f. S. a. Albrecht (1987), S. 14 f.

20 Vgl. Kupferschmidt (1982), S. 166; Ibrahim (1988), S. 639; Pawelka (1985), S. 67.

21 Zur Azhar s. Eccel (1984), S. 78 ff. S. a. Ch. Adams (1933), S. 27; Cunningham (1990), S. 4.

22 S. Eccel (1984), S. 134, 139.

23 S. bspw. Eccel (1984), S. 54 f., 159 ff.; Harris (1964), S. 123. Vgl. auch unten die Reformversuche <sup>C</sup>Abduhs.

24 Findley (1989), S. 133.

25 Allgemein zum Amt des muftīs s. Art. "Mufti" in LIW II (1974), S. 188 f. Für Ägypten s. Kemke (1991), S. 18. S. a. Ch. Adams (1933), S. 79.

26 Vgl. Eccel (1984), S. 79.

27 S. Horten (1916), S. 83 f. So forderte bspw. <sup>C</sup>Abduh Reformen der Azhar (s. Eccel (1984), S. 146 f.) und eine modernistische Interpretation der Religion (s. u.).

logiens complaisants pour couvrir, à l'égard de l'opinion religieuse, des gouvernants bien décidés à adopter telle et telle mesure pour des raisons strictement économiques et politiques."<sup>28</sup> Auch auf das tatsächliche Wirtschaftsleben der gläubigen Individuen hatten die muftis i. d. R. relativ geringen Einfluß.

Mitte unseren Jahrhunderts galten die Rechtsgelehrten zwar weiterhin als konservativ, sie waren aber nicht mehr einheitlich traditionalistisch-orthodox eingestellt und forderten unter dem Einfluß des Modernismus, ohne alle seine Positionen zu teilen, nicht mehr den unbedingten taqīd.<sup>29</sup> Geschwächt wurde die Azhar vor allem unter dem Regime der Freien Offiziere. Wie alle religiösen Institutionen kam sie unter die enge Kontrolle der Regierung. Der Druck der Regierung auf die Reform ihrer Lehrprogramme nahm zu. 1961 wurde sie "nationalisiert" und entsprechend den staatlichen Vorstellungen umstrukturiert. Der muftī und der Shayḥ al-Azhar wurden jetzt auch offiziell durch die Regierung und nicht mehr von den führenden Azhar-Gelehrten ausgewählt. Es bestand nun erst recht keine Möglichkeit mehr, die Rolle innovativer religiöser Führung einzunehmen, vielmehr sollten sie nur Ansichten äußern, die die Positionen der Regierung bestätigten. Wieder einmal wurden die ʿulamāʾ zu Legitimatoren der Macht und sanken zu reinen Staatsfunktionären herab.<sup>30</sup> Schon 1954 verkündete die Azhar, daß die Muslimbrüder Häretiker seien; 1966 stellte sich der Shayḥ al-Azhar erneut auf die Seite der Regierung und verurteilte die Muslimbrüder als mittelalterliche Terroristen.

Staatsnähe und Enge der Beziehungen wandelten sich im Laufe der Zeit. Heute sind Azhar und muftī theoretisch unabhängig von der Regierung, andererseits stellen sie einen Teil des Staatsapparates dar. Die Regierung unternimmt ständig Beeinflussungsversuche, versucht aber zugleich die Position der Azhar als einflußreichste Interpretin orthodoxer Religiosität zu stärken. Macht und Ressourcen der Rechtsgelehrten nehmen dadurch zwar zu, je enger ihr Verhältnis zum Staat jedoch ist, um so weiter sinken die Fähigkeit zur eigenständigen Reflexion, das Prestige und die Glaubwürdigkeit der ʿulamāʾ in der Bevölkerung und die gesellschaftliche Führungsfähigkeit.<sup>31</sup> Radikale Gruppen können daher die ʿulamāʾ als "erstarrte Bürokraten" bezeichnen, meist stehen sie den "Heuchlern", "Opportunisten" und "Kollaborateuren", die den "wahren Islam" verraten, offen feindselig gegenüber. Umgekehrt greift das religiöse Establishment die militanten Islamisten wieder scharf als "Fehlgeleitete" an: Nachdem noch Mitte der 70er Jahre gute Beziehungen der Azhar zu den studentischen gamaʿāt islamiyya bestanden hatten, attackierte der von islamistischen Terroristen ermordete Azhargelehrte und ehemalige Waqf-Minister Husayn al-Dahabī bereits 1977 die radikalen Grüppchen.<sup>32</sup>

Zwar beschränkt sich die direkte Einflußgewalt der islamischen Establishments einschließlich des Waqf- (und zugleich Religions-)Ministeriums heute auf die Verwaltung der Stiftungen, des eigenen Bildungssystems und der staatlichen Moscheen, diese Einrichtungen haben jedoch in den letzten zwei Jahrzehnten

<sup>28</sup> Rodinson (1966), S. 160.

<sup>29</sup> Vgl. Schacht (1964), S. 102. Aber noch 1952 verweigerte ein fatwā der Azhar Frauen politische Rechte, auch gegen die Ernennung ins Richteramt bestand Gegnerschaft (s. Eccel (1984), S. 386 ff.).

<sup>30</sup> Vgl. Aboul Kheir (1983), S. 88 f.; Kepel (1984), S. 53 f., 62, 79, 98 f.; Gaffney (1987), S. 36; Springborg (1989), S. 241 f. Zu den Stellungnahmen zu den Muslimbrüdern s. Mitchell (1969), S. 143; Kepel (1984), S. 37, 59.

<sup>31</sup> S. Bianchi (1989), S. 158 f. und (1990), S. 216 f. S. a. Cunningham (1990), S. 5.

<sup>32</sup> Vgl. Ibrahim (1992), S. 176 f., 180 f.; Kepel (1984), S. 93 ff., 135; Carré/Michaud (1983), S. 116. S. a. die jüngeren Warnungen von Azhar und muftī vor dem Extremismus (wie bspw. des Shayḥ al-Azhar in Al-Ahram Weekly vom 5.3.1992).

teilweise eine enorme Ausweitung erfahren. Es hat bevorzugt Zugang zu den staatlich kontrollierten Medien und die Azhar stellt weiterhin eine moralische Instanz dar, deren Ansichten, auch wenn sie keine direkten Rechtscharakter haben, häufig nur schwer ignoriert werden können (vgl. den Bann unreligiöser Bücher).<sup>33</sup> Grundsätzlich tritt auch der offizielle Islam für die Verwirklichung islamischer Normen im privaten und gesellschaftlichen Leben ein. Eine prinzipielle Überprüfung von Gesetzen auf ihre shariʿa-Konformität wurde innerhalb des Staatsapparates vor allem von den Waqf-Ministern vertreten, die aber meist die Übereinstimmung auch umstrittener Gesetze bestätigen<sup>34</sup>. 1977 errichtete die Azhar ein eigenes Komitee, das Vorschläge für eine Anpassung der ägyptischen Gesetze an islamisches Recht erarbeiten sollte. 1985 riefen der mufti und der Shayḥ al-Azhar dazu auf, die shariʿa als Hauptquelle der Gesetzgebung auch tatsächlich durchzusetzen. Die meisten ʿulamâʾ und die Sūfiführer gehen aber davon aus, daß innerhalb des bestehenden Regimes genügend Gelegenheiten für gesellschaftlichen Wandel bestehen, für den mit religiöser Erziehung und aufrüttelnden Predigten gestritten werden muß. Das religiöse Establishment erkennt damit das herrschende Präsidialregime mit pluralistischen Ansätzen als zeitgemäße Form des islamischen shūra-Prinzipes an.<sup>35</sup>

Die Auseinandersetzung zwischen den traditionellen, staatstragenden islamischen Institutionen und der radikalen islamischen Opposition flammte während des Golfkonflikts wieder auf, als die Azhar und der mufti die Intervention der Westmächte gegen den Irak rechtfertigten. In allerjüngster Zeit scheinen sich die Azhar und das islamistische Lager wieder anzunähern: Die Azhar beteiligte sich zunehmend am Druck, der von islamischer Seite auf Kunst und Literatur ausgeübt wurde, 1993 protestierte sie gegen die Ausdehnung der staatlichen Kontrolle auf die privaten Moscheen, obwohl sie als potentielle Nutznießerin der Regelung erschien, und suchte die Diskussion mit den radikalen Gruppen. Auch der bisher staatsnahe Shayḥ Muḥammad al-Ghazālī<sup>36</sup> ging in die öffentliche Auseinandersetzung mit dem Regime und verteidigte indirekt die Mörder des den Säkularismus verteidigenden Publizisten Farag Fōda. Auf der Weltbevölkerungskonferenz 1994 schien der Konflikt endgültig begraben: Obwohl Verhütungsmethoden nicht grundsätzlich abgelehnt werden, versuchte die Azhar mit ihrer Haltung gegen eine zeitgemäße Bevölkerungspolitik zu beweisen, daß sie weiterhin die Hüterin der islamischen Moral in Ägypten ist.<sup>37</sup> Auch ein Erlaß des Bildungsministers, der das Tragen von Kopftüchern an Schulen beschränkte, wurde mit einer Erklärung des fatwâ-Komitees der Azhar zu Fall gebracht<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> S. Bianchi (1990), S. 216; Ibrahim (1988), S. 637; Al-Sayyid (1993), S. 234 f. Trotz seines hohen judikativen Staatsamtes wurden bspw. die Bücher des Autors Saʿīd ʿAshmâwī, die schon viele Jahre verkauft werden, nach einem Erlaß der Azhar eingezogen, obwohl diese dazu formell nicht berechtigt ist, wie sie im Nachhinein auch anerkannte (s. bspw. Egypte/Monde Arabe Nr. 9, (1992)1, S. 203, 209).

<sup>34</sup> S. bspw. EMA Nr. 11, (1992)3, S. 220; Krämer (1992), S. 217 f. (Zustimmung zu den Ehestandregelungen des umstrittenen "Gihân-Gesetzes" von 1979).

<sup>35</sup> Vgl. Krämer (1992), S. 205. S. a. Hill (1990), S. 250; Muranyi (1984).

<sup>36</sup> Zur Person Ghazālīs s. u.

<sup>37</sup> Vgl. die tageszeitung vom 6.9.1994. S. a. Die Zeit vom 5.8.1994. Zu einem fatwâ des mufti über die Legitimität der Familienplanung und zum Golfkrieg s. Al-Ahram Weekly vom 28.3.1991. Zum "neuen Diskurs" der Azhar vgl. Burgat/Dupret (1993), S. 35 (FN 10), S. 49 f.

<sup>38</sup> S. die tageszeitung vom 16.8.1994.

## Reformversuche der Vertreter des klassischen islamischen Modernismus

### Muhammad <sup>o</sup>Abduh, der Vater der modernistischen Reformbewegung und die modernen islamischen Wirtschafts- und Sozialinstitutionen

Um eine zeitgenössische Interpretation rechtsreligiöser Vorschriften - auch im wirtschaftlichen und sozialen Bereich - bemühten sich um den Anfang unseres Jahrhunderts erstmals ägyptische Religionsphilosophen wie Muhammad <sup>o</sup>Abduh (1849 - 1905). "Shaykh Muhammad <sup>o</sup>Abduh had encouraged his countrymen to implement reforms that could best be accomplished through a gradual modernization of society, although he stipulated that these reforms should be achieved within the framework [of] orthodox Islam."<sup>39</sup> Im Unterfangen, das islamische Denken den Zeitumständen gemäß zu modernisieren, versuchte er aufzuzeigen, daß Islam und Vernunft, Wissenschaft sowie moderne Technologie einander nicht widersprechen. Er kritisierte die von jeder Lebensrealität entfernte Scholastik der orthodoxen Azhar-Shayhs und forderte ein ganzheitliches Verständnis von Geist und Wort des Islam anstelle einer wörtlichen Auslegung isolierter Textdetails in Qur'ân und Sunna sowie der Anlehnung an menschliche Autoritäten (taqlîd). Zugleich wandte er sich gegen zahlreiche Neuerungen, die sich in den Islam eingeschlichen hatten und gegen die Mystik und den Heiligenkult im Volksislam. In seinen letzten Lebensjahren bekleidete <sup>o</sup>Abduh das Amt des ägyptischen muftî (1899 - 1905). Er gewann dabei große Anerkennung, da er als oberster offizieller Ausleger des Islamischen Rechts für ganz Ägypten im Gegensatz zu seinen Vorgängern Rechtsgutachten nicht nur auf offizielle Anfragen erstellte, sondern auch Antwort auf individuelle Rechtssuchen gab. Dabei entwickelte er ein zunehmend liberales Rechtsverständnis, das weit weniger militant als das seines Lehrers Gamâl al-Dîn al-Afghânî war. <sup>o</sup>Abduh trat für Toleranz und für die Trennung religiöser und politischer Gewalten ein. Zahlreiche Reformen in Ägypten, auch auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet, wurden von ihm initiiert.<sup>40</sup>

In wirtschaftlichen Dingen erkannte <sup>o</sup>Abduh das Gewinnstreben an.<sup>41</sup> Dies sei jedoch nicht das letzte Ziel menschlicher Aktivitäten. Unrechtmäßiges Streben sei zu verurteilen. Geschäftliche Aktivitäten durchführen zu können, stelle eine Gnade Gottes dar. Er betonte die Idee einer gerechten Verteilung und einer gerechten Entlohnung von Arbeit und verurteilte jegliche ausbeuterische Praktiken. Gottvertrauen sei notwendig, dies entlasse einen jedoch nicht aus der eigenen Verantwortung für die angemessene Nutzung der anvertrauten Güter. Nur durch eigene Anstrengungen und Arbeit kämen die islamischen Länder aus ihrer Situation heraus. <sup>o</sup>Abduh verurteilte Lotterie und Glücksspiel, die zur Faulheit verleiteten. Jeder habe seine Pflichten zu erfüllen, oberstes Ziel sei die Verfolgung des "bonum commune" (maslaha al-umma). Im Amtsblatt der Regierung äußerte er Kritik an Korruption und Verschwendung<sup>42</sup>.

### Das legendäre Postsparkassenfatwâ <sup>o</sup>Abduhs und seine Position zum Zinsverbot

Auch zur Frage des Zinsverbots äußerte sich <sup>o</sup>Abduh. In seinen Veröffentlichungen kritisierte er das Wucherwesen, das zur Verarmung des Volkes und zur Verschwendungssucht der Reichen führe<sup>43</sup>. Im Ver-

<sup>39</sup> Harris (1964), S. 128.

<sup>40</sup> Allgemein zu Leben und Werk <sup>o</sup>Abduhs vgl. Horten (1916) und (1917); Ch. Adams (1933), insb. S. 44 ff., 79 f.; Jomier (1954), u. a. S. 16; Harris (1964), S. 125.

<sup>41</sup> S. Jomier (1954), S. 175; Horten (1916), S. 94, 96 und (1917), S. 75.

<sup>42</sup> S. Ch. Adams (1933), S. 50. Im Amtsblatt der Regierung, das er bis zu seiner Verbannung 1882 - 87 mitherausgab, äußerte <sup>o</sup>Abduh mehrfach seine Ansichten (z. B. 1881).

<sup>43</sup> S. Horten (1916), S. 89.

such, die Überlegenheit des Islam gegenüber dem Christentum nachzuweisen<sup>44</sup>, nannte er neben dem Erb- und Verfügungsrecht, das der Islam den Frauen seit 13 Jahrhunderten zugestehe, bspw. auch die Einrichtung des Zinsverbots. Legendär geworden ist das sog. "Postsparkassen-fatwâ" <sup>45</sup>Abduhs. Nach Ansicht zahlreicher Orientalisten soll die ägyptische Regierung um 1903 aus Anlaß der Errichtung des Postsparkassensystems<sup>45</sup> ein Gutachten des damaligen muftîs zur Frage erbeten haben, ob zinsbringende Konten zulässig seien.<sup>46</sup> Da dieser den Ansatz verfolgte, "à concilier les exigences de la vie moderne avec les prescriptions de l'Islam"<sup>47</sup>, habe er die Zahlung bzw. Annahme von Einlagenzinsen für zulässig erklärt, da sie im Grunde eine Beteiligung an den Gewinnen der Banken und keinen Zinswucher darstellten. Angeblich soll <sup>48</sup>Abduh dabei - laut Bericht eines Zeitgenossen und entsprechend der Formulierung im späteren Gesetzestext - statt der Angabe des gesetzlich fixierten Zinssatzes in Prozent (damals 2,5%) die weniger verhängliche Formulierung eines Bruchteils (max. 1/40, was dem üblichen zakât-Satz entsprach!) gewählt haben. Dieses angebliche fatwâ wurde hinsichtlich seiner Bedeutung für eine zeitgemäße Interpretation des Islamischen Rechts zu den wichtigsten <sup>49</sup>Abduhs gezählt.

Die Existenz eines solchen fatwâs wurde von der 1897 gegründeten, modernistisch orientierten Reformzeitschrift al-Manâr jedoch bereits im Dezember 1903 verneint.<sup>48</sup> <sup>49</sup>Abduh habe sich in einem Gespräch eindeutig für eine Beachtung des qur'ânischen Zinsverbotes ausgesprochen, das Arbeitsprinzip der Postsparkassen jedoch dem einer Kommanditgesellschaft (shirkat al-mudârabâ) entsprechend angesehen. Als Mitglied einer Azhar-Kommission zur Ausarbeitung des Gesetzes und als muftî, dem das Gesetz vor Verkündung vorzulegen war, war <sup>50</sup>Abduh um die Jahreswende 1903/04 hingegen in jedem Fall an der Änderung des geltenden Sparkassengesetzes beteiligt. Diese wurde vorgenommen, um die Skrupel gläubiger Einleger bezüglich der Zinszahlungen zu besänftigen. Auch hier wurde die Verzinsung als Beteiligung an den Sparkassengewinnen interpretiert. Zusätzlich wurde der Umstand betont, daß es sich bei der Ersparnisannahme und -verwendung durch die Postsparkassen um eine allgemeine Dienstleistung (daher eher um eine Art legitimen "Handel") und nicht um eine Kreditaufnahme aufgrund von Kapitalmangel (und damit nicht eigentlich um "Wucher") handele. Viele religiös Eingestellte konnten jedoch erst dann zur Kontoeröffnung bewegt werden, als auf Wunsch ein gesonderter ertragsloser Einlagenfonds eingerichtet wurde.

Ein anderes fatwâ <sup>51</sup>Abduh wurde aufgefunden, das sich auf eine individuelle Anfrage der Versicherungsgesellschaft Gresham im Jahre 1903 bezieht und das noch heute die staatlichen al-Sharq-Versicherungen

<sup>44</sup> S. Horten (1917), S. 118 f.

<sup>45</sup> Die Postsparkassen (sundûq tawfîr al-bûsta/al-barîd) nahmen 1901 unter Aufsicht der Postverwaltung und des Finanzministeriums ihre Tätigkeit auf. (S. hierzu Fekar (1908), S. 211 ff.; Malache (1930), S. 87, 235 ff.; Rodinson (1966), S. 159 f., 298 f. (Anm.); Fischer (1994), S. 5). Sie versuchten, - zumindest formal - Rücksicht auf die religiösen Vorbehalte der Bevölkerung zu nehmen. 1903 soll dennoch über ein Siebtel aller Sparer die Zinsen nicht angenommen haben. Um die Bedenken der gläubigen Einleger zu zerstreuen, sicherte 1904 ein neues Postsparkassengesetz eine wucherfreie, islamgerechte Verwendung der Gelder zu und benannte die ausgeschütteten Erträge in "Dividenden" um.

<sup>46</sup> Zum Postsparkassen-fatwâ und zur Zinsdiskussion s. Malache (1930), S. 145 f., 235; Rodinson (1966), S. 159; Fekar (1908), S. 24 f., 119 ff.; Horten (1917), S. 74 f.; Ch. Adams (1933), S. 79 ff. Auch erwähnt bei Harris (1964), S. 129; Saleh (1986), S. 28; Eccel (1984), S. 416. Das Jahr war nicht genau bekannt, aber die Autoren gingen davon aus, daß der Erlaß des fatwâs 1903 erfolgte. Der genaue Text des Gutachtens schien verloren zu sein. Als skeptische Position s. Jomier (1954), S. 222 f. Auch A. El Naggar (1982), S. 75 (FN 36) verteidigt <sup>52</sup>Abduh gegen den Vorwurf, er habe Zinsen erlaubt, als falsche Auslegung seiner Position.

<sup>47</sup> Malache (1930), S. 145 f.

<sup>48</sup> Im folgenden s. Jomier (1973). Die wöchentliche erscheinende Zeitschrift wurde von <sup>53</sup>Abduhs Schüler Ridâ (s. u.) gegründet und sollte modernistische Positionen darlegen. Sie ging ursprünglich aus der Kooperation mit <sup>54</sup>Abduh hervor, war aber v. a. das Werk Ridâs. <sup>55</sup>Abduhs Ansichten sind nur aus explizit gekennzeichneten Passagen ableitbar. (S. Jomier (1954), S. 52). Die Muslimbrüder führten die Zeitschrift von 1939 bis 1941 weiter (s. Carré/Michaud (1983), S. 221).

aufbewahren, um es notfalls zweifelnden Kunden vorzeigen zu können. Dieses Gutachten ging auf die Frage der Legitimität von Dividenden ein: Als Teil der Gewinne, die mit dem bereitgestellten Kapital erwirtschaftet und bei Rückgabe der Kapitalsumme ausbezahlt werden, wurden sie als rechtmäßig angesehen. Es erlaubte jedoch nur Dividenden-, aber keineswegs Zinszahlungen.<sup>49</sup>

Auch in der Zeitschrift *al-Manâr* lassen sich Texte von <sup>C</sup>Abduh selbst finden, die Zinskredite kategorisch verurteilen. Er kritisiert aber auch die allzu kasuistischen, spitzfindigen Auslegungen des Zinsverbots durch die Juristen, die auch Transaktionen, die in der Realität nicht unter das Zinsverbot fallen würden, zu verbotenen erklärten, gleichzeitig aber Umgehungspraktiken ausarbeiteten. Die Konsequenzen seiner Ausführungen sind jedoch nicht eindeutig; so ist nicht klar, ob Zinsen nur im Falle, daß sie mit Ungerechtigkeit (zulm) verbunden sind, untersagt bleiben sollten. Die kapitalistische Struktur der modernen Gesellschaft hat <sup>C</sup>Abduh jedenfalls keineswegs gutgeheißen; sie diente ihm als Hauptargument für das Zinsverbot, da sie die Ursache der "sozialen Frage" (*al-mas'ala al-igtima<sup>C</sup>iyya*) darstelle.<sup>50</sup> In aufgezeichneten Gesprächen mit <sup>C</sup>Abduh machte dieser keinen Unterschied zwischen wucherischem Konsumkredit und industriellem Finanzierungskredit. Auch den Vorwurf, daß das Zinsverbot die Muslime dazu zwingt, sich bei Ausländern zu verschulden, wies er zurück: Herrschte in islamischen Gesellschaften ein religiöses Verhalten, dann wäre dies nicht notwendig. <sup>C</sup>Abduh machte sich jedoch keine Illusionen darüber, daß die Zinsnahme eine in Ägypten weitverbreitete Praxis darstellte.

### **<sup>C</sup>Abduhs Position zu weiteren wirtschaftlichen und sozialen Fragen**

Auch bezüglich der *zakât* stellte <sup>C</sup>Abduh die Freiheit des menschlichen Geistes zur Interpretation der religiösen Vorschriften fest: So habe der Qur'ân die Höhe der *zakât* nicht eindeutig festgelegt<sup>51</sup>. Er bestand jedoch auf der Pflicht zur Zahlung<sup>52</sup> und forderte insbesondere die Beteiligung an Bildungsanstrengungen. Den Versuch vieler Muslime, sich durch die weitverbreitete Praxis, kurz vor Jahresende das Vermögen auf die Ehefrau oder auf Freunde zu übertragen, ihrer *zakât*-Pflicht zu entziehen, kritisierte er als Betrug vor Gott. Die *zakât* solle nur an diejenigen gegeben werden, die sich in widrigen Lebensumständen befänden, aus denen sie mit eigenen Anstrengungen nicht herauskommen könnten, jedoch nicht an diejenigen, die ih-

<sup>49</sup> Außer der beglaubigten Abschrift und Hinweisen in *al-Manâr* und tunesischen Zeitschriften ist anscheinend kein Original mehr in den Archiven aufzufinden. Den übersetzten Text des *fatwâs* s. in Jomier (1954), S. 223 f. (FN 1):

#### "DEMANDE

M. H. R. demande ce qu'il en est d'un homme qui passerait contrat avec un groupe de gens (société N. par exemple). En vertu de ce contrat, il leur verserait un somme de son argent, par tranches déterminées, pour qu'ils l'emploient dans le commerce (*tijâra*). Il stipulerait avec eux que si (*idha*) on exécute le dit contrat qui expire une fois les cotisations entièrement réglées, cet individu encaisserait, s'il est encore en vie, le capital avec une part déterminée des bénéfices. Si (*idha*) il est décédé durant cette période, ses héritiers ou qui de droit recevraient la somme en question avec les bénéfices. Un tel contrat, avantageux par le bénéfice qu'il produit, est-il légal? Nous espérons que nous aurons l'honneur de recevoir votre réponse.

#### RÉPONSE

Au cas où (*law*) un tel contrat serait conclu entre cet individu et ce groupe de gens, de la façon ainsi décrite, il serait permis par la loi. A la fin des es versements et après que son argent ait été employé et ait fructifié, cet individu pourrait reprendre si (*law*) il est encore en vie la somme qu'il aurait versée avec la aprt des bénéfices qui lui reviendrait. De même, en cas de décès, ses héritiers oi celui qui jouit du droit de disposer de ses biens pourraient reprendre la somme versée qui leur appartiendrait avec les bénéfices qu'elle aurait produits. Dieu est plus savant!"

<sup>50</sup> S. a. Jomier (1954), S. 226 ff.; Horten (1916), S. 89.

<sup>51</sup> S. Jomier (1954), S. 16 f.

<sup>52</sup> Zur *zakât*-Pflicht s. Horten (1917), S. 123; Ch. Adams (1933), S. 171; Jomier (1954), S. 146 f.

ren Lebensunterhalt selbst verdienen könnten, aber zu faul dazu seien<sup>53</sup>. Ein Teil der zakât sei auch für Verteidigungsanstrengungen im Krieg verwendbar<sup>54</sup>. Auch jeder Reisende mit legitimen Absichten habe das Recht auf Unterstützung durch die zakât, dies solle auch als Ermutigung zum Reisen dienen<sup>55</sup>.

Eingehend beklagte ʿAbduh den Rückgang der Solidarität in der Bevölkerung und wollte unter den Muslimen wieder das Bewußtsein für die gegenseitige Unterstützung wecken. Neben der zakât forderte er auch zum individuellen Geben freiwilliger Almosen (sadaqa) auf.<sup>56</sup> Er selbst beteiligte sich aktiv an gemeinschaftlich organisierten sozialen Tätigkeiten. So initiierte er zahlreiche Wohltätigkeitsvereine, gründete u. a. 1892 die "Muslim Benevolent Society" (Gamʿiyya ḥayriyya islâmiyya)<sup>57</sup> als eine Art Armenfürsorgeverein, dem er ab 1900 auch vorstand. Sie besteht noch heute als eine der größten und ältesten islamischen Wohlfahrtsorganisationen, die wichtige religiöse und politische Persönlichkeiten Ägyptens zu ihren Mitgliedern zählte. ʿAbduh sammelte auch Spenden und veranlaßte wohlhabende Bürger zu zahlreichen Stiftungen. Insbesondere lag ihm die Fürsorge für arme Studenten am Herzen. Seinem sozialen Engagement verdankte er jedoch die Kritik von orthodoxer Seite, die Armut als göttlich vorherbestimmt ansehen wollte.<sup>58</sup>

Eines der Hauptziele ʿAbduhs war die Hebung des Bildungsniveaus, speziell der jüngeren Generationen und der Frauen. Eine der großen Aufgaben, die sich ʿAbduh daher vorgenommen hatte, war die Reform des ägyptischen Bildungssystems und insbesondere die Umgestaltung des geistig-theologischen Zentrums der arabisch-islamischen Welt, der Azhar-Hochschule, in eine moderne Universität, die den Wissenschaften geweiht sein sollte. Während seiner eigenen Lehrbemühungen als Dozent an öffentlichen Hochschulen und als Theologe an der Azhar versuchte ʿAbduh, neue Lehrinhalte zu vermitteln und die Lehrmethoden den Erfordernissen der modernen Zeit anzupassen. 1895 wurde ʿAbduh vom Khediven zum Mitglied des Azhar-Verwaltungsrates ernannt, von wo aus er zur treibenden Kraft der Reformvorhaben werden konnte. Neue Fachgebiete kamen zu den klassischen theologischen Lehrfächern der Azhar hinzu, regelmäßige Prüfungen wurden eingeführt, die Ausstattung der Hochschule mit sanitären Einrichtungen und Bibliotheken wurde verbessert, die Bezahlung der Lehrkräfte und der Lebensstandard der Studierenden wurden angehoben. Solange er dabei die Unterstützung des Königs erhielt, konnte er mithilfe einiger liberal eingestellter Azhar-Shayḥs die Reformmaßnahmen durchführen. Nach dem Sinneswandel des Khediven wurden weitere Reformvorhaben durch die konservative Azhar-Mehrheit blockiert, so daß er noch kurz vor seinem Tode von seinem Azhar-Amt zurücktrat. Eine weitere Schrift ʿAbduhs zu aktuellen Fragestellungen beschäftigte sich mit einer möglichen Reform der sharʿa-Gerichtshöfe.<sup>59</sup>

Als muftî hatte ʿAbduh zahlreiche Rechtsgutachten zu waqf-Fragen zu erstellen.<sup>60</sup> Häufig ging es dabei um Fragen des Stiftungszweckes. ʿAbduh faßte den Begriff dabei so weit, daß sich geänderte Umstände, die

53 S. Jomier (1954), S. 174.

54 S. Jomier (1954), S. 275.

55 S. Jomier (1954), S. 220.

56 S. Horten (1917), S. 123; Jomier (1954), S. 228.

57 Zur "Gamʿiyya ḥayriyya islâmiyya" s. bspw. Berger (1970), S. 91; al-Gumhûriyya vom 29.9.1988.

58 Zu den sozialen Aktivitäten ʿAbduhs s. Horten (1916), S. 102 f. und (1917), S. 76 f.; Ch. Adams (1933), S. 83 ff., 98.

59 S. Harris (1964), S. 121 ff.; Ch. Adams (1933), S. 48, 70 ff. S. a. Horten (1916), S. 102, 108; Eccel (1984), S. 146 f., 176 ff.

60 S. Kemke (1991), S. 95 ff.



der Stifter nicht voraussehen konnte, mitberücksichtigen ließen. Verdienstlichkeit und religiöse Verankerung sind für ihn entgegen der klassischen Ansicht von der prinzipiellen Verbindlichkeitsvermutung des Stifterwillens zentrale Aspekte seiner Wirksamkeit. Wirtschaftliche Interessen erachtete er bisweilen als vorrangig. Der Zweck des waqfs wurde damit auf den Kern des Stifterwillens zurückgeführt, Detailvorgaben des Stifters konnten u. U. unberücksichtigt gelassen werden. Damit sollte das waqf anpassungsfähiger, besser verwaltbar und im Bestand gesichert werden.<sup>61</sup> Über Fragen der persönlichen Aneignung von waqf-Einkünften kam es zu Auseinandersetzungen mit dem damaligen Hediven <sup>c</sup>Abbâs<sup>62</sup>. Da er als muftî Mitglied des obersten Verwaltungsrates frommer Stiftungen war, versuchte er auch direkt Reformen der awqâf anzuregen, mit denen die Azhar unterhalten wurde; seine Vorschläge wurden jedoch nur zu einem geringem Teil umgesetzt.<sup>63</sup> Zugleich errichtete er ein Komitee, das Reformvorschläge zur Verbesserung der öffentlichen religiösen Leistungen der Moscheen und zur Anhebung des Niveaus der Angestellten ausarbeiten sollte.

### **Die Retraditionalisierung der Reformbewegung: Rashîd Ridâ und die Zeitschrift al-Manâr zu wirtschaftlichen und sozialen Fragestellungen**

Der Reformler Shayh Rashîd Ridâ (1865 - 1935), Schüler und Biograph <sup>c</sup>Abduhs, und mit ihm die Zeitung al-Manâr schwenkten durch den Schock der zunehmenden Säkularisierung der islamischen Welt<sup>64</sup> nach und nach zu fundamentalistischen, panislamischen Positionen über. Diese Reformbewegung (salafiyya), auf die sich auch heutige islamistische Gruppierungen berufen, fühlte sich dem puritanischen Wahhâbismus der Saudis nahe und stand einerseits dem Sûfitum und dem Volksislam, andererseits aber auch westlichem Liberalismus und Rationalismus ablehnend gegenüber.<sup>65</sup> Nach Ridâ sind nur die Regeln, die den Kult und die Grundprinzipien betreffen, bereits von Anfang an endgültig im Islam geregelt, zu allen anderen Fragen gäbe es genaue Vorgaben nur für wenige Sachverhalte, i. d. R. jedoch nur sehr allgemeine Hinweise. Dies lasse den Menschen eine große Freiheit, die Gesetzgebung je nach den zeitlichen Umständen zu ergänzen oder zu ändern<sup>66</sup>.

Die Zinsfrage geht Ridâ unter einem technischerem Gesichtspunkt an als <sup>c</sup>Abduh. Er betrachtet die zwei beschriebenen Typen von ribâ: Beim ribâ nasî<sup>c</sup>a, der im Qur'ân verboten wird, wird eine zeitbezogene Geldsumme auf den Kredit aufgeschlagen; beim in der sunna untersagten ribâ al-fadl wird ebenfalls ein Betrag der Kreditrückzahlung hinzugefügt, der aber unabhängig von der Zeitdauer des Kreditverhältnisses

<sup>61</sup> Hier zeigte sich aber auch die Widersprüchlichkeit der Auslegungen <sup>c</sup>Abduhs, die eine einheitliche Interpretation seines Werkes erschwert. So wich er in seinen waqf-fatwâs bei der Verwendung von Rechtsbegriffen nicht von traditionellen Ansichten ab. Dies läßt sich aus seiner Amtstellung erklären, die eine in der Tradition stehende Argumentationsweise erforderte, während er in persönlichen Urteilen häufig von der starren Bindung an eine der Rechtsschulen abwich (die Hanafiyya gilt in Ägypten als offizielle Rechtsschule). (Vgl. Kemke (1991), S. 117, 150 f.).

<sup>62</sup> S. Abu-Lughod (1971), S. 156, FN 41.

<sup>63</sup> S. Ch. Adams (1933), S. 48, 73 f., 82; Horten (1916), S. 102; Kemke (1991), S. 134 ff.

<sup>64</sup> Bspw. die laizistische Türkei und die Abschaffung des Kalifats nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches gegen Mitte der 20er Jahre.

<sup>65</sup> S. Harris (1964), S. 130 f.

<sup>66</sup> S. Jomier (1954), S. 234 f. Bei Jomier kommt die Zuordnung einzelner Ansichten zu den beiden Gelehrten <sup>c</sup>Abduh und Ridâ (insb. bei Berufung auf die Quelle al-Manâr, die als Organ der Salafiyya-Bewegung v. a. die Position des letzteren darstellte) nicht immer eindeutig heraus.

ist. Dieser sei nur deshalb verboten, weil er die Gefahr berge, zum *nasīʿa*-Kredit hinzuzuführen.<sup>67</sup> Auf die Frage, ob sich aufgrund der Notwendigkeiten moderner Zeitumstände das Zinsverbot nicht - zumindest zeitweise - aufheben lasse, erklärte *Ridā* den *nasīʿa*-Kredit als grundsätzlich verwerflich, den *fadl*-Kredit könne ein nationaler Konsultativrat<sup>68</sup> in Ausnahmefällen zulassen, da sein Verbot nur instrumentellen Charakter habe. Eine Diskussion, wie sie z. B. in Indien geführt wurde, ob nämlich das Zinsverbot nur im "dār al-islām" Gültigkeit habe, betrachtete er als obsolet, da Ägypten auf jeden Fall auch offiziell ein islamisches Land sei.<sup>69</sup> Bei der Einhaltung des Zinsverbots handele es sich nach al-Manār vor allem um eine Frage des wahren, tiefen Glaubens, mit dem die Sünde des *ribā* unvereinbar sei<sup>70</sup>.

Das Postsparkassenfatwā *ʿAbduhs* wurde von seinem Biographen nicht erwähnt und seine Existenz in al-Manār abgestritten. Bereits 1903 zeigte sich al-Manār gegenüber dem fatwā, das der Versicherungsgesellschaft ausgestellt worden war, sehr reserviert. Auch wenn die Authentizität des Gutachtens nicht abgestritten wurde, so war die Zeitschrift wohl doch durch seinen Inhalt verunsichert: Sie verwies darauf, daß die Antwort auf den speziellen Sachverhalt nicht allgemein auf das Lebensversicherungsgeschäft übertragbar sei. In einem eigenen Rechtsgutachten mußte *Ridā* 1904 in al-Manār aber *ʿAbduhs* Billigung der Änderung des Postsparkassengesetzes bestätigen, beschränkte die Ausnahme von Wuchertum jedoch auf den speziellen Fall der Postsparkassen als Dienstleistungsunternehmen.<sup>71</sup>

*Ridā* pries die im Islamischen Recht vorgesehenen Finanzregelungen, die von ihm erstmals besonders herausgehoben wurden. Der *zakāt* komme dabei eine besondere Bedeutung zu. Genauso wie die Einhaltung des *ribā*-Verbots sah *Ridā* ihre Zahlung v. a. als Zeichen der Gläubigkeit.<sup>72</sup> Auch für *Ridā* waren die *zakāt*-Sätze nicht ein für allemal festgelegt, die Konsultativversammlung könne die Grundlagen der Zahlung den Zeitumständen entsprechend bestimmen. Im "dār al-islām" bestehe eine unbedingte Zahlungspflicht für jeden Muslim. Da es aber kaum noch ein wahrhaft islamisches Land gäbe, das die *sharīʿa* auch tatsächlich anwende, dürfe die *zakāt* nicht an die Regierung abgeführt werden. Damit die Zahlung nicht an Unreligiöse gehe, schlug er eine Art Glaubenszertifikat vor, das die gute Lebensführung bestätigen sollte. Die Empfängergruppen interpretierte er unabhängig vom *taqlīd*. Er sprach sich für den Erhalt der Kategorie "Gewinnung der Herzen" aus, die gemeinhin nach der Zeit der ersten Kalifen als hinfällig angesehen wurde, und für eine vom Konsultativrat bestimmbare Verwendung. Der Verwendung "auf dem Wege Gottes", meist dem Heiligen Krieg zugeordnet, stand er eher reserviert gegenüber. Zwar billigte er die Finanzierung der Kriegsführung, für die auch die Erhebung spezieller Steuern erlaubt sei, aber eher für allgemeine Zwecke, in keinem Falle zur Bezahlung der einzelnen Soldaten. Die *zakāt* könne jedoch auch, falls keine anderen Finanzquellen zur Verfügung stünden, für Infrastrukturverbesserungen im Zuge der Wallfahrt - nicht aber für individuelle Pilger - verwendet werden. In der Empfängergruppe der Reisenden wollte er die *zakāt* nicht jedem

<sup>67</sup> Die *Sūren* beziehen sich in der Regel auf Darlehenszinsen (*ribā al-nasīʿa*), ausgedehnt auf Handelsgeschäfte (*ribā al-fadl*) wird der Begriff in verschiedenen, z. T. widersprüchlichen *hadīthen* des Propheten. S. bspw. Art. "ribā" in SEI (1961), S. 471 ff.; Nienhaus (1982), S. 204 ff.; Abdel Kader (1981), S. 37 ff.

<sup>68</sup> Der Konsultativrat entspricht den politischen Ideen, die auf dem islamischen Beratungsprinzip (*shūra*) aufbauen. Er besitzt die legislative Gewalt (ausg. für die eindeutigen, kultischen Vorschriften). (S. Jomier (1954), S. 234 f.).

<sup>69</sup> S. Jomier (1954), S. 228 ff.

<sup>70</sup> S. Jomier (1954), S. 146. S. a. Saleh (1986), S. 28.

<sup>71</sup> S. Jomier (1954), S. 222 und (1973).

<sup>72</sup> Zu den Aussagen zur *zakāt* s. Jomier (1954), S. 146, 217 ff., 276.

Touristen, sondern nur denjenigen mit explizit lobenswerten Absichten zgedacht haben; bedürftig seien nur die armen Reisenden, während die Reichen heutzutage auch in der Ferne an ihr Vermögen kämen. Ridâ sprach sich auch für die Finanzierung von Bildungseinrichtungen aus. Er rief zur Errichtung von Wohlfahrtseinrichtungen, von Schulen und von Heimen für die von den Qur'ânkommentatoren nicht bedachten Waisen auf. Er verwies dabei auch auf religiöse Wohlfahrtseinrichtungen in Europa; insbesondere aufgrund der zunehmenden Verstädterung und Individualisierung werde auch in islamischen Ländern eine die Familien- und Clansolidarität überschreitende Wohlfahrt notwendig. Andere "Buchgläubige", die unter muslimischer Herrschaft lebten oder im Krieg besiegt wurden, sollten statt der zakât die ğizya<sup>73</sup> zahlen, nicht im Sinne eines Tributs, sondern als Entgelt der ihnen gewährten Protektion.

Stellungnahmen zu waqf-Fragen finden sich auch bei Ridâ, insbesondere zur Errichtung religiöser Stiftungen durch Nichtmuslime; seine Position entsprach der Gesetzgebung von 1946, die dies zugunsten islamischer oder anderer religiöser Kultstätten erlaubte, solange es nicht dem Zivilrecht und sharîc'a widerspricht. Er verteidigt das waqf als alte traditionell islamische Institution, die trotz Mißbrauchs zu erhalten sei.<sup>74</sup>

### **Grundsätzliche Positionen anderer islamischer Rechtsgelehrter zu wirtschaftlichen und sozialen Fragen**

Stellungnahmen anderer etablierter Rechtsgelehrter zu sozioökonomischen Fragen fielen je nach Periode, Institution und Staatsnähe unterschiedlich aus. Schon Muhammad <sup>Ā</sup>Alî ließ sich 1845 vom muftî von Alexandria ein fatwâ ausstellen, das sich gegen die Gründung neuer awqâf aussprach und damit sein generelles Verbot neuer Immobilienstiftungen unterstützte.<sup>75</sup> Einige Jahre zuvor war noch die Einrichtung eines zentralen Stiftungsverwaltungsamtes am Widerstand der Rechtsgelehrten gescheitert. Umgekehrt konnte 1860 der damalige Großmuftî mit einem fatwâ König Sa<sup>Ā</sup>id vor weitergehenden Maßnahmen gegen waqf-Ländereien abhalten. Auch in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts gehörten die Mehrheit der <sup>Ā</sup>ulamâ' zu den Gegnern einer damals diskutierten waqf-Reform; der prominenteste orthodoxe Verteidiger des status quo war der damalige muftî Shayḥ Muhammad Bahî<sup>Ā</sup>t. Der teilweise energische Widerstand der Rechtsgelehrten konnte letztlich nur verhindern, daß die Institution des waqf ganz abgeschafft wurde. Nach und nach verloren die religiösen Institutionen den Einfluß auf die waqf- Kontrolle und -Rechtsprechung.<sup>76</sup>

Fatwâs und Predigten des religiösen Establishments erschienen in den 40er Jahren veraltet gegenüber den Aussagen von Gruppen wie den Muslimbrüdern. Sie stützten die bestehende politische und wirtschaftliche Ordnung, predigten Zufriedenheit mit dem eigenen Los, beschworen die Unantastbarkeit des von Gott gegebenen Eigentums und verteidigten die kapitalistische Wirtschaftsweise. In Reaktion auf die Forderungen der Muslimbrüder zur Landreform erstellte der amtierende muftî Shayḥ Muhammad Hasanayn Maḥlûf auf Anfrage des Innenministeriums ein Gegengutachten, das ebenfalls die herrschenden Verhältnisse stützte.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Zur Kopfsteuer für Nichtmuslime vgl. Art. "djizya" in SEI (1961), S. 91 f.; Art. "Kopfsteuer" in LIW II (1974), S. 103.

<sup>74</sup> S. Jomier (1954), S. 289 ff. (v. a. FN 1); Ch. Adams (1933), S. 194 f. Zum Gesetz s. a. Barbar/Kepel (1986), S. 89.

<sup>75</sup> Zur Diskussion um das waqf und zu seiner Entwicklung s. ausführlicher Wippel (1995b). Zur Entwicklung unter der Muhammad <sup>Ā</sup>Alî-Dynastie s. a. Barbar/Kepel (1986), S. 93 ff.; Eccel (1984), S. 73 ff.; Kernke (1991), S. 24 ff., 134; Baer (1969), S. 83 ff.

<sup>76</sup> Zu den Aussagen zu wirtschaftlichen Fragen siehe, auch im folgenden, Eccel (1984), S. 410 ff.

<sup>77</sup> S. Heyworth-Dunne (1950), S. 50 f.; Kupferschmidt (1982), S. 162. Zu den Positionen der Muslimbrüder (Änderung der feudalistischen Verhältnisse und Umverteilung des Grundbesitzes) s. u.

Ein Azhar-fatwâ mit dem Titel "Lâ shuyû<sup>ci</sup>yya fil-islâm" (Kein Kommunismus im Islam) wurde im Jahre 1948 erlassen<sup>78</sup>.

Auch zu Beginn der Nasserzeit bezogen die <sup>C</sup>ulamâ´ noch Position gegen die Vorstellungen des neuen Regimes. Aus Kreisen konservativer Rechtsgelehrter erschienen fatwâs, die privates Eigentum zur wirtschaftlichen Basis im Islam erklärten. Während im Ausland zahlreiche weitere fatwâs gegen den "Kommunismus" erschienen, versuchten bald darauf ägyptische Rechtsgelehrte, die Rektoren und andere Gremien der Azhar den "Arabischen Sozialismus" islamisch zu legitimieren<sup>79</sup>. Auch der ehemalige Muslimbruder und Rechtsgelehrte Shayḥ Muhammad al-Ghazâlî, der sich schon früh mit Wirtschaftsproblemen und sozialistischen Ansätzen beschäftigte und Maḥlûfs bedingungslose Verteidigung des ägyptischen Kapitalismus kritisierte, sah den Islam als "sozialistische Religion" und rechtfertigte damit den Weg zu einem arabisch-islamischen Sozialismus. Dabei verwies er unter anderem auf das waqf-System, das er auf kommunistische Ursprünge zurückführte.<sup>80</sup>

Zahlreiche Erklärungen sind aus den Eigeninteressen der <sup>C</sup>ulama´ und Auseinandersetzungen mit dem Staat heraus verständlich. Nachdem der Versuch, das waqf als traditionelle Einkommens- (und manchmal auch Macht-)Quelle der religiösen Institutionen zu erhalten, gescheitert war, versuchte man, sich der zakât als Alternative zuzuwenden. Nach Meinung der Rechtsgelehrten soll diese nur entsprechend den enggefaßten qur´ânischen Kategorien vergeben werden. Dabei wurden keine Schwierigkeiten gesehen, die Kategorie "Gewinnung der Herzen" auf Prediger und Missionare auszudehnen. Die konservative Mehrheit in der Azhar verweigerte aber bspw. die Erweiterung von "Armen", "Bedürftigen" und Ausgaben "auf dem Wege Gottes" auf Dorfentwicklungsprojekte, möglich erschien jedoch der Einschluß von Krankenhäusern. "One readily detects the vested interests in keeping the *zakâh*-financed state activities within the administrative competency of the *šuyûk*."<sup>81</sup> Auch der augenblickliche muftî betont die Pflicht eines jeden Muslims, die zakât zu entrichten, erkennt aber auch, daß sie nicht Teil des weltlichen Rechts werden wird, wohingegen sich der staatliche "Supreme Council for Islamic Affairs" für ein Einzugsrecht des Staates ausspricht<sup>82</sup>.

Preisstopps und Angebotskontrollen, die die Regierung Ende der 70er Jahre bei Lebensmitteln einführte, wurden von den Azhar-Gelehrten ebenfalls als islamisch legitim gerechtfertigt<sup>83</sup>. Hinsichtlich Lebensversicherungen sind die zeitgenössischen Meinungen gespalten: Während die einen das Glücksspielverbot als

<sup>78</sup> S. Köhler (1981), S. 39. Vgl. a. Reissner (1984), S. 158.

<sup>79</sup> S. Ule (1969), S. 18 ff., 58 ff.

<sup>80</sup> S. Mitchell (1969), S. 252 (FN 66); Heyworth-Dunne (1959), S. 98 (Anm. 63); Ule (1969), S. 59, 64 (FN 16); Preißler (1987), S. 55. Al-Ghazâlî wurde 1953 wegen "Kollaboration" mit dem Nasserregime aus der Muslimbruderschaft ausgeschlossen. Nach der Nasserzeit unterstützte er aber ihre Reorganisation wieder und gilt heute als unabhängiger und von beiden Seiten anerkannter, bis vor kurzem eher staatsnaher Rechtsgelehrter, der in Zeitungen wie der islamistennahen al-Sha<sup>ci</sup>b als auch der regierungsnahen al-Aḥ-râm schreibt. Er wird auch in Saudi-Arabien sehr geschätzt. Er tritt für die Islamisierung des Rechts ein, unterstützte al-Sâdât, der ihn in den 70er Jahren auf den Posten des für Mission zuständigen Generaldirektors im Waqf-Ministerium ernannt, ihm wieder Zugang zu den Medien gewährt und seine Bücher zugelassen hatte, und betrachtete die Regierung als rechtmäßig und islamfreundlich. Lange Zeit diente der modernistische Denker als ausgewählter Gesprächspartner im Dialog mit jungen Islamisten. (S. Carré/Michaud (1983), S. 112 f.; Kepel (1984), S. 104 f., 125; Farag (1992), S. 136 (FN 12). S. a. Gespräch mit Ivesa Lübben am 10.11.1991; Burgat/Dupret (1993), S. 49 f. (FN 59)).

<sup>81</sup> Eccel (1984), S. 413.

<sup>82</sup> Vgl. Gespräch mit Muḥammad Sayyid Tantâwî am 21.11.1991; Nofal (1984), insb. S. 21 ff.

<sup>83</sup> S. Muranyi (1984), S. 355.

verletzt ansehen, halten andere sie für erlaubt<sup>84</sup>. Anfang Mai 1991 erhob der Shayḥ al-Azhar auf einem Symposium die Forderung nach einem Gemeinsamen Islamischen Markt, auf der vierten Konferenz des ägyptischen "Obersten Rates für Islamische Angelegenheiten" wurde die militärische und wirtschaftliche Integration der arabischen und islamischen Länder gefordert.<sup>85</sup> Wenige Tage nach dem verheerenden Erdbeben im Oktober 1992, nachdem die staatlich organisierte Hilfe wenig gefruchtet hatte, forderte der Shayḥ al-Azhar die Bevölkerung aller Schichten zur Hilfe für die Opfer der Katastrophe auf.

### Die Zinsdiskussion unter den Rechtsgelehrten und das Zinsfatwâ *Tantâwîs*

Traditionell bezeichneten auch die orthodoxen Institutionen Zinsen, d. h. jeglichen Aufschlag auf Kredite oder auf andere Zahlungen, die eine zeitliche Verzögerung beinhalten, als *harâm*, islamisch illegitim, während die Erzielung von Gewinnen ohne Ausbeutung und partnerschaftliche Vereinbarungen als erlaubt betrachtet wurden.<sup>86</sup> Schon um die Jahrhundertwende versuchte <sup>C</sup>Abduh eine etwas flexiblere Haltung gegenüber dem Zinsproblem einzunehmen, stieß aber wie in anderen Fragen auf den heftigen Widerstand der übrigen Gelehrtenngemeinschaft. Noch <sup>C</sup>Abd al-Rahmân Tâg, Shayḥ al-Azhar von 1954 bis 1958, mißbilligte Sparsbücher, da zeitlich unbegrenzt und fest verzinst<sup>87</sup>. In der Nasserzeit hingegen erklärte ein fatwâ des damaligen Shayḥ al-Azhar Mahmûd Shaltût (1958 - 63) Sparzinsen als zulässig; das Zinsverbot sei auch aufgehoben, wenn die Regierung zum Wohle der Nation Geld leihen müsse<sup>88</sup>. Eine Konferenz von Rechtsgelehrten lehnte 1965 eine Unterscheidung zwischen Konsum- und Produktionskrediten ab und erklärte alle Zinsen für verboten<sup>89</sup>. 1975 erschien in al-Ahrâm erneut ein fatwâ der Azhar, wonach Pilgerfahrten, zu deren Finanzierung Zinszahlungen anfallen, als ungültig erklärt wurden<sup>90</sup>. 1976 fand eine Konferenz von <sup>C</sup>ulamâ´ statt, von denen vier die Investmentzertifikate der Regierung, auf die Zinsen gezahlt werden, ablehnten, neun unterstützten sie als moderne und nützliche Erscheinung oder betrachteten sie zumindest als akzeptabel<sup>91</sup>. Auch andere Azhar-Mitglieder, zum Bsp. der verstorbene Shayḥ Muhammad <sup>C</sup>Abd Allâh Draz oder der ehemalige muftî Shayḥ Muhammad *Hâfir*, äußerten sich immer wieder im Sinne des qur´ânischen Zinsverbotes<sup>92</sup>.

Die Azhar selbst weigerte sich als religiöse Institution Zinsen zu zahlen: 1969 hatte sie eine Rechnung nicht beglichen, da sie eine Lieferung medizinischer Geräte ablehnte. Für den offen gebliebenen Betrag wurden vom Lieferanten Verzugszinsen eingefordert. Da er die angebotene Kompensationszahlung nicht akzeptierte, kam der Fall vor Gericht. Dieses verurteilte 1978 die Azhar zur Entrichtung von Zinsen in Höhe von

84 Dennoch ließ sich auch die Banque Misr bereits in den 30er Jahren die islamische Unbedenklichkeit ihres Versicherungsgeschäftes durch ein fatwâ bescheinigen (vgl. Batah (1976), S. 76).

85 S. The Egyptian Gazette vom 5.5.1991, abgedr. in *aimo* (aktueller informationsdienst moderner orient) 10/1991, S. 3. Internationaler Handel wird im Islam gefördert. Grundsätzlich soll Freihandel herrschen. Außenwirtschaftliche Beschränkungen können aufgrund "öffentlicher Interessen" (*maslaḥa*), z. B. zum Schutze der einheimischen Industrie, eingeführt werden; sie sollen jedoch so gering wie möglich gehalten werden und nicht diskriminierend wirken. Unter den heute zahlreichen arabischen und muslimischen Staaten würde eine engere wirtschaftliche Kooperation den Prinzipien der Solidarität und der Einheit der "umma" entsprechen. (Zur Beurteilung der internationalen Wirtschaftsbeziehungen in der islamischen Ökonomik vgl. Siddiqi (1992); Mannan (1980), S. 197 ff., 281 ff.; Nienhaus (1982), S. 156 ff.; Ahmad (1980b), S. 140 ff.). Zum Erdbeben s. u.

86 S. Eccel (1984), S. 413.

87 S. al-Nûr vom 13.9.1989. Zu Angaben zur Amtszeit der Shuyūḥ al-Azhar s. Eccel (1984), S. 137 f.

88 S. Kepel (1984), S. 79; al-Wafd vom 8.9.1989.

89 S. al-Nûr vom 12.7.1989.

90 S. Eccel (1984), S. 363 f.

91 S. al-Wafd vom 8.9.1989; al-Liwâ´ al-islâmî vom 14.9.1989.

92 Zu Draz s. FIBE (o. J.[b]). Zur Person s. a. Saleh (1986), S. 29 f. Zu *Hâfir* s. Dar al-Maal al-Islami (1982). Vgl. a. unten.

4%. Das Verfahren durchlief die Instanzen bis zum Verfassungsgericht, das 1985 den Widerspruch der Azhar ablehnte und ihre Zahlungspflicht bestätigte, da sich der zwischenzeitlich geänderte shari'a-Grundsatz in der Verfassung, der das Islamische Recht zur Hauptquelle der Rechtsprechung erhob, nur auf seitdem erlassene Gesetze, nicht auf ältere Regelungen beziehe.<sup>93</sup>

Im Laufe des Jahres 1989 flammte die Diskussion über das Zinsverbot erneut auf. Der ehemalige und der amtierende Waqf-Minister, 'Abd al-Mun'im al-Nimr (1979 - 80) und Muhammad 'Alī Mahgūb, verteidigten die Zahlung von Habenzinsen in Banken als eine Art Gewinnbeteiligung und regten einen Austausch unter Experten an<sup>94</sup>. Auf eine Anfrage im Januar 1989 erklärte der aktuelle muftī Ägyptens, Shayḥ Muhammad Sayyid Tantāwī, Bankzinsen als prinzipiell illegal, so daß davon keine zakāt gezahlt werden solle. Allerdings könne der gesamte Zinsbetrag Armen gespendet werden, dürfe aber nicht für den Moscheebau verwendet werden.<sup>95</sup> Auf die Anfrage eines weiteren Bürgers aus dem Februar desselben Jahres, ob es erlaubt sei, staatliche Investmentzertifikate<sup>96</sup> zu erwerben, gab der muftī im September nach Beratungen mit Rechtsgelehrten, Bankvertretern und Ökonomen ein fatwā heraus, das das grundsätzliche Zinsverbot bestätigte, aber die Zinszahlungen auf die Zertifikate (und auf Postsparbücher) als *halāl*, nach islamischem Recht legitim erklärte.<sup>97</sup> Meinungsdivergenzen in dieser Frage erkannte er an, forderte aber zum gegenseitigen Respekt der Ansichten auf.

Seinen Standpunkt rechtfertigte er damit, daß die Zertifikate vom Finanzministerium zur gemeinschaftlichen Finanzierung des nächsten Entwicklungsplans herausgegeben würden und der Investition in gewinnbringende, produktive Unternehmungen dienten, deren Gewinn in Form des Zinses als Belohnung zurück an die Sparer gehe. Es handele sich eher um eine gemeinsame Geldanlage denn um einen Kredit an die staatliche National Bank of Egypt (NBE), die für den Vertrieb der Zertifikate zuständig ist. Das Problem sei nicht, ob der Zins von vorneherein festgelegt ist, sondern ob das angelegte Kapital für Spekulation und die pure Akkumulation von Reichtum oder für Projekte eingesetzt werde, die die wirtschaftliche Entwicklung fördern und der allgemeinen Wohlfahrt dienen. Betrug, Ausbeutung, Wucher und Monopolisierung seien ver-

<sup>93</sup> S. Supreme Constitutional Court (Egypt) (1985); Hill (1990), S. 246 ff.; al-Nūr vom 7.3.1990. Zum shari'a-Grundsatz s. a. FN 162. Zinsen werden im ägyptischen Recht grundsätzlich akzeptiert. Dennoch wurde eine gesetzlich bestehende Zinsbeschränkung auf wenige Prozentpunkte erst 1992 formal aufgehoben. Sie wurde wie das Zinseszinsverbot bei Verzug häufig auf das qur'ânische Zinsverbot zurückgeführt (s. Jomier (1954), S. 230 (FN 1)). Ein Provinzgericht wies dennoch 1986 eine andere Klage auf Zinszahlung zurück. Ein weiteres Gericht bestätigte 1987 in einem Grundsatzurteil mit Hinweis auf unterschiedliche Rechtsauslegungen erneut die Legalität von Zinsen. Um Widerstände von vorneherein zu minimieren, tendieren zinsnehmende und -gebende Institutionen häufig zu Euphemismen, indem sie den Begriff "Zins" vermeiden (vgl. FN 98).

<sup>94</sup> S. al-Aḥbār vom 12.6. und 10.7.1989; al-Nūr vom 12.7.1989.

<sup>95</sup> S. al-Nūr vom 16.8.1989. Heute gibt es noch immer zahlreiche gläubige Sparer, die, obwohl sie ein Bankkonto unterhalten, Zinsen als "ḥarām" betrachten und die Annahme der Zinseinkünfte verweigern oder sie als sadaqa einem wohltätigen Zweck zukommen lassen. (Vgl. Trenk/Nour (1992), S. 9. S. a. A. El Naggar (1982), S. 53).

<sup>96</sup> Folgende Zertifikattypen existieren: A mit Rückzahlung der aufgelaufenen Zinseszinsen nach Ende der Laufzeit von zehn Jahren, B mit regelmäßiger Zinszahlung, C mit Lotteriegewinnen und D mit variablen Erträgen (s. al-Nūr vom 13.9.1989; Aḥbār al-Yōm vom 26.8.1989; Al-Aḥram Weekly vom 19.3.1992).

<sup>97</sup> Zu dem fatwā s. Cunningham (1990), S. 4 ff.; El-Gawhary (o. J.), S. 9 ff. S. a. Monde arabe Maghreb Machrek Nr. 126, (1989)4, S. 66. Im September 1989 und danach erschienen zahlreiche Zeitungsartikel dazu und zu der folgenden Auseinandersetzung: S. bspw. al-Aḥrām und al-Wafd vom 8.9.1989; al-Nūr vom 16.8.1989; al-Sha'b vom 12.9.1989; al-Liwā' al-islāmī vom 14.9.1989; al-Aḥbār vom 27.10.1989; The Egyptian Gazette vom 17.10.1991; al-Wafd vom 10.3.1992, übers. in Arab Press Review 604 vom 12.3.1992. S. a. Al-iqtisād al-islāmī Nr. 124, 10(1991)10, insb. S. 15 ff., 35 ff. oder Nr. 128, 11(1992)2, S. 21 ff. Auch im Ausland wurde das fatwā gewürdigt: Vgl. bspw. Presse de Tunisie vom 9.9.1989, abgedr. in aimo 19/1989, S. 26; Badische Neueste Nachrichten vom 10.9.1989. Eine ausführliche Beschäftigung des muftīs mit dem Bankgeschäft aus islamischer Sicht findet sich in Tantāwī (1991) und (1992). S. a. Gespräch mit Muhammad Sayyid Tantāwī am 21.11.1991. Als Sammlung meist zuvor erschienener Zinsfatwās s. IIBID (1989).

boten, bei modernen Finanzierungsaktivitäten hätten aber i. d. R. alle beteiligten Seiten einen Vorteil. Die Investmentzertifikate werden einerseits als moderne Anlageform gerechtfertigt, die es früher nicht gegeben habe, andererseits werden sie der traditionellen *mudârabâ* nahestellt, die eine partnerschaftliche, islamische Finanzierungsform darstelle. Feste Zinsen seien weder von Qur'ân noch von der sunna verboten, die Festlegung eines fixen Zinses könne heutzutage als erlaubt angesehen werden, da er sich nach der durchschnittlichen Gewinnhöhe richte. Auf der Grundlage von Vorstudien und im Rahmen relativ stabiler Marktbedingungen ließe sich der Investitionsertrag gut abschätzen, durch die Zinsfestlegung erhöhe sich die Sicherheit für die Investoren und späterer Streit über die Gewinnverteilung könne vermieden werden. Zugleich verwies er auf die regelmäßige Anpassung von Sparzinsen. Dennoch empfahl er, um "Mißverständnisse" zu vermeiden, eine Umbenennung der Zinsen (*fâ'idâ*) in Investitionserträge (*Ā'idâ*) oder -gewinne (*riḥ*)<sup>98</sup> und von "Produktionskredit" in "Investitionsmudârabâ". Die Ausgabe des Zertifikatstyps D mit Zinsanpassungen sei vorzuziehen. Die Übernahme des vorgeschlagenen Euphemismus wurde auch tatsächlich für die Investmentzertifikate diskutiert<sup>99</sup>. Ausdrücklich unterstützte der muftî auch die NSB<sup>100</sup> und die öffentlichen Spezialbanken, die geringe Zinsen auf ihre sozial und entwicklungsorientierten Leistungen erheben.

In der Öffentlichkeit wurde das fatwâ von seiner Bedeutung gleich mit dem vermeintlichen Zinsfatwâ Ābuḥs gleichgesetzt und führte zu kontroversen Reaktionen. Während es von staatsnahen Medien und Bankenvertretern, die ausführliche Stellungnahmen publizierten, begrüßt wurde, protestierten andere islamische Rechtsgelehrte und Vertreter der IB heftig dagegen. Es wurde angenommen, daß die ägyptischen Finanzbehörden Druck auf *Tanfâwî* ausgeübt hätten, um eine religiöse Legitimierung ihrer Zertifikate zu erhalten - was natürlich vom muftî-Amt wie vom Waqf-Ministerium heftig dementiert wurde<sup>101</sup>. Der Shayḥ al-Azhar Gâd al-Haqq Ālî Gâd al-Haqq<sup>102</sup>, der bereits im August Bankzinsen generell dem "Wucher" gleichgestellt hatte, und die Mehrheit der islamischen Rechtsgelehrten, darunter bekannte Persönlichkeiten wie der Prediger und ehemalige Waqf-Minister Shayḥ Muhammad Mitwallî ShaĀrâwî sowie die Rechtsgelehrten und ehemaligen Muslimbrüder Muhammad al-Ghazâlî und Yûsif al-Qaradâwî<sup>103</sup>, sprachen sich gegen das

<sup>98</sup> Um eine breitere Akzeptanz zu erzielen, wurden von zahlreichen Banken - schon im 19. Jahrhundert - die Zinszahlungen umbenannt: i. d. R. werden sie als "*fâ'idâ*" (Vorteil, Nutzen, Gewinn) bezeichnet. Es wird damit versucht zu unterscheiden zwischen "*fâ'idâ*, pl. *fawâ'id*" = Nutzen, Vorteil, auch: Gewinn, Profit, Zins oder (nach *Tanfâwî* noch besser:) "*riḥ*, pl. *arbâḥ*" = Nutzen, Gewinn, Profit, Zinsen, im Pl. Einkünfte im Sinne von Zinsen *als legitimer Vergütung der Einlagen* und "*fâ'id*" (dial. *fâ'iz*), pl. *fawâ'id*" = Zinsen, Überschuß, Grundbedeutung: das Überfließende, Reichliche, im Überfluß Vorhandene im Sinne von *ribâ als wucherische Zinsen* (vgl. Fekar (1908), S. 127, 132 f.; Kazarian (1991), S. 54; A. El Naggar (1982), S. 75; Trenk/Nour (1992), S. 8).

<sup>99</sup> S. Al-Ahram Weekly vom 19.3.1992. Schließlich wurde mit Gesetz 37/1992 in allen geltenden Gesetzen über das Bankwesen die Bezeichnung "Zins" in "Ertrag" geändert (s. NBE - Economic Bulletin 45(1992)1-2, S. 55).

<sup>100</sup> Die enge staatliche Kontrolle schien zunehmend das Vertrauen der Öffentlichkeit in die NSB zu gefährden. Der NSB wurde vorgeworfen, für Kredite ein sehr hohes Aufgeld zu verlangen und damit gegen die Prinzipien einer "islamischen" und "sozialen" Bank zu verstoßen. Auch andere Geschäftspraktiken werden kritisiert, selbst der ägyptische Rechnungshof bemängelte das Geschäftsverhalten und die "unorganische Entwicklung" der Bank. (S. El-Ashker (1990), S. 63; Kh. Elnaggar (1990), S. 6, 27 f.; Mayer (1985), S. 40 ff.; al-Umma vom 14.5.1989; al-Wafd vom 13.10.1988).

<sup>101</sup> S. bspw. al-ShaĀb vom 16.9.1989.

<sup>102</sup> Gâd al-Haqq wurde 1979 [1978] zum muftî und 1982 zum Shayḥ al-Azhar [nach anderen Angaben 1982 zum Waqf-Minister und ca. 1984 zum Azhar-Vorsitzenden] ernannt. (S. Eccel (1984), S. 138; Muranyi (1984), S. 348; Al-Ahram Weekly vom 5.3.1992).

<sup>103</sup> Der Millionär und "Fernseh-Shayḥ" ShaĀrâwî war der bekannteste Prediger des offiziellen Islam zur Sâdâtzeit. 1977/78 war er Waqf-Minister und gilt auch heute noch als der volkstümlichste Rechtsgelehrte Ägyptens. Er versteht den Islam als Religion des Dialogs und lehnt Gewalt ab. Zugleich ist der Islam für ihn eine politische Kraft, die sowohl Kapitalismus wie Kommunismus herausfordern kann. Er äußert dabei eine Präferenz für das kapitalistische System, weil Kapitalisten immer noch "Leute des Buches" seien, und betrachtet den Ölreichtum als gottgegebenes Geschenk für die islamische Welt. (S. Kepel (1984), S. 166; Le Monde vom 10.2.1989; Moench (1988), S. 187 f.; Voll (1991), S. 379). Der ehemalige Muslimbruder al-Qaradâwî lehrt seit vielen Jahren an der Universität von Qafar.

Zinsfatwâ aus und veröffentlichten eine Stellungnahme, in der sie die Beendigung der ihrer Meinung nach längst abgeschlossenen Zinsdiskussion forderten.<sup>104</sup> Der muftî wurde des Irrtums und der Verfälschung bezichtigt und es wurde eine Versammlung islamischer Rechtsgelehrter zur Klärung der Zinsfrage gefordert. Gâd al-Haqq gab ein eigenes fatwâ heraus, zu dem sich auch die übrigen ʿulamâʿ und das Islamic Research Institute bekannten. Er erklärte die Zinsen auf die Investmentzertifikate wie alle im voraus festgelegten Kapitalvergütungen, unabhängig von ihrer Höhe oder der Art des Darlehens, als *harâm*. Kreditgebühren seien nur akzeptabel, wenn sie genau den anfallenden Verwaltungskosten entsprächen. Bei allen Geldanlagen in Banken handele es sich in Wirklichkeit nicht um gemeinsame Investitionsvorhaben, sondern um Kredite, deren Verwendung kein festes, kalkulierbares Einkommen erziele. Überhaupt sei ein Gewinn unsicher, da es sich v. a. um öffentliche Infrastrukturprojekte handele. Insbesondere der Zertifikatstyp C, der auch gegen das Glücksspielverbot verstoße, sei abzulehnen. Zinsen seien von den Gläubigen am besten als *sadaqa* zu spenden. Die Azhar kündigte 1990 einen Vorstoß im Parlament zur Änderung des zivilrechtlichen Zinsparagrafen an, aufgrund dessen sie 1985 verurteilt worden war<sup>105</sup>.

1991 bestätigte *Tanfâwî* seine Meinung nochmals und wies darauf hin, daß zwischen Krediten an Bedürftige und Investitionskrediten zu unterscheiden sei. Auch ein Inflationsausgleich für Geldbeträge sei legitim.<sup>106</sup> Eine Diskussion über die grundsätzliche Legitimität von Zinsen verschob er, denn dies heiße nicht, daß moderne Bankgeschäfte, gleich ob von konventionellen oder "islamischen" Banken, generell gutgeheißen werden könnten, es bedürfe jeweils einer Einzelfallprüfung. Der Effekt des fatwâs auf den Absatz von Investmentzertifikaten wurde in den Medien unterschiedlich eingeschätzt; die von der NBE publizierten Verkaufszahlen lassen jedoch keine sprunghafte Zunahme nach der Veröffentlichung erkennen.<sup>107</sup>

### **Personelle Verflechtungen: Gründung, Förderung und Beratung islamischer Wirtschafts- und Wohlfahrtseinrichtungen durch Einzelpersonlichkeiten des religiösen Islam**

Zwischen den Vertretern des religiösen Islam und den entstehenden WWE entwickelten sich durch Gründung, Förderung und Beratung zahlreiche Verflechtungen. Schon die Postsparkassen suchten nach einer islamischen Legitimation auf höchster religiöser Ebene. Auch die Sparbankengründer versuchten, die Unterstützung lokaler religiöser Führer für ihr Vorhaben zu gewinnen.<sup>108</sup> Da keine höchste religiöse Autorität besteht, die verbindliches Recht setzen kann, wird den IB zur Überwachung der Rechtmäßigkeit der Bankgeschäfte die Einrichtung eines sog. "Religious Supervisory Board" empfohlen. In dieser dauerhaften Einrichtung sitzen i. d. R. von der Bank bezahlte, anerkannte islamische Rechtsgelehrte, die zum Jahresende

<sup>104</sup> Zu den Gegenpositionen der Rechtsgelehrten s. bspw. al-Shaʿb vom 12.9.1989; al-Nûr vom 13.9.1989 und 29.5.1991; Rûz al-Yûsuf vom 2.10.1989; al-Siyâsî vom 12.5.1991; al-Wafd vom 3.3.1992, übers. in Arab Press Review 602 vom 5.3.1992, und vom 10.3.1992, übers. in Arab Press Review 604 vom 12.3.1992; al-Ahrâm vom 10.3.1992.

<sup>105</sup> S. al-Nûr vom 31.1.1990.

<sup>106</sup> S. a. al-Ahbâr vom 8.3.1991; al-Ahrâm vom 14.6.1991.

<sup>107</sup> Zu den Ansichten vgl. al-Hayât vom 13.9.1989 und al-Shaʿb vom 29.5.1990. Ein wichtiger ausländischer Anleger war die aus einem saudischen Geldwechselunternehmen hervorgegangene islamische Unternehmens- und Finanzgruppe al-Râḡhî. Laut NBE - Economic Bulletin 45(1993)3, S. 186 ff. stiegen die Bruttoverkäufe der Typen A bis C von 2,2 Mrd. (1982) auf 11,6 Mrd. EGP (1992); die jährlichen Zuwachsraten lagen auch nach 1989 noch im üblichen Schwankungsbereich von 15 - 23%. Ein leicht von 77% auf 68% fallender Anteil der Verkäufe entfiel auf den Typ B, der Anteil von Typ A stieg von 15% auf 28%, Typ C sank von 8% auf 4%. Etwa vier Fünftel des Volumens ging an Privatpersonen.

<sup>108</sup> S. A. El Naggar (1982), S. 88 ff.; Hohmeyer (1969), S. 81 f.



ein Abschlußgutachten veröffentlichen, das dem Jahresbericht der Bank beigelegt wird.<sup>109</sup> Meist erteilen die IB-Berater den Bankaktivitäten ihre Zustimmung, bisweilen erfolgen aber auch Eingriffe, die eine Umorientierung der Geschäftspolitik notwendig machen. Auf Anregung der OIC-Außenministerkonferenz übernahm die International Association of Islamic Banks (IAIB) die Aufgabe, einen "Higher Islamic Supervisory Board" einzurichten<sup>110</sup>. Dieser Oberste Aufsichtsrat studiert die Verlautbarungen der einzelnen shari'a-Räte und versucht einen einheitlichen, für alle Mitgliedsbanken verbindlichen Regelstandard aufzustellen. Im Prozeß der zunehmenden Kontrolle und Einschränkung ihrer Unabhängigkeit von Muhammad 'Alî bis zur Nasserzeit besteht damit für die Theologen erstmals wieder die Möglichkeit, als shari'a-Experten der islamischen WVE eine autonome und aktive Rolle im Wirtschaftsleben zu spielen<sup>111</sup>.

Der ehemalige mufti Ägyptens und Mitglied des Islamischen Forschungsrates der Azhar sowie des Obersten Rates für Islamische Angelegenheiten, Faḍīlat al-Shayḥ Muhammad Ḥāfir Muhammad al-Shayḥ, sitzt dem shari'a-Rat der FIBE seit Bankgründung vor; er hat auch den Ratsvorsitz beim DMI und deren Tochter Islamic Investment Co. inne und tritt mit zahlreichen Veröffentlichungen und Konferenzbeiträgen zum islamischen Wirtschaftsrecht hervor.<sup>112</sup> Der shari'a-Rat genehmigte der FIBE mit einem Rechtsgutachten die Erhebung kompensatorischer Verzugszahlungen auf Darlehen, während dies in der IIBID als Widerspruch zu islamischen Prinzipien stehend angesehen wurde.<sup>113</sup> 1991 forderte das Gremium Änderungen bei einigen Investitionsaktivitäten<sup>114</sup>. Die staatliche Waqf-Behörde hält einen Anteil am Gründungskapital der FIBE von 12,5%, sie ist mit einem Vertreter auch im Vorstand der Bank präsent. Die rechtmäßige Abführung und Vergabe der zakât haben der Shayḥ al-Azhar und der Waqf-Minister zu beaufsichtigen.<sup>115</sup> Auch die mudâ-raba-Operationen und -Zertifikate des DMI wurden vom Dâr al-iftâ' und dem fatwâ-Komitee der Azhar als islamkonform erklärt<sup>116</sup>.

Vorsitzender des shari'a-Rates der IIBID und zugleich Mitglied des Bankdirektoriums war Anfang der 80er Jahre der Dekan der shari'a-Abteilung an der Rechtsfakultät der Cairo University, Husayn Ḥamid Hasan. 1990 nahm Faḍīlat al-Shayḥ 'Abd Allâh al-Mishadd, Vorsitzender der fatwâ-Kommission der Azhar und Mitglied des Islamischen Forschungsrates, die Position des Ratsvorsitzenden ein; weitere Mitglieder des Rates sind Faḍīlat al-Shayḥ 'Afiyya Saqr, Mitglied des Islamischen Forschungsrates, und 'Abd al-Ḥamid al-Ghazâlî, einer der führenden islamischen Ökonomen des Landes.<sup>117</sup> Al-Mishadd und Saqr sind zugleich die beiden shari'a-Berater der islamischen Abteilung der Banque Misr. Zu Beginn wirkten sie bei der Erstellung

<sup>109</sup> S. bspw. Kazarian (1991), S. 62; IAIB (1990), S. 28 f.; Al-Sheikh (1984), S. 47 ff. Zu den Jahresabschlußberichten vgl. die Jahresberichte von FIBE, IIBID oder ESFB. S. beispielhaft Wippel (1995a), S. 58.

<sup>110</sup> 1977 wurde die "International Association of Islamic Banks" (IAIB) in Gidda gegründet; Geschäftsführung und Ausbildungszentrum befinden sich in Cairo. (S. IAIB (1990), S. 33 ff.; Wilson (1984), S. 40; Nienhaus (1982), S. 243 ff.) Initiator und Vorsitzender dieses Dachverbands, der damit vor allem die von ihm gegründeten Banken vertritt, ist seit Gründung Prinz Faysal; al-Naggâr war lange Jahre ihr Generalsekretär. 1990 gehörten der IAIB über 30 Banken aus 19 Ländern an.

<sup>111</sup> Vgl. Roussillon (1990), S. 36.

<sup>112</sup> S. bspw. Dar al-Maal al-Islami (1982) und (1992), S. 6; Al-Sheikh (1984). Auch Abdel Kader ['Abd al-Qâdir] (1981) ist Mitglied des shari'a-Rates des DMI. S. a. Ḥāfirs Kritik des Zinsfatwâs in al-Nûr vom 29.5.1991.

<sup>113</sup> S. Kazarian (1991), S. 184.

<sup>114</sup> S. FIBE (1991), S. 17.

<sup>115</sup> S. bspw. El-Ashker (1987), S. 116 ff., 141; 'Aql (1988), S. 70 f.; FIBE (o. J.[a]), S. 5, 15 f.; Mayer (1985), S. 46.

<sup>116</sup> S. Dar al-Maal al-Islami Trust (o. J.), S. 6.

<sup>117</sup> S. IIBID (1982), S. 43 und (1984), S. 41; IAIB (1990), S. 52. Saqr ist Mitglied der Staatspartei NDP und steht der islamistischen Bewegung nahe (s. Forstner (1988), S. 399, FN 72). Das Zentrum für Islamische Wirtschaft gab auch eine Sammlung von fatwâs zu Bankgeschäften heraus (s. IIBID (1989)).

der Geschäftsbedingungen mit, jetzt überprüfen sie nur noch im Zweifelsfall Partnerschafts- und *murâbaha*-Verträge auf ihre Konformität mit der *sharīʿa*. Al-Mishadd autorisierte 1986 in einem *fatwâ* die offensichtliche Praxis, Gewinne der islamischen Zweigstellen mit denen der übrigen Zweigstellen zusammenzufassen. Dies rief Proteste von anderen Azhar-Vertretern, insbesondere von Shayḥ Muhammad al-Tayyib al-Naggâr, dem ehemaligen Präsidenten der Azhar-Universität und 1985 - 90 Mitglied im *sharīʿa*-Rat der FIBE, hervor, die die finanzielle Autonomie der islamischen Filialen forderten und solange diese nicht gewährleistet sei, zur Einlage in die "richtigen" IB aufriefen. Später betonte al-Mishadd die vollständige Trennung von islamischem und konventionellem Geschäftsbereich. Das Zins*fatwâ* qualifizierte er 1989 als persönliche Ansicht des *muffî* ab.<sup>118</sup> Die Anlage ungenutzter Einlagengelder in eigenen Unternehmen der Banque Misr soll jedoch ebenfalls auf einem Ratschlag des *muffî* beruhen.

Auch bei der ESFB wurde ein religiöser Aufsichtsrat unter Vorsitz von Yûsif Muhammad Mahmûd Qâsim, Dekan der *sharīʿa*-Abteilung der Cairo University, eingerichtet. In seinem Bericht bestätigte er der ESFB, daß die islamisierten Zweigstellen seit Änderung ihrer Handlungsgrundlage Investitionsgeschäfte in Übereinstimmung mit dem Islamischen Recht vornehmen.<sup>119</sup> In der Suez Canal Bank (SCB) hat ein religiöses Aufsichtskomitee unter dem Vizepräsidenten der Azhar, Ahmad ʿUmar Hâshim, die *sharīʿa*-Konformität der islamischen Geschäftstätigkeiten abzusegnen. Auch bei der 1981 gegründeten halbstaatlichen National Bank for Development (NBD) haben die Geschäfte der islamischen Niederlassungen unter der Rechtsaufsicht eines Religionsgelehrten der Azhar-Universität stattzufinden, für die ebenfalls al-Mishadd zuständig ist<sup>120</sup>. Ausbildungskurse für Mitarbeiter Islamischer Banken (z. B. der ESFB) und Zweigstellen (z. B. der Banque Misr) finden auch an der Azhar, meist im "Sheikh Saleh Kamel Centre" für Islamische Wirtschaft der Azhar-Universität, statt<sup>121</sup>.

Bekannt wurden wesentliche Grundsatzentscheidungen der Beratungsgremien der IDB, die für das islamische Bankwesen eine richtungsweisende Funktion beansprucht. Auf Anfrage forderten 1976 einige Mitglieder des Rats der ʿulamâʿ, daß Zinserträge von Geldern, die bei ausländischen Banken plziert seien, nicht für Bankzwecke verwendet werden dürften, sondern einem guten Zweck im Namen des Islam zukommen müßten; andere lehnten jeglichen Rat ab, da Zinsen grundsätzlich verboten seien.<sup>122</sup> Die "Islamic Fiqh Academy", die religiöse Beratungsinstitution der IDB, disqualifizierte 1992/93 Beteiligungsinvestitionen in bisheriger Form und forderte die Bereinigung der Kapitalstruktur der bisherigen Beteiligungsunternehmen, zumindest sofern die IDB einen nennenswerten Anteil daran hält und Gewinne zu erwarten sind. Zusammen

118 S. Bank Misr lil-muʿamalât al-islâmiyya (1987), S. 4; Galloux (1992), S. 184; al-Nûr vom 13.9.1989 und 16.5.1990. S. a. Gespräche mit ʿAbd al-Samīʿ al-Misrî am 25.2.1992 und Ibrâhîm Nâgî und Mr. ʿAbd Allâh am 26.3.1992. Nach Anzeigen in al-Daʿwa 1981 überwachte nur ein ʿâlim der Azhar die Legitimität der Finanzoperationen (s. Kepel (1984), S. 105). Zu al-Tayyib al-Naggâr s. a. FIBE (1985), S. 9 und (1990), S. 5.

119 S. Al vom 27.8.1990; ESFB (1991a), o. S. und (1991b), S. 12. Qâsim sitzt auch im *sharīʿa*-Gremium des DMI und war bis 1984 Mitglied des religiösen Aufsichtsrates der FIBE (s. FIBE (1981), S. 11 und (1984), S. 13; Dar al-Maal al-Islami Trust (1992), S. 6).

120 S. a. Gespräch mit Fathî Ahmad Mardan, ʿAbd al-Laff Mustafâ und Muḥammad ʿAbd al-Wahhâb am 23.3.1992.

121 S. Gespräche mit Mr. Fawzî am 17.2.1992 und Ibrâhîm Nâgî und Mr. ʿAbd Allâh am 26.3.1992. Sâlih Kâmil ist der Eigentümer der saudischen Dallah/al-Baraka-Gruppe (s. o.).

122 S. Meenai (1989), S. 171 f. S. a. FN 129.

mit anderen IB sollten alle verzinslichen Finanzierungsmittel durch neue Finanzierungsinstrumente ersetzt werden. Dies erforderte eine neue Beteiligungsstrategie der IDB.<sup>123</sup>

Besonders aktiv in der Unterstützung Islamischer Banken ist der Shayḥ Shaḥrāwī. In seinem wöchentlichen TV-Programm predigt er u. a. über das Zinsverbot und islamisches Wirtschaften. Unter al-Sādāt hatte er zwar Schatzbriefe als islamkonform bezeichnet, Zinsen hielt er jedoch für prinzipiell verboten. Die FIBE wurde 1977 unter seiner Aufsicht als Waqf-Minister und mit seinem persönlichen Einsatz gegründet. Auch während der Krise der IIBID intervenierte Shaḥrāwī, wenn auch ohne Erfolg. Die Etablierung islamischer Zweigstellen bezeichnete er als ein "faireres Vorgehen" traditioneller Banken, die nicht in das Zinsdilemma geraten wollten.<sup>124</sup> Einen der größten Ramadān-Tische in Cairo unterstützt Shaḥrāwī jedes Jahr mit einer Spende<sup>125</sup>. Die Position Shaḥrāwīs zu den IG verdeutlicht deren Versuch, bekannte islamische Persönlichkeiten für ihre Sache zu gewinnen, um sich damit in der Öffentlichkeit den islamischen Charakter bestätigen zu lassen.<sup>126</sup> So soll er Tāriq Abū Husayn, den Inhaber von al-Hudā Misr, den er seit Kindesbeinen kannte, mit einem Gutachten zu seinem "islamischen Projekt" ermutigt haben; sein Bild schmückte regelmäßig die Anzeigen der IG. Der Absicht Rayyāns, den Shaḥrāwī ebenfalls unterstützte, Ḥabd al-Sabūr Shāhīn, ehemals Professor an der theologischen Usūl al-Dīn Fakultät und Mitglied des Shūrā-Rates<sup>127</sup>, zum Vorstandsmitglied zu ernennen, scheiterte an der Unvereinbarkeit des Postens mit dessen Abgeordnetenmandat. Beide Gelehrten verteidigten die IG und erklärten, daß diese zugunsten der nationalen Wohlfahrt tätig seien und das islamische Gesetz anwendeten; Fehler seien dabei unvermeidbar. Den Vorwurf, eine explizite Anlageempfehlung zugunsten der IG ausgesprochen zu haben, wies Shaḥrāwī jedoch zurück. Auch die unterstellte Nutzung von Fahrzeugen auf Kosten der IG-Inhaber stritt er ab. Als führende Persönlichkeit bei al-Saḥd trat Ahmad al-Mahallāwī, imām einer bekannten Alexandriner Moschee, auf, der islamistische Parlamentsabgeordnete Salāh Abū Ismāʿīl, der Prediger Ḥāfiẓ Salāma und der ehemalige Waqf-Minister Ḥabd al-Munʿim al-Nimr (1979/80) fungierten als weitere religiöse IG-Berater<sup>128</sup>.

Auch Rechtsgutachten wurden zu den Aktivitäten der IG veröffentlicht<sup>129</sup>: Darin wurde zum Beispiel der Devisen(schwarz)handel als *halāl* erklärt, sofern Individuen und die nationale Wirtschaft nicht geschädigt

<sup>123</sup> S. IDB (1992/93), S. 66 f.; Meenai (1992), S. 163; Qureshi (1993), S. 84 ff. Die Islamic Fiqh [Jurisprudence] Academy wurde 1982 als Unterorganisation der "Organisation der Islamischen Konferenz" (OIC) gegründet (s. Shaikh (1992), S. 287). Eine Stellungnahme zu Vertrags- und Finanzgeschäften s. bspw. in Saudi Gazette vom 24.3.1990, abgedr. in 9/1990, S. 37.

<sup>124</sup> S. a. Kepel (1984), S. 79, 166; al-Aḥbār vom 12.3.1992. Zur FIBE vgl. Kh. Elnaggar (1990), S. 29. Zu den Krisenjahren und Problemen der IIBID in der zweiten Hälfte der 80er Jahre s. ausführlicher Wippel (1995b). S. a. Al vom 29.9.1986 (Anzeige), übers. in Rycc (1989), S. 149 ff. Zur Stellungnahme gegen das Zinsfatwā s. in al-Shaḥb vom 12.9.1989.

<sup>125</sup> Vgl. Al-Ahram Weekly vom 5.3.1992.

<sup>126</sup> Zu den Verflechtungen mit den IG s. im folgenden Wippel (1994), S. 84 f. S. a. Ḥabd al-Fadīl (1989), S. 74; Shuhayb (1989), S. 126 ff.; ḤAql (1988), S. 174 ff.; Roussillon (1988), S. 44 f.

<sup>127</sup> Der Shūrā-Rat ist die zweite Kammer des ägyptischen Parlaments.

<sup>128</sup> S. Aly (1992), S. 53. Al-Mahallāwī engagierte sich in den 70er Jahren für die "Enterbten" und für Studenten und prangerte die sozialen Mißstände an; in den 80er Jahren behandelten seine Predigten bevorzugt politische Themen. Abū Ismāʿīl sitzt schon seit 1976 als Unabhängiger, Mitglied der ASU/NDP, der Wafd und Vizevorsitzender der Liberalen im Parlament, er trat für das Bündnis mit den Muslimbrüdern ein und steht an der Spitze der Bewegung zugunsten der Einführung der shariʿa. Salāma, Mitglied einer frühen Abspaltung der Muslimbrüder, kritisierte schon seit den 50er Jahren die herrschenden Regimes und war für seine antizionistischen Predigten bekannt. Mitte der 80er Jahre stieg er zum Hauptgegner der Regierung auf und trat 1985 mit Shayḥ ḤUmar ḤAbd al-Rahmān auf, dem blinden mufti der Gihād-Gruppe, der für das Attentat auf das World Trade Center in New York verantwortlich gemacht wird. Eines seiner Zentren ist die Nūr-Moschee in Cairo, einer der Hauptorte islamistischer Agitation in den 80er Jahren. (S. Kepel (1986), S. 434, 436, 440 ff.; Voll (1991), S. 388. Zu Abū Ismāʿīl s. a. Farschid (1989), S. 62; Wille (1993), S. 131; Forstner (1988), S. 398 f.).

<sup>129</sup> S. a. Harak (1988), S. 74 ff.; Roussillon (1988), S. 34, 52 (Anm. 32).

werden. Unter der derselben Bedingung unterstützten islamische Rechtsvertreter die wirtschaftliche Produktion und Entwicklung, wie sie auch die IG förderten. *Mudârabâ* im islamischen Sinne sei - im Gegensatz zu internationalen Spekulationsgeschäften<sup>130</sup> - erlaubt. Auch die "globale *mudârabâ*" mit Beteiligung am Resultat einer ganzen Unternehmensgruppe anstatt eines spezifischen, im voraus vereinbarten Investitionsvorhaben, die vielfach bemängelt wurde<sup>131</sup>, sei gültig. Außerdem sei das Gewinn- und Verlustbeteiligungsprinzip, das die IG anwandten, legitim; die Einleger seien nicht gezwungen, ein solch hohes Einlagenrisiko einzugehen.

Der *mufî* erklärte, daß Spekulation und Devisenhandel vom Islam nicht untersagt seien, der Herrscher aber nach islamischem Rechtsverständnis das Recht habe, ein Verbot auszusprechen, wenn diese Praktiken gegen die Interessen des Landes verstoßen. Die Haltung zu den IG machte er abhängig von den dahinterstehenden Zwecken und der Art der Geldverwendung: Folgten sie dem rechten Weg, erhielten sie Unterstützung, ansonsten seien sie nach den geltenden Gesetzen zu verfolgen und zu bestrafen. *Tanfâwî* stellte später auch die Einlagenbesitzer von der *zakât*-Pflicht auf die Teile ihrer Ersparnisse frei, die von den vorhandenen IG-Vermögen nicht gedeckt werden.<sup>132</sup> Wie der *mufî* nahm auch ein Teil der religiösen Elite der al-Azhar eine eher kritische Haltung zu den IG ein.

Andere Religionsgelehrte wie *Shayh Muhammad al-Ghazâlî* erklärten die IG zur wahren ökonomischen Manifestation des Islam und beschuldigten den IWF hinter der IG-Regulierung zu stehen. Er und *Shayh Muhammad Galâl Kishk*<sup>133</sup> attackierten den Staat während der Diskussion um ein neues IG-Gesetz und warnten vor dessen Folgen.<sup>134</sup> Auch von Vertretern der Islamischen Ökonomik erhielten die IG - meist kritische - Unterstützung: Die Idee der "Geldverwendung" wurde prinzipiell unterstützt, die tatsächliche Ausführung durchaus bemängelt. Gleichzeitig wurde das mangelnde Differenzierungsvermögen des Staates kritisiert.<sup>135</sup> Dies trifft auch für einen Teil der bekannten "liberalen" islamischen Intellektuellen zu: *Târiq al-Bishrî*, ein islamischer Denker marxistischer Herkunft, betrachtete die IG noch mit kritisch-distanzierter Sympathie, während der Denker *Muhammad ʿImâra* oder der Autor *Fahmî Huwaydî* heftige Kritik an den "arbeitslosen" Gewinnen der IG-Besitzer, aber auch der Sparer übten.<sup>136</sup>

<sup>130</sup> Vgl. den doppeldeutigen Begriffsinhalt von "*mudârabâ*": In der modernen wirtschaftsarabischen Terminologie wird der Begriff häufig gleichbedeutend mit "Spekulation" verwendet (vgl. Roussillon (1988), S. 53, Anm. 54).

<sup>131</sup> Bei der IDB wurde hingegen 1984 eine Modifikation vorgenommen, damit die Aktivitäten tatsächlich dem *mudârabâ*-Prinzip entsprechen: jeder Einlage wurde eine spezifische Verwendung (in der kurzfristigen Außenhandelsfinanzierung) gegenübergestellt (s. IDB (1983/84), S. 57).

<sup>132</sup> S. *Harak* (1988), S. 83; al-*Wafd* vom 8.9.1989; al-*Liwâ' al-Islâmî* vom 14.9.1989; al-*Ahrâm* vom 31.12.1991.

<sup>133</sup> *Kishk* war lange Zeit einer der prominentesten Kritiker des Regimes. In der Verhaftungswelle in der Endzeit *Sâdâts* ins Gefängnis gesteckt, kam er 1982 wieder frei und schrieb danach regelmäßig Kolumnen in der regierungsnahen Zeitung al-*Liwâ' al-Islâmî*. Geschichte nutzte der heute eher gemäßigte Star unter den zeitgenössischen Predigern die Medien, bekannt sind die überall verbreiteten Kassetten seiner Predigten. (S. *Kepel* (1984), S. 165 ff. und (1986), S. 432 f., 436; *Gaffney* (1987), S. 40 f.; *Voll* (1991), S. 379). 1965 verteidigte *Kishk* noch den herrschenden als wissenschaftlichen, nicht materialistischen oder marxistischen Sozialismus (s. *Ule* (1969), S. 221).

<sup>134</sup> S. bspw. *ʿAbd al-Fadîl* (1989), S. 94 f., 151 f.; *Zubaida* (1990), S. 159; *Aly* (1992), S. 54.; al-*Shaʿb* vom 10.10.1989.

<sup>135</sup> S. bspw. *Husayn Shihâta* in *Liwâ' al-Islâm* vom 9.1.1989; *ʿAbd al-Hamîd al-Ghazâlî* - ebenfalls ein heftiger Kritiker des Zinsgutachtens aus dem *mufî*-Amt (s. al-*Nûr* vom 27.12.1989 und 31.1.1990) - in al-*Nûr* vom 25.1. und 1.2.1989 und im Gespräch am 2.4.1992. Eine "islamische Lösung" der IG-Krise wurde in al-*Nûr* vom 19.2.1992, übers. in *Arab Press Review* vom 24.2.1992, vorgeschlagen: Statt direkter Zahlung der *zakât* an Bedürftige sollten *zakât*-Fonds ausgegebene Kapitalanteile am Produktivvermögen der IG erwerben und sie an die Empfangsberechtigten verteilen; die monatlichen Dividenden, die auf diese Anteile entfallen, sollten dann zum Unterhalt der Geschädigten beitragen.

<sup>136</sup> S. *Zubaida* (1990), S. 159 f. und (1992); *ʿAbd al-Fadîl* (1989), S. 150 f.; *Harak* (1988), S. 76 f.

Bekannte Gründer und Initiatoren islamischer WFV stammen aus dem religiösen Establishment. <sup>137</sup>Abduh selbst beteiligte sich aktiv an gemeinschaftlich organisierten sozialen Tätigkeiten. Der Gründer der "Gam<sup>ciyya</sup> shar<sup>ciyya</sup> li-ta<sup>awun</sup> al-<sup>amilin</sup> bil-kitâb wal-sunna al-muhammadiyya", Shayh̄ Mahmūd Ḥaffâb al-Subkî (1858 - 1933), genoß zwar eine Ausbildung an der Azhar, war aber von der Unwissenheit der Azhar-Gelehrten und der Laxheit gegenüber unislamischen Praktiken enttäuscht. Er lehnte zugleich das volkstümliche Sūfitum wie die Modernisierungsbestrebungen der Theologen um den Reformier <sup>Abduh</sup> ab. Al-Subkî vertrat einen traditionalistischen Ansatz, der jede kultische Neuerung (bid<sup>ca</sup>) ablehnte. Er bestand vielmehr auf einer wörtlichen Interpretation der Heiligen Texte auf der Suche nach Wahrheit und Wissen. Die religiöse Motivation stand vor sozialen Beweggründen bei der Errichtung der Vereinigung; Ziel war ihr apolitisches Wirken. Technische Neuerungen wie Mikrophone werden nur mäßig genutzt. Die Mitglieder sollen nach islamischen Prinzipien leben; auch die Nutzer haben sich den strengen Regeln zu unterwerfen.<sup>137</sup>

Eine vergleichende Studie zweier WFV in al-Minyâ verdeutlicht die Unterschiede, die in der Herkunft und der religiösen Ideologie ihrer Führer und Prediger, durch die sie v. a. bekannt wurden, bestehen.<sup>138</sup> Der zum Zeitpunkt der Studie 70jährige Shayh̄ mit dem Pseudonym "Abû Bakr" erhielt seine Ausbildung in der klassischen Qurʾân-Schule und schlug eine Berufslaufbahn als Lehrer ein. Obwohl er nach außen eine lebenslange, kompromißlos islamische Haltung vertritt, war er nach der Revolution ein überzeugter Nasserist. Die Moschee gründete er 1969, seine WFV gehört zum lokalen Zweig der Gam<sup>ciyya</sup> shar<sup>ciyya</sup>. Heute gilt er als Teil der islamistischen Bewegung und fand seine Anhängerschaft zeitweise unter islamistischen Studentengruppen. Er ist v. a. als religiös-politischer Prediger tätig und agitiert gegen den Staat, was die zeitweise Schließung seiner Moschee zur Folge hatte. Der 45jährige "Shayh̄ <sup>Alî</sup>" begann ebenfalls als Lehrer, hatte aber eine Ausbildung im modernen Schulsystem durchlaufen und stieg bis in eine leitende Position in der regionalen Schulbehörde auf. Sein Vater wurde als Mitglied der Muslimbrüder nach 1952 mehrfach verhaftet, Mitte der 60er Jahre kam auch <sup>Alî</sup> ins Gefängnis. Die WFV hatte der Vater 1962 gegründet, 1977 übernahm er die Nachfolge als Leiter und als Prediger. In seinen Ansprachen behandelt er tägliche Probleme und politische Ereignisse auf einer moralischen Ebene. Aufgrund seiner eigenen Position im Staatsapparat ist er Realist und akzeptiert das moderne Leben, er appelliert an die persönliche, lokale Verantwortung des Individuums, auch politisch fordert er die Dezentralisierung zugunsten höherer Effizienz. Shayh̄ <sup>Alî</sup> stammt somit aus einem religiös-politisch geprägten Umfeld, plädiert heute aber für pragmatische, sorgfältig durchdachte Reformen im bestehenden System; die sozialen Aktivitäten seiner WFV entsprechen hier der eingeforderten individuellen Verantwortung. Shayh̄ Abû Bakr kommt hingegen aus einer eher traditionellen Umgebung und gelangte über den Nasserismus zum politischen Islamismus; religiöses Ritual, Predigt und Agitation stehen hier im Vordergrund, während die WFV eine untergeordnete Rolle spielt.

<sup>137</sup> S. Farag (1992), S. 130 ff. Die unterschiedlichen - modernistischen vs. traditionalistischen - "Arbeitsphilosophien" hat Farag (1992) für zwei der bekanntesten ägyptischen WFV herausgearbeitet. Die Verjüngung der Mitgliedschaft führte zu einer zunehmenden Politisierung eines Teils der Anhänger der Gam<sup>ciyya</sup> shar<sup>ciyya</sup> und zu Spannungen zwischen traditionalistischen und fundamentalistischen Tendenzen. Zur 1912/13 gegründeten "Shar<sup>ciyya</sup> Cooperative Society of the Followers of the Qurʾân and the Sunna of Muhammad" (auch kurz Subkiyya oder Ḥaffabiyya), die 1950 nach der Mitgliederzahl die drittgrößte unter den islamischen Vereinigungen war, s. a. Berger (1970), S. 119; Heyworth-Dunne (1950), S. 29 f. Zur "Philosophie" der Gam<sup>ciyya</sup> shar<sup>ciyya</sup> s. a. Wippel (1995a), S. 29.

<sup>138</sup> S. Gaffney (1987), S. 47 ff.

Auch Sûfibruderschaften sind sozial aktiv. Traditionellerweise waren sie dabei auf ihre Mitglieder orientiert oder auf die Besucher der jährlichen mawlid-Feste (Heiligengeburtstage). Die Muhammadiyya Shâdiliyya war die Vorreiterin einer Erneuerungsbewegung im Sûfitum im Laufe des 20. Jahrhunderts, die sich auch auf die modernistischen islamischen Reformer bezog. Dabei bewegte man sich von der Mystik weg hin zu einem stärkeren Textbezug; zentral wurden nun die sozialen Aktivitäten. Als erste Bruderschaft gründete die Muhammadiyya Shâdiliyya in den 30er Jahren die WFV "°Ashîra muhammadiyya" (Muhammadanische Familie), der 1981 20 000 Männer und 7 000 Frauen angehörten. Vom Hauptsitz im Volksviertel Bâb al-Halq aus unterhält sie heute Ableger in ganz Ägypten. Ihre Leistungen umfassen kostenlose medizinische Hilfe, Altersunterstützung, Kindergärten, Schulen und Berufsbildungszentren parallel zum Unterhalt religiöser Einrichtungen (30 Moscheen) und Qur'ân-Schulen. Mit Schul- und Berufsbildung, Kindertagesstätten und Beratung fördert sie auch die außerhäusliche Arbeitstätigkeit von Frauen.<sup>139</sup> Allein in Cairo unterhält die °Ashîra muhammadiyya sieben Kindergärten, drei Gesundheitszentren, ein Altersheim und ein Berufsbildungszentrum, drei Ausbildungszentren für Mädchen und zehn Moscheen, meist in den ärmeren Stadtteilen. Zahlreiche andere Bruderschaften zogen mit eigenen Gesundheits- und Bildungseinrichtungen nach.

Auch primär sozial orientierte Einrichtungen mit Gründern, die nicht aus dem theologischen Spektrum stammen, trachten danach, mit religiösen Persönlichkeiten ihre Attraktivität zu vervollständigen. Soziale Aktivitäten, die im Rahmen von WFV stattfinden, werden nicht nur vom zuständigen Sozialministerium finanziell, personell und materiell unterstützt, sondern erhalten bspw. auch Finanzhilfen des Waqf-Ministeriums<sup>140</sup>. Die bekannte WFV Musfafâ Mahmûds nahm zwar keine staatlichen Finanzhilfen an, führte aber zeitweise die Ausbildung von Predigern für das Waqf-Ministerium durch - die sie, da sie ihr zu bürokratisch, von zu geringem Niveau und zu traditionsorientiert erschien, bald wieder aufgab - und finanzierte selbst staatliche Einrichtungen.<sup>141</sup> Die Fernsehansprachen des Shayh Sha°Crawî werden im Rahmen der Freitagspredigt der Mahmûd-Moschee regelmäßig übertragen. Auch Shayh al-Ghazâlî tritt dort regelmäßig als Prediger zu festlichen Anlässen auf, und hatte Gelegenheit, in der Moschee den Staat in der Diskussion um die IG zu attackieren. Der zakât-Fonds der FIBE kooperierte seit seiner Gründung mit staatlichen Einrichtungen, darunter dem Waqf-Ministerium bei der Errichtung von medizinischen Einrichtungen an Moscheen<sup>142</sup>. Das Waqf-Ministerium, das auch die Fonds der NSB mitüberwacht, hat 1973 und 1989 die unter seiner Aufsicht stehenden imâme in Rundschreiben dazu aufgefordert, zur zakât-Zahlung an die NSB und zur Gründung von zakât-Komitees aufzurufen<sup>143</sup>. Nach dem Erdbeben kündigte das Waqf-Ministerium, das durch die Verwaltung der awqâf und der anfallenden Stiftungserträge auch zahlreiche soziale Aufgaben übernimmt, 1993 an, seine Kontrolle über die privaten religiösen Stätten auszuweiten, zugleich aber auch

139 Vgl. Luizard (1991), S. 31 ff.

140 Vgl. Nieuwenhuijze u. a. (1985), S. 46.

141 Vgl. Farag (1992), S. 135 f.; °Abd al-Fadîl (1989), S. 95; Al-Ahrâm Weekly vom 2.6.1994, abgedr. in aimo 12/1994, S. 16 f. Allgemein zu der 1976 gegründeten "Gam°Ciyat Mustafâ Mahmûd", die einen eher modernistisch orientierten Ansatz verfolgt, s. Mahmoud's Mosque Society (1988); Wippel (1995a), S. 29 f., 44; Farag (1992).

142 S. Bank Faysal al-Islâmî al-misrî (o. J.), S. 30 ff.

143 S. Ben-Néfissa Paris (1991b), S. 109.

1000 Moscheen mit einem "sozialen Komplex" (al-mugamma<sup>c</sup> al-islâmî al-hayrî) aus Qur'ân-Schule, Werkstätten, Bibliothek und Krankenstation errichten zu lassen.<sup>144</sup>

## VERTRETER DES "POLITISCHEN ISLAM" UND DIE ISLAMISCHE WIRTSCHAFT: DIE MUSLIMBRÜDER UND RADIKALE ISLAMISTISCHE GRUPPIERUNGEN

### Die historische Entwicklung der Muslimbrüder

Die "Vereinigung der Muslimbrüder" (Gamâ<sup>c</sup>at al-ihwân al-muslimîn) wurde 1928 in al-Isma<sup>c</sup>îliyya von Hasan al-Bannâ (\* 1906) gegründet, der bis zu seinem Tode als charismatischer "Oberster (wörtl.: Allgemeiner) Führer" (al-murshid al-<sup>c</sup>âmm) die dominierende Figur der Organisation blieb.<sup>145</sup> Erst nach seiner Versetzung nach Cairo 1933/34 wuchs die Gefolgschaft der Vereinigung schnell - und bis 1936 noch im Verborgenen - an. Mit dem arabischen Aufstand in Palästina, in dem der Islam unter Führung des muftî von Jerusalem zu einer nationalarabischen Ideologie mutierte, wandelte sich die Muslimbruderschaft von einer primär religiös ausgerichteten zu einer auch politisch aktiven Bewegung. Um die ägyptische Gesellschaft auf breiter Front zu erreichen und zu durchdringen, wurde sie zunehmend publizistisch tätig und unternahm zahlreiche ökonomische und soziale Aktivitäten; ihre zunehmend Eigenaktivitäten entwickelnden paramilitärischen und nachrichtendienstlichen Einrichtungen griffen schließlich auch zu politischem Terror<sup>146</sup>. Obgleich sie zeitweilig verboten war und im Untergrund tätig sein mußte, wuchs sie bis zur Nachkriegszeit zu einer bedeutenden innenpolitischen Größe heran<sup>147</sup>. Nach der Ermordung des Premierministers al-Nuqrâshî im Dezember 1948, der die Muslimbrüder beschuldigt wurden, kam es zum erneuten Verbot und zur Beschlagnahme der Vermögen (einschließlich der Unternehmen und Sozialeinrichtungen), al-Bannâ kam im Februar 1949 unter ungeklärten Umständen ums Leben. Seine Nachfolge konnte zwischen den aufkommenden Flügeln der Gruppe<sup>148</sup> nur langsam geklärt werden. Erst 1951 nach Aufhebung des Verbots wurde der vormalige oberste Richter des Kassationsgerichtshofes Hasan Isma<sup>c</sup>îl al-Hudaybî (\* 1891) zum neuen Führer ernannt. Trotz der oppositionellen Haltung der Muslimbrüder bestanden offene und verborgene Verbindungen mit Hof und Regierung, zugleich unterhielten die Muslimbrüder Kontakte zu den Geheimorganisationen des Offizierkorps, insbesondere zum späteren Präsidenten al-Sâdât.

Nach der Revolution der Freien Offiziere wurden die Muslimbrüder 1953 als einzige Organisation vom Parteienverbot ausgenommen. Sie führten sich sogar als Mentoren der Revolution auf, die für Ruhe und Ordnung in den Tagen des Umsturzes gesorgt und die für den Erfolg notwendige Massenbasis eingebracht hatten. Nach zunehmenden Spannungen mit der Revolutionsregierung bewirkte ein mißglücktes Attentat eines Mitglieds auf <sup>c</sup>Abd al-Nâsir im Oktober 1954 den endgültigen Bruch: Das folgende Verbot führte zur

<sup>144</sup> S. Ben Nefissa (1992/93), S. 232 f.; Burgat/Dupret (1993), S. 49. Zur ägyptischen waqf-Verwaltung s. ausführlicher Wippel (1995b).  
<sup>145</sup> Zur Entwicklung der Muslimbrüder bis einschließlich der Nasserzeit vgl. Mitchell (1969); Carré/Michaud (1983); Kapferer (1972), S. 84 ff.; Harris (1964), S. 157 ff.; Hussaini (o. J.); Kepel (1984), S. 30 ff. S. a. Heyworth/Dunne (1950), S. 15 ff.; Aboul Kheir (1983), S. 20 ff.; Voll (1991), S. 359 ff., 368 ff.  
<sup>146</sup> Ähnliche Abteilungen unterhielten auch andere Bewegungen. Zum Bsp. verübte auch die "Spezialorganisation" der Wafd-Partei in den 20er Jahren Terrorakte gegen Politiker (s. Bianchi (1989), S. 64).  
<sup>147</sup> So erhielt sie z. B. 1951 bei den Wahlen zu den Studentenvertretungen an den Fakultäten der Cairoer Universität die Mehrheit oder Gesamtheit der Sitze. Gesamtpolitische Mandate konnte sie jedoch die gesamte Zeit nicht erringen.  
<sup>148</sup> Es zeigten sich ein konservativer Flügel, eine aktivistische Strömung des de-facto-Nachfolgers bis 1951, Sâlih <sup>c</sup>Ashmâwî, und eine gemäßigte Richtung, die sich letztendlich durchsetzte; alle drei Richtungen blieben jedoch im Vorstand vertreten.

Kampfansage an das herrschende Regime, dem folgten die vollständige Zerschlagung und zahlreiche Verurteilungen<sup>149</sup>. Fortan konnte die Organisation nur noch im Geheimen oder im Exil aktiv sein. Ein Teil der Mitglieder kehrte zum ursprünglichen religiösen Auftrag zurück, andere sprachen sich für eine Zusammenarbeit mit dem neuen Regime aus und wurden aus der Bruderschaft ausgeschlossen. Mitte der 60er Jahre kam es erneut zu strengen Repressionsmaßnahmen: 1966 wurde der neue Chefdenker Sayyid Quṭb (\* 1906) zu Tode verurteilt.

Erst unter der Präsidentschaft von al-Sādât konnten die Muslimbrüder wieder öffentlich aktiv werden; trotz der politischen Liberalisierung wurden sie zwischen 1971 und 1975 nur nach und nach freigelassen.<sup>150</sup> Ein formaler Organisationsstatus als religiöse Vereinigung, den sie vor der Nasserzeit besaßen, wurde ihnen mehrfach verweigert, auch die seit 1977 angestrebte Anerkennung als politische Partei konnten sie gerichtlich nicht durchsetzen<sup>151</sup>. Nach dem Tode Huda'ybîs 1973 stand die Vereinigung unter der Führung des Rechtsanwalts ʿUmar al-Tilmisânî (1904 - 86), umgeben von alten, zum Teil wegen Kooperation unter dem Nasserregime aus der Bruderschaft ausgeschlossenen Mitgliedern wie Yûsif ʿAbd Allâh al-Qaradâwî, Muhammad al-Ghazâlî und Sâlih ʿAshmâwî. Stärker als der aktuelle Oberste Führer Hâmid Abû 'l-Nasr repräsentiert heute ihr Sprecher Ma'mûn al-Huda'ybî, der Sohn des ehemaligen Vorsitzenden, die Muslimbrüder in der Öffentlichkeit. Unterstand die Muslimbruderschaft zu Zeiten Sādâts noch dem Wechselspiel von Förderung und erneutem Druck<sup>152</sup>, so gelang es ihr durch ein Wahlbündnis mit der Wafd-Partei 1984 zum ersten Mal in ihrer Geschichte eigene Vertreter ins Parlament zu bringen und legal politischen Einfluß zu nehmen. Da die Wafd auf wichtige Teile ihres eigenen Klientels (Kopten, außenorientierte Wirtschaftsliberale) Rücksicht nehmen mußte<sup>153</sup>, zerbrach das Bündnis. In der neuen "Islamischen Allianz" unter dem Dach der Sozialistischen Arbeiterpartei gelang es den Muslimbrüdern 1987 die Zahl der Parlamentsabgeordneten von acht auf 38 zu steigern<sup>154</sup>. Seit 1990 hat sie aufgrund des Wahlboykotts der Oppositionsparteien keinen Vertreter mehr im Parlament. Hingegen verbuchten "Islamische Listen" zunehmende Erfolge bei den Wahlen berufsständischer Verbände, bis hin zur Mehrheit in der bislang als liberal geltenden Anwaltskammer im September 1992<sup>155</sup>. Der zunehmende Einfluß und die erfolgreiche und effiziente Hilfe islamistischer Wohlfahrtsverbände nach dem Erdbeben führten neben der erneuten Zunahme von Terrorakten extremistischer Gruppen dazu, daß seit langem der staatliche Druck auch auf die Muslimbruderschaft

149 U. a. wurde der stellvertretende Vorsitzende Muhammad ʿAbd al-Qâdir ʿAwda, ein Vertreter des Arbeiterflügels, 1954 hingerichtet.  
 150 Zur jüngeren Geschichte der Muslimbrüder s. Carré/Michaud (1983), S. 65 f., 107 ff.; Kepel (1984), S. 31, 101 ff. und (1986); El-Sayed (1990), S. 226 ff.; Krämer (1992), S. 204 f. S. a. Aboul Kheir (1983), S. 137 ff.; Farschid (1989); Ibrahim (1988), S. 644 ff.; Voll (1991), S. 377 ff., 384 ff.  
 151 Dem steht formal das Verbot entgegen, wegen der Gefahr der konfessionellen Spaltung des Landes Parteien auf religiöser Basis zu gründen (s. a. Wille (1993), S. 52 f.; Krämer (1986), S. 47, 92 und (1992), S. 200, 210). 1991 wurde das Begehren der Muslimbrüder zum 45. Mal(!) abgelehnt - auch ein Widerspruch beim Verwaltungsgericht Cairo wurde 1992 abgewiesen. Ein erneuter Antrag auf Anerkennung als Wohlfahrtsorganisation, wie ihn die Organisation bis 1953 besaß, wurde 1993 abschlägig beschieden. (Vgl. Burgat/Dupret (1993), S. 47 f.; Financial Times vom 7.2.1992; Egypte/Monde Arabe Nr. 9, (1992)1, S. 214).  
 152 So war sie 1974, 1977 und insbesondere im September 1981 (Beschlagnahmung ihrer Zeitungen und ihres Vermögens, Verhaftungen bis Anfang 1982) erneuten Repressionsmaßnahmen ausgesetzt.  
 153 Bereits Mitte der 40er Jahre hatte die Wafd ein gespaltenes Verhältnis zur Muslimbruderschaft: Der "liberale" Flügel lehnte sie rundweg ab, für den "rechten" Flügel unter dem damaligen und heutigen Parteivorsitzenden Fu'âd Sarâg al-Dîn war sie ein nützliches Bollwerk gegen sozialen und kommunistischen Druck (s. Mitchell (1969), S. 27).  
 154 S. a. Singer (1993), S. 11 ff.  
 155 Zur islamistischen Durchdringung der Berufsverbände s. Roussillon (1990), S. 29 ff.; Farschid (1989), S. 63 f.; Botiveau (1993); Egypte/Monde Arabe Nr. 11, (1992)3, S. 229 f.; Chiffolleau (1990), S. 96 ff. Zur befürchteten starken Zunahme islamistisch kontrollierter Betriebsräte bei den nächsten Wahlen s. a. die tageszeitung vom 5.5.1994. Zu außerparteilichen Interessengruppen allgemein s. a. Bianchi (1989); Krämer (1986), S. 40 f.; Pawelka (1985), S. 60 ff.; Al-Sayyid (1993), S. 230 ff.



wieder zunahm. Im Frühjahr 1992 wurde eine Datenverarbeitungsfirma aufgedeckt, die angeblich statistisches Material über das Potential der Muslimbrüder gesammelt hatte<sup>156</sup>; im Sommer wurden erstmals wieder Mitglieder der Muslimbrüder verhaftet.

### Die Anhängerschaft der Muslimbrüder

Während über die Anhängerschaft der Muslimbrüder vor der Revolution, die in ihrer Hochzeit ca. ein bis zwei Millionen Mitglieder, dazu etwa fünf Mio. Sympathisanten umfaßte, und auch über militantere islamistische Gruppierungen relativ ausführliche Daten vorliegen, bestehen über die aktuelle soziale Basis der Muslimbrüder kaum genaue Untersuchungen.<sup>157</sup> Während einige Autoren die Muslimbrüder in ihrer Anfangszeit v. a. als Massenorganisation der verelendeten, ungebildeten ländlichen Bevölkerung, die nach Herkunft und Erziehung religiös und konservativ sei, ansahen, erreichte die Vereinigung nach anderen Beobachtern eher die mittleren und gebildeten Schichten der Städte, da für die Zugehörigkeit ein gewisses Bildungsminimum vorausgesetzt wurde. So strahlte sie jedenfalls in fast alle Bevölkerungskreise aus, von größter Bedeutung war jedoch der Erfolg bei den Studenten und im Offizierkorps. Die Muslimbrüder selbst pflegten ein populistisches Image und versuchten in den 50er Jahren verstärkt die Massen anzusprechen, indem sie auch die praktische Anwendbarkeit islamischer Prinzipien in verschiedenen Lebensbereichen beweisen wollten. In der Nasserzeit wanderten große Teile der ägyptischen Intelligenz und der städtischen Arbeiterschaft zur sozialistischen Staatspartei ab, so daß der Bewegung die überwiegend traditionell orientierten Schichten verblieben.

Grundsätzlich lassen sich auch heute die Anhänger in allen Schichten und Gruppen der Gesellschaft mit Ausnahme der koptischen Bevölkerung finden. Wie in den 40er Jahren konnte die Organisation in den Wahlen von 1984 überwiegend die städtische Bevölkerung und davon wiederum die Industriearbeiter ansprechen und damit mit der nasseristisch-marxistischen Linken konkurrieren. Aber auch Akademiker, freie Berufe und Geschäftsleute gehören zur Anhängerschaft der Muslimbrüder. Diese kehrten nach Beginn der politischen und wirtschaftlichen Liberalisierung aus dem Exil in den Golfstaaten zurück, in denen sie in den 50er und 60er Jahren zumeist lebten. Dort hatten sie Vermögen gesammelt, das sie nach ihrer Rückkehr häufig in Unternehmen in Ägypten investierten. Dort hatten sie aber auch die Kontakte untereinander bewahrt und zu islamischen und unternehmerischen Kreisen in ihren Gastländern geknüpft, die sie nun weiterhin nutzen konnten. Die absolute Zahl der Wähler - als möglicher Hinweis auf die Sympathisanzahl - ist jedoch recht gering, wenn man die äußerst geringe Wahlbeteiligung berücksichtigt<sup>158</sup>.

Gegenüber der politischen Dominanz der "gamaCât islâmiyya"<sup>159</sup> in den 70er Jahren hat die Stärke der Muslimbrüder in den 80er Jahren zugenommen. Sie scheint heute weniger auf wirtschaftlicher Not ihrer An-

<sup>156</sup> Vgl. Burgat/Dupret (1993), S. 49. Zu dieser Unternehmung" und zum Erdbeben s. a. unten.

<sup>157</sup> Zur Anhängerschaft s. Carré/Michaud (1983), S. 21, 49 ff., 67 f.; Hussaini (o. J.), S. 18 f., 23, 117, 130 ff.; Mitchell (1969), S. 328 ff.; Kapferer (1972), S. 84 ff.; Harris (1964), S. 157 ff.; Kepel (1984), S. 89, 104 ff., 125; El-Sayed (1990), S. 223, 227; Krämer (1992), S. 205 ff. S. a. Khalid (1982), S. 60, 82.

<sup>158</sup> 1987 beteiligten sich von 14,3 Mio. Wahlberechtigten 7,2 Mio., 6,8 Mio. Stimmen waren gültig. 17% der Stimmen (1,2 Mio.) entfielen auf die "Islamische Allianz". Dafür erhielt sie 56 Sitze (+ 4 für unabhängige Kandidaten), davon die Muslimbrüder gemäß der gemeinsamen Liste fast zwei Drittel (38 Sitze). Von 448 Parlamentsabgeordneten stellte die Organisation damit 8,5%. (Vgl. Forstner (1988), S. 396; Singer (1993), S. 13).

<sup>159</sup> Zu diesen islamistischen (meist studentischen) Vereinigungen s. u.

hängerschaft als auf der dahinterstehenden finanziellen Potenz zu beruhen. Das Programm ist in seinen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Ansprüchen nicht mehr ausreichend radikal, so daß die Sympathie bedeutender Teile der sozial deklassierten und entwurzelten Bevölkerung, insbesondere an den Peripherie der großen Städte, von radikaleren Gruppierungen gewonnen werden konnte. "En s'insérant dans la superstructure politique égyptienne ... (ils) ne pouvaient espérer représenter profondément les aspirations des couches de la société égyptienne qui ressentent cette superstructure politique comme profondément étrangère à elles: la prédication des néo-Frères musulmans s'adressait à des Egyptiens installés dans la vie, désireux d'islamiser quelque peu des rapports sociaux en conférant aux dignitaires religieux ou à d'autres élites plus de pouvoir qu'aux militaires ou technocrates."<sup>160</sup> Gerade die intellektuelle Basis der gemäßigten islamischen Bewegung beunruhigt die Regierung, die eine schleichende Erosion des Systems befürchtet, zum Teil eher als die zu radikaleren Ansichten neigenden Unterschichten.

### Die ideologischen Grundsätze der Muslimbrüder

Die ursprüngliche Ideologie der Muslimbrüder beruhte auf den neo-hanbalitischen, dem saudischen Wahhābismus nahestehenden Ideen Bannās.<sup>161</sup> Der islamische Modernismus, wie ihn bspw. ḤAbduh vertrat, ging ihm zu weit, eher berief er sich auf die panislamischen Tendenzen dessen Vorläufers al-Afghānī oder die rigidere Sichtweise seines Nachfolgers Ridā. Als konsequente Muslime treten die Muslimbrüder für die Islamisierung des gesamten Lebens, der gesellschaftlichen Institutionen und Strukturen ein. Sie verlangen eine Reinigung des religiösen Glaubens und der religiösen Praxis. Der ursprüngliche Islam soll gemäß der Erfordernisse der modernen Zeit wiederbelebt werden. Qurʾān und Sunna sind als *alleinige* Quellen des modernen Rechts anzusehen. Das islamische Regelwerk sei vollkommen und besitze die Kompetenz, alle Aspekte des Lebens zu regeln. So wurde 1948 die Zivilrechtsreform trotz Bemühungen um eine formale Übereinstimmung mit der shariʿa abgelehnt, eine islamische Basis auch von der Revolutionsregierung gefordert und seit den 70er Jahren mehrfach öffentlich die Forderung nach einer entsprechenden Überarbeitung der ägyptischen Gesetze, insbesondere der Verfassung<sup>162</sup>, des Personenstands- und Familienrechts, zum Teil auch des Strafrechts, erhoben. Die Umgestaltung wird jedoch als gradueller Prozeß angesehen. Der Verteidigung des Islam dient das Konzept des "ǧihād"<sup>163</sup>, wiederholt wurde aber Gewalt zur Erreichung der Ziele abgelehnt. Dies gilt auch für die heutige Führung, für die der Islam in der existierenden Gesellschaft zu predigen ist.

Die Forderung nach Etablierung einer "islamischen Ordnung" (al-nizām al-islāmī) blieb jedoch vage; die Programmatik weist eine gewisse Flexibilität auf. Unter der Monarchie wurde primär die nationale Unab-

<sup>160</sup> Kepel (1984), S. 125.

<sup>161</sup> Zur Ideologie und zum allgemeinen politischen Programm der Muslimbrüder s. Mitchell (1969), insb. S. 40 ff., 218 f., 234 ff., 260 ff.; Carré/Michaud (1983), S. 35 ff., 103, 107 ff.; Hussaini (o. J.), S. 39 ff., 61 ff.; Harris (1964), S. 160 ff., 170 f.; Kepel (1984), S. 62 f., 101 ff., 119, 123 ff.; Krämer (1992), S. 208 ff.; El-Sayed (1990), S. 226; Forstner (1989), insb. S. 400 ff.; Wille (1993), S. 100 ff.

<sup>162</sup> 1980 wurde eine Verfassungsrevision vorgenommen und die shariʿa als die Hauptquelle der ägyptischen Gesetzgebung ausgewiesen anstelle *einer* der wichtigsten Quellen, wie die Sprachregelung der Verfassung von 1971 gelautet hatte (vgl. Carré/Michaud (1983), S. 111; Krämer (1992), S. 211; Farschid (1989), S. 69).

<sup>163</sup> Meist übersetzt als "Heiliger Krieg", wörtl.: "Anstrengung, Bemühung, Ringen". Der Begriff wurde traditionell meist im militärisch im Sinne von Kriegsführung verstanden, wird aber auch, v. a. von shiʿitischen und modernistischer Seite, im moralisch-spirituellen Sinne interpretiert, als Bemühen auf geistiger Ebene. (Vgl. dazu Lewis (1991), S. 123 ff.). Moderne Regime nutzen den Begriff auch für wirtschaftliche und kulturelle Kampagnen (wirtschaftlicher Aufbau, Alphabetisierung etc.) (s. Rieck (1984), S. 133, Anm. 2). Zur Ablehnung gewaltsamen Vorgehens durch die Führung der Muslimbrüder vgl. bspw. das Beklagen interkonfessioneller Auseinandersetzungen (Egypte/Monde Arabe Nr. 1, (1990)1, S. 236) oder die Verurteilung des Attentats extremer Islamisten auf den Parlamentsvorsitzenden al-Mahgūb (Egypte/Monde Arabe Nr. 4, (1990)4, S. 201 f.).

hängigkeit des Landes gefordert, die im Rahmen eines islamischen Politikmodells zu verwirklichen sei, seit den 50er Jahren stand die Suche nach sozialer Gerechtigkeit, auch in Form eines "islamischen Sozialismus" im Mittelpunkt. Kapferer bescheinigte den Ideen eine "Mischung aus orthodoxer Intransigenz und populärem Schein-Modernismus", ein "besonderer Reichtum theologischer oder philosophischer Originalität"<sup>164</sup> wohne ihnen nicht inne. Die in der Sâdât-Zeit wiederauferstandene Organisation entsprang den ehemals gemäßigten Flügeln der konservativen und linken Richtungen, die die Bruderschaft in strikter Perspektive des Werkes von Bannâ weiterzuführen versuchten.

Dessen politisches Programm umfaßte gemäß der Devisen "al-islâm dîn wa-dawla" (Der Islam ist Glaube und Staat) und "al-Qur'ân dustûrnâ" (Der Qur'ân ist unsere Verfassung) die Forderungen nach einer islamischen Regierung, nach einem "islamischen Parlamentarismus" mit Meinungsfreiheit und Partizipationsrechten, aber ohne Parteien sowie nach der Islamisierung der Verwaltung - insbesondere wurde die Abschaffung von Korruption und Machtmißbrauch gefordert, damit persönliches Vorwärtskommen des Einzelnen nicht mehr nur mit "wâsîfa" (Beziehungen) möglich sei; Nichtmuslime sollten weiterhin in der öffentlichen Verwaltung angestellt sein können. Die Verpflichtung zu einer dreifachen Loyalität gegenüber der ägyptischen Nation, zum Panarabismus und zum Panislamismus wurde verlangt. Die ägyptische Verfassung und das repräsentative System wurden nicht als grundsätzlich in Widerspruch zum Islam stehend, aber als unzureichend und reformbedürftig angesehen. Auch das unter al-Sâdât und Mubârak existierende Präsidialsystem mit Ansätzen einer pluralistischen Demokratie wird als dem islamischen shûra-Prinzip<sup>165</sup> grundsätzlich entsprechend anerkannt. Obwohl noch 1983 das Parteien(un)wesen (*hizbiyya*) weitgehend abgelehnt wurde, wandelte sich die Einstellung in den 80er Jahren - und sei es nur aus taktischen Gründen -, so daß nun die Teilnahme am politischen Leben und politische Lobbyarbeit angestrebt werden.<sup>166</sup> Zugleich wird zusammen mit der gesamten Opposition die Forderung nach Beachtung der Menschenrechte und einer vollen Demokratisierung - im Sinne eines westlichen Mehrparteiensystems - erhoben.

In den 50er Jahren entwickelte Sayyid Quţb die politischen Ideen Bannâs in Richtung der sozialen Gerechtigkeit und in den 60er Jahren zur Konzeption eines islamischen Staates weiter und radikalisierte sie.<sup>167</sup> Während Bannâ wie auch seine heutigen Nachfolger die Gesellschaft nie in ihrer Gesamtheit als unislamisch ansahen, stellte für ihn, der das Nasserregime vor allem aus der Perspektive seiner Konzentrationslager kennenlernte, der Zustand der ġâhiliyya<sup>168</sup>, in dem die gesamte Welt lebte, den zentralen Aspekt seines Konzepts dar. Der Staat, der sich nur eines formellen Islam bediene, hatte für ihn keinerlei Legitimation. Gott sei der alleinige Souverän; zur Wiedereinsetzung des Islam sei die Revolution unter Führung einer islamischen Avantgarde notwendig. Zwischen ihm und der alten Garde um al-Hudaybî, die eher den

<sup>164</sup> Kapferer (1972), S. 13.

<sup>165</sup> Das Prinzip der beratenden Versammlung (shûra) umfaßt keine eigentliche legislative Gewalt, sondern beinhaltet die gegenseitige Beratung von Herrschenden und Beherrschten, die Kontrolle der Herrscher und die Überwachung der Einhaltung der shari'ca. Vgl. auch oben die politischen Vorstellungen Ridâs.

<sup>166</sup> S. a. Farschid (1989), S. 53 f.; Ma'mûn al-Hudaybî in Al-Ahram Weekly vom 23.1.1992.

<sup>167</sup> Zum Konzept Quţbs s. a. Kepel (1984), S. 43 ff.; Carré/Michaud (1983), S. 84 ff.

<sup>168</sup> Der Begriff der "neuen ġâhiliyya" nimmt Bezug auf die traditionelle Bezeichnung der vorislamischen Zeit der "Ignoranz", "Ungläubigkeit" und "Dekadenz", sprich der "Barbarei" (s. a. Ibrahim (1992), S. 177; Art. "Dschahiliya" in LIW I (1974), S. 146 f.).

Kompromiß mit der Macht suchte, bestanden erhebliche ideologische Divergenzen. Qufts Überlegungen wurden später vor allem von radikal-islamistischen Gruppierungen aufgenommen.

## Die wesentlichen programmatischen Aussagen der Muslimbrüder zu ökonomischen und sozialen Themen

Auch zu ökonomischen und sozialen Fragen haben die Muslimbrüder von Anfang an Vorstellungen entwickelt.<sup>169</sup> Diese waren jedoch weit weniger detailliert als die Ausführungen der heutigen Islamischen Ökonomik. Von den sechs grundlegenden Prinzipien der Muslimbrüder, die Husseini betont, nehmen zwei direkten Bezug auf wirtschaftliche und soziale Probleme<sup>170</sup>:

**"The third is economic:** the growth of national wealth, its protection and liberation, raising the standard of living, the realization of social justice between individuals and classes, social security for all citizens, and the guarantee of equal opportunity for all. This principle serves the workers who had been the foundation of the movement in its initial stages, puts a limit to foreign influence in the Egyptian economy, animates local industry, and sets up labor unions to work toward the raising of financial and social standards of the workers. Western governments, Fascist, Socialist and Democratic, have adopted this principle, a modern trend in systems of government. **The fourth is socio-philantropic:** social service, the struggle against ignorance, disease, poverty and vice, and the encouragement of useful, benevolent, and charitable works."<sup>171</sup>

Als grundlegende Übel des Wirtschaftslebens wurden die Ausbreitung des Zinses und die Ausbeutung der Rohstoffquellen durch ausländische Gesellschaften angesehen. Ausländische Unternehmen, die in Ägypten aktiv seien, sollten primär den nationalen Interessen des Landes dienen. Es wurde der Aufbau einer

<sup>169</sup> Zu den Aussagen zum Wirtschaftsleben vgl. Hussaini (o. J.), S. 57 f.; Harris (1964), S. 166, 172 f.; Mitchell (1969), S. 224 f., 250 ff.; Kapferer (1972), S. 115, 206 ff., 247 ff.; Carré/Michaud (1983), S. 45 ff. S. a. Aboul Kheir (1983), S. 48 ff.; Preißler (1987), S. 54 f. An Stellungnahmen der Muslimbrüder zu ökonomischen und sozialen Fragestellungen wurden nur Hinweise in vorhandener, allgemeiner Literatur über die Organisation kompiliert. Diese umfassen vor allem Aussagen auf der Grundlagen der Ideen Bannäs sowie einige aktuelle Stellungnahmen allgemeiner Art in den 70er und 80er Jahren. Eine ausführlichere, systematische Auswertung von Stellungnahmen in Zeitungen und im Parlament, die ein detaillierteres und differenzierteres Bild ergeben würden, würde nochmals eine eigene Studie darstellen, die über den Rahmen dieser Arbeit hinausgeht.

<sup>170</sup> Auch in einem Schreiben an den König, die Ministerien und andere arabische Politiker äußerte al-Bannâ seine Reformvorschläge (*Hasan al-Bannâ: Nahwa 'l-nûr*, in: ders., *Rasâ'il al-imâm al-shahîd Hasan al-Bannâ*, Beirut 1965, zit. und übers. in Kapferer (1962), S. 261 ff.):

"2) Gesetzesreform, bis eine Übereinstimmung mit der islamischen Gesetzgebung in allen ihren Zweigen erreicht ist. ... 7) Vorstellung der Arbeitszeiten in den Ämtern sommers und winters, damit jene (dazu) verhelfen, die obligatorischen Gebete (zu verrichten) ... 8) Verurteilung der Bestechungs- und Günstlingswirtschaft, Verlaß allein auf die (reguläre Gehalts-) Entlohnung und auf das, was gesetzesmäßig zugestanden wird. ... 18) Bekämpfung von Bräuchen, die (auf) wirtschaftlich(em) oder moralisch(em) Gebiet usw. schaden. ... 19) Achtung der Aufforderung durch die *Ḥisba* und Bestrafung derer denen eine Zuwiderhandlung oder ein Angriff auf die Lehren des Islam nachgewiesen werden kann, wie das Fastenbrechen im *Ramaḡân*, ... 30) Interesse für die Angelegenheiten der Landgemeinden: für ihre Ordnung, Sauberkeit, Reinhaltung des Wassers, für ihre Bildungsmaßnahmen, Ruhe und Erziehung. ... 1) Regelung der *Zakât* entsprechend den großmütigen Lehren der *Sharī'a* nach Einkommen und Ausgaben, Verwendung der *Zakât* für wohlthätige Zwecke wie Spitäler, Armenhäuser, Waisenhäuser. (Ebenfalls ist die *Zakât* zur Stärkung der Armee (zu verwenden). 2) Verbot des Zins(nehmens) und Neuordnung des Bankwesens in diesem Sinn. Dabei soll die Regierung als Vorbild dienen, indem sie bei ihren einzelnen, für sie charakteristischen Unternehmen auf Profit verzichtet, wie (das) bei der Kreditbank, bei den Industriedarlehen usw. (der Fall ist). 3) Förderung und Vermehrung der Wirtschaftsunternehmen; Beschäftigung der einheimischen Arbeitslosen, Forderung (nach Herausgabe) der Unternehmen, die sich in fremden Händen befinden zugunsten der rein einheimischen Seite. 4) Schutz der Allgemeinheit vor der Ungerechtigkeit durch Monopolgesellschaften, indem sie gezwungen werden, ihren Gesetzen (zu gehorchen); Erzielung jedes (nur) möglichen Nutzens für die Allgemeinheit. 5) Verbesserung des Status der niederen Beamten(schaft) durch Hebung ihres (sozialen) Ranges unter Beibehaltung ihrer Zuschüsse und Besoldungen, Verringerung des (sozialen) Ranges der höheren Beamtschaft. ... 7) Die Landwirtschafts- und Industrieberatung ist zu fördern; für die Verbesserung (der Lage) des Fellachen und Arbeiters auf dem Gebiet der Produktion ist Sorge zu tragen. 8) Interesse für die technischen und sozialen Angelegenheiten der Arbeiter und Erhöhung ihres Lebensstandards auf allen Gebieten. 9) Auswertung der natürlichen Hilfsquellen, wie brachliegendes Ackerland, außer Gebrauch gesetzte Minen etc. 10) Die Errichtung und Realisierung notwendiger Projekte muß den Luxus-Projekten vorangestellt werden."

<sup>171</sup> Hussaini (o. J.), S. 42 (fette Hervorhebung durch Verf.).

unabhängigen nationalen Wirtschaft gefordert<sup>172</sup> - al-Bannâ bewunderte immer das Vorbild Tal<sup>c</sup>at Harbs -, später gingen Vorstellungen bis hin zu einem nationalen Sozialismus: Nichtarabisches Kapital sollte keine Konzessionen mehr für den Abbau von Bodenschätzen erhalten, Ausländern der Bodenerwerb untersagt werden, die existierenden Unternehmen sollten arabisiert werden.

Das Zinssystem wurde öffentlich verurteilt<sup>173</sup> und es wurde eine entsprechende Reorganisation des Kreditwesens und der Finanzierung der öffentlichen Haushalte gefordert. Al-Bannâ selbst war jedoch "too realistic to condemn, as did certain of his followers, all payments of interest on capital - like a son of Europe's 16th century, he took refuge in condemning, without defining, usurious interest charges and usury."<sup>174</sup> 1947 erachtete al-Bannâ in einem Gespräch Dividenden für Aktionäre als legitim, verurteilte hingegen Obligationen mit jährlichen, festen Zinszahlungen<sup>175</sup>. Während eines Prozesses 1954 erklärte al-Hudaybî das ägyptische Recht als islamkonform mit Ausnahme der unzureichenden Berücksichtigung des Zinsverbots<sup>176</sup>. Umsetzbare Alternativen wurden nur selten aufgezeigt, wie es z. B. Quṭb mit seinem Vorschlag, Aktiengesellschaften ("share issuing companies") zu errichten, versuchte.

Privatbesitz verteidigten die Muslimbrüder und sahen ihn als Kern eines Wirtschaftssystems an, solange er durch harte Arbeit erlangt und entsprechend der islamischen Vorschriften und der sozialen Verpflichtungen verwendet wurde. Das Gewinnstreben aller Individuen wurde grundsätzlich anerkannt. Andererseits sah auch al-Bannâ die Notwendigkeit, die herrschende Eigentumsordnung zu überdenken: Der Großgrundbesitz sollte eingeschränkt, die Alteigentümer dafür entschädigt werden, Staatsland an besitzlose Bauern verteilt werden. Das Landreformprogramm, das erste Vorhaben der Revolutionsregierung, wurde von den Muslimbrüdern aber nur teilweise akzeptiert<sup>177</sup>: Statt max. 200 fd (in der ersten Reformphase) forderten sie eine Obergrenze von mind. 500 fd für den privaten Landbesitz. Kleinbetriebe sollten ermutigt und unterstützt werden, die Wirtschaft vor Monopolen geschützt werden. Die Vorteile des islamischen Erbrechts hinsichtlich der Vermeidung von Vermögenskonzentration wurden herausgestellt. Ein gottloser kommunistischer Sozialismus ohne Privateigentum wurde abgelehnt<sup>178</sup>, die eigenen Vorstellungen aber teilweise als "Islamischer Sozialismus" interpretiert.

Verschwenderischen Luxus- und Prestigekonsum verurteilte die Vereinigung. Dieser sei sozial abträglich und finanziell ruinierend; auch widersprüchen aufwendig gestaltete traditionelle Feierlichkeiten dem ursprünglichen Islam. Da in der Gemeinde Gottes keine Unterschiede im sozialen Rang bestehen sollten,

<sup>172</sup> S. a. Jomier (1959), S. 326 f. Auf die private Initiative Tal<sup>c</sup>at Harbs, eines Vertreters des national gesinnten Bürgertums, wurde 1920 die Banque Misr als erste rein ägyptische Bank gegründet, die selbst wieder eine leitende Rolle bei der Förderung einer diversifizierten, einheimischen Industrie (v. a. im Baumwoll- und Textilbereich) einnahm (s. Dawletschin-Linder (1992); Fischer (1994)).

<sup>173</sup> Bei der Verurteilung wurde sogar das Vorbild der Sowjetunion herangezogen: "It is a shame that Communist Russia has preceded us toward this Islamic virtue" (Hasan al-Bannâ: *Mushkilatunâ fi-daw' al-nizâm al-islâmî*, Cairo [1948?], S. 95, zit. und übers. in Harris (1964), S. 166). Zur Vermeidung expliziter Aussagen vgl. aber auch die eigenen Kapitalanlagen der Muslimbrüder und ihr zeitweiliger Bedarf an Darlehensfinanzierung.

<sup>174</sup> Harris (1964), S. 166.

<sup>175</sup> S. a. Jomier (1954), S. 224 (FN 2).

<sup>176</sup> S. a. Hussaini (o. J.), S. 138. So auch moderate Kreise heute (s. Forstner (1988), S. 413).

<sup>177</sup> Dies wurde ihnen nach ihrer Auflösung von offizieller Seite zu einem der Hauptvorwürfe gemacht. S. a. Mitchell (1969), S. 106 f., 126; Kapferer (1972), S. 210. Zu Bannâs Haltung zur Agrarfrage vor der Revolution vgl. a. Heyworth-Dunne (1950), S. 51 f.

<sup>178</sup> S. bspw. das fatwâ Muḥammad Ghazâlîs, übers. in Carré/Michaud (1983), S. 90: "Le communisme menace le principe de propriété privée, car pour lui toute chose est propriété collective de la société [...]. L'athéisme est l'une de ses composantes; il refuse totalement toute forme d'institution religieuse dans la société. ...".

seien Ausbeutung und Diskriminierung verboten. Es gelte das Prinzip der gegenseitigen sozialen Verantwortung (takâful igtimâ<sup>Cî</sup>). Zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer sollte der Geist der Brüderlichkeit herrschen.<sup>179</sup> Die Muslimbrüder forderten auch die Berücksichtigung der sozialen und ökonomischen Bedürfnisse der Arbeitenden: Eine aktive Arbeitsmarkt-, Lohn- und Sozialpolitik der Regierung sollte den Arbeitern einen ausreichenden und angemessenen Lebensunterhalt sichern und Arbeit für alle schaffen. Eine Arbeitszeitbegrenzung sollte eingeführt, vor Krankheit und Arbeitsunfähigkeit geschützt, Kinderarbeit verboten und Frauenarbeit begrenzt werden. Aber auch der Erhalt von Moral und Glauben der arbeitenden Bevölkerung war den Muslimbrüdern ein wichtiges, komplementäres Anliegen. Den Bauern sollte ein Mindestmaß an Landbesitz garantiert werden, die sanitären Bedingungen und die medizinische Versorgung sollten verbessert, für eine ausreichende Ernährung, aber auch für Bildungsmöglichkeiten und ein entsprechendes geistiges Umfeld sollte gesorgt werden. Einen weiteren Punkt des Wirtschaftsprogramms stellte die Erhöhung der landwirtschaftlichen und industriellen Produktion durch Fortbildung der Arbeiter, Investitionen und neue Arbeitsplätze, Verbesserung der Arbeitsbedingungen und eine bessere Nutzung vorhandener Ressourcen (Bergbau, Landerschließung) dar. Der grundlegende ökonomische und soziale Wert der Arbeit wurde hervorgehoben.

Dem Staat wurde die Möglichkeit zugestanden, privaten Reichtum mit einer progressiven Vermögens- und Einkommenssteuer abzuschöpfen, wenn eine entsprechende Notwendigkeit besteht und die Prinzipien des Privateigentums und des wirtschaftlichen Wettbewerbs nicht verletzt werden. Als Kern eines staatlichen Fiskal- und Wohlfahrtssystems wurde jedoch die Sammlung und Verteilung der zakât angesehen, deren Verwaltung neu organisiert werden sollte und die teilweise für soziale Einrichtungen (Waisenhäuser, Armenasyle, Altenheime), aber auch für den Unterhalt der Armee verwendet werden sollte. Die Aufforderung zur Beachtung der zakât-Pflicht betonte vor allem die religiösen und sozialen Aspekte individueller Barmherzigkeit und Wohltätigkeit als Mittel zur sozialen Kohäsion im islamischen Staat. Die Sozialdoktrin erschöpfte sich somit im wesentlichen in der Betrachtung der sozialen Frage als moralisch-geistiges Problem, ohne eine institutionell garantierte Gerechtigkeit oder gar eine Transformation des Gesellschafts- und Wirtschaftssystems zu fordern.

Mit scharfen Angriffen auf die sozialen Zustände hoffte al-Bannâ bereits in der Vorkriegszeit das politische Potential einer entstehenden "Industriearbeiterklasse" zu erreichen. Besonders in der eher sozialen Fragen zugewandten zweiten Phase ihrer Ausbreitung verfolgten die Muslimbrüder zum Teil ein sozialistisches Vorstellungsverhalten angelehntes Programm, das - islamisch verbrämt - soziale Gerechtigkeit, die Emanzipation der Arbeiter, Eigentumsbeschränkungen, Antikapitalismus, Antifeudalismus etc. forderte. Es wurde dabei auf das im 19. Jahrhundert wiederentdeckte Vorbild des Prophetengefährten Abû Dârr al-Ghifârî<sup>180</sup> verwiesen, der mit Berufung auf den Qur'ân den Herrschenden einen luxuriösen Konsum und eine ineffiziente Finanzverwaltung vorwarf und eine Verteilung des angehäuften Staatsschatzes zugunsten der Armen forderte. Zum Teil wurde Muhammad sogar zum Sozialrevolutionär stilisiert. Insbesondere Quṭb vertrat eine

<sup>179</sup> In der Streikbewegung der Nachkriegszeit (s. u.) traten die Muslimbrüder sogar als Streikbrecher auf, da "ägyptische Fabriken" nicht bestreikt werden sollten (s. a. Kapferer (1972), S. 208 f.; Beinlin/Lockman (1988), S. 376 ff.).

<sup>180</sup> Zu al-Ghifârî vgl. a. Rodinson (1966), S. 41 f.

sozial orientierte, revolutionär klingende Eigentums- und Wirtschaftsideo­logie. Er rechtfertigte die Verge­sell­schaf­tung von Eigentum, die konkreten Vorschläge zur Umset­zung verwiesen aber ledig­lich auf das Erb­recht, das Zinsverbot und ein staatliches zakât-System.<sup>181</sup>

Im sozialen Bereich legte al-Bannâ großen Wert auf eine gute Bildung.<sup>182</sup> Die Muslimbrüder agitierten gegen die christlichen Missionsschulen und das duale Schulsystem<sup>183</sup>. Sie forderten die Verbindung der religiösen und moralischen Erziehung sowie arabischer und islamischer Studien mit wissenschaftlich-technischer Ausbildung einschließlich des Erlernens von Fremdsprachen auf allen Bildungsstufen<sup>184</sup>. Das Schulsystem sollte in Kooperation mit den örtlichen Moscheen gestaltet werden, sie erlaubten aber auch den Besuch weiterführender weltlicher Universitäten. Soziale Reformen sollten auch den Ausbau des öffentlichen Gesundheitswesens, die Anhebung des ländlichen Entwicklungsniveaus und die Verbesserung der hygienischen Verhältnisse umfassen.

Die Familie wurde als Kern einer islamischen Gesellschaft betrachtet. Nicht nur das westliche Frauenbild wurde kritisiert, auch zahlreiche traditionelle Benachteiligungen der Frauen wurden abgelehnt. Die Rolle der Frau im Berufsleben und in sozialen Aktivitäten außerhalb der Familie wurde nicht eindeutig geklärt; lange Zeit stand die Organisation solchen Tätigkeitsbereichen eher ablehnend gegenüber, meist wurde das Arbeitsleben auf bestimmte Berufe in "angemessener Umgebung" eingeschränkt. Insbesondere politische Aktivitäten sollten zumeist den Männern vorbehalten bleiben, obwohl die Gemeinschaft in den eigenen Reihen selbst bekannte Aktivistinnen aufwies, wie Zaynab al-Ghazâlî, die in der Nasserzeit eine bedeutende Rolle spielte. Auf jeden Fall wurde eine Verbesserung ihres Lebensstandards und ihres Bildungsniveaus gefordert. Auch Frauen sollten eine Schulbildung bis hin zum Besuch einer Hochschule genießen - solange islamische Werte noch nicht fest verankert seien, möglichst nach Geschlechtern getrennt und mit eigenem Curriculum.

Zwar sind Teile der sozialistischen Strömung auch heute wieder in der Muslimbruderschaft vertreten, doch ist anzunehmen, daß die Exilanten, als Vertreter der konservativeren Richtung, nach ihrer Rückkehr die Bewegung dominieren<sup>185</sup>. Der überwiegend moralische Ansatz des Wirtschaftsdenkens Bannâs mag in den

<sup>181</sup> S. Kapferer (1972), S. 206 f. Ähnlich zu <sup>c</sup>Awda s. a. Jomier (1954), S. 221 f. (FN 2). Dazu s. beispielhaft Auszüge aus einem Originaltext Qufts, übers. in Carré/Michaud (1983), S. 85 f.:

"Le principe central que l'Islam soutient en même temps que celui de la propriété privée, c'est que l'individu est, en un sens, le gérant de ce qu'il possède au nom de la société: son appropriation est une sorte de salaire, qui l'emporte sur son droit effectif de propriété. La propriété, dans son sens le plus large, est un droit qui n'appartient qu'à la société, et elle l'a reçu en dépôt de Dieu lui-même qui est le seul possesseur véritable de toute chose. [...] Nous avons le concept de biens de communauté, qui ne peuvent être limités à certains individus. ... L'exploitation de ces biens doit profiter à la communauté entière. Mais les biens vitaux d'une communauté varient d'un pays à l'autre, d'une époque à l'autre. L'analogie ... s'applique aisément à tous les autres biens qui entrent dans la catégorie de la nécessité vitale."

<sup>182</sup> Zu den sozialen Positionen s. a. Hussaini (o. J.), S. 51 ff.; Harris (1964), S. 166 f., 171 f.; Kapferer (1972), S. 208 f.; Mitchell (1969), S. 254 ff., 284 ff. S. a. den Appell Bannâs an seine Anhänger: "Aussi est-ce votre objectif d'agir pour réformer l'enseignement, lutter contre la pauvreté, l'ignorance, la maladie, la criminalité, et pour établir une société modèle se référant à la Loi islamique." (Carré/Michaud (1983), S. 46).

<sup>183</sup> Zum von Muḥammad <sup>c</sup>Alî bis zur Nasserzeit bestehenden Dualismus von religiösem Schulsystem der Azhar und staatlichem Schulsystem, der auch in der Sâdâtzeit (unter staatlicher Regie) wiederaufleben konnte, s. bspw. Eccel (1984), versch. S.; Cochran (1986); Findley (1989).

<sup>184</sup> Vgl. hingegen die Kritik der Zeitschrift al-Nûr am 28.11.1990 am Unterricht in Englisch, der den guten Sitten und der öffentlichen Moral widersprechen würde (s. Egypte/Monde Arabe Nr. 4, (1990)4, S. 214).

<sup>185</sup> Vgl. oben auch die wesentlichen Teile der heutigen sozialen Basis. Vgl. bspw. auch Carré/Michaud (1983), S. 84 f.

Hintergrund gerückt sein, die grundsätzlichen Positionen und die Bereitschaft, - durchaus auch im eigenen wirtschaftlichen Interesse vieler Mitglieder - pragmatische Lösungen für wirtschaftliche Fragen zu finden, blieb erhalten.<sup>186</sup> Obwohl sich unter islamischen Ökonomen durchaus auch Stellungnahmen zugunsten öffentlicher Unternehmen finden lassen, plädiert die Muslimbruderschaft in der aktuellen Debatte um die weitergehende Liberalisierung und Privatisierung der ägyptischen Wirtschaft tendenziell für eine freie wirtschaftliche Entfaltung und eine wachsende Rolle des privatwirtschaftlichen Unternehmensbereichs.<sup>187</sup> Diese Forderungen gehen über die bislang von der Regierung umgesetzten Maßnahmen der Öffnungspolitik hinaus. Nur anfänglich schienen die Gegner der *infitâh* auch in den Reihen der Muslimbrüder Unterstützung zu finden; heute wenden sich diese eher gegen die Exzesse dieser Politik, sind aber nicht prinzipiell gegen eine staatliche Rolle in der Wirtschaft.

Privateigentum wird weiterhin als die dem Islam gemäße Eigentumsform dargestellt, öffentlicher Besitz sei nur in Ausnahmefällen legitim und angemessen. Nach Ansicht eines großen Teils des islamistischen Lagers sollen staatliche Interventionen beschränkt, Einfluß und Umfang der Bürokratie und des öffentlichen Sektors vermindert, Preiskontrollen und Subventionen abgebaut werden. Es gilt das Primat des privaten Sektors im wirtschaftlichen und sozialen Bereich. Der Staat habe nur subsidiär einzutreten, vor allem um der Bevölkerung ein Lebensminimum zu garantieren und die Eingliederung derjenigen finanziell und durch Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen zu unterstützen, die im Entwicklungsprozeß nicht Schritt halten können. So werden in der Monatszeitschrift *Liwâ' al-islâm* die ineffektiven öffentlichen Unternehmen meist kritisiert und die positiven Aspekte des privaten Unternehmertums gegenübergestellt. Korruption und Steuerhinterziehung werden verurteilt. Vertreter der Muslimbrüder, die sich in der Wochenzeitung *al-Sha'b* der Sozialistischen Partei der Arbeit äußern, halten sich mit Stellungnahmen dazu zurück, offensichtlich um offene Divergenzen mit den Verbündeten der "Islamischen Koalition", die aus dem ursprünglich sozialistischen Spektrum stammen, zu vermeiden. Ihre Artikel behandeln bevorzugt andere ökonomische Themen und äußern bspw. Kritik am mit Zinsen arbeitenden ägyptischen Bankensystem. Auch die Einführung einer *zakât*-Steuer wird verlangt. Zwar fordern alle, "rechte" wie "linke" Oppositionsparteien pauschal einen friedlichen nationalen Ausgleich der Interessen, um soziale Ungerechtigkeiten und Spannungen zu vermeiden, die Einschränkung von "verschwenderischem" Luxuskonsum und Importen, den Abbau der Außenabhängigkeit und damit eine binnenorientierte, auf sozialen Ausgleich orientierte Entwicklungsstrategie. "Umfassende Reformansätze und überzeugende Lösungen sind jedoch - auch und gerade bei der islamischen Bewegung - nicht zu erkennen"<sup>188</sup>. Obwohl ausländischer "Einmischung", insbesondere des IWF, grundsätzlich ablehnend gegenüberstehend, werden Beschränkungen ausländischen Engagements von den Muslimbrüdern als Teil des wirtschaftsliberalen Spektrums nicht unbedingt eingefordert.

<sup>186</sup> Zu den aktuellen Positionen vgl. Al Sayyid (1991), S. 46, 50 f.; Krämer (1986), S. 112 f. und (1992), S. 206 f. S. a. Farschid (1989), S. 68; Moench (1988), S. 188; Preißler (1987), insb. S. 56 ff.; Springborg (1993), S. 162; MENA (1992), S. 116; El Guindi (1981), S. 476; Gespräch mit zwei Muslimbrüdern am 29.3.1992. Vgl. bspw. auch *al-Sha'b* vom 12.5.1987; *al-Nûr* vom 16.5.1990; *Liwâ' al-islâm* vom 12.10.1988 und 25.5.1990.

<sup>187</sup> S. Pawelka (1985), S. 321; Springborg (1993), S. 162. Eine ähnliche Position nehmen die privaten Unternehmer und ihre Verbände ein, die kaum in Konkurrenz, sondern nur in Symbiose mit den die ägyptische Wirtschaft dominierenden öffentlichen Unternehmen bestehen können (vgl. Al Sayyid (1991), S. 38 ff.; Vortrag von Mustafâ Kâmil al-Sayyid über "Egyptian Attitudes Towards Privatisation" im American Research Centre in Egypt in Cairo am 23.10.1991).

<sup>188</sup> Krämer (1986), S. 113.



## Eigene wirtschaftliche und soziale Aktivitäten der Muslimbrüder und Stellungnahmen zu aktuellen Problemen islamischer Wirtschafts- und Wohlfahrtseinrichtungen

### Die historischen Wirtschaftsaktivitäten der Muslimbrüder

Zahlreiche Abteilungen innerhalb der Muslimbruderschaft sollten wirtschaftliche und soziale Aktivitäten abdecken<sup>189</sup>. Die von der Organisation der Muslimbrüder vor der Revolutionszeit gegründeten, aber meist nur kurzlebigen Wirtschaftseinrichtungen sind Vorläufer "moderner islamischer Unternehmungen".<sup>190</sup> "Unfortunately ..., scarcely anything has been written on the commercial and industrial undertakings of the Muslim Brotherhood, important though they were."<sup>191</sup> Über die 30er und 40er Jahre hinweg hatten sie etwa ein halbes Dutzend Betriebe mit einem Kapital von über 350 000 EGP gegründet, die unter der Oberaufsicht einer eigenen Finanzholding standen<sup>192</sup>. Kapital der Muslimbrüder war auch in Bankeinlagen, Wertpapieren und Aktien größerer Unternehmen angelegt. Die Unternehmungen wurden nach dem Prinzip der *mudâra* mit Gewinnbeteiligung<sup>193</sup>, d. h. in der Regel als Aktiengesellschaften gegründet, da hier das investierte Kapital legitim mit Dividenden entlohnt werden konnte. Um die Ersparnisbildung zu fördern und Klassenkonflikte auszuräumen, wurden die Arbeiter - zum ersten Mal in der ägyptischen Wirtschaftsgeschichte - dazu angehalten, Kapitalanteile der Unternehmungen zu erwerben: Der Wert einer Aktie betrug je nach Unternehmen etwa drei bis vier EGP. Auch anderen Förderern der islamischen Erneuerungsbewegung sollte die Kapitalzeichnung (zumindest im muslimbrüdereigenen Verlag) ermöglicht werden. Die Vereinigung legte Wert darauf festzustellen, daß die Einrichtungen auch finanziell erfolgreich waren und ausschließlich aus eigenen Mitteln finanziert wurden.

Kleine lokale Ansätze produktiver Tätigkeit gab es bereits vor dem Umzug der Organisation nach Cairo 1933: Hierzu zählt bspw. die Werkstatt-Schule für Frauen, die vor allem arme Familien mit Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten unterstützen sollte. In den Betrieben, die im Rahmen ihrer genossenschaftlichen Experimente gegründet wurden, wurden auch lokale "ägyptische" Konsumartikel hergestellt. Als erstes größeres Unternehmen wurde 1938 die "Company for Islamic Dealings" gegründet, die zur Erzielung von Gewinnen im Rahmen islamischer Prinzipien beitragen sollte. Zum einen scheint sie den Einkauf von Gütern zu Großhandelspreisen entsprechend dem Bedarf der Muslimbrüder und den Weiterverkauf zu günstigen Preisen betrieben zu haben, zum anderen koordinierte sie die wirtschaftlichen Aktivitäten der Organisation. Ihr Anfangskapital betrug 4000 EGP in 1000 Anteilen, die auf einmal oder in 40 Monatsraten à 10 PT erworben werden konnten. 1945 wurde das Kapital auf 20 000, 1946 auf 30 000 EGP erhöht. Auf Gewinn und Kapital wurden jährlich 2½% *zakât* abgeführt und für soziale Zwecke verwendet. Die restlichen Gewinne wurden zu 10% an die Vorstandsmitglieder und zu 50% an die Anteilseigner verteilt, 20% wurden der Re-

<sup>189</sup> Sechs Komitees (*ligân*) dienten vor allem internen Verwaltungsaufgaben (darunter Rechtshilfe, Rechtsgutachten, Finanzen, Statistik, Sozialleistungen), die zehn Sektionen (*aqsam*) hatten eher nach außen gerichtete, koordinierende oder propagandistische Aufgaben (darunter die Sektionen Arbeiter, Bauern (seit 1951 vereint), Familien, Studenten, Angestellte und freie Berufe (mit Unterkomitees), Presse (seit 1951 als Komitee)) (s. Mitchell (1969), S. 163 ff.).

<sup>190</sup> Zu den Unternehmen der Muslimbrüder vgl. Mitchell (1969), S. 275 ff.; Hussaini (o. J.), S. 56 f., 88 f.; Heyworth-Dunne (1950), S. 57 f., 71; Beinlin/Lockman (1988), S. 363 ff.; Harris (1964), S. 156 f. Kurz erwähnt auch bei Kapferer (1972), S. 87; Jomier (1959), S. 329.

<sup>191</sup> Harris (1964), S. 156.

<sup>192</sup> Alle Unternehmen sollen in der Zeitschrift *al-Da'wa* vom 15.4.1952 bzw. in einem nicht mehr verfügbaren Bericht/Flugblatt der Bruderschaft von 1939 aufgeführt sein.

<sup>193</sup> S. a. Jomier (1973), S. 100.

serve zugeführt. 1947 wurde die Gesellschaft mit der "Arabic Co. for Mines and Quarries" zusammengeschlossen; ihre gemeinsamen Aktivitäten erstreckten sich auf Transporte, Autoreparaturen, Zement- und Ziegelproduktion und Ausrüstung für Gaskocher. Um die Marmorbearbeitung zu modernisieren, wurden Maschinen in Europa bestellt, die jedoch vor der Konfiszierung der Unternehmen den Hafen von Alexandria nicht mehr verlassen konnten.

Von großer Bedeutung für die Propagandatätigkeit der Bruderschaft war vor allem der Unterhalt eines eigenen Verlags- und Anzeigenhauses. Bereits während der zweiten Allgemeinen Konferenz der Muslimbruderschaft 1933 wurde ein kleines Unternehmen zur Errichtung einer Druckerei genehmigt. Diese wurde jedoch vor dem zweiten Weltkrieg nicht dauerhaft errichtet, insbesondere wegen des unzureichenden Vertriebsnetzes, und kam erst mit dem zunehmenden Wachstum der eigenen Presse während des Krieges zu Bedeutung. Aus der "Islamic Press and Daily Newspaper Co." wurden 1945 zwei getrennte Unternehmen gegründet: Die "Brothers' Printing Co." blieb wegen mangelnder Ausrüstung bis 1948 weniger erfolgreich, die "Brothers' Journalistic Co." hingegen, die vor allem für die Herausgabe der 1946 gegründeten Tageszeitung der Organisation, "al-*ihwân al-muslimûn*", zuständig war, stellte die wichtigste wirtschaftliche Basis der Muslimbrüder dar. Ihr Erfolg war eng verbunden mit dem erfolgreichsten Unternehmen, der "Arabic Advertising Co.", die in Konkurrenz zur im Lande dominanten "Société Orientale de Publicité" vorwiegend Zeitungs- und Kinowerbung betrieb, aber auch Buch- und Zeitschriftenumschläge sowie Geschäftsplakate und -tafeln entwarf und vertrieb.

Einige Unternehmen wurden in der Nachkriegszeit im Rahmen des Programmes zur Förderung von Kleinunternehmen gegründet, um einen Beitrag zur Milderung der damals herrschenden, hohen Arbeitslosigkeit zu leisten. Eine Textilfabrik wurde in Shubrâ al-*Hayma*, einem Gebiet starker Industrialisierung in der Nähe Cairos, gegründet, in dem sich vor allem die ägyptischen Textilunternehmen konzentrierten. Dort bestand ein großer Einfluß der kommunistischen Arbeiterbewegung, den nicht nur die Eigentümer, sondern auch die Muslimbrüder zurückzudrängen versuchten.<sup>194</sup> Sie versuchten die Arbeiter mit einer eigenen Interessensvertretung und sozialen Aktivitäten zu erreichen. Auch die eigene Unternehmung diente mit der Aufgabe, "to protect its members from unemployment"<sup>195</sup>, demselben Zweck, blieb aber mit kaum sechzig Arbeitern nur eine der kleineren Textilfabriken. Das Kapital dieser "Muslim Brothers' Co. for Spinning and Weaving" war schon zu Betriebsaufnahme zu über 80% gezeichnet, drei Viertel waren in der Hand von 530 Aktionären. Dies stellte zur damaligen Zeit eine ungewöhnlich breite Kapitalstreuung dar. Alle 60 Mitarbeiter waren angeblich zugleich Anteilseigner. Tatsächlich konnten viele Arbeiter jedoch selbst den geringen erforderlichen Betrag zum Erwerb einer Aktie nicht aufbringen. Mit einer Kapitalrentabilität von 15% soll der Betrieb jedoch finanziell äußerst erfolgreich gewesen sein: In den zehn Monaten seines Bestehens konnte er einen Gewinn von 1400 EGP verbuchen. Nach der Auflösung der Vereinigung und der Beschlagnahme ihres Vermögens mußte das Unternehmen 1949 bereits wieder geschlossen werden.

<sup>194</sup> Dazu s. u.

<sup>195</sup> Al-*ihwân al-muslimûn* vom 13.5.1946, übers. in Beinín/Lockman (1988), S. 374.

Die "Commercial and Engineering Works Co." in Alexandria war als Bauunternehmen und Produzent von Baumaterial tätig und führte Ausbildung für Sanitär-, Elektro- und Zimmermannsarbeiten durch. In Suez war die "Company of Commercial Agencies" in den Bereichen Werbung und Transporte aktiv. Keine Produktionsunternehmen i. e. S. stellten die "Unlimited Stock Companies" dar, die 1946 in Cairo mit einem Kapital von 8000 EGP in 2000 Anteilen und 1948 in Alexandria mit einem Kapital von 4000 EGP gegründet wurden, um mit dem Verkauf von Kapitalanteilen den Bau von muslimbrüder eigenen Schulen zu finanzieren. Aus diesem Fonds konnten in Alexandria bis 1948 ein Kindergarten, eine Grundschule und ein Teil einer Oberschule errichtet werden<sup>196</sup>.

### **Unternehmen der Muslimbrüder vor der Nasserzeit**

Bezeichnung (englisch/arabisch)	Gründungsjahr	Kapital in EGP
- Company for Islamic Dealings/Transactions (Shirkat al-mu <sup>c</sup> āmalāt al-islāmiyya)	1938	30 000
<i>fusioniert mit:</i>		
Arabic Co. for Mines and Quarries (Al-shirka al- <sup>c</sup> arabiyya lil-manāgim wal-mahāgīr)	1947*	60 000
- Islamic Press and Daily Newspaper Co. (Shirkat al-ma <sup>c</sup> fbā <sup>c</sup> a al-islāmiyya wal-garīda)	(1933**)	
<i>unterteilt in:</i>		
Brothers' Printing Co. (Shirkat al-i <sup>h</sup> wān lil- <sup>c</sup> ibā <sup>c</sup> a)	1945	70 000
Brothers' Journalistic Co. (Shirkat al-i <sup>h</sup> wān lil-sihāfa)	1945	50 000
- Arabic Advertising Co. (Shirkat al- <sup>c</sup> lānāt al- <sup>c</sup> arabiyya)	1947	100 000
- Muslim Brothers' Co. for Spinning and Weaving (Shirkat al-i <sup>h</sup> wān lil-ghazl wal-nasīg/tansīg)	1946/47	6 000
- Commercial and Engineering Works Co. (Shirkat al-tigāra wal-ashghāl al-handasiyya)		14 000
- Commercial Company (Shirkat al-tigāra)	1952	25 000

\* Jahr der Fusion.

\*\* Jahr des Gründungsbeschlusses.

Quellen: Mitchell (1969), S. 275 ff.; Hussaini (o. J.), S. 56; Heyworth-Dunne (1950), S. 57 f., 71.

1948/49 wurden zusammen mit den übrigen Vermögenswerten die Unternehmen der Muslimbrüder beschlagnahmt. Obwohl 1950/51 der Forderung und den gerichtlichen Klagen auf Schadenersatz und Rückgabe teilweise Folge geleistet wurde<sup>197</sup>, konnten die Unternehmen ihren ursprünglichen Erfolg nicht wieder erreichen. Ein Komitee, das zur Bewertung der eingetretenen Vermögensverluste eingerichtet wurde, kam bis 1954 nicht zu endgültigen Ergebnissen. Zwischen 1952 und 1954 gelang nur eine Neugründung, diese scheint jedoch erfolgreich gewesen zu sein: Die "Commercial Company" in al-Mahalla al-Kubrā produzierte Textilien und Kleidung, Haushalts- und Elektrogeräte, Schreibwaren und Bürobedarf. Bereits nach einem Jahr konnte sie eine Kapitalerhöhung von 8 000 auf 25 000 EGP vornehmen. 1954 gingen mit dem endgültigen Verbot der Bruderschaft auch die Unternehmen unwiderruflich zugrunde.

Nicht von den Muslimbrüdern, aber unter Beteiligung einiger ihrer Mitglieder wurde etwa 1951 eine Genossenschaftsvereinigung gegründet: Sie hatte in der Nähe des Muqattam-Gebirges in Cairo für 20 000 EGP

<sup>196</sup> S. Mitchell (1969), S. 287 f.

<sup>197</sup> S. a. Mitchell (1969), S. 84.

400 feddân Land von der Regierung gekauft, auf der für 2000 Familien die Errichtung einer "Stadt der Frommen" (Virtuous City) geplant war; das genossenschaftliche Eigentum hatte zum Ziel, die gegenseitige soziale Sicherung zu übernehmen.<sup>198</sup>

### Die historischen Sozialaktivitäten der Muslimbrüder

Bildungs- und Wohlfahrtsaktivitäten standen im Mittelpunkt der Aufgaben, die den Muslimbrüdern von ihrem Gründer al-Bannâ vorgegeben waren. Die Sozialarbeit der Muslimbrüder verfolgte seit ihrer Gründung meist einen flexiblen, bisweilen einen zur damaligen Zeit experimentellen Ansatz, und umfaßte zahlreiche unterschiedliche Aktivitäten.<sup>199</sup> Jeder Zweig der Vereinigung hatte ein vorgegebenes Programm durchzuführen: So sollten in Abendschulen der Analphabetismus bekämpft und Qur'ânlesungen gehalten, Bibliotheken sowie Sozial- und Wohlfahrtskomitees für die Armen und Bedürftigen eingerichtet und die Gesundheit der Mitglieder durch organisierten Sport und die Einrichtung eines Gesundheitsregisters erhalten und kontrolliert werden. Größere Einheiten sollten auch medizinische Leistungen anbieten.<sup>200</sup> Ein beim Sozialministerium offiziell registrierter Wohlfahrts- und Sozialausschuß<sup>201</sup> unternahm zahlreiche weitere religiöse und wohltätige Aktivitäten. Jene umfaßten die Organisation von Qur'ânlesungen und Vorträgen über arabische und islamische Kultur und Theaterveranstaltungen einer eigenen Schauspielgruppe zu religiösen Themen. Im Laufe der Zeit unterhielten so gut wie alle Zweige eine eigene Moschee<sup>202</sup>, die mithilfe von Geld-, Sach- und Landspenden oder Arbeitsleistungen der Mitglieder erbaut wurde. Für Arme und Bedürftige wurden Suppenküchen eingerichtet und, insbesondere zu den Feiertagsterminen, Speisungen gegeben und Kleidung verteilt. Die zakât wurde vor allem im Ramadân gesammelt, um Arme und Waise zu unterstützen, es wurden Armenfriedhöfe errichtet und statistische Erhebungen zugunsten der Hilfsbedürftigen durchgeführt. Zur Ansprache der Frauen wurde in den 30er Jahren die eigenständige Vereinigung der "Muslimschwestern" (al-Aḥwât al-muslimât)<sup>203</sup> mit Aufgaben im Arbeits-, Sozial- und Bildungsbereich gegründet. Sie erfuhr jedoch erst nach der Hilfe für die inhaftierten Muslimbrüder in den Jahren 1948 - 50 und in der Nasserzeit höhere Wertschätzung. Ihre Mitgliederzahl soll bis in die 50er Jahre max. 5000 erreicht haben.

Zahlreiche Krankenhäuser (mind. 20) und Gesundheitsstationen wurden von der 1944 gegründeten medizinischen Abteilung vorwiegend in den unterversorgten Arbeitervierteln und auf dem Lande unterhalten. Alleine das Krankenhaus des Hauptquartiers in Cairo wurde 1947 von 51 300 Patienten beansprucht; 1945 waren es erst ca. 21 700, 1946 etwa 29 000 Patienten. Das Jahresbudget der medizinischen Sektion betrug

<sup>198</sup> S. Mitchell (1969), S. 293 f.

<sup>199</sup> Zu den Sozialeinrichtungen allg. s. Hussaini (o. J.), S. 52 f., 55 f.; Mitchell (1969), insb. S. 290 ff. S. a. Heyworth-Dunne (1950), S. 58 f.

<sup>200</sup> S. Harris (1964), S. 154; Mitchell (1969), S. 179, 290 f.

<sup>201</sup> Dieser wurde 1942 (Beinin/Lockmann (1988), S. 366) oder 1945 (Mejcher (1992), S. 121) gegründet. Nach Mitchell (1969), S. 290 und Aboul Kheir (1983), S. 58, 73 (FN 57) wurde die bereits zuvor bestehende Abteilung als eigenständige Division - unter Eingliederung der medizinischen Sektion - ausgegliedert, da das neue Vereinigungsgesetz staatliche Unterstützungszahlungen an politische Organisationen verbot. 1946 wurden 102 Unterabteilungen in ganz Ägypten registriert, für 1949 wurde die Zahl auf etwa 500 geschätzt.

<sup>202</sup> Jomier (1959), S. 327 berichtet allein für 1953 in Cairo von acht Moscheen oder Gebetsstätten, von Vorstehern und Predigern, die von den Muslimbrüdern in 21 anderen Moscheen gestellt wurden, und von sechs weiteren Moscheen, in denen die Muslimbrüder die Freitagspredigt bestritten.

<sup>203</sup> S. Mitchell (1969), S. 175; Hussaini (o. J.), S. 55; Harris (1964), S. 166 f. S. a. Voll (1991), S. 373.

1948 23 000 EGP.<sup>204</sup> 1950 wurden nach kurzer Unterbrechung die medizinischen Leistungen wiederaufgenommen, 1953 soll es in jeder Provinz mindestens eine Krankenstation gegeben haben, die sechzehn Kliniken in Cairo versorgten etwa 100 000 Patienten. 1953 sollen in Cairo und Gîza 130 000 Kranke ambulant versorgt worden sein<sup>205</sup>. Außerdem gab die Sektion Hygieneunterricht und Erste-Hilfe-Kurse, auch für die "Muslimschwester", die 1953 die Errichtung einer eigenen Gesundheitsstation planten. Die Jugendtrupps (rovers) der Bruderschaft beschäftigten sich neben Sport und Politik vor allem mit der Verbreitung von Hygienekenntnissen, leisteten Erste Hilfe, reinigten Straßen, brachten medizinische Versorgung auf die Dörfer und beteiligten sich bspw. 1947/48 an der Bekämpfung der Cholera<sup>206</sup>.

Eine weitere Zielgruppe der Muslimbrüder stellte die noch kleine Schicht der Industriearbeiter dar.<sup>207</sup> Obgleich Fragen der Arbeitsorganisation im Rahmen der theoretischen Diskussion um Sozialreformen nicht explizit erörtert wurden, versuchte die Organisation ab Ende der 30er Jahre in der ägyptischen Arbeiterbewegung an Einfluß zu gewinnen. Um die geistige und materielle Situation der Arbeiter zu verbessern, leistete sie finanzielle Unterstützung für arbeitslose und -unfähige Mitglieder und unterstützte die Gründung einer kurzlebigen Arbeiterpartei. Vor allem die von Arbeitskonflikten geprägte Textilindustrie von Shubrâ al-Hayma versprach ein lohnendes Tätigkeitsfeld: So beteiligte sie sich an der Gründung der "Shubra al-Khayma Mechanized Textile Workers' Union", die eigenen Aktivitäten waren aber im wesentlichen auf gegenseitige Hilfe und Solidarität begrenzt.

Besonders nach dem zweiten Weltkrieg waren die Muslimbrüder in der Arbeiterbewegung aktiv und propagierten ihre Ideen direkt in den großen Fabriken. Um die Arbeiter besser zu erreichen, hatten sie bereits 1944 einen eigenen Ausschuß für Arbeitsangelegenheiten und Arbeiterfragen errichtet<sup>208</sup>; im selben Jahr wurden zwei Muslimbrüder an die Spitze der o.g. Textilgewerkschaft gewählt. Ab 1945 nahm die politische und ideologische Konfrontation mit den Kommunisten und der Wafd-Arbeiterbewegung zu. Die Muslimbrüder waren gegen deren Militanz, die den sozialen Frieden bedrohte. Unter den Arbeitern schien der Appell an das islamische Bewußtsein große Akzeptanz zu finden, zumal nun auch zunehmend klare und sich abgrenzende Aussagen zu Arbeitsfragen gefunden wurden. Nach der anfänglichen Beteiligung an den großen Generalstreiks und Demonstrationen der Textilarbeiter um die Jahreswende 1945/46 wurden die Streiks kritisiert und untergraben. Im Frühjahr 1946 wurde zusammen mit anderen konservativen Gruppierungen das rivalisierende "Nationale Komitee" (al-lagna al-qawmiyya) gegründet, das auch von der damaligen Regierung und Unternehmern unterstützt wurde. Von 1946 bis 1948 konnte die islamistische Bewegung unter den Industriearbeitern am Nordrand von Cairo zunehmend an Einfluß gewinnen, die Streikbewegung insgesamt wurde jedoch geschwächt. Auch in der unter ausländischem Einfluß stehenden Suezkanalzone (v. a. unter den Raffineriearbeitern) unterhielten die Muslimbrüder eine langanhaltende, gutorganisierte Präsenz und kontrollierten die wichtigsten Gewerkschaften. Von ihrem Ansatz her konnten sie allerdings als Interessenvertretung der Arbeiter nur begrenzt erfolgreich sein und blieben insgesamt schwach in der

204 S. Mitchell (1969), S. 290.

205 S. Jomier (1959), S. 329.

206 S. Mitchell (1969), S. 289. Nach Jomier (1959), S. 328 erreichte die Jugendbewegung auf ihrem Höhepunkt 1947 70 000 Mitglieder.

207 S. Hussaini (o. J.), S. 53; Beinlin/Lockman (1988), S. 363 ff.; Mitchell (1969), S. 45 ff., 280 ff.

208 S. a. Harris (1964), S. 157.

Arbeiterschaft verankert. Bereits in den 50er Jahren verfügten sie bis auf das Textilgebiet von al-Mahalla al-Kubrâ kaum noch über Einfluß.

Auch die einzelnen Unternehmen der Muslimbrüder unterhielten Moscheen, Clubs und Schulen als soziale Einrichtungen zugunsten der Mitarbeiter. Eine eigene Unterorganisation wurde zur Anhebung des Lebensstandards auf dem Lande eingerichtet; u. a. wurden Dörfer elektrifiziert, Straßenbeleuchtungen installiert, die sanitären Verhältnisse verbessert und Modellfarmen errichtet. Auch als Schlichterin von Zwistigkeiten trat die Bruderschaft in der örtlichen Gemeinschaft auf.

Für die Verbreitung islamischer Religiosität, eines Nationalgefühls und moralischen Verhaltens stellte die wissenschaftliche Aus- und Fortbildung der Bevölkerung eine wesentliche Grundlage dar.<sup>209</sup> Ein modernes, vor allem naturwissenschaftlich geprägtes Unterrichtsprogramm sollte eingeführt werden, vorbildliches Lehrpersonal sollte den Unterricht gestalten und die Geschlechtertrennung im Unterricht eingeführt werden. Sie forderten nicht nur die ägyptische Regierung zu einer verstärkten religiösen Unterrichtung auf, sondern ein eigenes Bildungskomitee errichtete auch private Schulen, die einem islamischen Erziehungsideal folgen sollten. Das erste Projekt der Vereinigung, nachdem 1930 eine Moschee gebaut worden war, war die Errichtung einer Jungenschule in al-Isma'îliyya. Da auch Mädchen in den Genuß eines modernen Bildungssystems kommen sollten, wurde 1933 ebenfalls in al-Isma'îliyya ein spezielles Ausbildungsinstitut für Frauen, das "Ma'had ummahât al-mu'minîn" (Institute of Mothers of the Faithful/Believers), gegründet. Dieses lehrte neben der religiösen Erziehung vor allem hauswirtschaftliche Fächer. Als eines der frühen Projekte der Muslimbrüder wurde dort auch eine Ausbildungsstätte zur Schulung der Anhänger errichtet. Mit der Zeit entstand ein umfangreiches, ausdifferenziertes System von i. d. R. kostenfreien Primar- und Sekundarschulen für Jungen und Mädchen, Berufs- und technischen Fachschulen, Schulen für den Qur'ân-Unterricht, Abendschulen für Arbeiter und Bauern, Nachhilfekursen für Universitätsexamina, Alphabetisierungskursen etc.

Das eher informelle, unkoordinierte Wachstum des Schulsystems wurde 1946 durch eine koordinierte Bildungsarbeit ersetzt, die von zusätzlich gebildeten Ausschüssen für "Soziale Dienste" und zur "Gründung von Primar- und Sekundarschulen" geleitet wurde und in den beiden folgenden Jahren zu einer erneuten starken Expansion führte. Jeder Zweig der Muslimbrüder sollte bei Errichtung sogleich eine Bildungseinrichtung gründen, so daß fast jede der 2000 Untereinheiten eine oder mehrere Schulen unterhalten haben soll, die von vielen Schülern besucht wurden. Zwar fehlen genaue Statistiken und mögen die vorhandenen Angaben übertrieben sein, dennoch schienen diese Schulen einen großen Anteil der Bevölkerung vor allem in den einfacheren Wohngebieten mit ihren vielfältigen Bildungsangeboten erreicht zu haben<sup>210</sup>.

<sup>209</sup> Zu den Bildungseinrichtungen s. Hussaini (o. J.), S. 51 ff.; Harris (1964), S. 155; Mitchell (1969), S. 9, 175, 287 ff. S. a. Kühn (1992), S. 262 ff.

<sup>210</sup> Laut Voll (1991), S. 361 unterhielten die Muslimbrüder bei ihrem Umzug nach Cairo 1934 bereits in 50 Städten unterschiedliche Bildungseinrichtungen. Nach Jomier (1959), S. 328 und Mitchell (1969), S. 289 gab es 1953 - nachdem bereits seit 1948 ein Rückgang erfolgt war - in Cairo und Giza 31 Unterrichtsstätten der Muslimbrüder mit 3500 Lernenden, zwei Alphabetisierungskurse und einen Handelskurs.

Der Unterricht wurde vor allem von Anhängern der Muslimbrüder gehalten, in den Mädchenschulen unterrichteten Muslimschwestern. Finanziert wurden die Bildungseinrichtungen möglichst aus den Budgets der lokalen Organisationen, durch Spenden von Mitgliedern und Außenstehenden. Nach 1946 wurden die bereits genannten Aktiengesellschaften eingerichtet, um die Gründung von Schulen und Kindergärten zu finanzieren. Die Bildungsbemühungen wurden staatlicherseits zumindest soweit anerkannt, daß 1946 das Bildungsministerium die Muslimbrüder aufgrund ihres Einflusses, ihrer Kompetenz und ihrer Infrastruktur offiziell um die Unterstützung einer angelaufenenen nationalen Alphabetisierungskampagne bat und bereit war, für die Schüler kostenloses Lehrmaterial und Geldmittel (75 PT pro Schüler) bereitzustellen.

Die Vielfalt der seit den 30er Jahren hinter den von den Muslimbrüdern errichteten Unternehmen und Sozialeinrichtungen stehenden Zielvorstellungen beschreibt Mitchell:

"The original purpose of the Society's business activities was the development of the national economy"<sup>211</sup>. "[Yet] in its 'industrial' and commercial activities, the Society sought not only to demonstrate the viability of 'Islamic economic theory', but also to provide itself and the membership with profitable earnings. In its labour activity, the Society sought not only to demonstrate the feasibility and desirability of harmonious labour-management relations within an Islamic framework, but also, and perhaps more importantly, to establish itself as the spokesman for the needs and expectations of the vast and inarticulate body of Egyptian labour, a fact of great significance in its claim to authority in the Egyptian scene."<sup>212</sup>

Eines der Ziele der wirtschaftlichen und sozialen Aktivitäten der Muslimbrüder bestand sicherlich darin, zu beweisen, daß Muslime autark sein und in Kooperation das Lebensniveau der Gemeinschaft anheben können.<sup>213</sup> Der ganzheitliche Anspruch des Islam erforderte in ihren Augen konkrete Beiträge sowohl zur spirituellen und politischen wie auch zur sozialen und ökonomischen Entwicklung des Landes. Auch sollte damit der Nachweis erbracht werden, daß die Umsetzung islamischer Prinzipien im modernen Wirtschaftsleben möglich ist und zum Erfolg führt. Stolz wurde in Anzeigen auf die Ziele der Unternehmensgründungen, nämlich "to revive Islamic socialism, liberate the national economy, raise the standard of the Muslim worker, and provide for practice in precision and technique"<sup>214</sup> verwiesen. Zugleich standen eigene politische und wirtschaftliche Interessen dahinter, wie die Erzielung von Gewinnen zur Finanzierung der Organisation, die ansonsten nur auf Mitgliedsbeiträge und Spenden wohlhabender Gönner angewiesen gewesen wäre. Die eigenen Bildungseinrichtungen, die im Rahmen der sozialen Reformen das Hauptbetätigungsfeld darstellten, dienten als Vorbild im Kampf gegen Analphabetentum und Unwissenheit und sollten einen Gegenpol zu den ausländischen Missionsschulen darstellen<sup>215</sup>.

### **Heutige wirtschaftliche und soziale Aktivitäten der Muslimbruderschaft und nahestehender Unternehmer**

Während die Muslimbrüder in der Vorrevolutionszeit selbst mit Unternehmen in Industrie- und Handelsaktivitäten tätig waren, scheint es heute keine direkten Firmengründungen der offiziell nicht registrierten Vereinigung zu geben. Hingegen engagieren sich die Muslimbrüder und andere islamische Gruppierungen

211 Mitchell (1969), S. 274.

212 Mitchell (1969), S. 274.

213 S. Harris (1964), S. 155; Bein/Lockman (1988), S. 375. Zur Philosophie ihrer Einrichtungen s. a. Wippel (1995a), S. 29.

214 Hussaini (o. J.), S. 64 (in anderer Übersetzung s. a. Mitchell (1969), S. 276).

215 S. a. Mitchell (1969), S. 283, 287.

weiterhin stark im Sozial- und Wohlfahrtsbereich. Allerdings gibt es einzelne Mitglieder der Muslimbrüder oder ihnen nahestehende Unternehmer, die als Individualpersonen Unternehmen gründeten, sich an deren Kapital und Management beteiligten oder die Organisation finanziell, politisch und moralisch unterstützen. Zahlreiche Muslimbrüder waren ab Mitte der 70er Jahre nach Ägypten zurückgekehrt und hatten ihre in den Golfstaaten erworbenen Ersparnisse im Lande investiert, vor allem in den *infitâh*-typischen Import- und Konsumgüterbereichen, die schnelle Gewinne garantierten.<sup>216</sup> Von 18 Unternehmerfamilien und -clans, die die ägyptische Privatwirtschaft beherrschen sollen, sind angeblich acht Mitglieder und Unterstützer der Muslimbrüder; sie sollen 40% der Privatunternehmen kontrollieren<sup>217</sup>. Zu solchen, den den Muslimbrüdern als sehr nahe stehend geltenden Unternehmern, die zum Teil ganze Unternehmensgruppen besitzen, werden bspw. die Großunternehmer <sup>U</sup>Abd al-Laff al-Sharîf, Muhammad Mu<sup>U</sup>allim, der Besitzer des Verlages Dâr al-Shurûq, und die Millionäre <sup>U</sup>Utmân Ahmad <sup>U</sup>Utmân und <sup>U</sup>Abd al-<sup>U</sup>Azîm Ahmad Luqma gezählt. Der "islamische" Unternehmer Luqma wurde unter anderem bekannt durch den Erwerb der alteingesessenen Cairoer Caféhäuser namens "Gropi" für 7 Mio. EGP (Marktwert 20 Mio. EGP), die seitdem keinen Alkohol mehr ausschenken und kein Schweinefleisch mehr servieren.<sup>218</sup> Der neue Besitzer soll nicht mit Zinsbanken zusammenarbeiten. Auch das Immobilienunternehmen Massara und der Importeur japanischer Automobile Modern Motors galten als von Muslimbrüdern kontrolliert<sup>219</sup>.

Eine der bekanntesten Persönlichkeiten Ägyptens ist der politisch einflußreiche Wirtschaftsmagnat und Bauunternehmer <sup>U</sup>Utmân Ahmad <sup>U</sup>Utmân (\* 1917).<sup>220</sup> Nach einer Ingenieurausbildung begann er 1940/42 als kleiner Bauunternehmer, 1947 gründete er das erste Büro für Bauarbeiten, 1949 wurde die Mutterfirma des heutigen Imperiums, die "Arab Contractors" (ACO/al-Muqâwilûn al-<sup>U</sup>Arab), registriert. Heute ist <sup>U</sup>Utmân Eigentümer einer der größten Baufirmen des Nahen Ostens, die er 1955 mit Vermögen aus einem Arbeitsaufenthalt in Saudi-Arabien gegründet hat, wo er auch seine Anfangserfolge erzielte. Der einheimische Durchbruch kam erst mit der Beteiligung am Bau des Aswân-Staudamms, wodurch er zum wichtigsten Unternehmer im ägyptischen Bausektor aufstieg. Bei der Verstaatlichung seiner Unternehmen 1961 gelang es ihm, von <sup>U</sup>Abd al-Nâsir persönlich spezielle Konditionen zugesagt zu bekommen, die ihm mit seiner Familie weiterhin die Führung des Mutterunternehmens garantierten. Auch zu den Sicherheitskräften und zu al-Sâdât unterhielt <sup>U</sup>Utmân enge Beziehungen. In den 80er Jahren sprach er sich für die Privatisierung der ägyptischen Wirtschaft aus, profitierte selbst aber von dem janusköpfigen Status seiner Gruppe<sup>221</sup>. Vor allem in den 70er, aber auch noch in den 80er Jahren konnte er seine größten wirtschaftlichen Erfolge verzeichnen. Heute zählt er zu den größten ägyptischen Milliardären, sein Vermögen wird auf 1,5 Mrd. EGP geschätzt.

<sup>216</sup> S. im folgenden Kepel (1984), S. 105 f.; Gespräch mit Mustafâ Kâmil al-Sayyid am 27.2.1992. S. a. Duwaydâr (1989), S. 154 (Anm. 3); Shuhayb (1989), S. 60, 143; Gärber (1992), S. 196; Ibrahim (1988), S. 641 (FN 11).

<sup>217</sup> S. Moench (1988), S. 187; Forstner (1988), S. 400 (FN 83).

<sup>218</sup> S. a. <sup>U</sup>Aql (1988), S. 77 f.; Gespräche mit Mustafâ K. al-Sayyid am 27.2.1992 und mit Mustafâ Farîd Zahrân und Muhammad Hâshim am 27.10.1991.

<sup>219</sup> Modern Motors ist auch noch in den Cairo Yellow Pages (1991), S. 65 in Doqqî (Gîza) verzeichnet.

<sup>220</sup> Zum "Paten vom Nil" s. El-Sayed (1988), S. 344 ff., 353 ff.; Vitalis (1986); Schwanitz (1994); Springborg (1989), S. 52; <sup>U</sup>Aql (1988), S. 9, 47, 77 f.; Gillespie (1984), S. 117, 125 ff.; Heikal (1984), S. 137, 206 ff., 231. S. a. Moore (1986), versch. S.; Pawelka (1985), S. 319; Bianchi (1989), S. 116.

<sup>221</sup> So wurden in den 90er Jahren erstmals die Drohung der Beschlagnahmung wegen Unterschlagungen gegen seine Gruppe ausgesprochen, die aber formal noch immer zu den öffentlichen Unternehmen zählt!



### Einige der wichtigsten Teil- und Beteiligungsunternehmen der ACO-Firmengruppe

Bezeichnung (englisch/arabisch)	Rechtsform	Gründungsjahr	Kapital
- Arab Contractors Osman Ahmad Osman & Co. (Mutterfirma)		1949	200 Mio. EGP genehmigtes Kapital 168 Mio. EGP eingezahlt (1992)
- The Industrial and General Enterprises Engineering Co.	ägypt. AG	1955	0,4 Mio. EGP Gründungskapital
- El Nasr Co. for Pencil Manufacture and Graphite Products	ägypt. AG	1957	0,12 Mio. EGP Gründungskapital
- Arab Contractors for Investment Co. (Projektinvestitionen und -management)	JV nach Law 43/1974	1978	12 Mio. EGP ägypt. Kapitalanteil
- Arab Contractors' Employees Fund			
- The Arab Contractors for Electrical Industries Co. ARABB	JV nach Law 43/1974	1978	1,05 Mio. EGP ägypt. Kapitalanteil 0,45 Mio. EGP schweizer. Anteil
- The Arab Co. for the Manufacturing and Assemblage of Equipment EBAK			
- Specialised Enterprises Co.			
- The Arab Co. for Wooden Products WOODY (Holzfenster und -türen)	JV nach Law 43/1974	1977	2,25 Mio. EGP ägypt. Kapitalanteil 0,25 Mio. EGP schweizer. Anteil
- The 10 <sup>th</sup> of Ramadan Co. for Constructions (Betonfertigteile)	JV nach Law 43/1974	1977	3,75 Mio. EGP Gründungskapital
- The Engineering Architectural Co. for Industrial Construction ICON/EKON (Aluminiumfenster und -türen)	JV nach Law 43/1974	1961/ 1977	70 Mio. EGP Gründungskapital
- The Middle East Co. for Lands Reclamation/Development of Agricultural and Animal Industries METARCGYPT*		1984	12 Mio. EGP Gründungskapital
- MENKO (Firma für Nahrungsmittelsicherheit)			
- Schweppes (Firma für Erfrischungsgetränke)**		1980	7 Mio. EGP Gründungskapital (1982: 50 Mio. EGP)
- Al-Mohandes Foods	JV nach Law 43/1974	1979/80	1,5 Mio. EGP Gründungskapital
- Arab Contractors Medical Centre			
- The Egyptian Company for Aluminium Products ALUMISR			
- ACROMISR Metallic Scaffolding and Formworks			
- Ismailiya Clay Bricks and Building Materials			
im Ausland:			
- Firmen im Sudan, im Irak, im Iran, in Nigeria, Saudi-Arabien und Oman			
- Niederlassungen in Kuwait, Libyen, Bahrain, Qafar, in den V.A.E.			
Die Namensangaben zu den einzelnen Firmen sind uneinheitlich. JV nach Law 43/1974 - Joint Venture gemäß dem Investitionsgesetz 43/1974 als rechtlicher Kern der Öffnungspolitik.			
* Umstrittenes Musterprojekt ist die Kultivierung von 57 000 fd in al-Salhiyya (al-Sharqiyya), das wegen finanzieller Schwierigkeiten (geschätzte offene Bankverpflichtungen 300 Mio. EGP) 1988 von der Regierung übernommen wurde (s. El-Sayed (1988), S. 355, FN 1).			
+ Gehört dem Berufsverband der Ingenieure.			

Quellen: CAPMAS (1982); Schwanitz (1994), S. 177 ff.; Bricault (1993), S. 80 f.; Gillespie (1984), S. 111 f., 126 ff. Zu weiteren Firmen s. Heikal (1984), S. 207 f.

Zugleich ist <sup>C</sup>Uṡmān politisch aktiv und erfolgreich. Er bekleidete offizielle Staatsämter und wichtige Positionen in der NDP<sup>222</sup>. Von 1979 - 91 war er Vorsitzender des einflußreichen, von seinem Bruder gegründeten

<sup>222</sup>

Unter al-Sādāt 1973 - 76 bekleidete er das Amt des Bauministers (v. a. zum Wiederaufbau der kriegszerstörten Suezkanalzone), in den folgenden Jahren war er Parlamentspräsident, 1981 war er als Vizepremier zuständig für "Volksentwicklung". Innerhalb der Staatspartei war er Parteisekretär in al-Isma'īliyya, Mitglied des Politbüros und Komiteechef der sog. Volksentwicklungskomitees, die eingerichtet wurden, um Gemeinschaftsunternehmen mit dem privaten Sektor zu dessen Förderung und zur Ankerbelung der Produktion zu errichten - und gründete dabei Firmen auch mit Mitgliedsbeiträgen der NDP. Als Abgeordneter der NDP im Parlament be-

Ingenieurverbandes (niqâbat al-muhandisîn)<sup>223</sup>, der von Islamisten beherrscht wird. Dieser gründete zahlreiche Unternehmen, von denen viele mit den Firmen <sup>U</sup>tmâns so verflochten sind, daß eine präzise Trennung nicht mehr möglich ist. Als den Muslimbrüdern nahestehender Unternehmer rühmt er sich offen langjähriger Verbindungen und unterstützt sie moralisch und finanziell.<sup>224</sup> In al-Is<sup>m</sup>â<sup>C</sup>iliyya geboren hatte er dort in der Schule deren Gründer Hasan al-Bannâ zum Lehrer. Als Jugendlicher war er Mitglied dieser Vereinigung. Schon in den 50er und 60er Jahren förderte er die Gemeinschaft, in den 60er Jahren v. a. ihren Denker al-Sayyid Qu<sup>t</sup>b. Verfolgte Muslimbrüder versuchte er zu schützen und verschaffte ihnen, wie bspw. Kamâl Halîfa oder Luqma, Arbeit im Ausland, zum Teil in den eigenen Unternehmen, über die er auch weiter Kontakt zu ihnen hielt. Später bereitete er ihnen die Rückkehr aus dem Exil vor. Dem Unternehmer Luqma half er beim Erwerb der Groppi-Kette<sup>225</sup>. Innerhalb der NDP galt er als Vertreter des pro-islamistischen Flügels, die Kandidatur für die Regierungspartei in seiner Heimatstadt wurde 1984 von der Muslimbruderschaft begrüßt. Einen seiner Söhne hat er mit der Tochter eines Führers der Organisation verheiratet<sup>226</sup>. In den 80er Jahren finanzierte er private Moscheen, an denen fundamentalistische Prediger lehrten; u. a. restaurierte er zusammen mit dem Waqf-Ministerium die Nûr-Moschee, an der Hâfiz Salâma predigte.

Vor allem in den 70er und 80er Jahren expandierte die ACO-Gruppe u. a. in den Finanzsektor, in den Textilbereich und in die Nahrungsmittel- und Konsumgüterindustrie und unternahm landwirtschaftliche Erschließungsmaßnahmen. Obwohl es sich formal noch immer um ein staatliches Unternehmen handelt, leitet <sup>U</sup>tmân sein Firmenimperium mit Beteiligungen an angeblich bis zu 200 Unternehmen und 30 Banken (nach anderen Angaben 39 - 60 Unternehmen)<sup>227</sup> wie einen privaten Konzern. Das Unternehmenskonglomerat unterhält Zweige in Afrika, im Nahen und Mittleren Osten. In Ägypten war er an zahlreichen weiteren öffentlichen Bauprojekten wie dem Suezkanaltunnel oder der Cairoer Metro beteiligt; angeblich entfällt ca. die Hälfte des Wertvolumens ägyptischer Großbauvorhaben auf die Unternehmensgruppe.

Immer wieder wird aber auch über direkte Unternehmensbeteiligungen der Muslimbruderschaft - sei es, um Einfluß auf die Wirtschaft zu gewinnen oder um sich eine finanzielle Basis zu verschaffen - spekuliert; konkrete Hinweise finden sich jedoch nur vereinzelt.<sup>228</sup> Nach ihrer erneuten Tolerierung konnten die Muslimbrüder ihre ehemalige Zeitschrift al-Da<sup>C</sup>wa 1976 wieder aufleben lassen<sup>229</sup>. Zur Finanzierung der Neu-

herrschte er den Wohnungbauausschuß, 1987 ließ er sich als unabhängiger Kandidat in die Volksversammlung wählen. 1983 wurde er von Mubârak zum Mitglied der shûra-Rates, der zweiten Legislativkammer, benannt. Weiteren politischen Funktionen hatte er in den Bereichen Wiederaufbau und neue Städte, Volksentwicklung, Auslandsägypter und islamische Angelegenheiten inne.

223 Mit 95 000 Mitgliedern (heute 160 000) war dies 1978 der drittstärkste ägyptische Berufsverband. Zum Ingenieurverband vgl. a. Roussillon (1990), S. 30 ff.; Bianchi (1989), S. 94 ff., insb. 114 ff.

224 Hierzu s. a. Kepel (1984), S. 107; El-Sayed (1990), S. 226. Angeblich verschaffte er ihnen auch Waffen (s. Heikal (1984), S. 153).

225 Nach Gillespie (1984), S. 131 (Anm. 49) übernahm er die Kette 1981 selbst für 20 Mio. USD.

226 Eine ähnliche heiratpolitische Liaison bestand auch mit der Familie Sâdâts (s. a. Heikal (1984), S. 202).

227 Zum Zeitpunkt der Verstaatlichung gehörten ihm 15 Unternehmen in Ägypten und vier weitere im Ausland, 1980 umfaßte der Konzern 38 Firmen (incl. Beteiligungen und Unternehmen in Gründung) mit einem Kapital von 122 Mio. EGP.

228 Aboul Kheir (1983), S. 179 spricht von einigen nach dem Muster der 30er/40er Jahre errichteten Wirtschaftsunternehmen von jedoch sehr viel geringerem Ausmaß, darunter dem eigenen Verlag. Einige prominente Mitglieder hätten 1979 die Gründung eines gemeinsamen Unternehmens unter dem geltenden Investitionsgesetz angekündigt.

229 Zu al-Da<sup>C</sup>wa vgl. Kepel (1984), 101 ff.; El-Sayed (1990), S. 226, 231, 234; Krämer (1986), S. 58 ff. und (1992), S. 204; Burgat/Dupret (1993), S. 41. S. a. Carré/Michaud (1983), S. 122; <sup>C</sup>Aql (1988), S. 78; Aboul Kheir (1983), S. 178. Al-Da<sup>C</sup>wa, das vorrevolutionäre Organ der Muslimbrüder befand sich im privaten Besitz von Sâlih al-<sup>C</sup>Ashmâwî, der 1953 aus der Organisation ausgeschlossen wurde. Während der Nasserzeit erschien die Zeitung nur sporadisch. Nach der erneuten Tolerierung der Muslimbruderschaft und deren Annäherung an al-<sup>C</sup>Ashmâwî fungierte sie ab 1976 erneut als Sprachrohr vor allem der gemäßigten Parteigänger (1977 Auflage 78 000). Daneben öffnete sich auch das 1936 von der Wohlfahrtsvereinigung Gam<sup>C</sup>iyya shar<sup>C</sup>iyya gegründete Magazin al-<sup>C</sup>tisâm (s. Wippel (1995a), S. 50; Farag (1992), S. 137 f.) den etwas radikaleren Stimmen. Seit dem Verbot der oppositionellen

ausgabe wurde eine islamische Verlagsgesellschaft für den Druck und den Versand der Zeitschrift unter dem Vorsitz Tilmisânîs gegründet. Sie zog schon bald die Werbung zahlreicher Unternehmen an: Neben Kleinanzeigen islamistischer Buchhandlungen fanden sich darin auch Inserate von Lebensmittelproduzenten, Vertretern ausländischer Automarken und Kleidungsimporteuren. Vor allem annoncierten private Unternehmen aus Sektoren, die für die Öffnungspolitik typisch waren<sup>230</sup>. Von 180 untersuchten großformatigen Farbanzeigen stammten 49 aus dem Immobilienbereich, 52 aus den Sektoren Chemie und Plastik, 45 aus der Nahrungsmittelindustrie, 20 von Autoimporteuren und 12 von Banken und Investitionsgesellschaften. Drei Kunden, deren Inhaber zurückgekehrte Muslimbrüder sind, bestritten alleine 40% dieser Anzeigen: "al-Sharîf lil-blastîk", Vorläuferunternehmen der gleichnamigen IG<sup>231</sup>, die Immobilienfirma Massara und der Händler japanischer Automarken Modern Motors. Auch Unternehmen des öffentlichen Sektors (20% der obigen Stichprobe) warben in al-Da<sup>ç</sup>wa für ihre Produkte; am auffälligsten war die Banque Misr, die 1981 das Organ nutzte, um auf ganzseitigen Anzeigen potentiellen Kunden die Eröffnung ihrer islamischen Zweigstellen anzukündigen. Auch die IIBID schaltete zahlreiche Anzeigen<sup>232</sup>. U<sup>ç</sup>mân hingegen warb für seine Unternehmen kaum in der Zeitung, so wie er (und Luqma) nach außen auch nicht mit einer explizit islamischen Identität auftrat. Die "interpénétration entre certains milieux affairistes et les néo-Frères musulmans"<sup>233</sup> wurde auch von deren damaligem Führer al-Tilmisânî begrüßt, obgleich er die Investitionen der Unternehmer in den Konsumgüter- anstatt in den Produktionsgüterbereich kritisierte.

Auch die Computerfirma "Salsabîl", deren Aufdeckung als Anlaß für die erneute Verstärkung staatlicher Repressionsmaßnahmen gegenüber islamistischen Gruppierungen diente, wurde in den Medien und von staatlichen Seite als ein Unternehmen der Muslimbrüder betrachtet.<sup>234</sup> Zu ihren Kunden gehörten zahlreiche staatliche Stellen, IB und (meist islamistisch dominierte) Berufsverbände. Eine Tochter des in Heliopolis ansässigen Unternehmens, das "Information Centre of the Nation", wurde im Februar 1992 von den ägyptischen Sicherheitsbehörden beschuldigt, statistische Daten (wie Meinungsumfragen zu Preissteigerungen und islamischen politischen Bewegungen) zugunsten einer geheimen religiösen Organisation mit iranischem und(!) iraqischem Hintergrund, die es finanziert und unterstützt haben soll, sowie der Muslimbrüder gesammelt, regierungsfeindliche Schriften publiziert und sogar Putschpläne ausgearbeitet zu haben. Gleichzeitig habe das Büro zugunsten Israels Spionagetätigkeit geübt! Die dahinterstehende Organisation mit Mitgliedern in zahlreichen weiteren Staaten, der sie als Deckmantel gedient haben soll, habe außerdem geplant, zur Finanzierung ihrer Aktivitäten ein Geldwechselunternehmen mit einem Kapital von 10 Mio. EGP zu errichten. Die Inhaber der Firma, die zusammen mit den etwa 100 Mitarbeitern verhaftet und wegen

---

Presse im September 1981 durch al-Sādât gibt es keine eigene Publikation der Muslimbrüder mehr. Seit Dezember 1981 gibt die NDP als Ersatz ein eigenes religiöses Wochenblatt, "al-Liwā' al-islāmî", heraus, das gemäßigte Interpretationen des "richtigen" Islam publizieren soll und sich auch gemäßigten Vertretern der Muslimbrüder öffnete. Ansichten der Muslimbrüder werden jedoch auch in mehreren meist wöchentlich bis monatlich erscheinenden Blättern - im wesentlichen in al-Sha<sup>ç</sup>b (Parteiorgan der Sozialistischen Partei der Arbeit SLP (*Hiżb al-çamal al-ishtirākî*) und zugleich die Zeitung der Islamischen Allianz, Auflage 1991/92 150 000 - 400 000), al-Nûr (saudinahes, religiöses Organ der Liberalen Partei (*Hiżb al-ahrâr*)), al-Haqîqa, Liwā' al-islām u. a. - publiziert.

230 In diese Bereiche investierten in den 80er Jahren bspw. auch die Islamischen Banken und Investmentgesellschaften.  
231 Zum Bsp. in al-Da<sup>ç</sup>wa 5/1977 für "Sharif Plastic Factories" oder in den Heften 11/1977, 3/1979 und 2/1981 an prominenter Stelle auf den Umschlagseiten.

232 Bspw. in al-Da<sup>ç</sup>wa 2/1979 und 3/1979.

233 Kepel (1984), S. 106.

234 Dazu s. The Egyptian Gazette vom 2.3. und 6.3.1992; Al-Ahram Weekly vom 13.2., 20.2. und 12.3.1992; Middle East Times vom 24.-30.3.1992; Egypte/Monde Arabe Nr. 9, (1992)1, S. 227; Burgat (1993), S. 49.

der Mitgliedschaft in einer internationalen, islamistischen Vereinigung angeklagt wurden, hätten im In- und Ausland große Devisenkonto anlegen können.

Es wurde auch angenommen, daß die Muslimbrüder eine direkte Präsenz im Finanzsektor etablieren wollten. Nachdem ihnen die ägyptischen Behörden die Genehmigung zur Gründung einer Bank aufgrund des islamistischen Charakters verweigert haben sollen, wurde im März 1988 auf den Bahamas die Altaqwa Bank ("Bank al-Taqwâ") als islamische Investitionsbank für Geschäftsaktivitäten in arabischen Ländern registriert. Die Gründer sind meist Geschäftsleute ägyptischer und pakistanischer Nationalität oder stammen aus den Golfstaaten.<sup>235</sup> Unter ihnen befinden sich zahlreiche bekannte Geldhändler und Muslimbrüder aus Ägypten: Dazu gehören al-Qaradâwî, zugleich Mitglied der sharîc-Kommision der Bank, und <sup>c</sup>Abd al-<sup>c</sup>Azîm Luqma sowie aus der Führungsriege der Vereinigung Sâlih Abû Ruqayq, Sâlih Shâdî, Ahmad al-Malla<sup>236</sup>, Ahmad Sayf al-Islâm Hasan al-Bannâ (Sohn des Gründers und Parlamentsabgeordneter), Yûsif al-<sup>c</sup>Azm (Führer der jordanischen Muslimbrüder und Biograph Quṭb) und Hûrshîd Ahmad (islamischer Ökonom, ehemaliger pakistanischer Planungsminister und führendes Mitglied der pakistanischen Ğamâcat-i islâmî<sup>237</sup>). Einzelne Muslimbrüder und ihnen nahestehende Persönlichkeiten sitzen auch in den Vorständen der zwei großen IB Ägyptens<sup>238</sup>: Dazu zählen ebenfalls al-Qaradâwî in der FIBE<sup>239</sup> und Anfang der 80er Jahre Mustafâ Ma'mûn, der islamische Ökonom <sup>c</sup>Abd al-Hamîd Hasan al-Ghazâlî und Luqma bei der IIBID.

Die IB werden nicht nur personell und ideell unterstützt, es wird auch Kritik an ihren Geschäftstätigkeiten geäußert.<sup>240</sup> Diese betrifft zum einen die zum Teil unzureichende "islamische Gesinnung" der Geschäftsführung, die häufig aus konventionellen Banken stammt, und daher die Banken zu sehr als rein gewinnorientierte Geschäftsbank betreibt. Dennoch wird die Zinslosigkeit als vorrangiges Ziel gegenüber der Zielgruppenorientierung auf Kleinkunden gesehen. Auf der Finanzierungsseite werden die Dominanz der murâbaha, die mangelnde Darlehenskontrolle und die unangepasste Organisationsstruktur bemängelt. Aufgrund der mangelnden lokalen Implementierung fehle die notwendige Ortskenntnis. Um dem Problem der Überliquidität zu begegnen, wäre ein zeitweiliger Einlagenstopp besser gewesen als um jeden Preis die Marktanteile auf der Einlagenseite zu steigern. Die staatliche Unterstützung der IB wird eher positiv gesehen. Islamische Zweigstellen seien akzeptabel, sofern dem Management genügend autonome Entscheidungsbefugnisse ein-

<sup>235</sup> Zur Bank al-Taqwâ s. Springborg (1989), S. 60; Duwaydâr (1989), S. 140; Gespräch mit Michel Galloux am 21.2.1992). Zu Zahlenangaben vgl. Bank Al Taqwa Limited (1991) und Wippel (1995b). Drei Dienstleistungs- und Investmentgesellschaften in Campione/Schweiz und in Liechtenstein sind in vollem Besitz der Bank. Nach anderen Angaben hat sich auch die Bank in der Schweiz niedergelassen (Genf) und ist auf den Bahamas nur registriert (s. a. The Middle East 10/1987, S. 23). Die Gründer der Bank werden in der Zeitschrift Al-iqtisâd al-islâmî (o. V. (1987), S. 26 f.) aufgeführt. Aly (1992), S. 54, 58 (Anm. 40) zählt als weitere prominente Gründungsmitglieder aus den Reihen der Bruderschaft Ahmad al-Naggâr (m. W. nicht Mitglied der Muslimbrüder), Ahmad al-Salf, Gâbir Rizq u. a. auf. Al-Naggâr beteiligte sich auch nach dem Scheitern der kommunalen Sparbanken an vorderster Stelle an der Gründung und dem Management neuer IB (z. B. an der ägyptischen IB-Studie von 1972, an der NSB, der FIBE und am IAIB-Dachverband) nicht nur in Ägypten. (Zu al-Naggâr vgl. A. El Naggâr (1982); Hohmeyer (1969); Ehrenberg (1990); Meenai (1989), S. 3 f.; Gespräch mit Ahmad al-Naggâr am 11.11.1991).

<sup>236</sup> Als Verwaltungsratsvorsitzender zeichnet al-Malla<sup>c</sup> auch verantwortlich für eine Anzeige der islamischen Ärztesvereinigung, einer islamischen Wohlfahrtsorganisation (s. al-Sha<sup>b</sup> vom 17.3.1992. Zur WFV vgl. unten).

<sup>237</sup> S. Khalid (1982), S. 131. Vgl. Ahmad (1980a) und (1980b).

<sup>238</sup> Vgl. FIBE (1989) und IIBID (1982). Zu der Mitgliedschaft bei der Muslimbruderschaft vgl. Namensangaben in der bereits angeführten Literatur. Bei zahlreichen weiteren Vorstands- und Gründungsmitgliedern lassen Namensgleichheiten auf Verwandtschaft mit früheren oder heutigen bekannten Muslimbrüdern schließen.

<sup>239</sup> Dieser sitzt auch im sharîc-Rat des DMI (s. Dar al-Maal al-Islami Trust (1992), S. 6).

<sup>240</sup> Vgl. Gespräch mit zwei Muslimbrüdern am 29.3.1992.

geräumt werden. Ein Artikel in al-Nûr wandte sich energisch gegen das erwähnte fatwâ Mishadds und forderte die organisatorische und finanzielle Trennung der IZ von ihren Mutterbanken<sup>241</sup>.

ʿUṭmân Ahmad ʿUṭmân ist nicht nur selbst als proislamistischer Unternehmer aktiv, er unterhält auch mannigfaltige Verbindungen zum eigentlichen islamischen Wirtschaftsbereich.<sup>242</sup> Er ist vor allem an zahlreichen Banken, die auch islamische Zweigstellen betreiben, beteiligt. Als Hausbank ʿUṭmâns gilt die 1979 gegründete Mohandes Bank, die offiziell dem Berufsverband der Ingenieure gehört. Dieser forderte bereits 1988 ihre Umwandlung in eine IB, stattdessen wurde kurz darauf eine islamische Zweigstelle errichtet. Als zweitwichtigste Bank im Reich der Arab Contractors gilt die SCB, die aus fundamentalistischen Reihen Kritik als Zinsbank auf sich zog<sup>243</sup>. An der NBD, deren Leitung ihm gleich bei Gründung angetragen wurde, ist ʿUṭmân über Kapitalanteile der SCB, der Muhandis Bank und der Arab Contractors beteiligt. Beide Banken haben einen relativ autonomen islamischen Geschäftsbereich eingerichtet. Auch an der FIBE hält der Großunternehmer einen Anteil von 0,3% am Gründungskapital. Im Direktorium der SCB und der Mohandes Bank sitzt auch der ʿUṭmân geschäftlich und ideologisch eng verbundene Unternehmern Luqma<sup>244</sup>.

Die IG unterstützten Vertreter der gemäßigten "islamischen Strömung" - neben den Muslimbrüdern auch ihre Verbündeten der Islamischen Allianz - politisch, bemängelten aber auch ihre Fehler und den fehlenden gesetzlichen Rahmen.<sup>245</sup> Die IG seien mit ihrer Aufgabe überfordert, stellten aber neben traditionellen Betrieben die einzigen wahren "islamischen Unternehmen" dar. Bereits 1986 wurde im Parlament das damalige IG-Gesetz kritisiert<sup>246</sup>. Auch 1988 attackierten sie die Regierung mehrfach wegen der übereilten Verabschiedung undurchdachter, unrechtmäßiger und antiislamischer Gesetze. Sie warfen ihr vor, den IG um jeden Preis die Sparer entziehen und sie zerstören zu wollen. Andererseits sei anderen Finanzinstitutionen, die sich ebenfalls in Liquiditätskrisen befanden, staatlicherseits Unterstützung zuteil geworden<sup>247</sup>. Auch staatliche Banken hätten einen Großteil ihrer Kredite an den öffentlichen Sektor vergeben, die dieser nie zurückzahlen werde. Das neue Gesetz sei Ausfluß einer "amerikanisch-zionistisch-kommunistischen Verschwörung" gegen den Islam. Die hohen Ausschüttungen der IG wurden als nicht unübliche Gewinnmargen verteidigt. Diese Positionen fanden sich auch in der von den Liberalen herausgegebenen, den Muslimbrüdern nahestehenden Zeitung al-Nûr oder der Zeitschrift Liwâ' al-islâm<sup>248</sup>. Die aufgedeckten

<sup>241</sup> Vgl. Galloux (1992), S. 184 (mit Bezug auf al-Nûr vom 20.9.1989).

<sup>242</sup> Zu den Beziehungen zu den IB und IZ s. a. Wippel (1995b). Zur Bank al-Muhandis (wörtl.: Ingenieursbank), deren Kapital zu 30% dem Berufsverband, zu 10% der SCB gehört s. a. al-Nûr vom 8.6.1988; Galloux (1992), S. 168; Gespräch mit Michel Galloux am 21.2.1992. Zur NBD s. a. Kh. Elnaggar (1990), S. 29 (FN 85); National Bank for Development (1990); Le Progrès Egyptien vom 2.10.1986. Zur SCB s. Gillespie (1984), S. 128 f.; El-Gawhary (o. J.), S. 83; Suez Canal Bank (1991), S. 4. Zur FIBE s. a. FIBE (o. J.[a]), S. 15 f.

<sup>243</sup> Andererseits wird in der 1984 gegründeten IZ besonderen Wert auf die Eigenständigkeit und die Trennung von der Mutterbank gelegt. Sowohl Bankspitze wie auch die Zentralbank hatten ungewöhnlich schnell und problemlos ihrer Errichtung zugestimmt. Zuvor hatte der heutige Leiter der IZ ebenfalls bereits einen Antrag bei der Zentralbank auf die Umwandlung der gesamten SCB in eine Islamische Bank gestellt. (S. Gespräch mit Rashâd 'Alî Hasan am 10.3.1992; Galloux (1992), S. 169).

<sup>244</sup> S. Bricault (1993), S. 123; Suez Canal Bank (1991), S. 4; ʿAql (1988), S. 77 f.

<sup>245</sup> Dazu s. Wippel (1994), S. 76 f.; ʿAbd al-Fadîl (1989), S. 83 f., 94 f.; Shuhayb (1989), S. 143 f.; Springborg (1989), S. 53; Zubaida (1990), S. 159; Aly (1992), S. 54. Die Einstellung Hudaÿbîs s. in den Interviews in al-Ahâfî vom 29.6.1988, übers. in RPE (1988), S. 103 ff. und in Al-Ahram Weekly vom 23.1.1992. S. a. ʿAql (1988), S. 102; Middle East Economic Digest vom 9.1.1988, S. 9; Gespräch mit zwei Mitgliedern der Muslimbrüder am 29.3.1992.

<sup>246</sup> Zum ersten Versuch eine gesetzliche Regelung der IG-Aktivitäten zu erlassen s. Wippel (1994), S. 28 ff.

<sup>247</sup> Wie der IIBID oder der Bank of Commerce and Credit [Misr] (BCCM). Zu den Problemen der ägyptischen Tochter der BCCI s. bspw. Wippel (1994), S. 76 (FN 227).

<sup>248</sup> S. bspw. al-Nûr vom 27.2. und 24.7.1991.

Vergehen und Unregelmäßigkeiten der IG waren für die islamische Bewegung jedoch unangenehm, da sie befürchtete, daß durch die Instrumentalisierung des Islam auch ihr eigener Ruf diskreditiert bzw. allgemein das Ansehen der von ihr vertretenen Sache (wie das islamische Wirtschaftsprogramm) geschädigt werden könnte.

Von zahlreichen IG wurde angenommen, daß direkte organisatorische Verbindungen zur politischen "islamischen Strömung" bestünden und daß ihre Inhaber Mitglieder in islamistischen Gruppierungen seien.<sup>249</sup> Sie sollen Kandidaten der Islamischen Allianz vor den Wahlen mit Geldgeschenken und Einflußnahme auf den Außenwert des Pfundes unterstützt haben. Gerüchten zufolge sollten sie die ökonomische Basis der Muslimbrüder darstellen, die damit ihre politischen und sozialen Aktivitäten finanzierten. Umgekehrt hätten diese Druck auf die Gastarbeiter ausgeübt, damit sie ihre Ersparnisse in angeblich von ihnen kontrollierten Unternehmen deponieren. Diese Vorwürfe, mit denen die IG diskreditiert werden sollten, waren von den Untersuchungsbehörden nicht nachzuweisen, wurden aber auch meist nicht offiziell dementiert. Tatsächlich war unter den großen IG-Inhabern<sup>250</sup> nur <sup>C</sup>Abd al-Latif al-Sharîf, der zeitweise auch ein Viertel der IIBID-Aktien besaß und im Vorstand der IIBID saß, bereits seit den 50er Jahren Mitglied der Muslimbrüder. In den 60er Jahren soll er wegen seiner Mitgliedschaft im Gefängnis gesessen haben. In Asyûf gründete der Sohn des ehemaligen stellvertretenden Vorsitzenden <sup>C</sup>Awda die IG Talî<sup>C</sup>at al-îmân, die besonders strenge religiöse Maßstäbe an Herkunft, Verhalten und Kleidung ihrer Mitarbeiter und Kunden anlegte. Sie verfolgte vor allem eine politische Zielsetzung: Zum Aufbau eines Netzes islamistischer Aktivisten in der Studentenschaft gingen Schenkungen an den islamistisch dominierten Studentenverband der Universität.<sup>251</sup>

<sup>C</sup>Utmân galt insbesondere auch als geistiger Vater einiger IG und handelte vor allem in Krisensituationen als Berater; als graue Eminenz der ägyptischen Politik verdeutlicht er zugleich die Unterstützung, die die IG teilweise auch von offizieller Seite erhielten.<sup>252</sup> So soll er 1988 bspw. al-Rayyân, um öffentliche Kritik zu vermeiden, zum Kauf der al-Hilâl-Unternehmen<sup>253</sup> geraten und den Zusammenschluß von al-Rayyân und al-Sa<sup>C</sup>d zur Überwindung der Liquiditätskrise und zur Abwendung staatlicher Maßnahmen angeregt haben<sup>254</sup>. Als Chef der Volksentwicklungskomitees weihte er gemeinsam mit den IG öffentlich kleine Projekte und Einrichtungen ein<sup>255</sup>. Als einer der Haupteigner der NBD führte er gemeinsame Projekte insbesondere mit al-Sa<sup>C</sup>d durch. Auch zusammen mit kleineren IG wie al-Andalus oder Asîd gründete er einige Handels- und Baufirmen<sup>256</sup>. 1987 stand al-Sa<sup>C</sup>d in Verhandlungen mit <sup>C</sup>Utmâns Neffen über den Erwerb des Geträn-

<sup>249</sup> S. Wippel (1994), S. 86. S. a. Shuhayb (1989), S. 143; Harak (1988), S. 54 ff.; Springborg (1989), S. 48 f.; Aly (1992), S. 53; The Middle East 10/1988, S. 33; Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 8.1.1989.

<sup>250</sup> Al-Sharîf, dessen IG auf ein bereits vor der Revolution gegründetes, dann verstaatlichtes Unternehmen zurückging und zu den drei größten IG zählte, wurde von vielen Beobachtern als relativ seriöser Unternehmer eingestuft. (S. Wippel (1994), S. 8 f., 52 ff., 103 ff. S. a. Shuhayb (1989), S. 60, 143. Zur Verflechtung mit der IIBID s. a. Financial Times vom 6.1.1988; <sup>A</sup>hîr Sa<sup>C</sup>a vom 13.12.1989; al-Siyâsî vom 22.1.1989; al-Qubs vom 15.9.1989; <sup>C</sup>Abd al-Fadîl (1989), S. 67 ff., 143 f.; Shuhayb (1989), S. 33, 167, insb. Bericht der Kapitalmarktbehörde CMA, S. 112, abgedr. im Anhang; Roussillon (1988), S. 51 (Anm. 20).

<sup>251</sup> Vgl. Wippel (1994), S. 82; Springborg (1989), S. 48 f., 52; Roussillon (1988), S. 42.

<sup>252</sup> Zu den Beziehungen <sup>C</sup>Utmâns zu den IG s. Shuhayb (1989), S. 35, 138 f.; <sup>C</sup>Abd al-Fadîl (1989), S. 38, 70; Springborg (1989), S. 60; Duwaydâr (1989), S. 154 (Anm. 4).

<sup>253</sup> Zur Flucht des Inhabers der IG al-Hilâl 1987 s. Wippel (1994), S. 9 f.

<sup>254</sup> Dieser (gescheiterte) Zusammenschluß löste letztlich die Intervention des Staates aus (s. Wippel (1994), S. 5 f.).

<sup>255</sup> Al-Musawwar berichtet im Herbst 1986, daß die Volksentwicklungskomitees von Port Sa<sup>C</sup>id, al-Isma<sup>C</sup>îliyya, Alexandria und Asyûf von den IG zur Ressourcenabschöpfung ("asset stripping") mehr oder weniger übernommen worden sein sollen (s. Springborg (1989), S. 54. Zu den Volksentwicklungskomitees s. a. Heikal (1984), S. 213 f.).

<sup>256</sup> S. Duwaydâr (1989), S. 154 (Anm. 3). Zur Islamischen Unternehmung Aceed s. a. El-Ashker (1987), S. 191.

keproduzenten Schweppes, der den größten Anteil auf dem ägyptischen Getränkemarkt besitzt. Der oberste Finanzkontrolleur bei al-Sa<sup>c</sup>d und al-Rayyân war gleichzeitig Rechnungsprüfer der Arab Contractors.

Auch bei den Käufern, die 1990 das Rayyân-Imperium erwerben wollten, wurde davon ausgegangen, daß es sich um nach Ägypten zurückgekehrte Muslimbrüder handelte<sup>257</sup>. Als Sprecher der Muslimbrüder dementierte al-Hudaybî Beziehungen zu den IG nicht offiziell, verneinte aber organisatorische Verbindungen - wie auch zu Salsabîl - und verwies darauf, daß die Unternehmen durchaus von Muslimbrüdern als unabhängigen Individuen gegründet und geleitet werden könnten, ohne direkt mit der Organisation verflochten zu sein<sup>258</sup>. Im Fall des letztendlich gescheiterten Rayyân-Deals negierte er ebenfalls eine direkte Verquickung der Muslimbrüder in den Handel, auch wenn er die Anwendung und Rettung islamischer Prinzipien natürlich grundsätzlich gutheiße. Auch indirekt sei seine Organisation nicht involviert: Weder habe die Bank al-Taqwâ, die verdächtigt wurde, in diesem Zusammenhang Transaktionen durchgeführt zu haben, etwas mit dem abgeschlossenen Vertrag zu tun noch seien die Muslimbrüder an deren Management beteiligt<sup>259</sup>.

Zahlreiche Schulen und Krankenhäuser der Muslimbrüder arbeiteten nach ihrem Verbot durch das Revolutionsregime 1954 unter anderem Namen weiter. Diese Einrichtungen und die zahlreichen Wohlfahrtsvereinigungen ermöglichten wohl auch das Weiterbestehen ihrer Aktivitäten während der Nasserzeit.<sup>260</sup> Nachdem sie seit der Sâdât-Ära erneut toleriert werden, haben die Muslimbrüder sich erneut in zahlreichen sozialen Aktivitäten engagiert und medizinische und Bildungseinrichtungen, Sportclubs etc. errichtet<sup>261</sup>. So unterhält bspw. eine "Islamic Educational Society" Schulen und diskutiert einen islamischen Lehrplan, die "Islamic Medical Society" führt islamische Krankenhäuser<sup>262</sup>. Das Netz der Einrichtungen ist jedoch weitaus dünner und grobmaschiger gespannt als in den 40er Jahren, als die Vereinigung den organisierten Ausbau ihres eigenen Wohlfahrtssystems betrieb. So steht auch ein Teil der islamischen Wohlfahrtsvereinigungen den Muslimbrüdern nahe, ohne daß es sich um eigene Einrichtungen der Organisation handelt.

Die Finanzkraft und der hohe Grad an Organisiertheit islamischer Wohlfahrtsverbände und islamistisch dominierter Vereinigungen zeigte sich im Oktober 1992, als ein heftiges Erdbeben den Raum Cairo heimsuchte.<sup>263</sup> Während die staatliche Hilfe für die über 10 000 Verletzten und die zahllosen Obdachlosen nur

<sup>257</sup> S. al-Musawwar vom 17.5., 31.5. und 5.7.1991. Zum Rayyân-Deal s. Wippel (1994), S. 89 ff.

<sup>258</sup> S. Middle East Times vom 24.-30.3.1992; al-Ahâlî vom 29.6.1988, übers. in RPE (1988), S. 106.

<sup>259</sup> S. al-Wafd vom 31.5.1991. Zur Spekulation über Verbindungen zu den kriminellen Machenschaften der 1991 weltweit zusammengebrochenen Bank of Commerce and Credit International (BCCI) oder der IG-Gruppe al-Rayyân vgl. Wippel (1994), S. 92 ff. Auch die Bank wies eine Verwicklung in den Kauf zurück (Bank Al Taqwa (1991), S. 5).

<sup>260</sup> S. Mitchell (1969), S. 127; Ben Nefissa-Paris (1991a), S. 134.

<sup>261</sup> S. bspw. Shuhayb (1989), S. 143 f.; Voll (1991), S. 345, 380; El-Sayed (1990), S. 227 u. a.

<sup>262</sup> Vgl. Aboul Kheir (1983), S. 179 f. Es handelt sich dabei wohl um "al-Gam<sup>c</sup>iyya al-fibbiyya al-islâmiyya", die 1986 sieben modern ausgerüstete Kliniken in Cairo unterhielt, in denen 60 000 Patienten i. d. R. kostenlos behandelt wurden. Sie wird von wohlhabenden muslimischen Spendern unterstützt und erhält zakât von ihren Mitgliedern. 1992 begann dieselbe Vereinigung mit dem Bau des ersten Abschnitts (mit 100 - 360 Betten) eines "islamischen" Zentralkrankenhauses für 12 - 21 Mio. EGP in Heliopolis, für dessen Errichtung zu Spenden aufgerufen wurde. Die Organisation unterhält ein Konto bei der FIBE und soll auch Gelder von den IG erhalten haben. (S. Springborg (1989), S. 225; Anzeige in al-Sha<sup>c</sup>b vom 17.3.1992; Ben Nefissa (1992/93), S. 224 f. Die Zahlenangaben divergieren).

<sup>263</sup> S. im folgenden Al-Ahram Weekly vom 5.11.1992; Jerusalem Post vom 14.10.1992 und Jordan Times vom 18.10.1992, abgedr. in aimo 22/1992, S. 18; Middle East Economic Digest vom 23.10.1992, S. 17, 30.10.1992, S. 18 und 13.11.1992, S. 8 f.; Egypte/Monde Arabe Nr. 12-13, (1992/93)1-4, S. 319, 321, 399 ff.; Arab News vom 26.10.1992, abgedr. in aimo 23/1992, S. 20. S. a. Ben Nefissa (1992/93), S. 223, 232 f.

schwerfällig anließ, hatten der Ingenieur- und der Ärzteverband, die beide von Muslimbrüdern dominiert werden, innerhalb weniger Stunden provisorische Zeltunterkünfte aufgestellt und die Gewährung finanzieller Unterstützung beschlossen. Auch die Muslimbrüder, al-Ğihād und islamische Wohlfahrtsorganisationen konnten in der ersten Woche schnell medizinische Notfallhilfe, Unterkünfte, Mahlzeiten und Sach- und Geldspenden mobilisieren. Die Regierung, die dadurch zu einem schnelleren Vorgehen getrieben wurde und ein Wiederaufbauprogramm über 1,5 Mrd. EGP beschloß, warf den Islamisten vor, die Situation kurz vor den für Anfang November anberaumten Kommunalwahlen politisch ausnutzen zu wollen. Ende Oktober wurden daher auch Spendensammlungen und Wohltätigkeitsveranstaltungen ohne vorherige Genehmigung verboten. Alle Spenden für Opfer sollten künftig an den offiziellen Roten Halbmond abgeführt werden. Im November wurden *alle* Moscheen unter die Kontrolle des Religionsministeriums gestellt<sup>264</sup>, um dem Einfluß der Islamisten zu begegnen. Daraufhin sollen in den Jahren 1992/93 die Spenden stark zurückgegangen sein.

### **Soziale und ökonomische Programme und Aktivitäten radikaler islamistischer Gruppierungen**

Auch extreme islamistische Gruppierungen errichteten vereinzelt eigene Unternehmungen und betreiben Sozialarbeit.<sup>265</sup> Bianchi spricht, ähnlich wie andere Autoren, sogar vom Aufbau einer "self-sufficient 'Sunni counterculture' that eventually can rely on its own economic enterprises"<sup>266</sup>, vor allem durch die moderateren, anfänglich primär universitären islamistischen Zirkel der gamaĠāt islāmiyya. Im Rahmen ihrer sozialen Aktivitäten bauten diese Gruppierungen auch eigene Transport- und Vertriebsstrukturen auf. Bianchi weist darauf hin, daß zahlreiche Kleinbetriebe und Läden von der islamistischen Bewegung unter der Patronage frommer Sympathisanten eröffnet wurden<sup>267</sup>.

Das radikalere Gedankengut QuĠbs wurde in den 70er und 80er Jahren vor allem von aktivistischen "quĠbistischen" Gruppierungen aufgenommen.<sup>268</sup> Sie unterscheiden sich weniger in ihren grundlegenden Konzepten von der gemäßigten Bewegung oder dem offiziellen Islam, hingegen sehr stark in ihrer Strategie und Militanz. Sie vertreten kollektive gewalttätige Aktionen gegen den Staat, der als skrupelloser Führer und Verführer der Massen gilt, oder gegen die Gesellschaft als Ganzes, wenn sie als unislamisch betrachtet wird. Der Aufbau einer neuen Gesellschaftsordnung auf der Grundlage des Islam und insbesondere die Anwendung der sharīĠa auf das tägliche gesellschaftliche und private Leben wird nicht nur als individuelle, sondern vor allem als kollektive Pflicht gesehen. Ihre Anhängerschaft ist typischerweise jung (zwischen 20 und 30 Jahren). Zum großen Teil handelt es sich um Studenten naturwissenschaftlicher oder technischer Fächer, um Aufsteiger mit hoher Leistungsmotivation und um Neuzuwanderer in städtische Gebiete, die häufig aus Regionen und Vierteln mit hohem koptischen Bevölkerungsanteil stammen. Die meisten kom-

<sup>264</sup> S. Financial Times vom 12.11.1992.

<sup>265</sup> S. Bianchi (1990), S. 217; Voll (1991), S. 381; Aboul Kheir (1983), S. 188. S. a. Sullivan (1992), S. 38 ff.

<sup>266</sup> Bianchi (1990), S. 217.

<sup>267</sup> S. Bianchi (1989), S. 54.

<sup>268</sup> Zu den radikaleren Gruppierungen s. Ibrahim (1988), S. 649 ff. und (1992), insb. S. 178 ff.; Kepel (1984), S. 85 ff. S. a. Krämer (1992), S. 205; El-Sayed (1990), S. 227. Allgemein zu den extremistischen Gruppierungen vgl. a. Carré/Michaud (1983), S. 99 ff.



men aus intakten Familien der unteren Mittelschicht und entsprechen dem durchschnittlichen jungen Ägypter mit geringen Aufstiegschancen, bei dem sich materieller Mangel mit ideellen Motiven verbindet.

Aber auch Gruppierungen wie die in den 70er Jahren aktive "Militärakademiegruppe"<sup>269</sup> oder "al-Takfir wal-Hiğra"<sup>270</sup> hatten kein geschlossenes Bild eines islamischen Wirtschaftssystems als Alternative zum gottlosen Kapitalismus oder Kommunismus. Ihr Modell beruhte vor allem auf harter und ehrlicher Arbeit, die gerecht entlohnt wird, Selbstbeschränkung (weder übermäßiger Reichtum noch Armut), Verbot von Betrug, Verschwendung, Horten, Zinsen und Monopolen, der Zahlung von zakât und darüberhinaus gehender Wohltätigkeit. Privatbesitz, Gewinnstreben und Vererbung von Vermögen wurden als erlaubt angesehen, die Einstellung zur Rolle des Staates und des öffentlichen Unternehmenssektors wird vom "öffentlichen Interesse" abhängig gemacht. Soziale Gerechtigkeit und die Gleichheit aller sind durch den Herrscher zu garantieren, soziale Differenzierung nach Arbeitsleistung widerspreche jedoch nicht islamischen Konzepten. Die wirtschaftlichen Probleme Ägyptens werden auf Ressourcenmißmanagement, fremde Verfahrensweisen, aufwendigen Prestigekonsum, nicht aber auf Überbevölkerung, Land- und Rohstoffmangel oder die Last der Verteidigungsausgaben zurückgeführt. Der gemeinschaftliche Charakter der angestrebten Gesellschaft wurde stark betont, das individuelle Interesse als nebensächlich betrachtet. Auch wenn von ihnen ein direkter Vergleich ihres "göttlichen Systems" abgelehnt wurde<sup>271</sup>, vertraten die in ihren Aktionen extremen Gruppierungen nach Meinung von Ibrahim inhaltlich einen eher gemäßigten "westeuropäischen" Sozialismus. Jedoch wurde ein spezieller Wortschatz geprägt, der sich von den säkularen Bezeichnungen bspw. der sozialen Klassen abhebt.

Die Gruppe "al-Takfir wal-Hiğra" predigte den "Rückzug" vor der ungläubigen Gesellschaft in das innere Exil. Zugunsten eines kollektiven, abgeschlossenen Zusammenlebens sollten alle Beziehungen zur Außenwelt und der Familie abgebrochen werden. Auch die "hiğra" nach außen durch Emigration als Gastarbeiter war möglich. Deren Einkommen stellte im Gegensatz zu den Muslimbrüdern auch der einzige Zugang der "Entrechteten" und ihrer Organisation zu Kapital dar. Die Organisation<sup>272</sup> versuchte, ihre Vorstellungen in kleinen geschlossenen Gemeinschaften von Gläubigen umzusetzen, und errichtete kleine Betriebe. Diese Bäckereien, Konditoreien, Gärtnereien und Buchläden befanden sich zumindest 1977 bei der Konfrontation mit der Regierung noch in einem embryonalen Stadium. Die Mitglieder wurden durch die Aktivitäten der Gruppe, wie die Mitarbeit in den eigenen Betrieben, vollkommen beansprucht. Die Gruppe "al-Ğihâd"<sup>273</sup>, die für die Ermordung Sâdâts 1981 Verantwortung trägt, kritisierte diesen Rückzug nach innen, ihr Angriff richtete sich nicht gegen eine "unislamische Gesellschaft", sondern gegen den verdorbenen Staat. Auch soziale Aktivitäten, wie sie im Rahmen von Wohlfahrtsorganisationen stattfinden, wurden verurteilt, da sie nur unter strenger staatlicher Aufsicht stattfinden können und damit das ungläubige Regime der Herrschenden stabilisierten und legitimierten. Einige Abteilungen der Gruppe sind selbst sozial aktiv: So errichteten bspw.

<sup>269</sup> Arab.: Al-fanniyya al-<sup>c</sup>askariyya, eigentlich: Hizb al-taharrur al-islâmî (Islamische Befreiungspartei).

<sup>270</sup> Wörtl.: Exkommunikation und Rückzug/Auswanderung, eigentlich: Gamâ<sup>c</sup>at al-muslimîn (Gemeinschaft der Muslime). Die Gruppe entführte und ermordete 1977 den vormaligen Waqf-Minister al-Dahabî.

<sup>271</sup> Vgl. Ibrahim (1992), S. 179.

<sup>272</sup> Vgl. Ibrahim (1992), S. 185. Jüngere Angaben zu eigenen Betrieben klandestiner Gruppen liegen mir nicht vor.

<sup>273</sup> Vgl. Kepel (1984), S. 185, 191 f., 216.

1987/88 einige Mitglieder von einer Moschee im Cairoer Arbeiter- und Studentenviertel <sup>Ā</sup>Ayn Shams aus Sozial-, Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen, organisierten Demonstrationen gegen Preiserhöhungen von Grundnahrungsmitteln und versuchten zugleich die Bewohner zu islamkonformem Verhalten und islamkonformer Kleidung zu bewegen. 1988 konnte die Polizei nach langen Straßenkämpfen die Moschee räumen.<sup>274</sup>

Auch die weniger extremistischen "Islamischen Gemeinschaften" (al-gamâ<sup>Ā</sup>ât al-islamiyya), die von 1972/73 bis zu ihrer offiziellen Ausschaltung 1981 mit staatlicher Unterstützung an den Universitäten großen Einfluß erlangt hatten und später auch in Fabriken und einfache Wohnviertel expandierten, zielten auf eine Islamisierung des täglichen Lebens und versuchten eine autarke "islamische Gegenkultur" zu errichten.<sup>275</sup> Anfänglich übertrafen sie an politischer Bedeutung die Muslimbrüder. Sie standen ihnen aber programmatisch nahe und wurden von ihnen teilweise politisch und personell unterstützt wurden; in den 80er Jahren soll die Kooperation zugenommen haben. Für die Probleme der marginalisierten Studenten präsentierten sie schnelle und einfache Lösungen und verbanden dies mit der Verbreitung einer islamisch geprägten Ideologie. An den überfüllten Universitäten übernahmen sie zahlreiche Aufgaben; ihre Aktivitäten galten als gut organisiert und effizient: Sie stellten Unterkünfte, bauten eine eigene, nach Geschlechtern getrennte Transportstruktur auf<sup>276</sup> und boten nach Geschlechtern getrennte Lehrveranstaltungen an, organisierten Nachhilfestunden, Tutorien und Feriencamps und verkauften preiswerte Lehrbücher und "islamische Kleidung". Ihr Streben nach Unabhängigkeit zeigte sich in der Verweigerung, sich als Wohlfahrtsorganisationen staatlich registrieren und unter offizieller Anerkennung öffentlich finanzieren zu lassen. Sie kritisierten wie andere islamistische Gruppierungen, daß manche islamische Wohlfahrtsvereinigungen Unterstützung des Sozialministeriums akzeptierten, obwohl die finanziellen Mittel auch aus Steuern auf Bars, Nachtclubs etc. stammten - genauso wurde Kritik an der Gewinnorientierung islamischer Zeitschriften geübt, die Anzeigen von "Zinsbanken" publizierten<sup>277</sup>. Vor allem in den 80er Jahren unterhielten die gamâ<sup>Ā</sup>ât islâmiyya billige Kliniken in den Arbeitervierteln, private Schulen richteten sich an Familien aus der Mittelklasse.

Auch die islamischen Gemeinschaften nutzten die *infitâh* zur Errichtung eigener Unternehmen. In den 70er Jahren sollen sie bspw. in Alexandria das Handelsunternehmen al-Qâdisiyya gegründet haben.<sup>278</sup> Das Unternehmen diente formal dem Weiterverkauf von Importgütern. Es führte aber vor allem Immobilienoperationen durch. Diese erfolgten im wesentlichen im Rahmen der Durchsetzung von Rekonstitutionsansprüchen von Immobilieneigentümern, die in der Nasserzeit enteignet wurden, gegenüber den zwischenzeitlichen Neueigentümern. Solche Ansprüche wurden zwar häufig gerichtlich anerkannt, aber staatlich nicht

<sup>274</sup> S. Voll (1991), S. 388.

<sup>275</sup> S. Krämer (1992), S. 204; Bianchi (1989), S. 194 ff. und (1990), S. 217; Kepel (1984), S. 107 f., 126 ff.; Aboul Kheir (1983), S. 186 ff. Bianchi rechnet die sozialen Aktivitäten eher den gamâ<sup>Ā</sup>ât als sozialem Flügel der gemäßigeren islamischen Bewegung zu, die Muslimbrüder sieht er als den politischen Flügel.

<sup>276</sup> Es handelte sich vor allem um Busse für die in den überfüllten öffentlichen Verkehrsmittel häufig belästigten Studentinnen, die bald dazu übergingen, sich zu "verschleiern" (d. h. meist das in Ägypten vorherrschende, das Haar verdeckende Kopftuch zu tragen), teils aus zunehmender Überzeugung, teils gezwungenermaßen, weil bei steigender Nachfrage nach diesen Transportdiensten "züchtige Bekleidung" eingefordert werden konnte.

<sup>277</sup> S. a. Aboul Kheir (1983), S. 186.

<sup>278</sup> Vgl. Kepel (1984), S. 107 f. S. a. <sup>Ā</sup>Aql (1988), S. 77 f.

durchgesetzt. Das Unternehmen erwarb daraufhin das Gebäude zu einem Drittel des Marktpreises und errichtete dort eine kleine Moschee, von der aus die Bewohner terrorisiert und vertrieben wurden. Für das Unternehmen wurde ebenfalls in al-Da<sup>ʿ</sup>wa, dem Organ der Muslimbrüder, geworben. Auch die beiden jüngeren der drei Rayyân-Brüder, die Inhaber der gleichnamigen IG, sollen während ihrer Studentenzeit Mitglieder einer solchen Gemeinschaft gewesen sein, Ahmad al-Rayyân sogar im Range eines "Prinzen" (amîr)<sup>279</sup>.

"Doch wenn das Gebet zu Ende ist, dann geht eurer Wege  
und strebt danach, daß Gott euch Gunst erweist!"

(Sûre 62:10)

## **SCHLUSSBETRACHTUNG: RELIGION, POLITIK UND WIRTSCHAFT ALS UNTERSCHIEDLICHE ASPEKTE DES ISLAM**

Je nach Staatsnähe und politischer Ausrichtung unterscheiden sich auch die wirtschaftlichen und sozialen Interessen und Vorstellungen von Vertretern "des Islam". Modernistisch eingestellte Interpreten versuchen moderne Wirtschaftsformen, auch wenn sie Zinselemente beinhalten, zu rechtfertigen. Orthodoxere Vertreter beharren auf der genauen Beachtung des Zinsverbotes und kritisieren die laxe Handhabung islamischer Finanzierungsformen wie der murâbaha oder der globalen mudârababa, betonen aber vor allem die religiös-moralischen Aspekte des Wirtschaftens. Islamische Ökonomen und Muslimbrüder begrüßen prinzipiell die Gründung islamischer WWE, die zeigen, daß islamische Ordnungsvorstellungen in der modernen Wirtschaftspraxis umsetzbar sind; sie kritisieren den Staat, wenn er islamische Einrichtungen behindert, aber auch Unternehmen, die den Islam nur als unlauteren Vorwand für ihre wirtschaftlichen Aktivitäten einsetzen (insbesondere wenn ihre eigene Reputation dadurch gefährdet wird). Als politische Kraft, die zum Teil auch im Parlament vertreten ist, äußern sie sich auch zu allgemeinen wirtschaftlichen und sozialen Themen, ohne daß ausschließlich die "islamischen" Aspekte des Wirtschaftens im Vordergrund stehen. Radikalere Gruppierungen kritisieren die Kollaboration mit dem Staat und versuchen eine - und nur hier gilt der Begriff - eigene "Gegenkultur" aufzubauen.

Mit den zeitgenössischen islamischen Wohlfahrtsvereinigungen, die oft an Moscheen angesiedelt sind, wurden diese traditionellen Orte der Zusammenkunft nicht nur zum Gebet, sondern auch für gemeinschaftliche und damit sozial-karitative Aktivitäten wiederbelebt. Gründer solcher Sozialeinrichtungen sind jedoch nicht nur orthodoxe oder modernistisch eingestellte Religionsvertreter, sondern auch sozial engagierte Nicht-theologen. Im islamischen Spektrum wurden die sozialen Aktivitäten zunehmend von politisch-islamistischen Gruppierungen übernommen, die nicht nur mit einer sozialreformerischen oder sozialrevolutionären Ideologie allein ihre soziale Basis ansprechen wollen, sondern vor allem aufgrund ihrer praktischen karitativen Arbeit für breite arme, verarmte und vom sozialen Abstieg bedrohte Bevölkerungskreise attraktiv sind.

Über die wirtschaftlichen Aktivitäten von Vertretern des politischen Islam liegen nur wenig Informationen vor. Früher wollten die Muslimbrüder die Umsetzbarkeit islamischer Ideen in der Praxis aufzeigen, heute

<sup>279</sup> S. Shuhayb (1989), S. 60; Aly (1992), S. 53.

scheinen islamistische Organisationen selten eigene Unternehmen zu unterhalten. Es mag auch mit dem prekären Status der Bruderschaft zusammenhängen, daß eher einzelne Unternehmer, die Mitglieder oder Sympathisanten der Muslimbrüder sind, bis in die größten ägyptischen Firmengruppen hinein wirtschaftlich aktiv sind. Ihre politischen Sympathien übertragen sich jedoch nicht immer zugleich auf die Identität ihrer Unternehmen; sie verfolgen durchaus vorrangig ihre eigenen wirtschaftlichen Ziele vor den politischen Interessen der ihnen nahestehenden Vereinigung. Eher nehmen sie aufgrund ihrer Bedeutung innerhalb der Organisation Einfluß auf die grundsätzliche wirtschaftspolitische Position der Bruderschaft. Radikalere Gruppierungen unterhalten fast nur kleinste Betriebe, die unauffällig bleiben und wie ihre Wohlfahrtsaktivitäten vorrangig auf die eigenen Mitglieder ausgerichtet sind.

Auch religiöse Vertreter - wobei die Trennung zum politischen Islam nicht immer eindeutig ist - sind in die "islamische Ökonomie" eingebunden. Nach dem weitgehenden Verlust der *awqâf* als finanzielle Basis ihrer Einrichtungen, gab es Versuche, die *zakât*-Sammlung in formalisierte (und von ihnen kontrollierte) Kanäle zu zwingen. Die meisten islamischen Sozialeinrichtungen jedoch "accomplissent une mission religieuse authentique, dépourvue d'arrière-pensées politiques ou d'intérêts économiques."<sup>280</sup> Vor allem aber übernahmen die Rechtsgelehrten Beratertätigkeiten in den islamischen Finanzinstitutionen, die in den letzten zwei Jahrzehnten entstanden. Damit können sie eine traditionelle Funktion wieder einnehmen. Sie beziehen eine Rente aus ihrer gesellschaftlichen Position, dafür sind sie die Garanten, daß die reale Umsetzung islamischer Wirtschaftsprinzipien nicht allzu weit vom Ideal abweicht<sup>281</sup>. Sie legitimieren dadurch die Aktivitäten der islamischen Wirtschaftseinrichtungen gegenüber religiös motivierten Interessengruppen und schaffen ihnen einen Freiraum, der ihnen ein gewinnorientiertes Wirtschaften erlaubt. Selbst sind sie meist nicht direkt wirtschaftlich aktiv und produktiv.

Modernistische Religionsgelehrte, die islamische Prinzipien für die moderne Welt zu interpretieren versuchten, und politische Gruppierungen wie die Muslimbrüder, die trotz des vertretenen Fundamentalismus auch Antworten auf zeitgenössische Fragen finden wollen, haben die moderne Diskussion um eine islamische Wirtschaftsordnung vorbereitet. Heute verstärken sich wechselseitig religiös-politische Ideologie und wirtschaftswissenschaftliche Überlegungen auf normativer Grundlage sowie Theorie und Praxis islamischen Wirtschaftens und sozialen Handelns. Der Islam verbietet nicht das wirtschaftliche Streben, er sieht es vielmehr als einen Dienst an Gott, solange anderen religiösen Belangen ebenfalls Genüge getan wird - dies gilt auch für die Vertreter des religiösen und politischen Islam selbst. Diese geben moralische Unterstützung soweit die praktischen Aktivitäten ihren Vorstellungen entsprechen, ihre direkte Involvierung in die islamischen WWE bleibt jedoch letztendlich beschränkt. Die "islamischen Organisationsteilnehmer" stammen eher aus den staatsnäheren als aus den radikalen Segmenten des islamischen Spektrums. Vorwürfe, wie sie bspw. gegen die IG erhoben wurden, Terrorismus und Extremismus zu unterstützen, sind damit weitgehend unzutreffend. Auch der religiöse Aspekt allein kann das Phänomen nicht ausreichend erklären.

<sup>280</sup> Ben Nefissa (1992/93), S. 231.

<sup>281</sup> Vgl. auch die Entwicklung im Iran nach der "islamischen Revolution", wo zwar versucht wurde, das Steuersystem theologisch zu legitimieren, wo aber in der Praxis eher islamische Abgaben in das weltliche Finanzsystem des Staates integriert, aber kaum die Steuern tatsächlich entsprechend den religiösen Prinzipien islamisiert wurden (s. Roßkopf (1991)).

Damit bestehen einerseits zwar fließende Übergänge zwischen den einzelnen Aspekten des Islam, andererseits wird eine gewisse Trennbarkeit von religiös-politischem sowie wirtschaftlich-sozialem Islam, der als weitere - und häufig weit weniger beachtete - Facette des Islam hinzukommt, möglich. Zwischen den einzelnen "Puzzleteilchen", die zusammen das vielfältige Mosaik ergeben, das das gesamte Erscheinungsbild des heutigen Islam ausmacht, bestehen zwar vielfältige Beziehungen, es existieren darüberhinaus aber auch intensive Beziehungen über die Grenzen des islamischen Spektrums hinweg. Die einzelnen Mosaiksteinchen sind nicht deckungsgleich, es findet auch keine grundsätzliche einseitige Ausnutzung untereinander statt. "L'utilisation d'une partie du réseau associatif par le courant politique islamique dans ses différentes tendances est une réalité indéniable, même s'il est erroné d'établir un lien organique entre celui-ci et l'ensemble du réseau associatif musulman."<sup>282</sup> Eher verstärken einander die einzelnen - tendenziell weiter ausfächernden - Richtungen teils gewollt, teils unbewußt<sup>283</sup>. Ähnlich der Vielfalt ideologisch-philosophischer Geistesströmungen und politisch-religiöser Gruppierungen<sup>284</sup> sind auch die islamischen Wirtschafts- und Wohlfahrtseinrichtungen selbst wiederum - wie bereits an anderer Stelle geschildert<sup>285</sup> - von sehr unterschiedlichen Ausprägungen und Identitäten charakterisiert. Wie schon die zeitgenössische Wirtschaftstheorie in Richtung auf eine islamspezifische Soziale Marktwirtschaft weist, so fördern auch die Vertreter des religiösen und politischen Islam, soweit sie in wirtschaftliche und soziale Fragen involviert sind, eher einen kapitalistischen Entwicklungsweg, den soziale Komponenten kräftig abfedern sollen, als einen sozialrevolutionären Ausweg aus dem aktuellen Entwicklungsdilemma Ägyptens, der nur selten ihren eigenen Interessen entsprechen würde.

282 Ben Nefissa (1992/93), S. 231.

283 Vgl. auch Ibrahim (1988), S. 638.

284 Vgl. die verschiedenen islamischen Geisteströmungen, die sich auch in unterschiedlichen - rezitativ-orthodox-traditionalistischen, deduktiv-adaptiven oder utopistischen fundamentalistischer oder modernistischer Spielart und pragmatischen - Ansätzen zur Ableitung einer islamischen Wirtschaftstheorie niederschlagen (s. Nienhaus (1981) und (1982)), oder die Dichotomie zwischen dem intellektuell anspruchsvollen Hoch- und Rechtsislam der Gelehrten und den gelebten volksislamischen Ausprägungen (mit Übergangsbereichen) (vgl. bspw. Khalid (1979); Albrecht (1987), S. 1 ff.). Klassifizierungen der islamischen Bewegung, die über die Gegenüberstellung von etabliertem quietistisch-autoritätsgläubigem und oppositionellem radikal-aktivistischem Islam (s. Lewis (1991), S. 156 ff.) oder "Islam des Reichtums" (islâm al-ṭarwa) vs. "Islam der Revolution" (islâm al-ṭawra) (s. Roussillon (1990), S. 18) hinausgehen, versuchen El-Sayed (1990), S. 224 ff. und Bianchi (1990), S. 216 f. S. a. Wille (1993), S. 85 ff.; Ibrahim (1988). Ein einheitliches Islamverständnis konnte sich jedenfalls bisher nicht durchsetzen.

285 Dazu s. a. ausführlich Wippel (1995a).

## L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

- Abd al-Fadl, Mahmūd: Al-ḥadīḥ al-māliyya al-kubrā, Cairo 1989.
- Abdel Kader, Ali Hassan: Etudes sur l'économie islamique et les transactions contemporaines, Cairo [1981].
- Aboul Kheir, Karen: The Moslem Brothers: Quest for an Islamic alternative, (unveröff.) M. A. Thesis, Dept. of Economics, Political Science and Mass Communication, American University of Cairo, Cairo 1983.
- Abu-Lughod, Janet L.: Cairo, 1001 Years of The City Victorious, Princeton NJ 1971.
- Adams, Charles C.: Islam and Modernism in Egypt, A Study of Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Ḥabduh, London 1933.
- Ahmad, Khurshid (Hrsg.): Studies in Islamic Economics, International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz University/The Islamic Foundation, Jeddah/Leicester 1980(a).
- ders.: Une stratégie du développement d'inspiration islamique, in: Institut international d'études sociales (Organisation international du Travail), Islam et nouvel ordre économique international, La dimension sociale, Genève 1980(b), S. 131 - 147.
- Albrecht, Renate: Remigration und Islamisierung auf dem ägyptischen Dorf - Forschungshypothesen -, Working Paper No. 99, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie, Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld, Bielefeld 1987.
- Aly, Abdel Moneim Said: Privatization in Egypt: The Regional Dimensions, in: Iliya Harik/Denis J. Sullivan (Hrsg.), Privatization and Liberalization in the Middle East, Bloomington/Indianapolis 1992, S. 46 - 59.
- Ḥaqī, Badr: Tawzīf al-fasād, Cairo 1988.
- Ariff, Mohamed (Hrsg.): Monetary and Fiscal Economics of Islam, International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdulaziz University, Jeddah 1403H/1982, S. 1 - 23.
- El-Ashker, Ahmed Abdel-Fattah: The Islamic Business Enterprise, London/Sydney/Wolfeboro NH 1987.
- El-Ashker, Ahmed: Egypt: An Evaluation of the Major Islamic Banks, in: Rodney Wilson (Hrsg.), Islamic Financial Markets, London/New York 1990, S. 59 - 75.
- Baer, Gabriel: Waqf Reform, in: ders., Studies in the Social History of Modern Egypt, Chicago/London 1969, S. 79 - 92 [ursprüngl. erschienen als: Waqf Reform in Egypt, in: Middle Eastern Affairs, Number One, St. Anthony's Papers No. 4, London 1958, S. 61 - 76].
- Bank Faysal al-islāmi al-misrī: Sundūq al-zakāt fī Ḥashar sanawāt, o. O., o. J.
- Bank Misr lil-muḥāmalāt al-islāmiyya: Furūḥ bank Misr lil-muḥāmalāt al-islāmiyya, o. O. 1987.
- Bank Al Taqwa Limited: Reports and Consolidated Financial Statements December 31, 1991.
- Barbar, Kamal/Kepel, Gilles: Les Waqfs dans l'Egypte contemporaine, Dossier du CEDEJ Nr. 1, Cairo, o. J. [1986].
- Batah, Fathy: Beziehungen zwischen Religion, Wirtschaft und Gesellschaft, erörtert am Beispiel Ägypten, Diss. Mainz 1976.
- Beinin, Joel/Lockman, Zachary: Workers on the Nile, Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working Class, 1882 - 1954, London 1988.
- Ben-Nefissa Paris, Sarah: L'Etat égyptien et le monde associatif à travers les textes juridiques (introduction et problématique), in: Egypte/Monde Arabe N° 8, (1991[a])4, S. 107 - 134.
- dies.: Zakat officielle et zakat non officielle aujourd'hui en Egypte (lère partie), in: Egypte/Monde Arabe N° 7, (1991[b])3, S. 105 - 120.
- Ben Néfissa-Paris, Sarah: Le mouvement associatif égyptien et l'islam, Eléments d'une problématique, in: Monde arabe Maghreb Machrek Nr. 135, (1992)1, S. 19 - 36.
- Ben Nefissa, Sarah: Le financement des services sociaux du secteur associatif à référent islamique en Egypte, Eléments d'information, in: Egypte/Monde Arabe N° 12-13, (1992/93)4-1, S. 213 - 239.
- Berger, Morroe: Islam in Egypt Today, Social and Political Aspects of Popular Religion, Cambridge 1970.
- Bianchi, Robert: Unruly Corporatism, Associational Life in Twentieth-Century Egypt, New York/Oxford 1989.
- ders.: Interest Groups and Politics in Mubarak's Egypt, in: Ibrahim M. Oweiss (Hrsg.), The Political Economy of Contemporary Egypt, Washington DC 1990, S. 210 - 221.
- Botiveau, Bernard: Egypte: crise de l'Ordre des avocats et normalisation des syndicats professionnels, in: Monde arabe Maghreb Machrek Nr. 142, (1993)3, S. 5 - 15.
- Bricault, Giselle C. (Hrsg.): Major Companies of the Arab World 1993/94, London 1993.
- Burgat, François/Dupret, Baudouin: Cacher le politique, Les représentations de la violence en Egypte, in: Monde arabe Maghreb Machrek Nr. 142, (1993)3, S. 32 - 60.
- Cahen, Claude: Der Islam I, Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches, Frankfurt (Main) 1968.
- Cairo Yellow Pages: The Complete Guide for Products & Services, Cairo 1991.

- CAPMAS - Central Agency for Public Mobilization and Statistics: Status of the Open Door Economy in the Arab Republic of Egypt up to 31.12.1981, hrsg. von Shafick S. Hasan, Cairo 1982.
- Carré, Olivier/Michaud, Gérard: Les Frères Musulmans, Egypte et Syrie (1928-1982), Paris 1983.
- Chiffolleau, Sylvia: Le désengagement de l'État et les transformations du système de santé, in: Maghreb Machrek Nr. 127, (1990)1, S. 84 - 103.
- Cochran, Judith: Education in Egypt, London/Sydney/Dover NH 1986.
- Cunningham, Andrew: Islamic Banking and Finance, Prospects for the 1990s, (MEED Industry Perspective number 4), London 1990.
- Dar al-Maal al-Islami: Dealings in Islamic Shari'a, A speech of fadilet Al Sheikh Mohamed Khater Mohamed Al Sheikh, ... o. O., o. J. [1982].
- Dar al-Maal al-Islami Trust: Annual Report 1992.
- Dawletschin-Linder, Camilla: Neue Wege in der Wirtschaftspolitik Ägyptens: Das Streben nach wirtschaftlicher Unabhängigkeit in der Zwischenkriegszeit, in: Alexander Schölch/Helmut Mejer (Hrsg.), Die ägyptische Gesellschaft im 20. Jahrhundert, Hamburg 1992, S. 71 - 93.
- Duwaydâr, Muhammad: Sharikât tawzîf al-amwâl fil-iqtisâd al-misrî, in: Al-islâm al-siyâsî wal-usus al-fikriyya wal-ahdâf al-amliyya, Qadâyâ fikriyya, Cairo 1989, S. 139 - 154 (auch in: Misr al-mu<sup>c</sup>âsir/L'Egypte Contemporaine Nr. 415-416, 80(1989)1-2, S. 5 - 33).
- Eccel, A. Chris: Egypt, Islam and Social Change: Al-Azhar in Conflict and Accomodation, Berlin 1984.
- Ehrenberg, Eckehart: Sozio-kulturelle Probleme der Entwicklungspolitik und eine neue Entwicklungsstrategie, in: Orient 31(1990)1, S. 32 - 44.
- ESFB - Egyptian Saudi Finance Bank: [1990 Balance Sheet and Audited Financial Statements], October 1991(a).  
dies.: Annual Report 1991(b) - 1411/1412 H.
- Farag, Iman: Croyance et intérêt: réflexion sur deux associations islamiques, in: Farag, Iman u. a., Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale II, Egypte - Turquie, Actes des journées d'études tenues au Caire les 8, 9, 10 juin 1990 (Dossiers du CEDEJ), Cairo 1992, S. 127 - 140.
- Farschid, Olaf: hizbîya: Die Neuorientierung der Muslimbruderschaft Ägyptens in den Jahren 1984 bis 1989, in: Orient 30(1989)1, S. 53 - 73.
- Fekar, Benali: L'usure en droit musulman et ses conséquences pratiques, Lyon/Paris 1908.
- FIBE - Faisal Islamic Bank of Egypt: Loi de fondation et statuts, [Cairo] o. J.(a).  
dies.: L'usure en droit musulman, Par le cheikh Mohamed Abd Allah Draz de l'Université Al-Azhar au Caire (Conférence faite au congrès de Droit Musulman tenu à Paris le 7 Juillet 1951), [Cairo], o. J.(b).  
dies.: Annual Report 1981 A.D. 1401 H.  
dies.: Annual Report 1404 H. 1984 A.D.  
dies.: Annual Report 1405 H. 1985 AD.  
dies.: Annual Report 1409 H. - 1989 A.D.  
dies.: Annual Report 1410 H. - 1990 A.D.
- Findley, Carter Vaughn: Knowledge and education in the modern Middle East: a comparative view, in: Georges Sabagh (Hrsg.), The modern economic history of the Middle East in its world context, Cambridge u. a. 1989, S. 130 - 154.
- Fischer, Helmut: Bank Miṣr und ökonomischer Nationalismus in Ägypten (1811-1939), Münster/Hamburg 1994.
- Forstner, Martin: Auf dem legalen Weg zur Macht?, Zur politischen Entwicklung der Muslimbruderschaft Ägyptens, in: Orient 29(1988)3, S. 386 - 422.
- Gaffney, Patrick D.: The Local Preacher and Islamic Resurgence in Upper Egypt, An Anthropological Perspective, in: Mary Elaine Hegland/Richard T. Antoun (Hrsg.), Religious Resurgence, Contemporary Cases in Islam, Christianity and Judaism, Syracuse NY 1987.
- Galloux, Michel: Les branches islamiques des banques conventionnelles ou la récupération du référent islamique [Cairo 1992] (unveröff. Ms.).
- Gärber, Andrä: Islam, finanzielle Infrastruktur und wirtschaftliche Entwicklung, Eine Analyse der ökonomischen Implikationen der Revitalisierung des Islam unter besonderer Berücksichtigung der Länder Pakistan und Ägypten, Frankfurt (Main) u. a. 1992.
- el-Gawhari, Karim: Islamische Finanzunternehmen, (unveröff.) Beitrag zum Workshop "Religion, Staat und kulturelle Integration im Entwicklungsprozeß" am FB Politische Wissenschaften des FGS "Ethnizität und Gesellschaft: Probleme ethnischer Grenzziehung in Gesellschaften des Vorderen und Mittleren Orients" der Freien Universität Berlin am 1. und 2.10[12].1989.
- El-Gawhary, Karim: Entwicklungsvorstellungen von Vertretern des Islamischen Bankwesens in Ägypten zwischen Anspruch und Wirklichkeit - Von der Infitah-Kritik zur Infitah-Institution -, Magisterarbeit, FB Philosophie und Sozialwissenschaften, FU Berlin, o. O., o. J. [Berlin 1990 oder 1991], [veröff. als: Islami-

- sche Banken in Ägypten, Soziale Verantwortung oder 'parasitäres' Gewinnstreben, Ethnizität und Gesellschaft, Occasional Papers Nr. 33, Berlin 1994].
- Gillespie, Kate: The Tripartite Relationship, Government, Foreign Investors, and Local Investors During Egypt's Economic Opening, New York u. a. 1984.
- El Guindi, Fadwa: Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement, *in*: Social Problems 28(1981)4, S. 465 - 485.
- Habīb, Rafīq: Al-iftigāg al-dīnī wal-sirā<sup>c</sup> al-tabaqī fī-Mīsr, Cairo 1989.
- Harak, Abū 'l-Magd: Sharikāt tawzīf al-arnwāl, li-'llāh .. wa-lil-wafan, Cairo 1988.
- Harris, Christina Phelps: Nationalism and Revolution in Egypt, The Role of the Muslim Brotherhood, Den Haag/London/Paris 1964.
- Heikal, Mohamed: Sadat, Das Ende eines Pharaos, Eine politische Biographie, Düsseldorf/Wien 1984.
- Heyworth-Dunne, J.: Religions and Political Trends in Modern Egypt, Washington 1950.
- Hill, Enid: Law and Courts in Egypt: Recent Issues and Events Concerning Islamic Law, *in*: Ibrahim M. Oweiss (Hrsg.), The Political Economy of Contemporary Egypt, Washington DC 1990, S. 240 - 264.
- Hohmeyer, Wolfgang: Fellachen als Sparer, Eine Untersuchung über die Durchsetzbarkeit von Selbsthilfeeinrichtungen als Methode der Entwicklungshilfe dargestellt am Sparkassenexperiment in Mit-Ghamr/Ägypten, Diss. Köln 1969.
- Horten, M.: Muhammed Abduh 1905 †: Sein Leben und seine theologisch-philosophische Gedankenwelt, Eine Studie zu den Reformsbestrebungen im modernen Ägypten,  
Teil I, *in*: Beiträge zur Kenntnis des Orients (1916)13, S. 83 - 114;  
Teil II (Schluß), *in*: Beiträge zur Kenntnis des Orients (1917)14, S. 74 - 128.
- Hussaini, Ishak Musa: Moslem Brethren (Al-muslimin), Lahore (o. J.) [Nachdruck der Erstausgabe Beirut 1952].
- IAIB - The International Association of Islamic Banks: Directory Of The Islamic Banks and Financial Institutions Members of The Association, Cairo 1990.
- Ibrahim, Saad Eddin: Egypt's Islamic activism in the 1980s, *in*: Third World Quarterly 10(1988)2, S. 632 - 657.
- Ibrahim, Saadeddin: Sozialprofil und Ideologie militanter muslimischer Gruppen in Ägypten, *in*: Alexander Schölch/Helmut Mejcher (Hrsg.), Die ägyptische Gesellschaft im 20. Jahrhundert, Hamburg 1992, S. 171 - 190.
- IDB - Islamic Development Bank: Ninth Annual Report 1404 H (1983 - 84).  
dies.: Annual Report 1413 H (1992 - 1993).
- IIBID - Islamic International Bank for Investment an Development: Annual Report for the year 1982 (1402/1403 Hejira).  
dies.: Annual Report for the year 1984 (1404 - Hejira).  
dies. - Al-masraf al-islāmī al-duwalī lil-istiṣmār wal-tanmiya, Markaz al-iqtisād al-islāmī, Idārat al-buḥūt: Dalīl al-fatāwī al-shar'iyya fil-a māl al-masrafiyya, o. O. [al-Gīza] 1989.
- Jomier, Jacques: Le commentaire coranique du Manār, Tendances modernes et l'exégèse coranique en Egypte, Thèse Paris 1954.  
ders.: Les frères musulmans et leur influence, *in*: Etudes Nr. 301, 92(Mars 1959)3, S. 317 - 331.  
ders.: L'imam Mohammad `Abdoh et la caisse d'épargne (1903-1904), *in*: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, Nr. 15-16, (1973)2, S. 99 - 107.
- Kapferer, S.: Die Moslembroderschaft, Nativistische Reaktion und Religiöse Revitalisierung im Prozess der Akkulturation, Diss. Heidelberg 1972.
- Kazarian, Elias: Islamic Banking in Egypt, University of Lund, Malmö 1991.
- Kemke, Andreas H. E.: Stiftungen im muslimischen Rechtsleben des neuzeitlichen Ägypten, Die schariatrechtlichen Gutachten (Fatwas) von Muhammad <sup>c</sup>Abduh (st. 1905) zum Wakf, Frankfurt (Main) u. a. 1991.
- Kepel, Gilles: Le Prophète et Pharaon, Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine, Paris 1984.  
ders.: Les groupes islamiques en Egypte, Flux et reflux 1981 - 1986, *in*: politique étrangère 51(1986)2, S. 429 - 446.
- Khalid, Detlev: Reislamisierung und Entwicklungspolitik, München/Köln/London 1982.  
ders.: Das Wiederstarken des Islams als Faktor sozialer Umwälzungen, Der vordergründige und der hintergründige Islam, *in*: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament B 10/79 vom 10. März 1979, S. 3 - 17.
- Köhler, Axel: Islam - Leitbilder der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, Köln 1981.
- Krämer, Gudrun: Ägypten unter Mubarak: Identität und nationales Interesse, Baden-Baden 1986.  
dies.: Islam und Demokratie: Das Spektrum der politischen Kräfte im nachnasseristischen Ägypten, *in*: Alexander Schölch/Helmut Mejcher (Hrsg.), Die ägyptische Gesellschaft im 20. Jahrhundert, Hamburg 1992, S. 191 - 220.



- Kühn, Peter: Bildung und Erziehung im Konzept der ägyptischen Muslimbruderschaft unter Hasan al-Bannâ, *in*: *Orient* 33(1992)2, S. 253 - 264.
- Kupferschmidt, Uri M.: The Muslim Brothers and the Egyptian Village, *in*: *Asian and African Studies* 16(1982)1, S. 157 - 170.
- Lewis, Bernard: Die politische Sprache des Islam, Berlin 1991.
- LIW - Lexikon der Islamischen Welt, Bd. 1 - 3, hrsg. von Klaus Kreiser/Werner Diem/Hans Georg Majer, Stuttgart u. a. 1974 [in Literaturverweisen mit Bandangabe in römischen Ziffern].
- Luizard, Pierre-Jean: Le rôle des confréries soufies dans le système politique égyptien, *in*: *Monde arabe Maghreb Machrek* Nr. 131, (1991)1, S. 26 - 53.
- [Mahmoud's Mosque Society:] Mahmoud Mosque, The message, the means & the ends, o. O. 1988.
- Malache, Mohamed Kamel Amin: Etude économique et critique des instruments de circulation et des institutions de crédit en Egypte. Paris 1930.
- Mannan, Muhammad Abdul [eigtl.: Abdul Mannan, Muhammad]: Islamic Economics, Theory and Practice (A Comparative Study), Delhi 1980 (Reprint der Erstausgabe 1970) [Neuaufgabe mit leichten Veränderungen auch erschienen als: Islamic Economics: Theory and Practice (Foundations of Islamic Economics, Cambridge 1986)].
- Mayer, Ann Elizabeth: Islamic Banking and Credit Policies in the Sadat Era: The Social Origins of Islamic Banking in Egypt, *in*: *Arab Law Quarterly* 1(1985)1, S. 32 - 50.
- Meenai, S. A.: The Islamic Development Bank, A case study of Islamic co-operation, London/New York 1989.
- ders.: International Development Banking in an Islamic Framework: Lessons of Islamic Development Bank Experience, *in*: M. A. Mannan/Monzer Kahf/Ausaf Ahmed (Hrsg.), International Economic Relations from Islamic Perspective, Islamic Development Bank, Islamic Research and Training Institute, Jeddah 1413 H(1992), S. 155 - 171.
- Mejcher, Helmut: Die Auswirkungen des Zweiten Weltkriegs auf Wirtschaft und Gesellschaft Ägyptens, *in*: Alexander Schölch/Helmut Mejcher (Hrsg.), Die ägyptische Gesellschaft im 20. Jahrhundert, Hamburg 1992, S. 94 - 147.
- MENA - The Middle East and North Africa 1993: a survey and directory, London 1992.
- Mitchell, Richard P.: The Society of the Muslim Brothers, London 1969.
- Moench, Richard U.: Oil, Ideology and State Autonomy in Egypt, *in*: *Arab Studies Quarterly* 10(1988)2, S. 176 - 192.
- Moore, Clement Henry: Money and Power: The Dilemma of the Egyptian Infitah, *in*: *The Middle East Journal* 40(1986)4, S. 634 - 650.
- Muranyi, Miklos: Die Stellung des Islams und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten - Ägypten, *in*: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1984, S. 344 - 358.
- El Naggar, Ahmed: Zinslose Sparkassen, Ein Entwicklungsprojekt im Nil-Delta, Köln 2., überarb. Aufl. 1982.
- Elnaggar, Khaled: Risiko-Management bei den Islamischen Banken dargestellt am Beispiel Ägyptens, Diss. Bonn 1990.
- National Bank for Development: Annual Report 1990.
- NBE - National Bank of Egypt - Economic Bulletin 45(1992)1-2 und 45(1993)3 (sic!).
- Nienhaus, Volker: Die "islamische Wirtschaftslehre" - Politik zwischen Pragmatismus und Utopie, *in*: *Orient* 22(1981)1, S. 50 - 68.
- ders.: Islam und moderne Wirtschaft, Einführung in Positionen, Probleme und Perspektiven, Graz/Wien/Köln 1982.
- van Nieuwenhuijze, C. A. O./al-Khatib, M. Fathalla/Azer, Adel: The Poor Man's Model of Development, Development Potential at Low Levels of Living in Egypt, Leiden 1985.
- Nofal, Abd el-Razzak: "Al-Zakat", The Poor Due, The Supreme Council for Islamic Affairs, Cairo 1404[H]/1984.
- o. V.: Bank al-taqwâ, *in*: *Al-iqtisâd al-islâmî* Nr. 76, (1987)11, S. 24 - 27.
- o. V.: Sociétés de placement de fonds entre néo-libéralisme et éveil islamique, *in*: *Revue de la presse égyptienne (CEDEJ/Cairo)*, N° 31, (1988)2, S. 7 - 131.
- Pawelka, Peter: Herrschaft und Entwicklung im Nahen Osten: Ägypten, Heidelberg 1985.
- Pfeiffer, Jürgen: Die "Faisal Islamic Bank of Egypt" als Typ Islamischer Banken, Nürnberg 1986, (unveröff.) Diplomarbeit, Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Nürnberg 1986.
- Preißler, Holger (unter Mitarbeit von Karl Melzer): Islamische Haltungen zur Entwicklung des Kapitalismus in arabischen Ländern, *in*: Günter Bartel/Helmut Nimschowski (Hrsg.), Die Araber an der Wende zum 21. Jahrhundert, Studien zur Evolution und Revolution in Nordafrika und Nahost, Berlin [DDR] 1987, S. 47 - 61.

- Qureshi, D. M.: Agenda for a New Strategy of Equity Financing by the Islamic Development Bank, *in*: Islamic Economic Studies (IDB/Jeddah) 1(1993)1, S. 71 - 88.
- Reissner, Johannes: Die innerislamische Diskussion zur modernen Wirtschafts- und Sozialordnung, *in*: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984, S. 155 - 169.
- Rieck, Andreas: *Unsere Wirtschaft*, Eine gekürzte kommentierte Übersetzung des Buches *Iqtisādunā* von Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr, Berlin 1984.
- Rodinson, Maxime: *Islam et capitalisme*, Paris 1966.
- Roßkopf, Fritz: Die Entwicklung des Steuersystems im Iran nach der Revolution von 1979, Diskussionspapiere Nr. 9, Freie Universität Berlin, Fachbereich Wirtschaftswissenschaft, Fachgebiet Volkswirtschaft des Vorderen Orients, hrsg. von Marin Trenk und Dieter Weiss, Berlin 1991.
- Roussillon, Alain: Sociétés islamiques de placement de fonds et "ouverture économique", *Les voies du néo libéralisme en Egypte*, Dossiers du CEDEJ (1988)3, Cairo 1988.
- ders.: *Entre al-Jihād et al-Rayyân: Phénoménologie de l'islamisme égyptien*, *in*: *Maghreb Machrek* Nr. 127, (1990)1, S. 17 - 50.
- Rycx, Jean-François: *Islam et dérégulation financière, Banques et sociétés islamiques d'investissement: le cas égyptien*, Dossiers du CEDEJ (1987)3, Cairo 1988.
- Saleh, Nabil A.: *Unlawful gain and legitimate profit in Islamic law, Riba, gharar and Islamic banking*, Cambridge u. a. 1986.
- El-Sayed, Mostapha: *Le capitalisme et l'Etat en Egypte, Observations préliminaires*, *in*: *Bulletin du CEDEJ* Nr. 23, 17(1988)1, S. 341 - 360.
- El-Sayed, Moustapha K.: *The Islamic Movement in Egypt: Social and Political Implications*, *in*: Ibrahim M. Oweiss (Hrsg.), *The Political Economy of Contemporary Egypt*, Washington DC 1990, S. 222 - 239.
- Al Sayyid, Mustafa Kamel: *Privatization: The Egyptian Debate*, *Cairo Papers in Social Science* 13(1990)4, Cairo 1991.
- Al-Sayyid, Mustapha K.: *A Civil Society in Egypt?*, *in*: *Middle East Journal* 47(1993)2, S. 228 - 242.
- Schacht, Joseph: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.
- Schwanitz, Wolfgang: *Osman Ahmad Osman (Uthmân Ahmad Uthmân)*, *in*: *Orient* 35(1994)2, S. 177 - 185.
- SEI - Shorter Encyclopaedia of Islam, hrsg. von H. A. R. Gibbs und J. H. Kramers, Leiden/London 1961.
- Semsek, Hans-Günter/Stauth, Georg: *Lebenspraxis, Alltagserfahrung und soziale Konflikte, Kairoer Slums in den achtziger Jahren*, Wiesbaden/Stuttgart 1987.
- Shaikh, Farzana: *Islam and Islamic Groups, A Worldwide Reference Guide*, Harlow, Essex 1992.
- al-Sharqâwî, Gamâl: *Haqîqa awdâ' sharikât tawzîf al-amwâl*, Cairo 1988 [teilw. übers. in o. V. (1988), S. 17 ff.].
- Al-Sheikh, Mohamed Khater Mohamed: *Role of the Higher Religious Board*, *in*: Muazzam Ali (Hrsg.), *Papers on Islamic Banking*, London 1984, S. 45 - 50.
- Shuhayb, Abd al-Qâdir: *Al-ihtirâq, Qissat sharikât tawzîf al-amwâl*, Cairo 1989.
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah: *Principles of International Economic Relations in Islam*, *in*: M. A. Mannan/Monzer Kahf/Ausaf Ahmad (Hrsg.), *International Economic Relations from Islamic Perspective, Proceedings of a Seminar held in Tübingen, West Germany from 28 August to 01 September 1988, 16 - 20 Muḥarram 1409 H ...*, Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank, Jeddah 1413H/1992, S. 9 -34.
- Singer, Hanaa Fikry: *The Socialist Labor Party: A Case Study of a Contemporary Egyptian Opposition Party*, *Cairo Papers in Social Science* 16(1993)1, Cairo 1993.
- Springborg, Robert: *Mubarak's Egypt, Fragmentation of the Political Order*, Boulder/London 1989.
- ders.: *Egypt*, *in*: Tim Niblock/Emma Murphy (Hrsg.), *Economic and Political Liberalization in the Middle East*, London/New York 1993, S. 145 - 165.
- Suez Canal Bank: *Annual Report (1991)*.
- Sullivan, Denis J.: *Extra-State Actors and Privatization in Egypt*, *in*: Iliya Harik/Denis J. Sullivan (Hrsg.), *Privatization and Liberalization in the Middle East*, Bloomington/Indianapolis 1992, S. 24 - 45.
- Supreme Constitutional Court (Egypt): *Shari'a and Riba, Decision in Case No. 20 of Judicial Year No. 1*, *in*: *Arab Law Quarterly* 1(1985)1, S. 100 - 107.
- Tantâwî, Muhammad Sayyid: *Mu'âmalât al-bunûk wa-ahkâmuhâ al-shar'iyya*, Cairo 1411H/1991.
- ders.: *Al-halâl wal-harâm fî mu'âmalât al-bunûk*, Beilage zu *al-Ahrâm al-iqtisâdî* vom 23.3.1992.
- Trenk, Marin/Nour, Elsaied: *Geld, Güter und Gaben, Informelle Spar- und Kreditformen in einem Dorf im Nil-Delta*, Diskussionspapiere Nr. 16, Freie Universität Berlin, Fachbereich Wirtschaftswissenschaft, Fachgebiet Volkswirtschaft des Vorderen Orients, hrsg. von Marin Trenk und Dieter Weiss, *Das Arabische Buch*, Berlin 1992.
- Ule, Wolfgang: *Der arabische Sozialismus und der zeitgenössische Islam, Dargestellt am Beispiel Ägyptens und des Iraks*, Opladen 1969.

- Vitalis, Robert: Egypt's Infitah Bourgeoisie, in: Middle East Report (MERIP), Nr. 142, 16(1986)5, S. 39 - 40.
- Voll, John O.: Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan, in: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hrsg.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago/London 1991, S. 345 - 402.
- White, Luise G.: Urban community organizations and local government: exploring relationships and roles, in: *Public Administration Quarterly* 6(1986)3, S. 239 - 253.
- Wille, Marion: Spielräume politischer Opposition in Ägypten unter Mubarak, Zum Verhältnis von Staat und Opposition in einem arabischen Land, Münster/Hamburg 1993.
- Wilson, Rodney: *Islamic Business, Theory and Practice*, EIU Special report No. 178, London 1984.
- Wippel, Steffen: *Islamisch geprägte Wirtschaftsordnungen: Theorie und Realität*, (unveröff.) Diplomarbeit, Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., Freiburg 1986
- ders.: Gott, Geld und Staat, Aufstieg und Niedergang der Islamischen Investmentgesellschaften in Ägypten im Spannungsfeld von Ökonomie, Politik und Religion, Münster/Hamburg 1994.
- ders.: Islam als "Corporate Identity" von Wirtschafts- und Wohlfahrtseinrichtungen, Eine Fallstudie aus Ägypten, Diskussionspapiere Nr. 38, Freie Universität Berlin, Fachbereich Wirtschaftswissenschaft, Fachgebiet Volkswirtschaft des Vorderen Orients, hrsg. von Dieter Weiss, *Das Arabische Buch*, Berlin 1995[a].
- ders.: Islamische Wirtschafts- und Wohlfahrtseinrichtungen in Ägypten zwischen Markt und Moral (erscheint vorauss. 1995[b]).
- Zubaida, Sami: The Politics of the Islamic Investment Companies in Egypt, in: *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, 17(1990)2, S. 152 - 161.
- ders.: Islam, the State & Democracy, Contrasting Perceptions of Society in Egypt, in: *Middle East Report (MERIP)* Nr. 179, 22(1992)6, S. 2 - 10.

### Zeitungen, Zeitschriften und andere Periodika

Zeitungs- und Zeitschriftenartikel auf Arabisch und in europäischen Sprachen wurden dem eigenen Archiv, der Dokumentation am Fachgebiet Volkswirtschaft des Vorderen Orients der FU Berlin und der Materialsammlung des Informationszentrums al-Mahrûsa in Cairo/al-Ma<sup>ç</sup>âdî entnommen. Ausschnitte aus weiteren Periodika sind im Pressedienst des "aimo" (aktueller informationsdienst moderner orient) abgedruckt.

### Gespräche und Interviews in Cairo (in chronologischer Reihenfolge)

- 27.10.1991 mit Mustafâ Farîd Zahrân und Muhammad Hâshim, Mitarbeiter des Dokumentationszentrums al-Mahrûsa.
- 10.11.1991 mit Ivesa Lübben, Doktorandin der FU Berlin bei der Friedrich-Ebert-Stiftung Cairo und Korrespondentin der tageszeitung.
- 11.11.1991 mit Ahmad al-Naggâr, ehemaliger Leiter des Sparbankenprojektes und Generalsekretär der International Association of Islamic Banks (IAIB).
- 21.11.1991 mit Muhammad Sayyid Tantâwî, muftî der Arabischen Republik Ägypten.
- 17.2.1992 mit Mr. Fawzî, Manager der Cairo Branch der Egyptian Saudi Finance Bank (ESFB).
- 21.2.1992 mit Michel Galloux, Doktorand an der Université Paris I beim Centre d'études et de documentation économique, juridique et sociale (CEDEJ) in Cairo.
- 23.2.1992 mit Fathî Ahmad Mardan, Deputy General Manager for Islamic Operations der National Bank for Development (NBD), <sup>ç</sup>Abd al-Lafîf Mustafâ und Muhammad <sup>ç</sup>Abd al-Wahhâb, Manager derselben Abteilung.
- 25.2.1992 mit <sup>ç</sup>Abd al-Samî<sup>ç</sup> al-Misrî, ehemaliger Vizepräsident der Banque Misr.
- 27.2.1992 mit Mustafâ K. al-Sayyid, Professor für Politikwissenschaften an der Cairo University und an der American University in Cairo.
- 10.3.1992 mit Rashâd <sup>ç</sup>Alî Hasan, Deputy General Manager der Suez Canal Bank (SCB) Dokki Branch for Islamic Operations.
- 26.3.1992 mit Ibrâhîm Nâgî, General Manager of Islamic Branches der Banque Misr (Azhar Branch), und Mr. <sup>ç</sup>Abd Allâh, Mitarbeiter derselben Abteilung.
- 29.3.1992 mit zwei Mitgliedern der Muslimbrüder.

**Bisher erschienen:**

(Die mit \* gekennzeichneten Nummern sind nicht über Das Arabische Buch zu beziehen, sondern unter der angegebenen Quelle erschienen.)

- Nr.1 Ulrike Schultz: Die Last der Arbeit und der Traum vom Reichtum. Frauengruppen in Kenia zwischen gegenseitiger Hilfe und betriebswirtschaftlichem Kalkül. 1990. (10,- DM).
- Nr.2\* Marin Trenk: "Dein Reichtum ist dein Ruin". Afrikanische Unternehmer und wirtschaftliche Entwicklung. Ergebnisse und Perspektiven der Unternehmerforschung. 1990. [erschieden in: *Anthropos* 86.1991]
- Nr.3 Jochen Böhmer: Sozio-kulturelle Bedingungen ökonomischen Handelns in der Türkei. 1990. (10,- DM).
- Nr.4\* Gitta Walchner: Indiens Elektronikpolitik und die Exportpotentiale der Computerindustrie im Software-Bereich. 1990. [erschieden in: *Internationales Asienforum* 22.1991]
- Nr.5\* Dieter Weiss: Internationale Unterstützung des Reformprozesses in Entwicklungsländern durch Auflagenpolitik und Politikdialog? Probleme politischer Konditionalität am Beispiel Afrikas. 1990. [erschieden in: H. Sautter (Hg.), *Wirtschaftspolitische Reformen in Entwicklungsländern*, Berlin 1991]
- Nr.6 Dorothea Kübler: Moralökonomie versus Mikroökonomie. Zwei Erklärungsansätze bäuerlichen Wirtschaftens im Vergleich. 1990. (16,80 DM).
- Nr.7 Jochen Böhmer: Die Verschuldungskrise in Schwarzafrika. Ausmaß, Ursachen und Ansatzpunkte für eine Lösung. 1990. (6,80 DM).
- Nr.8\* Manuel Schiffler: Überlebensökonomie, Wohnungsbau und informelle Kredite in einem tunesischen Armenviertel. 1990. [erschieden im *ORIENT* 33, H. 1. 1992]
- Nr.9 Fritz Roßkopf: Die Entwicklung des Steuersystems im Iran nach der Revolution von 1979. 1991. (15,80 DM).
- Nr.10 Barbara Igel: Die Überlebensökonomie der Slumbewohner in Bangkok. 1991. (15,80 DM).
- Nr.11\* und Nr.12\* Dirk Steinwand: Sicherheit und Vertrauen. Informelle Kreditbeziehungen und ländliche Verschuldung in Thailand. Teil 1: Ursachen, Formen, Ausmaß. Teil 2: Eine Fallstudie aus Chachoengsao. 1991. [erschieden als: D. Steinwand, *Sicherheit und Vertrauen*, Saarbrücken/Fort Lauderdale 1991]
- Nr.13\* Dieter Weiss: Zur Transformation von Wirtschaftssystemen. Institutionelle Aspekte der Selbstblockierung von Reformpolitiken: Fallstudie Ägypten. 1991. [erschieden in: *Konjunkturpolitik* 38.1992]
- Nr.14 Christoph David Weinmann: The Making of Wooden Furniture in Mozambique: A Short Overview of the Industry Based on Observations in Mid 1989. 1991. (10,- DM).
- Nr.15 Armin Liebchen: Überlebensstrategien eines kleinbäuerlichen Dorfes der Bariba am Rande der Sahelzone im Norden Benins. 1991. (28,- DM).
- Nr.16 Marin Trenk und Elsaied Nour: Geld, Güter und Gaben. Informelle Spar- und Kreditformen in einem Dorf im Nil-Delta. 1992. (9,80 DM).
- Nr.17 Dieter Weiss: Zur ökonomischen Transformation der ehemaligen COMECON-Länder. 1992. (8,80 DM).
- Nr.18 Steffen Wippel: Transformation du système économique et investissements directs allemands en Égypte. 1992. (7,80 DM).
- Nr.19 Günther Taube. Festung Europa oder ein offenes europäisches Haus? 1992. (9,80 DM).
- Nr.20\* Bei fremden Freunden. Erfahrungen aus studentischer Feldforschung. 1992. [erschieden als: M. Trenk u. D. Weiss (Hrsg.), *Bei fremden Freunden*, LIT-Verlag Münster/Hamburg 1992]
- Nr.21 Dieter Weiss: Structural Adjustment Programs in the Middle East. The Impact of Value Patterns and Social Norms. 1992. (10,80 DM).

- Nr.22 Dieter Weiss: Economic Transition from Socialism to Market-Friendly Regimes in Arab Countries from the Perspective of Ibn Khaldun. 1993. (10,80 DM).
- Nr.23 Koko N'Diabi Affo-Tenin: "Susu"-Sparen und Fliegende Bankiers. Finanzielle Selbsthilfegruppen von Händlerinnen und Bäuerinnen bei den Bariba in Togo. 1993. (15,80 DM).
- Nr.24 Christina Wildenauer: Von Geistern, Gold, und Geldverleihern. Der informelle Finanzsektor Südsindiens und Ansätze zu dessen Einbindung in den formellen Finanzsektor. 1993. (14,80 DM).
- Nr.25 Thama-ini Kinyanjui: "Eating" Project Money. Rural Self-help Projects in Kenya as an Arena of Strategic Groups. 1993. (14,80 DM).
- Nr.26 Dieter Weiss: Entwicklung als Wettbewerb von Kulturen. Betrachtungen zum Nahen und zum Fernen Osten. 1993. (9,80 DM).
- Nr.27 Marko Curavic: Islamische Banken im Spannungsfeld ihrer Stakeholder. Die BEST Bank / Tunesien. 1993. (12,- DM).
- Nr.28 Elisabeth Grenzebach: Gesicht erwerben und Gesicht verlieren. Die chinesische Alternative zur Tarifautonomie. 1993. (16,80 DM).
- Nr.29 Inse Cornelissen: Vom Bipolarismus zum Multipolarismus: Die EG als Katalysator weltweiter wirtschaftlicher Regionalisierungstendenzen. 1994. (9,80 DM).
- Nr.30 Henk Knaupe und Ulrich G. Wurzel: Die Jewish Agency und die IG Farben. Das Haavara-Abkommen und die wirtschaftliche Entwicklung Palästinas. 1994. (16,80 DM).
- Nr. 31 Haje Schütte: Das Konzept des Informellen Sektors aus der wissenschaftstheoretischen Sicht von Thomas Kuhn. 1994. (7,80 DM).
- Nr. 32 Christine Böckelmann: Rotating Savings and Credit Associations (ROSCAs). Selbsthilfepotential und Förderungspolitiken. 1994. (9,80 DM).
- Nr. 33 Dieter Weiss: Human Rights and Economic Growth. 1995. (8,80 DM).
- Nr. 34 Elsaied Nour: Die Rolle des Sozialfonds im Rahmen der Strukturanpassungspolitik in Ägypten. 1995. (12,80 DM).
- Nr. 35 Cornelia Lohmar-Kuhnle: Explorative Projektfindung. Feldstudienenerfahrungen bei der Planung ländlicher Handwerksförderung in der Region Elmali/Türkei. 1995. (18,80 DM).
- Nr. 36 Ruth Frackmann: Ghanaische Großfamilienhaushalte. Gemeinsamer Nutzen oder getrennte Kassen? Eine Fallstudie. 1995. (17,90 DM).
- Nr. 37 Irmgard Nübler: Der Humanentwicklungsindex: Ein adäquates Meßkonstrukt für Humanentwicklung? 1995. (8,90 DM).
- Nr. 38 Steffen Wippel: Islam als "Corporate Identity" von Wirtschafts- und Wohlfahrtseinrichtungen. Eine Fallstudie aus Ägypten. 1995. (24,90 DM).
- Nr. 39 Adel Zaghah: A Monetary Alternative for the Palestinian Economy: A Palestinian Currency. 1995. (8,90 DM).
- Nr. 40 Dieter Weiss: European-Arab Development Cooperation and the Middle East Peace Process. 1995. (8,90 DM).
- Nr. 41 Dieter Weiss: Some Conceptual Views on Planning Strategies for Lagos Metropolitan Area. 1995. (10,90 DM).
- Nr. 42 Klaus Komatz: Förderung von Demokratie und Menschenrechten durch EU-Entwicklungspolitik? 1995. (10,90 DM).
- Nr. 43 Qays Hamad: Palästinensische Industrialisierung unter unvollständiger Souveränität: Das Beispiel der Bekleidungsindustrie. 1995. (24,90 DM).
- Nr. 44 Birgit Reichenstein: Managementausbildung im Transformationsprozeß der Volksrepublik China. 1995. (14,90 DM).
- Nr. 45 Steffen Wippel: "Islam" und "Islamische Wirtschaft". 1995. (19,90 DM).
- Nr. 46 Sulaiman Al-Makhadmeh: Zur Kritik der Vernunft der arabischen Renaissance. 1996. (8,90 DM).