Auszug aus radiX bei Context XXI

(http://contextxxi.org/islamkonzeptionen-im-sudan.html)

erstellt am: 28. März 2024
Datum dieses Beitrags: 2000

Islamkonzeptionen im Sudan

Vergleich zwischen Hasan al-Turabis Muslimbruderschaft und Mahmud Muhammad Tahas Republikanischen Brüdern

THOMAS SCHMIDINGER

Inhaltsverzeichnis

- 1. Vorbemerkung zur Transkription arabischer Namen und Begriffe
- 2. Begrifflichkeiten
- 3. Quellenproblematik
- 4. Das „Religiöse“ und das „Politische“
- 5. Geschichte des islamischen Integralismus im Sudan
  - 5.1. Geschichte der Muslim-Bruderschaft
  - 5.2. Geschichte der Republikanischen Brüder
- 6. Ein Vergleich der Islamkonzeptionen der Muslim Brüder und Republikanischen Brüder
  - 6.1. Der sunnitische Integralismus der Muslim-Bruderschaft
  - 6.2. Der Reform-Integralismus der Republikanischen Brüder
- 7. Conclusio

1. Vorbemerkung zur Transkription arabischer Namen und Begriffe

Da es noch keine international verbindliche Transkriptionsregeln für die Übertragung arabischer Schrift in das lateinische Alphabet gibt, transkribiert jeder Autor arabische Begriffe und Namen in anderer Weise. Diese Transkription verändert sich auch stark je nach Sprache die der Autor selbst verwendet. So sind die in der deutschsprachigen Arabistik üblichen Transkriptionsregeln andere als jene in der Englischen oder Französischen Sprache. Bei Übersetzungen aus dem Englischen oder Französischen werden teilweise trotzdem die dortigen Transkriptionen beibehalten.

Der Autor hat in seinem Text — mit der Ausnahme von Sonderzeichen die am Computer nicht zu finden sind wie das Transkriptionszeichen für das ayn — die in der deutschsprachigen Arabistik üblichen Transkriptionen verwendet. Um Zitate korrekt wiederzugeben wurden in diesen aber die originalen Umschriften beibehalten. Dies mag für die/-den LeserIn am Anfang verwirrend wirken, allerdings sind die Begriffe aufgrund ihrer Ähnlichkeit sicher schnell zuordenbar.

2. Begrifflichkeiten

Da in Europa im Allgemeinen relativ wenig Hintergrundinformation über politische Entwicklungen im Nahen Osten existiert, sind auch die Begriffe die in der Debatte darüber verwendet werden verwirrend.

Zu diesem Umstand trägt auch die Tatsache bei, daß die politischen, sozialen und ökonomsichen Verhältnisse in Staaten wie Ägypten sich so stark von jenen Mittel- und Westeuropas unterscheiden, daß politische Begriffe aus dem Europäischen oder Nordamerikanischen Diskurs nicht so ohne weiteres problemlos auf den Nahen Osten übertragbar sind.

Nun sind aber alle Begriffe die für jene Gruppen die in dieser Arbeit behandelt werden Verwendung finden Europäische Begriffe. Während der Begriff „Islamismus“ einfach eine Steigerung von „Islam“ zum Ausdruck bringt und damit wohl etwas sehr unpräzise ist und automatisch sugerriert, der „Islamismus“ wäre quasi „konsequenter“ oder „radikalisierter Islam“, kommten die im Englischen und Deutschen verwendeten Begriffe „Fundamentalismus“ und das Französische „Integralismus“ aus der Bezeichnung für christliche Bewegungen.

Im Duden-Fremdwörterbuch findet sich unter „Fundamentalismus“:

> eine streng bibelgrläubige, theologische Richtung im Protestantismus in den USA, die sich gegen Bibelkritik u. moderne Naturwissenschaft wendet. [1]

und unter „Integralismus“:

> zeitweilige kath. Bestrebung, alle Lebensbereiche nach kirchlichen Maßstäben zu gestalten. [2]

Werden diese Begriffe auf den Islam übertragen, charakterisiert der Begriff „Integralismus“ sicher besser die Ideen einer vielfältigen Bewegung deren Ideen Hassan al-Banna, der Gründer der Muslim Bruderschaft mit dem Satz „We belive that Islam is an all-embracing concept which regulates every aspect of life, adjudicating on every one its concerns and prescribing for it a solid and rigorous order.“ [3] charakterisiert hat.

Was diese Bewegungen ausmacht ist nämlich weder ihre „extreme Bibeltreue“ — oder in diesem Falle Qurantreue — noch die „Ablehnung moderner Naturwissenschaft“ (ganz im Gegenteil, diese Gruppen benutzten oft als er-

ste neue Techniken wie das Internet, Radio- oder Videokassetten um ihre Ideen zu verbreiten) sondern das Ziel der Errichtung einer Gesellschaft in der alle Lebensbereiche dem Islam bzw. ihrer Islaminterpretation untergeordnet werden.

Friedemann Büttner definiert den Islamischen Integralismus folgendermaßen: „Als islamische Integristen bzw. mit Integrismus/Integralismus werden hier im Anschluß an den französischen Sprachgebrauch alle Autoren bzw. Bewegungen bezeichnet, die von einem einheitlichen Begründungszusammenhang für die wieder zusammenzuführenden Bereiche ausgehen — gleichgültig ob sie dabei traditionalistisch, fundamentalistisch oder modernistisch argumentieren, eher liberale oder radikalrevolutionäre islamistische Positionen vertreten.“ [4]

Der bekannte ägyptische Intellektuelle und Soziologie-Professor an der American University in Cairo (AUC) Saad Eddin Ibrahim definierte 1995 „Islamic fundamentalism“ als "the belief in the precepts and commandments of Islam as stated in its holy book, the Quran, and as enunciated and practiced by the Prophet Muhammad — known as the Sunna. In other words, Islamic fundamentalism is a return to the purest sources of the religion, cleansing it from all the impurities, heresies and >revisionisms< which accured to the faith and practice throughout history" [5]

Auch nach dieser Definition beschreibt der Begriff "Fundamentalismus" die relevanten politischen Bewegungen die sich selbst als "islamische Opposition" begreifen nur schlecht. Gamaa Islamiya, Jihad oder Muslim Bruderschaft sind nämlich — wie wir es auch in späteren Kapiteln dieser Arbeit sehen werden — nicht einfach nur "rückwärtsgewandte", extrem-traditionalistische Bewegungen. Der moderne islamische Integralismus Ägyptens ist eher als selektive oder halbe Moderne zu begreifen als einfach nur als vormodern. Auf Naturwissenschaftlich-technischem Bereich waren und sind integralistische Bewegungen oft die ersten die neue Entwicklungen fördern und nützen. Nicht nur in der Türkei war die Refah-Partei eine der ersten politischen Gruppierungen die ihre Propaganda via Internet verbreitete. Nicht nur im Iran trugen die Audio-Kasseten mit Predigten Ayatollah Khomenis vor 1979 wesentlich zur Verbreitung seiner Ideen bei. Auch in Ägypten werden Internet, Audio- und Video-Kassetten von allen möglichen Strömungen des islamischen Integralismus benützt. So befinden sich diese Gruppen laut Bassam Tibi "in dem Dilemma, daß sie sich einerseits die Instrumente der Moderne (Kriegstechnologie) aneignen wollen, andererseits aber deren kulturelle Grundlage (das kulturelle Projekt der Moderne und seine rationale Weltsicht) zurückweisen. Es ist der ‚islamische Traum von der halben Moderne‘" [6]

Da der ebenfalls verwendete Begriff "politischer Islam" meines Erachtens zu unpräzise ist — schließlich beruft sich jedes Regime im Nahen Osten mit Ausnahme der Türkei mehr oder weniger auf den Islam — plediere ich also im folgenden für den Begriff "Islamischer Integralismus" und werde diesen in meiner Arbeit verwenden.

3. Quellenproblematik

Die Quellenlage zu beiden hier behandelten Strömungen eines integralistischen Islam ist sehr unterschiedlich. Während Turabis Fraktion der Muslim-Bruderschaft im Sudan an die Macht kommen sollte, existierten die Republikanischen Brüder seit der Hinrichtung ihres Gründers Mahmud Taha den Großteil der Zeit nur noch im Untergrund. Dies hat gravierende Auswirkungen auf die Quellenlage zu beiden Bewegungen. Texte von und über Hasan al-Turabi sind relativ zahlreich und leicht zu erhalten. Eine Vielzahl an Texten ist sogar ins Englische übersetzt worden.

Dagegen sind die meisten Texte Tahas und der Republikanischen Brüder verschwunden oder nur als "graue Literatur" zugänglich. Nur ein Text liegt in englischer Übersetzung vor. Eine Reihe von Texten wurde 1987 in einer Beschafungsaktion von "grauer Literatur" vom Institut für Islamwissenschaft der Freien Universität Berlin erworben und v.a. von Oevermann aufgearbeitet.

Mit Tahas Originaltexten ergiebt sich zusätzlich dasProblem, daß viele Texte transkribierte mündliche Vorträge sind und auch in der Niederschrift im sudanesischen Dialekt abgefaßt sind und nicht in Hocharabisch.

Einige Anhänger Tahas befinden sich aber auch im europäischen Exil, was die Möglichkeit oraler Quellen schafft.

Über die allgemeine Situation im Land konnte ich mir während einer Sudan-Reise im Februar 1999 ein grobes Bild machen. Auch politische Debatten mit SudanesInnen verschiedenster politischer Positionen waren dabei möglich.

4. Das "Religiöse" und das "Politische"

Im Islam waren von allen Anfang an "din wa dawla", Religion und Staat. Die Gemeinschaft der Umma die Muhammad mit seinem Auszug aus Mekka nach Yatrib (Medina) — der higra — begründete war sowohl ein religiöses, als auch ein politisches Gemeinwesen. Der Islam als "allumfaßendes System" als integralistisches Konzept das sowohl privates wie auch öffentliches Leben in den Islam integriert hat also lange Tradition und Geschichte. Auch wenn — wie wir in dieser Arbeit noch sehen werden — die zeitgenössischen Islamischen IntegralistInnen in einigen Aspekten ihres Denkens moderne oder zumindest andere, weiterentwickelte Positionen vertreten wie die Ulema des 15. Jahrhunderts, so können sie sich doch auf eine gewisse Denktradition im Islam berufen die eine Trennung von "din" und "dawla" nie kannte.

Ist dies aber nun etwas spezifisch Islamisches oder ist dies nicht eher eine Haltung die in allen Religionen, zumindest aber in den monotheistischen Offenbarungsreligionen vorhanden ist?

> Weder in der monotheistisch konzipierten alttestamentlichen Ordnungsidee des Gottesvolkes noch in der neutestamentlichen Vorstellung von der christlichen Gemeinde als sichtbarer Leib Christi werden Politik und Religion begrifflich und sachlich geschieden oder als unterschiedliche Lebenssphären begriffen. [7]

Die Trennung von Kirche und Staat, die Säkularisierung Europas wurde im Zuge der Aufklärung und der Französischen Revolution gegen und nicht wegen der Religion durchgesetzt. Die christlichen Kirchen — oder zumindest deren extremistischen Ränder — wehren sich teilweise bis heute noch gegen diese

Säkularisierung.

Daß in Europa heute überwiegend relativ säkularisierte Staaten existieren ist somit nur auf den Umstand zurückzuführen, daß die Macht der Kirchen in ganz bestimmten geschichtlichen Situationen zurückgedrängt wurde. Die Bedingungen für ein solches Zurückdrängen wurden in Europa durch historische, ökonomische und soziale Entwicklungen gelegt. Erst die Herausbildung eines gebildeten, selbstbewußten Bürgertums ermöglichte eine Entwicklung die es erlaubte die Macht der christlichen Kirchen in Europa zu brechen.

Während in Europa jedoch das aufstrebende Bürgertum sich u.a. durch den Kolonialismus — der spätestens seit dem 16. Jahrhundert eine der bestimmenden Einnahmequellen Europas darstellte — eine entsprechende materielle Basis erwirtschaften konnte die zu mehr Bildung und Selbstbewußtsein führte und so erst den Grundstein für die Säkularisierung legen konnte, war die islamische Welt genau von dieser Entwicklung ausgeschlossen.

Ja ganz im Gegenteil, das „dar al-Islam“ wurde selbst immer mehr zum Kolonialgebiet Europäischer Staaten. Statt eines eigenständigen Bürgertums entstand so eine kleine Schicht verwestlichter Kolonialbeamten die mehr und mehr jeden Bezug zur Realität ihrer Gesellschaften verloren. Die ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Voraussetzungen für eine Säkularisierung waren damit in den islamsichen Gesellschaften nicht gegeben.

Der Unterschied in der Entwicklung Europas hin zu relativ säkularisierten Gesellschaften und politischen Systemen und der islamsichen Welt die eine solche Säkularisierung wenn überhaupt nur mit Zwang zur Verwestlichung (z.B. Türkei) erfuhr, liegt also nicht daran, daß der Islam per se „integralistischer“ wäre als das Christentum, sondern an der unterschiedlichen historischen Entwicklung Europas und der islamischen Staaten.

5. Geschichte des islamischen Integralismus im Sudan

5.1. Geschichte der Muslim-Bruderschaft

Die Muslim Bruderschaft wurde bereits 1928 von Hassan al-Banna — einem einfachen Volksschullehrer — in Ismailiya — einer Stadt am Suez-Kanal — gegründet. Die Muslim Bruderschaft war „the first political organisation in Egypt aiming to establish an Islamic state“ [8] und ist heute eine der wichtigsten und größten Organisationen des Islamischen Integralismus weltweit. Nach eigenen Angaben hat sie heute „branches in over 70 countries all over the world“. [9] Sie war die Initiatorin für den Aufbau der Hamas in Palästina, regiert heute mit der National Islamic Front (NIF) unter Hassan al-Turabi im Sudan [10] und beteiligte sich am Afghanistan-Krieg, an welchem „hundreds of the Ikhwan youth“ als „fighters, doctors, teachers, ...“ [11] teilnahmen.

Von einer solchen Internationalität war die Muslim-Bruderschaft unter Hassan al-Banna natürlich noch weit entfernt.

In den Anfangsjahren richtete sie in Ägypten ein Hauptaugenmerk auf soziale und caritative Tätigkeiten in den Armenvierteln Kairos und auf den Dörfern auf dem Lande. Dadurch konnten sie insbesondere die Unterstützung großer Teile der Landbevölkerung gewinnen. „At its zenith in the 1940s, it was estimated to have had some half a million members.“ [12]

Obwohl der Schwerpunkt der vorrevolutionären Muslim-Bruderschaft eher bei sozialen Aktivitäten lag, vertraten sie bereits in Grundzügen jenes Konzept des Islam als „allumfaßendes System“ wie es später alle Bewegungen, Gruppen und Sekten des islamischen Integralismus weit über Ägypten hinaus vertraten.

Hassan al-Banna beschrieb in einem seiner spärlichen Schriften sein Konzept des Islam folgendermaßen: „We belive that Islam is an all-embracing concept which regulates every aspect of life, adjudicating on every one its concerns and prescribing for it a solid and rigorous order.“ [13]

Die politischen Forderungen Hassan al-Bannas, die dieser 1936 in seinem Traktat ‚nahwa an-nur‘ (Aufbruch zum Licht) an eine Reihe von arabischen Staatsoberhäuptern schickte, die „Beendigung des Parteienwesens, islamische Reform des Rechts, kulturelle Zensurmaßnahmen, Wahrung islamischer Moralvorstellungen, Zins- und Profitverbot, Redistribution des Reichtumsus — erklären sich aus seiner Wahrnehmung der gesellschaftlichen Konflikte, in der kulturelle Verwestlichung, europäische Vorherrschaft und soziale Ungleichheit untrennbar verschmolzen sind“. [14]

Im Sudan entstanden die al-Ikhwan al--Muslimun aus einem Zusammenschluß mehrerer Kleinstgruppen. Zwar war bereits 1945 „a deligation from the general centre of the Muslim Brothers Society in Egypt“ [15] in die Dreistadt (Khartoum, Omdurman und Bahri/Khartoum-Nord) gekommen um dort ihre Ideen zu erklären und zu bewerben. Einer erste Zelle einer realen Erweiterung der Muslim-Bruderschaft in den Sudan entstand aber erst 1949 als „one of the pioneers was appointed as director general from Egypt.“ [16]

Gleichzeitig waren einige Studentengruppen entstanden die in Ägypten mit dem Gedankengut der Muslim Brüder in Kontakt gekommen waren. Als Gegengewicht zur kommunistische dominierten Union of Sudanese Students in Egypt bauten diese Studentengruppen die Association of the Sudanese Students auf. Eine Reihe von Kleinstgruppen bildeten sich auch auf verschiedenen Gymnasien und am Gordon Memorial Collage in Khartoum. Diese autochtonen sudanesischen Gruppen sammelten sich in der Harakat al-tahrir al-islami (Bewegung der islamischen Befreiung), die sich erst 1954 mit den anderen den Muslim Brüdern nahestehenden Gruppen zusammenschloß. Erst 1954 entsteht so eine gemeinsame Organisation die sich den Namen al-Ikhwan al-Muslimun gibt.

Die neu aufgebaute Organisation bildete „(noch) keine poltitische Partei. Die enge Anbindung an Ägypten wurde jedoch nach und nach aufgegeben, besonders wegen der Verfolgung der ägyptischen Muslimbrüder während der Präsidentschaft Nassers.“ [17]

Bereits vor der Unabhängigkeit des Sudan traten die Muslim-Brüder für eine

islamische Verfassung des neuen Staates ein.

In der ersten demokratischen Phase des unabhängigen Sudan 1956 — 1958 wurden die Muslim-Brüder nicht selbst als Partei aktiv, „sondern unterstützten bei den Parlamentswahlen Anfang 1958 in den einzelnen Wahlkreisen denjenigen Kandidaten, der die Idee einer islamsichen Verfassung guthieß". [18]

Nach dem Militärputsch General Abbuds wurden die Ikhwan al-Muslimun zwar nicht verboten — sie waren ja keine politische Partei — aber sie mußten nach einem kritischen Artikel ihre Zeitung al-Balagh einstellen.

Der damalige Führer der Muslim-Bruderschaft Rashid al-Tahir Bakr wollte daraufhin „die Muslim-Brüder mit dem Militär verbinden und mit dem Vorwand, das Regime zu unterstützen, eine Miliz aufbauen." [19] Das Führungsgemium der Ikhwan lehnte dieses Vorhaben jedoch ab und plädierte sich eher wieder der Bildung und Erziehung der Bevölkerung zuzuwenden. Rashid al-Tahir Bakr nahm daraufhin eigenmächtig Kontakt mit einigen Offizieren auf um mit diesen einen Putsch zu planen, welcher jedoch vorzeitig aufgedeckt wurde. Die in die Putsch-Vorbereitungen involvierten Offiziere wurden hingerichtet, Rashie für fünf Jahre in Haft genommen, was einen schweren Rückschlag für die Muslim-Bruderschaft bedeutete. Ebenso wurde die — seit Jahren von den Ikhwan dominierte — Khartoum University Student Union vom Regime aufgelöst, existierte aber informell weiter.

In der sogenannten Oktoberrevolution, die 1964 zum Sturz General Abbuds führte, waren schließlich die Muslim-Brüder neben den Kommunisten die wichtigste Bewegung die für den Sturz des Militärdiktators kämpfte.

In dieser Zeit gewann auch der spätere Generalsekretär der Ikhwan, Dr. Hasan Abd Allah al-Turabi an Einfluß innerhalb der Organisation. 1962 war der 1932 in Kassala geborene Turabi nach seinem Studium endgültig aus dem Ausland in den Sudan zurückgekehrt. Er war zu diesem Zeitpunkt schon zehn Jahr lang in der Führung der Ikhwan aktiv, hatte aber durch seine langen Aufenthalte in Europa keinen großen Einfluß gehabt. [20] Nun konnte er aber mit seiner Erfahrung aus Europa und seinem Doktortitel einer europäischen Universität schnell an Einfluß gewinnen. „Er prägte bald das Politbüro indem er die jungen militanteren Mitglieder um sich sammelte" [21] und war schließlich die treibende Kraft bei der Gründung einer politischen Partei nach dem Sturz von General Abbud. 1964 wurde von den Muslim-Brüdern die Jabhat al-mithaq al-islami (Islamic Charter Front) gegründet, deren Generalsekretär (al-amin al-amm) schon bald Hasan al-Turabi hieß.

Die neue Partei setzte sich für einen islamischen Staat ein. Opposition „to the Sudan Communist party and the Nasser regime in Egypt became the main occupation of the organisation after 1964." [22]

Vorerst war Turabi vor allem mit seinem militanten Antikommunismus erfolgreich. Nachdem es 1965 zu Studentenunruhen und Massendemonstrationen der Muslim-Brüder gegen die Kommunisten gekommen war erreichte die Islamic Charter Front die Änderung der Verfassung, indem u.a. kommunistische und atheistische Propaganda verboten wurde. [23] Dies hatte den Ausschluß von acht kommunistischen Abgeordneten aus dem sudanesischen Parlament und das Verbot der Kommunistischen Parteizur Folge. Turabi konnte daraufhin stolz verkünden: „In 1966 we persuaded parliament to dissolve the Communist Party. It was only the second time in history that a Communist Party had been dissolved in a liberal democracy." [24]

Nachdem Sadiq al-Mahdi 1966 Muhammad Ahmad Mahjub als Premierminister abgelöst hatte, arbeitete die Islamic Charter Front im Verfassungskomittee mit, da die auch von Mahdis Umma-Partei unterstützte Idee einer Islamischen Verfassung umsetzen sollte. Diesem Versuch eine Islamische Verfassung umzusetzen kam jedoch der Putsch der Freien Offiziere unter Gafaar Muhammad Numairi zuvor.

In den ersten Jahren waren die „religiös-politischen Formationen der Ikhwan und der Ansar (der Anhänger des Mahdi, die das Rückgrat der Umma-Partei bilden) [...] waren erbitterte Gegner des neuen Regimes, obwohl nur die Ikhwan gleich nach der Machtübernahme Demonstrationen organisierten und Flugblätter verteilen. Ihre Opposition wurde allerdings gewaltsam gebrochen und führende Muslimbrüder wurden verhaftet." [25]

Beide Gruppierungen arbeiteten in der Folge eng im Untergrund zusammen und versuchten ein System disziplinierter Untergrundzellen aufzubauen. „Sharif Husain al-Hindi traf sich mit führenden Muslimbrüdern im Ausland, um von dort den Widerstand zu organisieren. Laut Muhammad Wayi Allah waren die Muslimbrüder dabei sehr engagiert. Angeführt vom Muhammad Salih Umar kauften sie Waffen, schmuggelten sie von Äthiopien aus in den Sudan und trainierten die Ansar in ihrem Gebrauch." [26]

Schließlich erlitt diese Allianz von Ansar und Muslimbrüder bei dem Massacre ob Aba Island im März 1970 eine vernichtende Niederlage. Hunderte Anhänger der Muslim-Bruderschaft und der Ansar kamen auf der Insel im Nil — die die Zentrale der Ansar beherbergt — durch Angriffe der Luftwaffe ums Leben. Die nunmehr geschlagenen religiös-politischen Gruppierungen konnten in der Folge nur noch kleinere Unruhen — wie die Revolution of Sha´aban — auslösen, waren aber im wesentlichen geschlagen bis es 1977 zur nationalen Versöhnung kam.

Seit dem Juli 1977 kehrten Sadiq al-Mahdi, Ahmad al-Mahdi, Ahmad al-Mirghani — der Chef des Khatmiya-Ordens und der damit verbundenen Democratic Union Party — und schließlich auch Hasan al-Turabi nach Khartoum zurück und bekamen ihren Platz im Machtsystem Numairis zugewiesen.

Dies führte jedoch auch zu internen Konflikten innerhalb der Muslim-Bruderschaft. „Während Turabi Mitglied der Einheitspartei, der Sudanese Socialist Union (SSU) wurde, blieb eine große Gruppe um Sadiq Abdallah Abd al-Majid in der Opposition, da sie Numairi für korrupt und seine islamischen Attitüden für heuchlerisch hielten." [27]

Diese Spaltung der Muslim-Bruderschaft konnte nie mehr völlig gekittet werden. Während in Europa diese Spaltung kaum zur Kenntnis genommen wurde, so bleibt doch festzuhalten, daß Turabi seit seiner Versöhnung mit dem Militärregime nicht mehr mit der Mus-

lim-Bruderschaft Abd al-Majids gleichzusetzen ist. Turabis Anhänger sollten deshalb ab dem Ende der Siebzigerjahre nicht mehr ohne Zusatz als Muslim-Brüder bezeichnet werden.

Turabi und seine Anhänger stiegen innerhalb des Regimes schnell zu einer wichtigen Größe auf, da sich Numairi seit seinem Bruch mit der sudanesischen Linken, den Kommunisten und den arabischen Nationalisten mangels einer eigenen politischen Basis nun zunehmend auf die islamisch-integralistischen Muslim-Brüder und die traditionalistisch-islamischen Ansar stützte. 1979 schließlich kam Turabi auf „the key post of attorney general, which put him in charge of the review of laws to make them conform to Shariah." [28]

Als sich aber Numairi im Sommer 1983 endgültig entschloß, die verstärkte Islamisierung des Landes durchzusetzen und im September 1983 die Scharia einführte (Septembergesetze), „waren die Muslim-Brüder im Gegensatz zu der in der westlichen Literatur weit verbreiteten Meinung [...] nicht beteiligt gewesen, auch nicht beratend." [29]

Die Einführung der Scharia als einzige Quelle der Gesetzgebung brachte eine Revision vieler Gesetze, die in Einklang mit Koran und Sunna gebracht werden mußten, sowie die volle Anwendung der hudud, der Körperstrafen.

Im Zuge der Einführung der Scharia und der Islamisierungspolitik Numairis betrieb die Muslim Bruderschaft schließlich auch immer erfolgreicher ihre Kampagne gegen die links-islamisch-integralistische Konkurrenz, die Republikanischen Brüder Mahmud Mohammad Tahas, zu dessen Hinrichtung im Jänner 1985 die Anhänger Hasan al--Turabis, einen bedeutenden Betrag leisteten.

Der Einfluß der Muslim-Brüder-Fraktion Hasan al-Turabis — die sich offiziell als islamische Ausrichtung innerhalb der Staatespartei SSU organisierten — wuchs in den Achzigerjahren auch über die Islamischen Banken und die islamische Dachorganisation der StudentInnen al-Ittihad al-islami (Islamische Allianz) — so stark an, daß sich die Wut der Bevölkerung, die im April 1985 im revolutionären Sturz Numairis führte auch gegen die islamische Ausrichtung Hasan al-Turabis wendete.

Der Revolution gegen Numairi folgte eine Übergangsregierung, die die Entscheidung über die Beibehaltung oder Abschaffung der Septembergesetze vorerst vertagte.

Die Rückkehr zum Mehrparteiensystem ermöglichte der Muslim-Brüder-Fraktion Hasan al-Turabis im Mai 1985 die Gründung einer politischen Partei, der al-Jabha al-ilamiya al-qawmiya , der National Islamic Front (NIF). „Es scheint, daß alle oder fast alle Mitglieder der Muslimbrüder auch Mitglieder der NIF wurden. Darüber hinaus gab die NIF vor, auch andere islamische Gruppen zu vertreten, d.h. nicht alle Mitglieder der NIF waren auch Muslimbrüder." [30] Durch starken politischen Aktivismus, finanzielle Unterstützung aus Saudi-Arabien und von Islamischen Banken, sowie die bereits vorhandenen Strukturen aus der Numairi-Zeit gelang es der NIF sich relativ bald wieder zu erholen und in der Öffentlichkeit als stärker zu erscheinen als sie in Wirklichkeit war. Sie „wurde mehr oder weniger als Nachfolgerin der Muslimbruderschaft früherer Tage betrachtet." [31]

Bei den ersten Parlamentswahlen, im April 1986, konnte die NIF sich mit 20% hinter der Umma-Partei und der DUP als drittstärkste Kraft etablieren.

Die NIF konnte vor allem in urbanen Gebieten ihre Mandate gewinnen: „thirteen in Khartoum region, four each in the central and northern regions, three in Kordofan, two in Darfur and one in the eastern region." [32]

Auch dieses Wahlergebnis spiegelt aber nicht die reale Stärke der NIF im Sudan wieder. Im Großteil des Südsudan — wo die NIF mit nur sehr wenigen Stimmen rechnen hätte können — waren aufgrund des Bürgerkrieges die Wahlen nicht durchführbar. Weite Teile des Südens wurden 1986 von der SPLA John Garangs kontrolliert. Zusätzlich „DUP — and Umma to a lesser extent — ran more than one candidate in many districts, thereby splitting party votes and generally benefiting the NIF candidate. In the few cases where parties arranged informal electoral alliances, they proved highly effective, for example, in blocking the election of two senion leaders of NIF, Hasan al-Turabi and General Secretary Yasin Umar al-Imam, and ensuring the election of Nuba leader Ghaboush and SCP leader Nuqud." [33]

Die nun beginnende „dritte demokratische Phase (1986 — 1989) war ebenso wie die zweite (11964 — 1969) dadurch charakterisiert, daß hauptsächlich die Ikhwan die Verabschiedung einer Verfassung verhinderten." [34]

Die wichtigste Frage stellte letztlich der Umgang mit der Scharia, den Septembergesetzen dar. Die Regierungskoalition aus Umma und DUP hatte sich vorerst geeinigt diese Septembergesetzt einzufrieren, da die Umma-Partei — wie natürlich auch die oppositionelle NIF — für deren Beibehaltung eintrat, während die DUP für eine Abschaffung eintrat.

Die Frage der Abschaffung der Septembergesetze stellte schließlich auch den Schlüssel zur Beendigung des Bürgerkrieges im Südsudan dar. Für John Garang, den Führer der SPLA (Sudanese Peoples Libaration Army) und SPLM (Sudanese Peoples Liberation Movement), war die Abschaffung der Scharia eine conditio sine qua non zur Beendigung für die Unterzeichnung eines Friedensabkommen.

Ein Abkommen zwischen Garang und Umma-Chef Sadiq al-Mahdi vom März 1986 scheiterte schließlich jedoch nicht nur an der NIF, sondern auch an der DUP, die selbst zwei Jahre später im November 1988 fast das gleiche Abkommen mit John Garang schloß, das diesmal nicht ratifiziert wurde, da es außer der NIF von der Umma-Partei zurückgewiesen wurde. [35]

Im April 1988 wurde schließlich die NIF in die Koalitionsregierung Sadiq al-Mahdis aufgenommen. „Dieser Schritt äußerte sich nach außen hin darin, daß Sadiq al-Mahdi in seinen Reden radikaler wurde, dan Jihad gegen die Rebellen im Süden und die Einsetzung der Scharia forderte." [36]

Nach heftigen Auseinandersetzung über die Frage der Scharia und das Abkommen der DUP mit der SPLA löste Sadiq al-Mahdi im März 1989 die Regierung auf und legte „ein Interimsprogramm vor, das alle Parteien außer der NIF unterzeichnteten, da in ihm das Addis-Abeba-Abkommen mit der SPLA von 1988 ausdrücklich bestätigt wurde." [37]

In dieser Situation stellte sich die NIF

in scharfer Opposition gegen die Regierung und als am 30.Juni 1989 die Septembergesetze endgültig abgeschafft werden hätten sollen, kam dem ein Militärputsch unter Umar Hasan al-Bashir zuvor, bei dem ein von Bashir geleiteter Revolutionary Command Council for National Salvation (RCCNS) die Macht übernahm.

Bis heute ist unklar wie weit die NIF unter Hasan al-Turabi in diesen Putsch involviert war. Während von einer Reihe von AutorInnen und in vielen Gesprächen mit SudanesInnen die Ansicht vertreten wird, Hasan al-Turabi habe direkt den Putsch Umar al-Bashirs angezettelt, vertreten ander wiederum die Position Turabi habe nur davon gewußt oder gar Turabi sei erst nach dem Putsch auf den rollenden Zug aufgesprungen. Jedenfalls wurde Turabi wie alle anderen Parteichefs anfänglich unter Hausarrest gestellt und die NIF wie alle Parteien aufgelöst. Schon bald zeigte sich aber, daß die Ideen der Putschisten nicht weit von jenen der NIF lagen und ehemalige NIF--Funktionäre — inclusive Hasan al-Turabi — schnell in wichtige Positionen gehieft wurden.

Generalleutnant Umar Hasan Ahmad al-Bashir underlined the aim of creating an Islamic state and emphasized the officers´ close relationship with NIF:

> We upheld the Islamic trend from the beginning. An Islamic organization was created in the Armed Forces hen the Communists tried to overthrow te Numairi regime in 1971. When the revolution began [in July 1989] ... the ladership of the NIF met and decided to... join the autoities. We needed a number of cadres.... We are trying to apply the [Islamic] texts gradually and intend to establish an Islamic state in Sudan. ... We have programms for comprehensive Islamic daw´a [call]. [38]

Das neue Regime versuchte nun also mit der Unterstützung der ideologisch geschulten AnhängerInnen Hasan al--Turabis den Sudan in einen islamischen Staat umzuwandeln. Eine parteilose Demokratie, in der die wichtigsten Prinzipien eines islamischen Staatsaufbaues, die Schura (Beratung) und die Direktwahl des Staatsoberhauptes verwirklicht sein sollten wurde angestrebt. „Popular Committees became at the Basic Levelin quarter, village or area while the Council, Proince, State and National Congreß be on the highest level respectively.“ [39] Volks- und Sektoralkonferenzen wurden für einzelne regionale oder thematische Bereiche geschaffen. Aus Delegierten der Volks- und Sektoralkonferenzen setzte sich wiederum auf nationaler Ebene der rund 4.800 Abgeordnete umfassende National Congress zusammen. Delegierte dieses National Congreß bildeten gemeinsam mit direkt gewählten Abgeordneten wiederum das höchste Legislativorgan des Landes, die 400 Mitglieder umfassende Nationalversammlung.

1993 löste sich der RCCNS wieder selbst auf und 1996 wurde das System schließlich mit der Direktwahl des Präsidenten — die Umar al-Bashir mit 75,7% gegen 40 andere Kandidaten gewann — vervollständigt.

Die ehemaligen Mitglieder der NIF spielten im neuen System eine bedeutende Rolle. Hasan al-Turabi galt bis zu seinem Machtkampf und seinem Sturz durch Umar al-Bashir als der Chefideologe des Regimes und der Rat der Vierzig in dem Turabi ehemalige NIF--Parteigrößen um sich sammelte galt als das reale Machtzentrum des Regimes.

Die Islamisierung des Systems konnte nur mit massiver Repression gegen politische GegnerInnen durchgesetzt werden. Politische Gefangene, Folter in inoffiziellen Gefängnissen, sogenannten Geisterhäusern, aber auch Widerstand von Gewerkschaften, religiösen Bruderschaften und StudentInnen sind seit der Machtergreigung Umar al-Bashirs an der Tagesordnung. [40]

Die hadd-Strafen werden natürlich auch unter dem Bashir-Regime trotz Verurteilung durch die Arabische Menschenrechtsorganisation (AOHR) in Kairo angewendet. „Sudanesische“Spezialisten„lassen sich in Saudi-Arabien in modernen Amputationsmethoden ausbilden. Im Januar 1990 wurden zwei sechs Jahre zuvor wegen bewaffneten Raubüberfalls Verurteilte gekreuzigt. Gruppen die gegen die Anwendung der Scharia Wiederstand leisten, werden aufgelöst; so z.B. die sudanesische Sektion der AOHR und die sudanesische Anwaltsvereinigung.“ [41]

Als einziger Staat der von einer aus der Muslim-Bruderschaft stammenden Regierung regiert wurde konnte der Sudan seit 1989 auch einen wichtigen Einfluß auf andere sunnitisch-integralistische Bewegungen in Afrika und der Arabischen Welt ausüben.

Innerhalb des Sudan war die politische Basis des Regimes jedoch so schwach, daß es sich ab Mitte der Neunzigerjahre verstärkt um eine partielle Reintegration der Opposition in das Regime bemühte. Dies führte einerseits 1998 zu einem Friedensvertrag mit einem Teil der Rebellenorganisationen des Südsudan — jedoch nicht mit der größten Gruppe um John Garang — in dem der Bevölkerung des Südsudan das Recht zugesichert wurde „to determine their political aspirations and to pursue their economic, social and cultural development is hereby affirmed.“ [42] Eine Volksabstimmung soll nach einer Übergangsfrist über die Optionen Unity oder Secession entscheiden.

Auch Versöhnungsgespräche mit einzelnen Gruppen der Oppositionsallianz, der National Democratic Alliance (NDA) — die sich wenige Monate als Zusamenschluß aller Oppositionsparteien, Gewerkschaften und andern Organisationen der Zivilgesellschaft gebildet hatte — führten zu gewissen Ergebnissen. Vor allem mit der Umma-Partei Sadiq al-Mahdis stand in November 1999 eine vollständige Einigung unmittelbar bevor.

Am 30. Juni 1998 trat schließlich eine neue Verfassung in Kraft und mit dem Jahreswechsel ein neues Parteiengesetz, das „die Bildung von politischen Vereinigungen (at-tawali as-siyasi) [...] wie in der Verfassung vorgesehen“ [43] wieder zuläßt, aber nicht den arabischen Terminus „hisb“ für Partei verwendet. Trotzdem wurden dadurch eine Reihe von Parteien wiederzugelassen, darunter auch echte Oppositionsparteien, wie die ehemaligen Rebellen um Reik Machar und seine „United Democratic Salvation Front“ [44] und selbst der ehemalige Militärdiktator Numairi kehrte am 22. Mai 1999 aus seinem Exil in Kairo in den Sudan zurück und gründete dort eine kleine politische Vereinigung.

Gleichzeitig wurden jedoch auch die Interessensgegensätze innerhalb des Regimes immer stärker. Während etwa

Turabi bereit war den Südsudan wirklich in die Unabhängigkeit zu entlassen um im Norden einen islamischen Staat errichten zu können, hatte das Militär um Umar al-Bashir damit seine Probleme. Der Großteil der Auseinandersetzungen war jedoch nicht inhaltich bedingt, sondern rührte von einem persönlichen Machtkampf zwischen Turabi und Bashir. Der offizielle Staatspräsident Umar al-Bashir wollte offensichtlich immer mehr seine graue Eminenz und seinen ehemaligen Förderer Turabi loswerden und zum wirklich starken Mann des Sudan aufsteigen. Am Sonntag, den 12. Dezember 1999 spitzte sich dieser Machtkampf so weit zu, daß Umar al-Bashir das Parlament auflöste, Turabi als Parlamentspräsident absetzte, ihn unter Hausarrest stellte und eine dreimonatigen Ausnahmezustand verkündete. Turabi bezeichnete dieses Manöver als Putsch von oben und rief zum Widerstand dagegen auf.

Wie dieser Konflikt jedoch weitergehen wird ist noch nicht absehbar. Während Sadiq al-Mahdi vor einem internen Bürgerkrieg warnt, sehen andere Oppositionelle schon das Ende des integralistischen Regimes gekommen. NDA-Sprecher und SCP-Mitglied Abu-Eissa hält es hinhgegen auch für möglich, daß obwohl alles nach Sieg der Bashir-Fraktion aussieht „we should noch exclude the scenario that this might als be a palace coup in agreement with Torabi in order to claim that the regime is making a fresh start to eradicate ist malpracticies over the past 10 years.“ [45]

Am 28. Dezember verkündigte Bashir schließlich die Wiederzulassung aller Oppositionsparteien. Verhandlungen zwischen Bashir und Turabei fanden in Qatar statt, Treffen mit den Staatschefs der Nachbarstaaten in Libyen und Ägypten.

Sollte sich der Konflikt zwischen Turabi und Bashir nicht beruhigen sondern weiter zuspitzen ist eine völlige Eskalation des Konfliktes aber erst nach dem Ende des Ramadan zu erwarten.

5.2. Geschichte der Republikanischen Brüder

Auch die Republikanischen Brüder stellen eine islamisch-integralistische Bewegung des Sudan dar, allerdings eine mit ganz anderen Inhalten als die Muslim-Brüder.

Die Geschichte dieser islamischen Reformbewegung ist jedoch keine Erfolgsgeschichte die mit der Machtergreifung endete, sondern eine die (vorerst) mit der weitgehenden Zerschlagung der Bewegung endete.

Die Republikanischen Brüder waren bis zur Hinrichtung ihres religiös-politischen Führers sehr von der Persönlichkeit Mahmud Muhammad Taha geprägt. Geboren wurde Ustad Mahmud nach eigener Angabe 1909 oder 1911 in einer muslimischen Familie in Rufa´a, einer Stadt am Ostufer des Blauen Nil. „Die familiäre Religiösitiät hat zweifellos den Werdegang Tahas nachhaltig beeinflußt.“ [46] Taha kommt religiös wohl aus dem im Sudan weit verbreiteten Umfeld an Sufi-Bruderschaften, eine Zugehörigkeit seiner Familie zu einer bestimmten tariqa ist jedoch nicht bekannt. Er selbst gehörte jedenfalls keiner der traditionellen Bruderschaften an.

Taha, der an der Schule für Ingeneurswesen am Gordon Memorial College in Khartoum studiert hatte, arbeitete nach seinem Studienabschluß 1936 als Wasserbauingeneur für die sudanesische Eisenbahngesellschaft in Atbara. Die kommunistische beeinflußte Athmosphäre unter den Arbeitern und Eisenbahnern in Atbara dürfte Taha in seinen politischen Überlegungen nachhaltig beeinflußt haben. Taha beschäftigte sich während seiner Zeit in Atbara mit Logik und Philosophie, las Marx und Hegel und befaßte sich mit mathematischer Logik. Gleichzeitig beschäftigte sich Mahmud Taha aber auch mit Vertretern des traditionellen, „islamischen Erbe, unter denen al-Gazzali, Ibn al-Arabi und al-Hallag herausragen.“ [47]

Seit Tahas Zeit im Gordon College engagierte sich Taha auch für die Unabhängigkeit des Sudan. Er kritisierte dabei die Kompromißbereitschaft der meisten Intellektuellen des Sudan. Schließlich da er weder für einen Sudan unter britischer Oberaufsicht (das Ziel der Umma-Partei) noch für eine administrativ-politische Einheit mit Ägypten war (wie die Asiqqa-Partei), schloss er sich keiner dieser Gruppen an, sondern gründete 1945 — zusammen mit einigen anderen Intellektuellen — „die Republikanische Partei (al-Hizb al-gumhuri), deren Vorsitz er übernahm.“ [48]

Die politischen Ziele der Republikanischen Partei bestand v.a. in der Erichtung einer unabhängigen föderalistischen Republik Sudan, in der ein demokratischer Sozialismus individuelle Freiheit und vollkommene soziale Gerechtigkeit garantieren sollten. [49] Strategisch übten sich die Republikaner vor allem in Propaganda durch öffentliche Rede auf Plätzen, in Kaffehäusern, Moscheen,..., sowie durch die Verteilung von Flugblättern. Schon früh kamen die Republikaner dabei in Konflikt mit der britischen Kolonialverwaltung. Nach einer seiner Aktionen wurde Taha und einige seiner Genossen im März 1946 wegen regierungsfeindlicher Propaganda verhaftet. Taha — der sich weigerte eine Garantie zu unterschreiben, die ihn verpflichtete künftig auf politische Betätigung zu verzichten — wurde von einem britischen Standrichter zu einem Jahr Haft verurteilt, allerdings bereits nach fünfzig Tagen wieder entlassen. In der Haft hatte sich Mahmud Taha als noch gefährlicher erwiesen als in Freiheit, da seine Haft nur die antibritische Stimmung im Lande anheizte.

Im selben Jahr wanderte Mahmud Muhammad Taha jedoch wiederum für zwei Jahre hinter Gitter. Die Republikaner kämpften gegen ein neues britisches Gesetz, das nicht nur die traditionelle pharaonische Mädchenbeschneidung verbot, sondern auch die ausführenden Frauen unter Strafandrohung stellte. Die Republikaner wendeten sich zwar auch gegen die pharaonische Beschneidung, wollten deren Abschaffung aber nicht durch Strafe der betroffenen Frauen, sondern durch Aufklärung und Propaganda erreichen. Im britischen Gesetz sahen sie primär eine Möglichkeit ein Land das um seine Unabhängigkeit kämpft international als Rückständig zu diskreditieren.

Im Kampf gegen dieses Gesetz rief Taha schließlich in einer Predigt zum Gihad gegen die Briten auf, woraufhin die Bevölkerung zu Tausenden zum Verwaltungszentrum eines Distrikts gingen um die Freilassung einer nach dem Gesetz verurteilten Frau zu fordern. Die britische Kolonialverwaltung reagierte mit Härte. „Unter der Anklage der Volk-

saufwieglung wurde Taha als Anführer der Revolte mit der höchsten Strafe von zwei Jahren Haft und einem zusätzlichen Jahr polizeilicher Überwachung belegt.“ [50]

Die Zeit dieses Gefängnisaufenthaltes sollte schließlich entscheidend für die Herausbildung von Tahas Islamverständnis werden. Während seines Gefängnisaufenthaltes und zweier weiterer Jahre freiwilliger Zurückgezogenheit unterzog sich Taha strengen sufistischen Praktiken des Fastens, Betens und Meditierens. Dabei pflegte er ähnlich wie Ghandi in Indien eine Praxis die einer Mischung aus politischem Protest und religiöser Praxis nahekam und ein Zwischending aus Hungerstreik und Fasten glich. Tahas Anhängern gilt dies als Wendepunkt ihrer Geschichte in der Taha schließlich seine Konzeption von der zweiten Botschaft des Islam entwickelte. Die politischen Aktivitäten der Republikanischen Partei ruhten während der Gefangenschaft Tahas und seiner freiwilligen Isolation um danach umso aktiver für die neu gewonnenen Erkenntnisse in aufklärerischer Propaganda in der Bevölkerung zu werben.

Ab 1951 traten die Republikanischen Brüder — obwohl sie sich immer noch als Reublikanische Partei bezeichneten — mit der neuen Botschaft des Islam an die Öffentlichkeit und bildeten von da an eine religiös-politische Bruderschaft mit einem antilegalistischen, humaniteren Islamverständnis.

Nach der Unabhängigkeit des Sudan im Jahre 1956 beteiligten sich die Republikaner nie an Parlamentswahlen. Auch ihre Mitarbeit in der Kommission zur Erarbeitung einer permanenten Verassung war nur von äußerst kurzer Dauer, „nachdem bereits in der ersten Sitzung der Kommission deutlich geworden war, daß die von Ansar und Hatmiya dominierte Regierung Einfluß zu nehmen suchte.“ [51]

Die Republikaner konzentrierten sich auch in der Folge auf die Verbreitung ihrer Ideen und lebten in Hausgemeinschaften ihre Form des Islam, die sich stark an den Praktiken des traditionellen Sufismus im Sudan orientierte, veranstaltenen dikr — rituelle Gedenktänze — und „bezogen spirituelle Poesie und hymnische Gesänge in ihre Methoden zur Verinnerlichung von Inahlten der Lehre und ihrer Bewegung ein.“ [52]

Den beiden Militärputschs standen die Republikaner nicht von Anfang an ablehnend gegenüber. „Schon den militärischen Umsturz General Abbuds am 17. November 1958 hatten sie nicht generell verurteilt“ [53] — obwohl die Politik Abbuds schließlich den Vorstellungen der Republikaner völlig zuwiederlief — und der Militärputsch von Gafaar al-Numairi wurde von den Republikanern sogar eher begrüßt. Mit dem Putsch der Freien Offiziere Gafaar al-Numairis kamen schließlich politische Kräfte an die Macht, denen die Republikaner einen gesellschaftlichen Wandel zutrauten. Der Putsch wirkte für die Republikaner aus zwei Gründen befreiend: einerseits war wenige Tage ein Attentasversuch auf Mahmud Tata verübt worden, andererseits hatte die Mehrparteienregierung der zweiten demokratischen Periode mit dem Verbot der Kommunistischen Partei und der Einschränkung der Meinungs- und Glaubensfreiheit bereits den Weg zu einem konservativen Islam beschritten, der gegen das Islamverständnis der Republikanischen Brüder gewandt war. Ein erstes Verfahren gegen Taha wegen Glaubensabfall fand im November 1968 statt.

Mit dem Numairi-Regime gab es in den ersten Jahren einige Berührungspunkte. Solange Numairi sich auf einen arabischen Sozialismus berief und einen Teil seiner politischen Basis in der sudanesischen Linken sah, hatten die Republikanischen Brüder eine relativ gute Ausgangspolition. Da sich die Organisation nun auch offiziell als Republikanische Brüder bezeichnete und nicht mehr als Partei betrachtete konnte sie auch im gegensatz zu anderen Parteien bestehen bleiben. Jedoch „seit dem Loyalitätsverlust im linken Spektrum, durch die Zerschlagung der Kommunistischen Partei 1971, war zu beobachten, daß Numairi verstärkt auf den Islam als Mittel der Legitimation zurückgriff.“ [54]

Als Numairi sich schließlich in den Achzigerjahren — wie bereits im Kapitel über die Muslim-Bruderschaft beschrieben — zunehmend den Muslim-Brüdern annäherte wurden „small ideological and regional groups such as the communists, Nuba Mountain Group, Republican Brothers, and Ba´thists“ [55] zum Ziel der Repression des Militärregimes.

Insbesondere die stärker ins Regime integrierten Muslim-Brüder arbeiteten auf die Ausschaltung ihrer islamisch-integralistischen Rivalen hin, da sich die Republikanischen Brüder gegen die geplanten Scharia-Gesetze Numairis wehrten. Dies hatte zur Folge, daß einige Monate vor der „September declaration the Republican Brothers had fallen out of the regime´s favour and some of their leaders were jailed, including Mahmud Muhammad Taha himself. They were released shortly bevore September 1983, only to be re-arrested when they pronounced their opposition to the new laws.“ [56]

Nachdem am 29. April 1984 ein Bombenflugzeug einen Angriff auf Omdurman flog, nutzte Numairi die Gelegenheit den nationalen Ausnahmezustand auszurufen. In der Folge kam es zu einem rapiden Anstieg standrechtlicher Vollstreckungen von Schariats-Strafen. Die „unter dem Ausnahmezustand gebildeten Notstandsgerichte vollstreckten zwischen August 1984 und März 1985 mehr als einhundert Amputationen wegen Diebstahlsvergehen und Tausende von Auspeitschungen wegen angeblicher Verstöße gegen das Alkoholverbot.“ [57]

In diesem Klima des Terrors, das die Endphase der Militärherrschaft Numairis begleitete kam es zum zweiten Apostasie-Prozeß gegen Mahmud Muhammad Taha. Taha wurde am 18. Jänner 1985 offiziell wegen erwiesener Apostasie hingerichtet. In erster Instanz war jedoch von Apostasie nur indirekt „die Rede gewesen; in der Urteilsbegründung wurden dann aber die religiösen Überzeugungen der Republikanischen Brüder zur Begründung herangezogen, nicht jedoch die Delikte gegen den Staat, die ja de jure der eigentliche Grund für die Anklage hatten sein sollen.“ [58] Das Verfahren gegen ihn strotzte somit auch nach damals gültigem sudanesischen Recht von Verfahrensfehlern und Rechtsbrüchen, selbst der sudanesischen Verfassung. Aber auch nachdem das Urteil nach einer Reihe von Rechtsbeugungen gefaßt worden war, hätte es nach sudanesischem Recht nicht vollstreckt werden dürfen. Taha war nämlich keine tauba-

Frist — in der er die Möglichkeit des Widerrufes gehabt hätte — gewährt worden und der damals mindestens vierundsiebzig Jahre alte Taha hätte nach sudanesischem Recht — das die Hinrichtung von über Siebzigjährigen auf jeden Fall untersagte — niemals tatsächlich Exekutiert werden dürfen.

Die Hinrichtung ihres relgiös-politischen Führers schwächte die Republikansichen Brüder sehr, führte aber nicht zu ihrer Auflösung. Schließlich trug die Hinrichtung des weit über den Kreis seiner engeren AnhängerInnen beliebten und bekannten, großen alten Mannes wesentlich zum baldigen Sturz Numairis bei. Die Rückkehr zum Mehrparteiensystem brachte jedoch nicht den Siegeszug der Republikanischen Brüder mit sich, sondern eine Restauration der alten Parteien, im Wesentlichen der den Ansar nahestehenden Umma-Partei und die der Khatmiya nahestehende DUP.

Mit dem Militärputsch der Erzrivalen und Feinde der Republikanischen Brüder vom 30. Juni 1989 kam es zu einer neuen Unterdrückungswelle gegen die verbliebenen Mitglieder der Republikanischen Brüder. Die Organisation scheint zwar im Untergrund und im Exil zumindest partiell weiterzubestehen, ihre reale Stärke ist aber kaum abzuschätzen.

6. Ein Vergleich der Islamkonzeptionen der Muslim Brüder und Republikanischen Brüder

Letztlich vertreten beide Bewegungen — die Muslim Brüder und die Republikanischen Brüder — eine jeweils unterschiedliche Spielart des islamischen Integralismus. Beide wollen eine Gesellschaft die auf islamischen Grundsätzen beruht, einen Islam der nicht nur din(Religion), sondern auch dawla (Gemeinwesen/Staat) ist. Beide Bewegungen verbinden ihre Vorstellungen einer islamischen Gesellschaft auch mit einer antiimperialistischen Agitation, die den islamsichen Sudan vor imperialistischen Westen befreien soll.

Was nun aber unter dieser islamischen Gesellschaftsordnung die beide Bewegungen anstreben zu verstehen ist, unterscheidet die beiden ebenso stark voneinander, wie die Frage des Weges der zu solch einer Gesellschaftsordnung führen soll.

6.1. Der sunnitische Integralismus der Muslim-Bruderschaft

Beide Fraktionen der sudanesischen Muslim-Bruderschaft bauen mit ihren Ideen auf den Positionen des ägyptischen Gründers der Muslim-Bruderschaft, Hasan al-Banna auf. Islam ist für sie Staat und Religion. Islam ist für sie nicht primär eine religiöse Überzeugung, sondern ein System des öffentlichen und rechtlichen Lebens.

Während die traditionalistische Fraktion der Muslim-Bruderschaft — die unter diesem Namen nach dem neuen Parteiengesetz auch eine politische Vereinigung gegründet hat — dabei ein strikt konservatives Festhalten an den festgefügten sunnitischen Rechtsschulen vertreten, ist inbesondere die Turabi-Fraktion der Muslim-Bruderschaft dabei in einigen Bereichen eher modernistisch.

Beide Fraktionen vertreten aber keine Rückkehr ins Mittelalter wie dies in der Europäischen Berichterstattung über Fundamentalisten immer wieder geschrieben wird, sondern eine alternative oder halbe Moderne.

Turabi fordert zum Beispiel die Wiedereröffnung des Itschtihad ein, des Analogieschlusses in der Rechtsfindung. Diese Möglichkeit des Analogieschlusses hatte dem Islamischen Recht in den ersten Jahrhunderten eine Dynamik geschaffen, die es dem damals in Europa üblichen Recht weit überlegen machte, schlief aber mit dem Schließen der Tore des Itschtihad durch immer mehr Rechtsgelehrte des Vierzehnten und Fünfzehnten Jahrhunderts ein. Dieses Schließen der Tore des Itschtihad wird heute als eine der wesentlichen Entwicklungen betrachtet, die die islamische Welt in der Konkurrenz zum christlichen Europa nach der Niederlage Grenadas ins Hintertreffen geraten ließen.

Turabi weiß aber, daß mit den Rechtsforschriften des Spätmittelalters kein Rechtssystem für das 21. Jahrhundert machen läßt. Turabi focusiert immer wieder auf den Punkt, daß Islam „is essentially a progressive religion that welcomes any change (e g. material progress), the facilities of which Muslims can utilise for the worship of God. Yet for Muslims to be able to do so it si important to swing the door of ´ijtihad wide open for all uslims who are willing and competent, and then to rationalise and co-ordinate their findings through regular consultations under the auspices and guidance of Islamicised authorities that could then enforce th consensus of the ´ulama.“ [59]

In allen Fragen die jedoch bereits einmal gelöst sind halten beide Fraktionen der Muslim-Brüder an der traditionellen Scharia fest.

Auf dem Weg zu solch einem modernen, islamischen Rechtssystem „al-Turabi amphasised the necessity and perhaps primacy of an Islamic (political) revolution which would then pave the way for the required revolution in jurisprudence.“ [60]

Turabis Ideal des Islam ist „not just God is one, absolutely one, but also existence is one; also life is one. All life ist just one programm of worship. Whether it is economics, politics, sex, private, public or whatever. And society is also one. So unitarism is a fundamental principle that explains almost every aspect of doctrinal or practical Islam.“ [61]

Dieses unitaristische Weltbild führte immer wieder zu Konflikten zwischen Turabi und den Ideen der westlichen Demokratie. Mit dem Prinip der shura (Beratung) in der islamischen Staatstheorie kann jedoch auch ein demokratisches Grundelement eines islamischen Staates ausgemacht werde.

Das Verhältnis von Turabis Ikhwan zur Demokratie änderte sich je nach den eingenen Einflußmöglichkeiten immer wieder. „In the early part of Nimeiri´s rule, Ikhwan linked their cause inextricably with that of democracy, and achieved their first breakthrough in Sudanese politics by leading the struggle for democracy.“ [62] Bereits in der zweiten demokratischen Periode waren es aber insbesondere die Ikhwan die sich für das Verbot der sudanesischen KP stark gemacht hatte und spätestens seit dem Militärputsch von 1989 muß das taktische Verhältnis Turabis zur Demokratie deutlich sein. Wenn er sich nun nach seiner Absetzung und der Aus-

rufung des Ausnahmezustandes durch Umar al-Bashir wieder zum großen Demokraten stilisiert, der gegen den Putsch Bashirs kämpft steht dies in genau dieser Tradition eines taktischen Umganges mit der Forderung nach Demokratie.

Daß Turabis Positionen eher Positionen einer alternativen Moderne als nur eines konservativen Festhaltens an Gegebenem sind zeigt seine Position gegenüber Frauen. Für Turabi ist „segregation of women [...] definitely not a part of Islam. This is just conventional, historical Islam. It was totally unknown in the model of Islam or the text of Islam." [63] Turabi hält nicht nur das traditionelle islamische Bildungsideal auch für Frauen offen, sondern betont auch, daß alle Ebenen der Politik diesen offen stünden: in Parliament, as ministers, as judges. [64] Daß in der Praxis der Frauenanteil in wichtigen Positionen viel geringer ist als jener der Männer, sollte zwar kritisiert werden, ist aber kein spezifisch sudanesisches oder islamisches Problem. Auch in Österreich brachte die rechtliche Gleichstellung von Frauen bisher keine gesellschaftliche Gleichstellung mit sich.

Den relativ fortschrittlichen Aussagen Turabis steht jedoch die Ungleichheit von Frauen und Männern im islamischen Eherecht gegenüber, an dem für Turabi ja nicht zu rütteln ist, ja dessen Festigung im Rahmen der Scharia immer integrales Ziel der Muslim-Brüder war. Auch die Polygynie wird von Turabi verteidigt. „The Quran is categoric on polygamy, but the world is going in the direction of polygamy anyway de facto, if not de jure. English law now recognizes cohabitation as a legal relationship." [65]

Wie in Ägypten entstand auch im Sudan eine eigene Frauenorganisation Muslim-Brüder, die Muslim Sisters, die trotz aller theoretischer Gleichberechtigung „das Ziel hatten die Frauen wieder zu ihrer angestammten häusliche Rolle zurückzuführen." [66]

6.2. Der Reform-Integralismus der Republikanischen Brüder

Mit den Muslim-Brüder einigt die Republikanischen Brüder die Vorstellung, daß Islam eben nicht nur eine religiöse Vorstellung ist, sonder auch eine Grundlage für eine Gesellschaftsordnung ist. Die Islamvorstellung Mahmud Muhammad Tahas orientiert sich im Gegensatz zu jener Hasan al-Turabis aber nicht primär am offiziellen Schriftislam der einzelnen Rechtsschulen, sondern eher an des sufistischen Traditionen des sudanesischen Volksislam.

Mit der Idee der zweiten Botschaft des Islam, schuf Taha eine sehr originäre Islaminterpretation, die aber weit über das bloße verwischen von Gegensätzen zwischen Volks- und Schriftislam hinausgeht. „Die zentrale These Tahas, auf der seine Forderung nach einer Reformierung des islamischen Rechts basiert, besagt, daß Muhammad mit dem Koran gleich zwei Botschaften Gottes übermittelt habe, von denen die erste, in Medina geoffenbarte und aus konkreten und detailierten Gesetzesbestimmungen (furu´) bestehend, speziell für die islamische Gemeinschaft des siebten Jahrhunderts gedacht und daher von zeitlich begrenzter Gültigkeit gewesen sei, während die zweite Botschaft, in Mekka verkündet, die grundlegenden Prinzipien der Religion (usul ad-din) beinhalte und als solche von ewigem Wert im Gegensatz zur ersten Botschaft heute noch maßgeblich sei." [67]

Tatsächlich ist zwischen den mekkanischen und den medinensischen Suren des Quran ein systematischer Unterschied zu erkennen. In Medina — wo Muhammad als Richter (qadi) tätig war — haben die Suren einen wesentlich stärker politischen und rechlichen Charakter als in Mekkah. Bei den mekkanischen Suren geht es eher um Mystik und grundlegende ethische Werte. Diese Grundlegenden ethischen Werte sind nun für Taha die zweite Botschaft des Islam, die zeitlose Gültigkeit für sich beanspruchen kann, während die konkreten rechlichen Vorgaben des siebten Jahrhunderts heute ihre Gültigkeit auch dann verloren haben, wenn sie quranischen Ursprunges sind.

Im Gegensatz dazu will Taha von den Prinzipien der Religion (usul ad-din) ein modernes, zeitgemäßes islamisches Recht neu herleiten.

Die Grundlegenden Prinzipien der Religion faßt Taha wie folgt zusammen:

> Das grundlegende Prinzip (al-asl) im Islam ist, daß jeder Mensch frei ist [...], denn die Freiheit ist ein natürliches Recht (haqq tabi´i) dem die Pflicht zum verantwortlichen Umgang mit der Freiheit (husn at-tasarruf fi l-hurriya) entspricht.
>
> Das grundlegende Prinzip im Islam ist Gemeinschaftlichkeit des Besitzes (suyu´al--mal) zwischen allen Menschen.
>
> Das grundlegende Prinzip im Islam ist vollkommene Gleichberechtigung (al-musawat at-tamma) zwischen Männern und Frauen. [68]

Mit diesen Positionen nähert sich Taha — ohne explizit davon zu sprechen — den den europäischen Menschenrechten zugrndeliegenden Werten ebenso an, wie sozialistischen Vorstellungen, die das Gemeineigentum betonen. Wenn er von der Freiheit als natürliches Recht spricht so erinnern diese Argumente an die Naturrechtsdebatte der europäischen Aufklärung.

Seine Sozialismusvorstellungen klingen oft etwas nebulös und sind sicherlich nicht auf marxschem Gedankengut fußend, versuchen aber einen eigenen islamischen Sozialismus zu schaffen.

Für Taha heißt Sozialismus, „that people share the wealth of the earth." [69] Konkret definiert Taha seinen „wissenschaftlichen Sozialismus" den er von selbigem marxistischen Begriff unterscheidet über zwei Prinzipien:

> first increased production from such resources as minerals, agriculture, animal wealth and industry by means af science, technology, and administration; and second, equitable distribution involving the way that the minimum limit is guaranteed to every citizen, including children, old people, and the disabled, at a level sufficient to sustain dignified human existence. [70]

Taha ist mit dieser Sozialismusdefinition weit davon entfernt Wertproduktion und Eigentum an sich abschaffen zu wollen. Vielmehr will er eine Angleichung von Einkommen und Besitz um in sich geschlossene Klassen zu verhindern: „The gap between maximum and minimum income must not be wide enough to create a higher class which refuses to marry from the lower-income

class. [...] No citizen should own anything individually except a house and surrounding garden, furniture, a car. The key here is that no one should be allowed to own anything that permits the exploitation of one citizen´s labor to increase the income of another.“ [71]

Der Gleichbereichtigung der Frauen mißt er einen wichtigen Platz zu. Immerhin ist dies für ihn ein Grundprinzip des Islam. „Bei Ehen zwischen Republikanischen Brüdern und Schwestern wird ein Vertrag unterzeichnet, der Polygamie ausschließt und der Frau das Recht auf Scheidung gibt.“ [72]

Gesetze dienten für ihn schließlich in der islamischen Umma des siebten Jahrhunderts primär als Erziehungsmaßnahme für Menschen die noch nicht den Entwicklungsstand der gegenwärtigen Menschheit erreicht haben. In seinem Evolutionsmodell sind nun die Muslime fähig die Grundprinzipien der Religion ohne die strikten Gesetzt der islamischen Frühzeit zu leben. Der Islam sollte nur noch durch friedliche Mission und aktives Vorleben einer islamischen Ethik verbreitet werden.

Auch in der persönlichen Religionsausübung geht Taha — wie viele islamische Mystiker der verschiedensten Sufi-Orden — davon aus, daß Muslime die einen bestimmten Grad an religiöser und ethischer Entwicklung erreicht haben, nicht mehr unbedingt an die äußeren Riten des Islam gebunden sind, sondern eine höhere Stufe der religiösen Praxis erreicht haben, in der nicht mehr die strikte Einhaltung von Gebetszeiten oder des Fastenmonats von Wichtigkeit ist, sondern die individuelle oder gemeinschaftliche mystische Gotteserfahrung.

Tahas Islamkonzeption ist also viel weniger an äußerlich-formalisierte Religionausübung und an den Gesetzesislam gebunden als die eines Hasan al--Turabi. Weil Taha dies aber islamisch begründet und an sich ein genauso islamisch-integralistisches Weltbild vertritt wie Hasan al-Turabi wurden die Thesen der Republikanischen Brüder zu einem Hauptfeindbild der Muslim-Brüder und einer Reihe anderer konservativer Muslime.

Genau das könnte ihn aber langfristig zu einem bedeutenden Denker und Wegbereiter einer islamischen Moderne machen, die sich aus ihren eigenen geistigen Resourcen speisend den Problemen und Herausforderungen der Moderne auf eine zukunftsweisende Art stellen will.

7. Conclusio

Letztlich sind beide hier geschilderten islamisch-integralistischen Bewegungen unterschiedliche Antworten auf die Herausforderung die der Kolonialismus und Imperialismus aber auch die Moderne der Islamsichen Welt stellt.

Gerade wenn etwa die ähnliche soziale Basis beider Bewegungen — die gebildeten, modernen und urbanen Bevölkerungsschichten — betrachtet wird, wird klar, daß es sich bei beiden Bewegungen nicht um finstere Konservative des Mittelalters handelt, sondern um Gruppierungen die auf unterschiedliche Art und Weise eine islamsche Moderne kreieren wollen. So gesehen sind beide Gruppierungen Moderner als die traditionalistischen islamischen Parteien des Sudan, die Umma-Partei und die DUP.

Daß die Wandlungsprozesse die sich im Sudan abspielen mit gravierenden Problemen verbunden sind — die keineswegs nur im Sudan selbst gemacht werden — ist klar. Wer jedoch einmal den Sudan bereist hat und mit den Menschen in diesem Land gesprochen hat muß feststellen, daß Kritik und politisches Interesse auch in Kleinstädten weit verbreitet ist und in der Bevölkerung sehr wohl das Potential liegt eine interessante und lebendige Zivilgesellschaft aufzubauen, die sich noch stärker gegen staatliche Repression und Fremdbestimmung wehrt als dies bereits der Fall ist.

---

[1] DUDEN: Das Fremdwörterbuch; Mannheim/Wien/Zürich, 1982: S 264

[2] DUDEN: Das Fremdwörterbuch; Mannheim/Wien/Zürich, 1982: S 349

[3] AL-BANNA, Hassan: Our Mission; in: Majmu´at Rasa´il Al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna´; Six Tracts of Hasan al-Banna (1906 — 1949), Hg. von der „International Islamic Federation of Student Organisations“, Kuwait: S 83

[4] BÜTTNER, Friedemann: Zwischen Politisierung und Säkularisierung — Möglichkeiten und Grenzen einer islamischen Integration der Gesellschaft; in: FORNDRAN, Erhard: Religion und Politik in einer säkularisierten Welt, Baden-Baden, 1991: S 144

[5] IBRAHIM, Saad Eddin: Islamic Activism and Political Opposition in Egypt; in: IBRAHIM, Saad Eddin: Egypt, Islam and Democracy, Twelve Critical Essays; Cairo, 1996: S 53

[6] TIBI, Bassam: Krieg der Zivilisationen, Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus; Hamburg, 1995: S 257

[7] GEBHARDT, Jürgen: Politik und Religion; in: NOHLEN, Dieter: Lexikon der Politik, Band 1 Politische Theorien; München, 1994: S 436

[8] MUBARAK, Hisham: Pieces of the puzzle, How has Egypt´s fractured Islamist movement come about?; in: Cairo Times 8.-21. January 1998

[9] Muslim Brotherhood Movement Homepage; Internet: http://www.ummah.org.uk/ikhwan

[10] siehe Internet: http://www.sudan.net/main1.html

[11] Muslim Brotherhood Movement Homepage; Internet: http://www.ummah.org.uk/ikhwan/questions.html

[12] ebenda

[13] AL-BANNA, Hassan: Our Mission; in: Majmu´at Rasa´il Al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna´; Six Tracts of Hasan al-Banna (1906 — 1949), Hg. von der „International Islamic Federation of Student Organisations“, Kuwait: S 83

[14] ENDRES, Jürgen/JUNG, Dietrich: Was legitimiert den Griff zur Gewalt? Unterschiede im Konfliktverhalten islamischer Organisationen in Ägypten; in: Politische Vierteljahresschrift, Heft 1, 39. Jhrg., März 1998: S 91 — 109

[15] SIDAHMED, Abdel Salam: Politics in Contemporary Sudan, Richmond, 1997: S 45

[16] ebenda: S 45

[17] WOLF, Susanne: Die islamische Bewegung im Sudan bis 1989; in: Wuquf 7-8, 1992-1993, Hamburg, 1993, S 205-222: S 206

[18] ebenda: S 206

[19] ebenda: S 206

[20] ebenda: S 206f

[21] ebenda: S 207

[22] BESHIR, Mohamed Omer: Revolution and Nationalism in the Sudan, London 1974, Second edition 1977 : S 186

[23] WOLF, Susanne: Die islamische Bewegung im Sudan bis 1989; in: Wuquf 7-8, 1992-1993, Hamburg, 1993, S 205-222: S 208

[24] zit nach: WOLF, Susanne: Die islamische Bewegung im Sudan bis 1989; in: Wuquf 7-8, 1992-1993, Hamburg, 1993, S 205-222: S 208

[25] ebenda: S 208

[26] ebenda: S 209

[27] ebenda: S 209

[28] EL-AFFENDI, Abdelwahab: Turabi´s Revolution, Islam and Power in Sudan, London, 1991: S 115

[29] WOLF, Susanne: Die islamische Bewegung im Sudan bis 1989; in: Wuquf 7-8, 1992-1993, Hamburg, 1993, S 205-222: S 211

[30] ebenda: S 212

[31] ebenda: S 212

[32] EL-AFFENDI, Abdelwahab: Turabi´s Revolution, Islam and Power in Sudan, London, 1991: S 141

[33] LESCH, Ann Mosely: The Sudan, Contested National Identities, Bloomington / Oxford, 1998: S 71

[34] WOLF, Susanne: Die islamische Bewegung im Sudan bis 1989; in: Wuquf 7-8, 1992-1993, Hamburg, 1993, S 205-222: S 213

[35] ebenda: S 214

[36] ebenda: S 214

[37] ebenda: S 215

[38] LESCH, Ann Mosely: The Sudan, Contested National Identities, Bloomington / Oxford, 1998: S 113

[39] The Secretariat of the National Congress: The Popular Committees Act, 1992, Khartoum, 1992: S 3

[40] siehe dazu:

- AI Report 1998: Sudan: http://www.amnesty.org/ailib/aireport/ar98/afr54.htm
- Human Rights Watch / Africa: Behind the Red Line, Political Repression in Sudan, New York / Washington / London / Brussels, 1995

[41] KÖNDGEN, Olaf: Die Kodifikation des islamischen Strafrechts im Sudan seit Beginn der 80er Jahre; in: Wuquf 7-8/1992-1993, Hamburg, 1993, S 223-254: S 242

[42] SUDAN — Peace Agreement: S 17

[43] SEESEMANN, Rüdiger: Der Sudan und die islamische Verfassung; in: INAMO, Nr.17, S 42-45: S 44

[44] The big Names sign in; in: SUDANOW, Februar 1999, S 22-23

[45] zit. nach: DPA-News Article (13.12.1999): Sudanese opposition: Bashir´s move marks end of Torabi´s project, http://www.Sudan.net/wwwboard/news/7674.html

[46] OEVERMANN, Annette: Die Republikanischen Brüder im Sudan, Eine islamische Reformbewegung im Zwanzigsten Jahrhundert, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien, 1993: S 43

[47] ebenda: S 48

[48] ebenda: S 48

[49] ebenda: S 49

[50] ebenda: S 51

[51] ebenda: S 52

[52] ebenda: S 53

[53] ebenda: S 55

[54] ebenda: S 81

[55] LESCH, Ann Mosely: The Sudan, Contested National Identities, Bloomington / Oxford, 1998: S 56

[56] SIDAHMED, Abdel Salam: Politics in Contemporary Sudan, Richmond, 1997: S 138

[57] OEVERMANN, Annette: Die Republikanischen Brüder im Sudan, Eine islamische Reformbewegung im Zwanzigsten Jahrhundert, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien, 1993: S 92

[58] KÖNDGEN, Olaf: Die Kodifikation des islamischen Strafrechts im Sudan seit Beginn der 80er Jahre; in: Wuquf 7-8/1992-1993, Hamburg, 1993, S 223-254: S 232

[59] SIDAHMED, Abdel Salam: Politics in Contemporary Sudan, Richmond, 1997: S 128 f

[60] ebenda: S 129

[61] Turabi in: Islam, democracy, the state and the west, Summary of a lecture and round-table discussion with Hasan Turabi, prepared by Louis J. Cantori and Arthur Lowrie, Turabi Home-Page: http://msanewsmynet.net/Scholars/Turabi

[62] EL-AFFENDI, Abdelwahab: Turabi´s Revolution, Islam and Power in Sudan, London, 1991: S 159

[63] Turabi in: Islam, democracy, the state and the west, Summary of a lecture and round-table discussion with Hasan Turabi, prepared by Louis J. Cantori and Arthur Lowrie, Turabi Home-Page: http://msanewsmynet.net/Scholars/Turabi

[64] ebenda

[65] ebenda

[66] ISMAIL, Ellen: Frauenbewegung und Islam im Sudan; in: Wuquf 7-8/1992-1993, Hamburg, 1993, S 523-534: S 527

[67] OEVERMANN, Annette: Die Republikanischen Brüder im Sudan, Eine islamische Reformbewegung im Zwanzigsten Jahrhundert, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien, 1993: S 109

[68] zit nach: OEVERMANN, Annette: Die Republikanischen Brüder im Sudan, Eine islamische Reformbewegung im Zwanzigsten Jahrhundert, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien, 1993: S 110f

[69] TAHA, Mahmoud Mohamed: The Second Message of Islam, New York, 1987: S 153

[70] ebenda: S 155

[71] ebenda: S 155

[72] ISMAIL, Ellen: Frauenbewegung und Islam im Sudan; in: Wuquf 7-8/1992-1993, Hamburg, 1993, S 523-534: S 528

Thomas Schmidinger: Redaktionsmitglied von **Context XXI** von Juni 2000 bis 2006, koordinierender Redakteur von September 2000 bis April 2001.
Lizenz dieses Beitrags

Copyright

© Copyright liegt beim Autor / bei der Autorin des Artikels