

## Sayyid Quṭb

### Vom säkularen Muslim und arabischen Nationalisten zum Islamisten

*Tanja Fuchs*

#### Vorbemerkung

Diese Arbeit beschäftigt sich mit der Person Sayyid Quṭb (1906-1966). Quṭb galt um 1960 als führender Ideologe der ägyptischen Muslimbruderschaft und wird noch heute vielfach rezipiert. Besonders sein 1964 erschienenes Werk „Wegzeichen“ erfuhr verschiedenste Interpretationen. Kepel folgert rückblickend: „Wegzeichen‘ ist der Schlüssel zum Verständnis der islamistischen Bewegung der 70er Jahre“ (Kepel 1995: 36).

Quṭbs Werdegang vom „säkularen Muslim und arabischen Nationalisten“ (Shepard 1996: xv) zum Islamisten ist Inhalt von Kapitel 2. Hierbei wird versucht, den Umschwung im Denken Quṭbs Ende der 1940er Jahre zu kontextualisieren und die Hintergründe zu erläutern. Kapitel 3 beschäftigt sich insbesondere mit der Zeit ab 1951, dem Beitrittsjahr Quṭbs zur Muslimbruderschaft. Im ersten der drei Unterabschnitte wird zunächst die Geschichte der ägyptischen Muslimbruderschaft skizziert, um anschließend Quṭbs Mitgliedschaft und seine posthume Rezeption zu thematisieren.

Als unabdingbare Quelle und Standardwerk zum ägyptischen Islamismus sei Gilles Kepels Buch „Der Prophet und der Pharao“ (1995) erwähnt. Daneben stütze ich mich auf den

---

<sup>1</sup> Die Zusatzbezeichnung *Coursework* bezeichnet *Occasional Papers* die im Rahmen von Lehrveranstaltungen erarbeitet wurden und daher nicht notwendigerweise auf originärer wissenschaftlichen Forschung basieren, in jedem Fall aber einen Beitrag zur wissenschaftlichen Diskussion leisten. Das vorliegende Occasional Paper basiert auf einer Arbeit die im Wintersemester 2005/06 im Rahmen des am Institut für Afrikanistik der Universität Wien abgehaltenen Proseminars „*Religionen und Politik: politisierte Religion in Afrika*“ unter der Leitung von Dr. Ingeborg Grau verfasst wurde.

Klassiker „The Society of the Muslim Brothers“ von Richard P. Mitchell (1969) und Werke von Ulrike Dufner (1998), Gudrun Krämer (2004), William E. Shepard (1996) und Carrie R. Wickham (2002). Diverse Diplomarbeiten sollen meinen Blick auf dieses Thema abrunden.

### **Sayyid Quṭb – Vom säkularen Muslim und arabischen Nationalisten zum Islamisten**

Ībrāhīm Husayn Šadīlī wurde 1906 in Musha, Provinz Asyut, Oberägypten geboren. Allgemein bekannt ist er jedoch unter seinem Pseudonym Sayyid Quṭb, wörtlich als „Herr des Poles“ und im weiteren Sinne als „Führer, führende Persönlichkeit“ zu verstehen. Quṭb besuchte die staatliche Schule seines Dorfes, da die Koranschule (Kuttāb) ihn „nach kurzer Zeit mit Schrecken erfüllt“ habe (Kepel 1995: 37). Trotzdem soll er bereits als Zehnjähriger den Koran auswendig beherrscht haben. Vorrangiges Thema in der Familie war die Politik, denn Quṭbs Vater war Abgeordneter der Nationalpartei (Wafd) von Mustafa Kamil. Auch Quṭb trat bereits früh dieser Partei bei, deren Mitglied er bis Mitte der vierziger Jahre blieb. Als Dreizehnjähriger setzte Quṭb seinen Schulbesuch bei seinem Onkel in einem Vorort Kairo fort und studierte schließlich von 1929 bis 1933 am Dār ʿUlūm, „an institution whose program might be described as a halfway house between the traditional education of al-Azhar and the education offered by the modern university“ (Shepard 1996: xiv). Während dieser Jahre scheinen ihn besonders säkulare Denker, allen voran ʿAbbās Mahmūd al-ʿAqqād, beeinflusst zu haben; also jene, „die sich entgegen der allgemeinen Tendenz westlichen Ideen gegenüber offen zeigten“ (Blümelhuber 2004: 4).

Nach seinem Abschluss 1933 arbeitete Quṭb anfänglich als Lehrer und später als Schulinspektor im Dienste des Unterrichtsministeriums. Zusätzlich betätigte Quṭb sich als Schriftsteller, Literaturkritiker und Journalist. Dabei waren bis Mitte der 1940er Jahre seine Arbeiten von nichtreligiöser Natur. Seine ideologische Position um 1940 beschreibt Shepard als die eines „Muslim secularist and Arab nationalist“ (Shepard 1996: xv). Unter ersteren sind jene zu subsumieren, „who may be personally pious and who, even in the areas where they do not wish to see religious control, value Islam as a heritage to be respected and drawn upon and are prepared to have Islam as the official religion of state“ (Shepard 1996: xii). Diese Position sei jedoch klar zu trennen von der islamistischen, die im Islam ein allumfassendes System sieht und die Regelung aller Gesellschaftsbereiche gemäß dem islamischen Gesetz (Šarīʿa) vorsieht. Nun erscheinen 1945 und 1947 die ersten religiösen Werke Quṭbs. Sie beschäftigen sich vorrangig mit dem sprachlichen Stil und der künstlerischen Bilderwelt des Korans. Die Bezeichnung „islamistisch“ trifft jedoch laut Shepard (1996) noch nicht auf sie zu. Für die Aufnahme islamistischen Gedankengutes in sein literarisches Schaffen wird

durchwegs das Zusammenspiel dreier Faktoren verantwortlich gemacht: das Ende des Zweiten Weltkrieges, die Staatsgründung Israels und sein USA-Aufenthalt.

Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges setzte Quṭb's Interesse für soziale Gerechtigkeit verstärkt ein und somit auch zunehmende Kritik an den Missverhältnissen des Landes: „As political corruption, social stress, economic inequality and the continuing presence of European imperialism after the end of the Second World War moved Egypt toward the collapse of the old regime, Sayyid Quṭb like many in his circle turned his attention to issues of social justice but with more passion than most” (Shepard 1996: xvi). Quṭb kritisierte sowohl den “Westen” als auch die ägyptische Regierung. Seine Gedanken zu diesem Thema schrieb er 1948 nieder, welche 1949 unter dem Titel „Soziale Gerechtigkeit im Islam“ veröffentlicht wurden. Shepard (1996) erachtet dieses Buch als Quṭb's erstes islamistisches Werk. Die kontinuierlichen Veränderungen seines Gedankengebäudes zugunsten eines islamistischen lassen sich an den insgesamt sechs Editionen bis 1964 ablesen: „Each edition shows changes from the preceding one and these changes move in a consistent direction“ (Shepard 1996: x). Nicht zufällig findet Quṭb in dieser Zeit langsam Gefallen an den Ideen der Muslimbruderschaft, die ebenfalls mehr soziale Gerechtigkeit durch beispielsweise Landumverteilung anstrebte.

In die Zeit des vermehrten Interesses Quṭb's an islamisch-politischen Themen fällt auch die Staatsgründung Israels 1948 sowie die Niederlage der Araber im darauffolgenden, ersten arabisch-israelischen Krieg. Schon zwischen 1945 und 1947 nahm er laut Gasperin-Ishak (2001) in mehreren Artikeln Stellung zur Palästinafrage. Darin zeigt sich seine Sorge darüber, dass nun Palästina alle Juden Europas absorbieren müsse und findet sich sein Vorwurf, dass die Araber im Allgemeinen und die Palästinenser im Speziellen allzu passiv auf die dramatischen Entwicklungen reagieren würden. In einem Artikel aus dem Jahre 1947 verknüpfte Quṭb außerdem die Erfahrungen der Palästinenser mit jenen seines Volkes. Beide hätten unter britischer Vorherrschaft zu leiden, obzwar nicht als nominelle britische Kolonie, so doch de facto unter den eklatanten Einschränkungen nationaler Rechte. Desillusioniert über die friedlichen Mittel der ägyptischen Regierung propagierte Quṭb als Lösungsmöglichkeit und richtigen Weg zur Unabhängigkeit den „Ĝihād“. Obwohl dieser Begriff wörtlich das „Sich-Bemühen“ für den Islam bedeutet und der bewaffnete Kampf nur einen Teilaspekt darstellt, ist laut Dörfler (2004) und Gasperin-Ishak (2001) von ebendiesem Aspekt bei Quṭb auszugehen. Der Kampf für die Unabhängigkeit liege dabei in der Verantwortung jedes einzelnen Arabers und gegenseitiger Beistand der arabischen Staaten sei unumgänglich. Auch Muslimbrüder sahen in der Unterstützung der Palästinenser eine muslimische Pflicht.

Aufgrund seiner Kritik an der ägyptischen Regierung wurde Quṭb 1948 in die USA entsendet, um im Auftrag des Unterrichtsministeriums das dortige Bildungssystem zu analysieren. Dieser Aufenthalt sollte jedoch entgegen aller ministerialen Erwartungen Quṭbs eingeschlagenen Gedankenweg untermauern statt auflösen. Quṭb zeigte sich offenbar moralisch schockiert von Promiskuität, Materialismus und Rassismus in den USA, woraufhin er nach seiner Rückkehr nach Ägypten im Jahre 1951 einen Bericht unter dem Titel „The America I Have Seen“ veröffentlichte. Darin vertritt Quṭb die These, „dass die USA zur Moral der Menschheit, die sie von der Tierwelt unterscheidet, nichts beiträgt und beitragen wird“ (Sonnleitner 2004: 80). Quṭbs These stützt sich dabei auf die Geschichte der amerikanischen Gesellschaft, die sich historisch aus Kriminellen und Abenteurern zusammensetzte, welche der Ordnung ihrer Ursprungsländer entflohen und möglichst schnell zu Wohlstand gelangen wollten. Dabei wurden sie nur durch die Natur herausgefordert, der sie mit Muskelkraft und Produktionsstreben begegneten. Für die Entwicklung ideeller Werte wie Moral blieben keine Ressourcen und diese Primitivität der Amerikaner, gebündelt im Materialismus, spiegelte sich nun in allen Lebensbereichen wider. Zusätzlich empörte sich Quṭb über die Parteinahme der USA zugunsten Israels: „Als er Zeuge wurde, wie die amerikanischen Medien in breitem Maße projüdische Propaganda betrieben und die Staatsgründung Israels willkommen hießen, war sein einst positives Bild vom Westen endgültig zerstört“ (Gasperin-Ishak 2001: 34f). Als Quṭb 1951 nach Ägypten zurückkehrte, machte er keinen Hehl aus seiner Ablehnung gegenüber der amerikanischen Lebensart und dem Westen generell. Dadurch sah er sich gezwungen, den Staatsdienst beim Unterrichtsministerium zu quittieren und trat noch im selben Jahr der Muslimbruderschaft bei. Quṭb soll diesen Schritt später kommentiert haben mit: „Ich wurde 1951 geboren“ (Quṭb lt. Kepel 1995: 40).

## **Quṭb und Muslimbruderschaft**

### ***Muslimbruderschaft***

Die Muslimbruderschaft wurde 1928 von Ḥasan al-Bannā` (1906-1949) und sechs Kameraden gegründet. al-Bannā`, der wie Quṭb am Dār ʿUlūm in Kairo studierte, zeigte sich entsetzt über die sozialen und politischen Probleme der Stadt und betroffen über die Unwissenheit der Bevölkerung – auch in islamischen Belangen. Sein Aufenthalt als Grundschullehrer in der Stadt Ismailiyya am Suezkanal, einem Zentrum der britischen Kolonialmacht und Sitz der Suez-Canal-Company, führte al-Bannā` zusätzlich die ständige Präsenz ausländischer Kolonialmächte vor Augen. Daraufhin beschloss er seinen „Kampf auf zweierlei Ebenen:

einerseits für die Bildung der Bevölkerung und andererseits gegen die Fremdherrschaft“ (Sonnleitner 2004: 29). al-Bannā` stand als „Oberster Führer“ an der Spitze der hierarchischen Struktur, dem die einzelnen Mitglieder absoluten Gehorsam schuldeten. Außerdem agierte die Organisation in einzelnen Komitees – inklusive eines paramilitärischen „Geheimapparats“. Vorrangiges Ziel der Organisation war die Wiedererrichtung des Kalifats und eine damit einhergehende Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse im Sinne des Islam, wobei sie die Gültigkeit des islamischen Rechts (Šarī`a) betonten, jedoch eine zeitgemäße Interpretation der Quellen forderten. Gewaltanwendung sollte dabei nur als äußerstes – jedoch später vom Geheimapparat regelmäßig eingesetztes – Mittel dienen. Zustrom erhielten die Muslimbrüder anfänglich vor allem aus der bäuerlichen Bevölkerung und der jungen, urbanisierten Mittelschicht. In Folge breitete sich die Organisation über die Staatsgrenzen hinweg nach Syrien, Libanon, Jordanien, Palästina und den Sudan aus. Ende der 1940er Jahre überstürzten sich die Ereignisse. 1948 wurde die Muslimbruderschaft vom ägyptischen Ministerpräsidenten an-Nuqrašī verboten, dieser daraufhin durch den Racheakt eines Muslimbruders ermordet, und folglich al-Bannā` 1949 getötet.

Im Untergrund bestand die Organisation weiter fort. Nach Führungsstreitigkeiten ging Ḥasan Ismā`īl al-Hudaybī als „Oberster Führer“ hervor und pflegte weiterhin die schon von al-Bannā` initiierten Kontakte zu den „Freien Offizieren“. Diesen antikolonialistisch gestimmten Rekruten der ägyptischen Armee gelang 1952 unter General `Abd an-Nāšīr der Staatsstreich, in dessen Folge König Farūq abdankte und eine Militärdiktatur unter General Muḥammad Nağīb errichtet wurde. Im Februar 1954 übernahm schließlich an-Nāšīr selbst die Führungsgeschäfte. Welche Rolle die Muslimbruderschaft in der Revolution spielte, ist nicht eindeutig geklärt. Mitchell geht von einer gewissen Zusammenarbeit aus, wenn er meint: „Given the long association of the army officers with the Society [Muslimbruderschaft ...] and the real and potential role of the members in the events [Staatsstreich ...] the Society came to regard the events of 23 July as ‘our revolution’” (Mitchell 1969: 104). Das Reformprogramm der „Freien Offiziere“ ähnelte im Grunde jener der Muslimbruderschaft sehr, welches von kostenloser Bildung bis hin zur Landumverteilung reichte. Dissens jedoch herrschte bezüglich der Verfassung. Die Muslimbrüder forderten im Gegensatz zu den „Freien Offizieren“ die Šarī`a als Basis und somit eine islamische Verfassung.

In weiterer Folge wurde jegliche Opposition durch Parteienverbot verhindert, unter welches 1954 auch die Muslimbruderschaft fiel. Etliche Muslimbrüder verließen das Land, wurden inhaftiert und/oder hingerichtet. „Although the Brotherhood initially welcomed the ‚revolution‘ of 1952, it ended up as one of its main victims. Once his own grip on power was

secure, Nasser moved to eliminate the movement as a political rival“ (Wickham 2002: 113). Diese Jahre unter der Führung von General an-Nāṣir sind laut Krämer (2004) als Zeit der „großen Heimsuchung“ (Miḥna) in der kollektiven Erinnerung der ägyptischen Bevölkerung noch immer präsent. Offiziell wurde die Muslimbruderschaft seither nicht legalisiert. Trotzdem spricht Dörfler von einer symbiotischen Beziehung: „Der Staat erlaubt der Organisation, ihre Macht vor allem im sozialen Bereich auszubauen [...] Als ‚Gegenleistung‘ für die gewährten Freiheiten erhält die Regierung von den Muslimbrüdern die Bescheinigung, die sie als grundsätzlich ‚islamisch‘ klassifiziert, was impliziert, dass gegen sie kein Jihad zu führen sei“ (Dörfler 2004: 65). In diesem Sinne spielt die Muslimbruderschaft als zwar illegale, aber geduldete, gemäßigte islamistische Organisation im heutigen Ägypten in allen sozialen Schichten eine bedeutende Rolle.

### ***Quṭb's Mitgliedschaft***

Zum Zeitpunkt des Militärputsches 1952 war Sayyid Quṭb bereits Mitglied der Muslimbruderschaft und füllte das ideologische Vakuum nach dem Tode al-Bannā's. Er war sowohl Mitglied des Führungsrates, als auch Leiter der Propagandaabteilung und Chefreditor der Wochenzeitung „ad-Da<sup>ḥ</sup>wā“. Auch schien Quṭb bezüglich der Kontakte zu den „Freien Offizieren“ noch vor deren Machtübernahme eine entscheidende Rolle gespielt zu haben: „Er hat sich mit Nasser zu regelmäßigen Unterredungen getroffen, als die Freien Offiziere und die Muslimbrüder noch miteinander liebäugelten“ (Yassien 1996: 20). Einende Thematik war natürlich der Kampf gegen die Vorherrschaft Großbritanniens in Ägypten und folglich auch gegen die kollaborierende ägyptische Regierung. Quṭb soll den Staatsstreich von 1952 entscheidend unterstützt haben und wurde nach dem Umsturz zum Berater der „Freien Offiziere“ ernannt. Nachdem jedoch eine Einigung auf gemeinsame politische Ziele – der Revolutionsrat wollte keine islamische Verfassung akzeptieren – nicht in Aussicht stand, kündigte Quṭb seine Zusammenarbeit auf. Nach mehreren Zusammenstößen zwischen Anhängern der „Freien Offiziere“ und der Muslimbruderschaft und nicht zuletzt aufgrund eines Attentats auf an-Nāṣir 1954 begannen die Repressionen, begann die Zeit der „großen Heimsuchung“.

Auch Quṭb wurde inhaftiert und aufgrund des Vorwurfs des Hochverrats zu 25 Jahren Zwangsarbeit verurteilt. Die meiste Zeit seiner zehnjährigen Inhaftierung verbrachte er jedoch wegen seines angeschlagenen Gesundheitszustandes und Folter im Militärspital. Dort entstand neben seinem Korankommentar „Im Schatten des Koran“ und einigen islamistischen Doktrinen auch sein Buch „Wegzeichen“. Das Kernstück dieses Werkes bildet Quṭb's

„Ĝāhilīya“-Konzept. Laut islamischer Tradition wird unter „Ĝāhilīya“ die „Zeit der Unwissenheit“ verstanden, das heißt die Zeit vor der koranischen Offenbarung. <sup>c</sup>Abd Allāh Mawdūdī (1903-1979), Gründer der „Ĝamā'a Islāmīya“ in Pakistan und großes Vorbild Quṭb, bezeichnete jedoch die gesamte außerislamische Welt der Gegenwart als jahilitisch. Quṭb schließlich brachte dieses Konzept auch mit islamischen Ländern in Verbindung, insofern, als auch Muslime in den „Ĝāhilīya“-Zustand zurückfallen könnten und auch zurückgefallen seien. Somit bezog sich bei ihm dieser Zustand „nicht auf eine bestimmte Periode in der Vergangenheit oder auf ein geographisches Gebiet, sondern könne zu jeder Zeit und überall sein. Dieses Konzept sei weder an einen Ort noch an eine Zeit gebunden, sondern sei vielmehr sozialer und spiritueller Natur“ (Sonnleitner 2004: 89). Quṭb ging in seinem Konzept von einer strengen Trennung der Bereiche Islam und „Ĝāhilīya“ aus, welche er dichotomisch mit den Bereichen Gut und Böse gleichsetzte. Eine Mischung aus islamischer und „ĝāhilitischer“ Gesellschaft hielt er für unmöglich. Letztere charakterisiere sich durch die Ablehnung der Gottesherrschaft. Dies resultiere im Fokus auf „Rasse“, Klasse und Nationalität; im Mangel an sozialer Gerechtigkeit; und in einer feindlichen Haltung gegenüber dem Islam, was einer ständigen Bedrohung für Muslime gleichkommt.

Zwecks Wiedererrichtung einer authentisch islamischen Gesellschaft müsse es nun „ähnlich wie zur Zeit Muhammads [...] eine kleine Gruppe von Menschen, eine Avantgarde, geben, die gewillt ist, ihr Leben ganz in den Dienst Gottes zu stellen“ (Sonnleitner 2004: 91). Als Orientierung und Hilfestellung möchte Quṭb seine „Wegzeichen“ verstanden haben. Dabei basierte seine Anleitung auf dem traditionellen zwei-Phasen-Konzept: auf eine „Phase der Schwäche“ würde eine „Phase der Stärke“ folgen. Dementsprechend propagierte Quṭb „eine erste Phase der geistigen Vertiefung, der koranischen Erleuchtung, in der der Mensch Befreiung finden soll aus der jahilitischen Entfremdung, und eine zweite Phase des Kampfes gegen diese jahilitische Gesellschaft. Der Begriff Jihad umfaßt diesen Prozeß in seiner Gesamtheit, von dem persönlichen Bemühen, sich in die heilige Schrift zu vertiefen, bis hin zum bewaffneten Kampf“ (Kepel 1995: 55). Obwohl Quṭb die Zeit der zweiten „Phase der Stärke“ als noch nicht reif ansieht, soll die Avantgarde darauf vorbereitet sein. Er forderte eine „Bewegung“ (ḥaraka), die er der reinen Predigt gegenüberstellt: „Für Quṭb ist die Predigt das geeignete Mittel, um der Ideologie der ‚Jahiliyya‘ entgegenzuwirken, doch es ist Aufgabe der Bewegung, die Hindernisse auf dem Weg zum Sieg des Islam zu beseitigen, allen voran das politische System“ (Kepel 1995: 136). Als Nährboden dieser Ideen wird durchwegs die Enttäuschung Quṭbs über die Regierung <sup>c</sup>Abd an-Nāṣirs angeführt, welcher er jeglichen islamischen Charakter abspricht und die er der Kategorie der „Ĝāhilīya“ zuordnet: „Die

Bedingungen in den nasserschen Gefängnissen [...] trugen dazu bei, dass sich die von Quṭb verfassten Doktrinen weiter radikalisierten“ (Dörfler 2004: 28) oder allgemeiner: „Haft, Folter oder Exil radikalisierten in der Nasser-Ära weite Teile der Bewegung“ (Krämer 2004: 189). Quṭbs Werk „Wegzeichen“ wurde erstmals 1964 veröffentlicht, jedoch kurz nach Erscheinen von der Regierung verboten. Auch die Vertreter der Azhar-Universität verurteilten sein Buch als schändliches häretisches Machwerk. Quṭb selbst wurde nach wenigen Monaten in Freiheit 1965 wiederum inhaftiert und im August 1966 hingerichtet.

### **Quṭbs Rezeption**

Innerhalb der Muslimbruderschaft wurden Quṭbs „Wegzeichen“ unterschiedlich interpretiert. So zeigten sich verschiedene Strömungen mit je eigenen politischen Zielsetzungen: „Nach dem Wunsch der jungen Aktivisten soll die ‚Diktatur Nassers‘ gewaltsam niedergeschlagen werden, während am anderen Ende der Skala [...] eine Strömung] den Standpunkt vertritt, daß die Organisation nur ‚Erziehungsprogramme‘ von jeweils 13 Jahren durchführen kann, die so lange wiederholt werden müssen, bis 75 % der Bevölkerung für die Sache der Islamisten gewonnen sind“ (Kepel 1995: 29f). Die divergierenden Meinungen entzündeten sich einerseits an der Interpretation des Begriffs „Bewegung“, die Quṭb forderte, und andererseits an der Frage, ob die „Ĝāhilīya“ allein durch den ungerechten Herrscher oder die ganze Gesellschaft vertreten wird. Die Antworten darauf musste Quṭb durch seinen frühzeitigen Tod schuldig bleiben.

Die „radikaleren“ Strömungen sehen meist die gesamte ägyptische Gesellschaft der „Ĝāhilīya“ anheimgefallen, von der sich nun die Avantgarde loszulösen hätte. Diese „Loslösung“ kann nun wiederum verschieden interpretiert werden: „Für die eine Richtung bedeutet die Trennung von der Gesellschaft nur eine innere Isolation, während der Begriff von der anderen Richtung als vollständiger Bruch verstanden wird“ (Kepel 1995: 76). Erstere nennen sich auch „Ĝamāʿat al-ʿuzlā aš-šuʿūrīya“, d.h. „Gemeinschaft der inneren/gefühlsmäßigen Isolation“. Sie sind von der „Ĝāhilīya“ der ägyptischen Gesellschaft und der Notwendigkeit ihres Ausschlusses aus der islamischen Gemeinschaft (Takfīr = jemanden zu einer/einem Ungläubigen erklären) überzeugt. Trotzdem wird die Gesinnung geheimgehalten, solange die erste „Phase der Schwäche“ andauert. Die zweite Richtung der „radikaleren“ Strömungen weist schon in dieser Phase die ĝāhilitische Gesellschaft offen zurück (oder übergeht diese Phase ganz) und kehrt ihr explizit den Rücken. „Beispiele dafür sind die selbsternannten, ‚quṭbistischen‘ Gruppierungen“, meint Sonnleitner und nennt in Folge „Ĝamāʿat al-Muslimīn“ (bzw. „at-Takfīr wa-l-Hiġra“), „Ĝamāʿa Islāmīya“ und „al-

Ğihād“ (Sonnleitner 2004: 97). Diese drei Bewegungen sollen nun exemplarisch näher behandelt werden.

Die Gruppierung „Ğamā<sup>ˆ</sup>at al-Muslimīn“, die „Gemeinschaft der Muslime“, wurde von Scheich <sup>ˆ</sup>Alī <sup>ˆ</sup>Abdūh Ismā<sup>ˆ</sup>īl initiiert und nach dessen Rückzug vom 1971 aus der Haft entlassenen Šukrī Muṣṭafā weitergeführt. Zu den wesentlichen Elementen der Gruppe zählte das öffentliche Aussprechen des Takfīr über ihre MitbürgerInnen und der Rückzug in die Berge (Hiğra), was ihr die mediale Präsenz unter der Bezeichnung „at-Takfīr wa-l-Hiğra“ einbrachte. Nach einer Geiselnahme zwecks Erpressung diverser Forderungen, insbesondere der Bildung eines Weisenrats zur Überprüfung staatlicher Institutionen, wurde Šukrī 1977 hingerichtet. Die Existenz dieser islamistischen Gruppierung war verhältnismäßig kurz, doch wurden ihre Errungenschaften aufgegriffen und ihre Schwachpunkte von anderen Strömungen analysiert bzw. überdacht. Mit den Worten Kepels: „Durch die Konfrontation des Staates mit der Gemeinschaft der Muslime und durch ihre Zerstörung hatte die auf Sayyid Quṭb zurückgehende Strategie der ‚Phase der Schwäche‘ an Bedeutung verloren: Die jungen Islamisten, die nach Schukri kommen, werden ohne sie auskommen müssen“ (Kepel 1995: 108).

Fast parallel zur „Ğamā<sup>ˆ</sup>at al-Muslimīn“ entstand die studentisch-islamistische Vereinigung der „Ğamā<sup>ˆ</sup>a Islāmīya“, die „Islamische Gemeinschaft“. Trotz der Repressionen durch an-Nāṣir 1965 war es den Muslimbrüdern gelungen, im universitären Bereich einige Zellen von Aktivisten neu aufzubauen, die ab Anfang der 1970er Jahre einen Aufwind erlebten und alsbald die „linken“ Organisationen in den Untergrund drängten. Ziel der Gruppierung war/ist es, mittels Wiedereinführung des Kalifats die islamische Gemeinschaft (Umma) des Goldenen Zeitalters der vier rechtgeleiteten Kalifen wieder aufleben zu lassen. Zu diesem Zwecke werden Sommerlager organisiert, die neben Koranlektüre und Mannschaftssportarten auch islamistische Predigten beinhalten: „In diesem Mikrokosmos erleben die Teilnehmer die islamistische Utopie der Vergangenheit und der Zukunft. Sie durchleben [...] das Goldene Zeitalter des Islam, und projizieren es gleichzeitig in die Zukunft. Diese Lager sind das Modell für die zukünftige islamische Gesellschaft, die die jungen Islamisten auf den Ruinen der ‚Jahiliyya‘ errichten wollen“ (Kepel 1995: 151). Zusätzlich werden die prägnantesten Passagen von Quṭbs „Wegzeichen“ in preiswerten, kleinen Heftchen in Umlauf gebracht; in ihren Flugblättern und Zeitungen erscheint Quṭbs Name ohne Unterlass. Im Gegensatz zur „Gemeinschaft der Muslime“ betont die „Ğamā<sup>ˆ</sup>a Islāmīya“ somit das Handeln innerhalb der Gesellschaft und nicht den Rückzug aus ihr. Außerdem wird der Takfīr als Mittel verneint,

stattdessen müsse der Islam „durch einen kontinuierlichen Heiligen Krieg, ‚Jihad‘, zu neuem Leben erweckt werden“ (Kepel 1995: 160).

Als Abspaltung der „Ġamāʿa Islāmīya“ sei drittens die Gruppierung „(Tanzīm) al-Ġihād“, der „Heilige Krieg“, erwähnt. Der Theoretiker ʿAbd as-Salām Faraġ legte in seiner Schrift mit dem Titel „Die unterschlagene Pflicht“ die Theorie und Praxis der Gruppe offen. Das Werk fußt auf der vermeintlichen Erkenntnis, dass alle bisherigen islamistischen Strategien versagten. „Da letztlich doch alles zum Galgen und ins Konzentrationslager führt, muß man den ungläubigen Staat so schnell wie möglich angreifen und vor allem anderen die Macht ergreifen“, summiert Kepel (Kepel 1995: 220). Somit markiert diese Ideologie einen Wendepunkt seit dem Erscheinen von Quṭbs „Wegzeichen“, indem der „al-Ġihād“-Gruppe die Dialektik von der Phase der Schwäche und der Phase der Stärke fremd ist. Vorrangig und einziges Mittel zur Errichtung eines islamischen Staates sei der „Ġihād“. Eine Strategie, die unter Bezugnahme auf Ibn Taymīya (1263-1328) auch die gewaltsame Beseitigung des Staatsoberhaupts legitimiert. Im Herbst 1981 erfolgte die konkrete Umsetzung dieser Strategie mit der Ermordung von Anwar as-Sadāt.

Die genannten Gruppierungen wurzeln gewissermaßen in der Muslimbruderschaft, wie sie vor 1965 bestand. Trotzdem sind sie als Abspaltungen eigens zu untersuchen und werden in der Literatur von der heutigen ägyptischen Muslimbruderschaft unterschieden. Um die Zäsur des Jahres 1965 zu verdeutlichen, spricht Kepel ab diesem Zeitpunkt von der „Neomuslimbruderschaft“. Diesen Begriff werde ich in Folge für jene „alte Garde“ aus den nasseristischen Gefängnissen übernehmen, die sich nach 1965 – bis heute erfolglos – um rechtliche Anerkennung durch den Staat bemühte. Sie sammelten sich um den „Obersten Führer“ Hudaybī bzw. nach dessen Tod 1973 um ʿUmar Talmasānī, der ab 1976 auch die Wochenzeitung „ad-Daʿwā“ wieder auflegte.

Obwohl Hudaybī die Druckerlaubnis zu Quṭbs „Wegzeichen“ erteilte, stammte von ihm schließlich die erste relevante Kritik, welche direkt nur Mawdūdī, indirekt auch Quṭb betrifft. Das 1969 von Hudaybī verfasste Werk „Prediger ... und nicht Richter“ zielt darauf ab, irregeleitete junge Islamisten wieder auf den rechten Weg zurückzuführen. Die ägyptische Gesellschaft an sich sei nicht ġāhilitisch, sondern nur einige Muslime befänden sich im Zustand von „Ġuhl“ (Unwissenheit), der aber durch Predigt leicht abgeholfen werden könne. Außerdem sei jeder schon mit dem Aussprechen der „Šahāda“ (Glaubensbekenntnis) ein Muslim, unabhängig von der praktischen Umsetzung. In den 1970er Jahren erschienen weitere Interpretationen zu Quṭbs „Wegzeichen“ aus den Reihen der Neomuslimbrüder. Sie versuchten durchwegs, die „extremistische“ Interpretation als eine fehlerhafte Lesart

darzustellen. Dabei bedienten sie sich dreier Strategien: „Als erstes werden den augenscheinlich ‚häretischsten‘ Passagen des Textes solche Abschnitte gegenübergestellt, in denen Quṭb's dogmatische Treue klar zum Ausdruck kommt, um so die Uneindeutigkeit der einen Stelle durch die Eindeutigkeit der anderen zu erhellen. Weiters werden umstrittene Begriffe oder Ausdrücke auf eine Art analysiert, die ihre schädlichen Auswirkungen möglichst gering halten und sie in den Rahmen der Tradition einordnen sollen. Für die Fälle schließlich, in denen sich Quṭb's Text diesen beiden Methoden widersetzt, wird darauf verwiesen, daß der Autor von ‚Wegzeichen‘ keineswegs Prophet, sondern Mensch sei, und folglich fehlbar“ (Kepel 1995: 68).

Somit schnitten die Neomuslimbrüder „die in ‚Wegzeichen‘ üppig wuchernden Neuerungen soweit zurück, daß die Predigt der islamistischen Bewegung strikt auf dem von Ḥasan al-Bannā` eingeschlagenen Kurs gehalten werden konnte“ (Kepel 1995: 109). Ziel war nicht der Sturz des Regimes, sondern eine Reform, eine schrittweise Islamisierung, welche mit der Einführung der „Šarī`a“ beginnen sollte. Quṭb's geforderte „Bewegung“ wird ausschließlich als islamische Predigt verstanden. Die Ursache für die Misere des Islam wird nicht (mehr) in internen, gesellschaftspolitischen Problemen gesucht, sondern als „äußere Feinde“ in den vier apokalyptischen Reitern Judentum, Kreuzzug (inklusive Imperialismus), Kommunismus und Laizismus ausgemacht. Mit der Bereitschaft, sich mit dem Regime gewissermaßen einzulassen, konnte die Neomuslimbruderschaft jedoch bei enttäuschten Jugendlichen nicht mehr punkten. Ihre Predigt „richtete sich vielmehr an Ägypter, die ihren Platz im Leben schon gefunden hatten und deren Bestreben es nun noch war, die sozialen Beziehungen etwas zu islamisieren“ (Kepel 1995: 137).

### **Schlussbemerkung**

Im Zuge meiner Recherchen wurde offensichtlich, dass sich die Neomuslimbruderschaft im Laufe der Jahrzehnte immer weiter von den Ideen Quṭb's distanzierte. Hudaybī unterließ es noch, Quṭb's Konzepte direkt zu kritisieren, indem er ihn nur indirekt über Kritik an Mawdūdī angriff. In den 1970er Jahren sahen sich Neomuslimbrüder veranlasst, die aufflammende „radikal-islamistische“ Interpretation der Werke Quṭb's als fehlerhafte Lesart abzutun. Bei Talmasānī schließlich finden wir Anfang der 1980er die Aussage, dass Quṭb nur sich selbst und nicht die Muslimbruderschaft vertreten hätte.

Von quṭbistischen Gruppierungen wie „Ġamā`at al-Muslimīn“ (bzw. „at-Takfīr wa-l-Hiġra“), „Ġamā`a Islāmīya“ und „al-Ġihād“ werden seine Ideen weitergetragen und weiterentwickelt. Zwar liegt ihre gemeinsame Wurzel gewissermaßen in der Muslimbruderschaft vor 1965. Ihre

Früchte werden jedoch von den heutigen ägyptischen Neomuslimbrüdern meist – aber im Sinne der Einheit der Muslime und im Kampf um Legitimation und Glaubwürdigkeit nicht immer eindeutig – zurückgewiesen. Und „dieser Eiertanz zwischen Radikalismus und Reformismus kennzeichnet die Politik und ideologische Grundhaltung der Muslimbruderschaft bis heute“ (Dufner 1998: 60).

### **Bibliografie**

- Blümelhuber, Elisabeth: Determinismus und freier Wille in Sayyid Qutb's Tafsir „Fi Zilal al-Qur'an“. Wien: Diplomarbeit, 2004
- Dörfler, Dieter Benjamin: Politischer Islam in Ägypten und Algerien. Wien: Diplomarbeit, 2004
- Dufner, Ulrike: Islam ist nicht gleich Islam: Die türkische Wohlfahrtspartei und die ägyptische Muslimbruderschaft: ein Vergleich. Opladen: Leske&Budrich, 1998
- Gasperin-Ishak, Christa Maria: Die Palästinafrage aus der Sicht des islamistischen Ideologen Sayyid Qutb. Wien: Diplomarbeit, 2001
- Kepel, Gilles: Der Prophet und der Pharao: Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus. München: Piper, 1995
- Krämer, Gudrun: Aus Erfahrung lernen? Die islamische Bewegung in Ägypten. In: Six&Riesebrodt&Haas: Religiöser Fundamentalismus: Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Wien: Studienverlag, 2004, S. 185-200
- Mitchell, Richard P.: The Society of the Muslim Brothers. London: Oxford University Press, 1969
- Shepard, William E.: Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of „Social Justice in Islam“. Leiden: Brill, 1996
- Sonnleitner, Barbara: Die Muslimbruderschaft in Ägypten: Zwischen Entstehung und Radikalisierung. Wien: Diplomarbeit, 2004
- Wickham, Carrie Rosefsky: Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt. New York: Columbia University Press, 2002
- Yassien, Shaban: Islamische Bewegungen in Ägypten: Fundamentalismus. Wien: Diplomarbeit, 1996

### Anhang: Quṭbs Werke

Zu Quṭbs Lebzeiten erschienen 21 seiner Werke – inklusive der Arbeiten für das ägyptische Erziehungsministerium. Die Liste ist entnommen aus Kepel (1995: 296f):

- 1933 Die Aufgabe des Poeten im Leben und die Poesie der gegenwärtigen Generation  
(Muhimma al Scha'ir fil-l Hayat wa Schi'r al Jil al hadir),  
Literaturkritik
- 1933 Die unbekannte Küste (Al Schati al majhul),  
Poesie
- 1939 Buchkritik [über Taha Hussein]: Die Zukunft der Kultur in Ägypten  
(Naqd Kitab: Mustaqbal al Thaqafa fi Misr),  
Rezension
- 1945 Die künstlerische Bilderwelt im Koran (Al Taswir al fanni fi-l Qur'an),  
religiöse Literaturkritik
- 1945 Die vier Erscheinungen (Al Atyaf al arba'a),  
autobiografische Erzählung, in Zusammenarbeit mit seinen Geschwistern
- 1946 Ein Kind aus dem Dorf (Tifl min al Qarya),  
Autobiografie
- 1946 Die verzauberte Stadt (Al Madina al mashura),  
Erzählungen
- 1946 Bücher und Persönlichkeiten (Kutub wa Schakhsiyyat),  
Literaturkritik
- 1947 Dornen (Aschwak),  
Roman mit autobiografischen Zügen
- 1947 Die Bilderwelt der Auferstehung im Koran (Maschahid al Qiyama fi-l Qur'an),  
Religion
- 1948 Die Literaturkritik: ihre Grundlagen und Methoden  
(Al Naqd al adabi: Usuluhu wa Manahijuhu)
- 1949 Soziale Gerechtigkeit im Islam (Al'Adala al ijtima'iyya fi-l Islam),  
politisch-religiöse Betrachtungen
- 1951 Der Kampf zwischen Islam und Kapitalismus (Ma'rakat al Islam wa-l Ra'smaliyya),  
islamistische Doktrin
- 1951 Weltfrieden und Islam (Al Salam al 'alami wa-l Islam),  
islamistische Doktrin

- 1952 Im Schatten des Koran (Fi Zalal al Qur'an),  
Korankommentar
- 1953 Islamische Studien (Dirasat islamiyya),  
islamistische Doktrin
- o. J. Diese Religion (Hadha-l Din),  
islamistische Doktrin (nach 1954)
- o. J. Die Zukunft dieser Religion (Al Mustaqbal li hadha-l Din),  
islamistische Doktrin (nach 1954)
- 1960 Eigenschaften und Grundlagen islamischen Verhaltens  
(Khasais al Tasawwur al islami wa Muyawamatuhu),  
islamistische Doktrin
- o. J. Der Islam und Probleme der Zivilisation (Al Islam wa Muschkilat al Hadara),  
islamistische Doktrin (nach 1954)
- 1964 Wegzeichen (Ma'alim fi Tariq)

**Die Autorin kann unter [tanja\\_fuchs@hotmail.com](mailto:tanja_fuchs@hotmail.com) kontaktiert werden.**

Institut für Afrikanistik / *Department of African Studies*  
Universität Wien / *University of Vienna*  
UniCampus Hof 5  
Spitalgasse 2-4  
A-1090 Wien / *Vienna*  
Österreich / *Austria*  
Telefon: +43(0)1-4277432-01  
Fax: +43(0)1-42779432  
Mail: [afrikanistik@univie.ac.at](mailto:afrikanistik@univie.ac.at)  
Web: [www.univie.ac.at/afrikanistik](http://www.univie.ac.at/afrikanistik)



Die *Occasional Papers* des Instituts für Afrikanistik erscheinen unregelmäßig und haben zum Ziel, das inhaltliche Spektrum von Forschung und Lehre des Instituts in der Öffentlichkeit bekannter zu machen und den wissenschaftlichen Austausch von Kolleginnen und Kollegen weltweit sowie am Institut selbst zu fördern. Die *Occasional Papers* umfassen alle Themenbereiche der am Institut Forschenden, Lehrenden und Studierenden und werden vor der Veröffentlichung institutsintern besprochen und diskutiert.

Die *Occasional Papers* stehen allen Interessierten auf der Homepage des Instituts zum kostenlosen Herunterladen zur Verfügung.

Herausgeber ist das Institut für Afrikanistik der Universität Wien.  
Koordination und Layout: Birgit Englert ([birgit.englert@univie.ac.at](mailto:birgit.englert@univie.ac.at))

---

The *Occasional Papers* of the Department of African Studies at the University of Vienna appear irregularly and aim at making the research and teaching of the people associated with the department known to a wider public and to encourage and strengthen the scientific exchange between scholars working on issues related to Africa – world wide as well as within the department itself. *Occasional Papers* relate to all the topics of research currently being worked on by researchers, teachers and students at the Department and are discussed there before being placed Online.

The *Occasional Papers* are available for download at the homepage of the Department free of charge.

The *Occasional Papers* are published by the Department of African Studies, University of Vienna.  
Co-ordination and layout: Birgit Englert ([birgit.englert@univie.ac.at](mailto:birgit.englert@univie.ac.at))