

Nikolai Häußermann

Eine „solide Basis“ für den islamischen Staat

Geschichte einer politischen Ideologie
(1953–2003)



Nikolai Häußermann

Eine „solide Basis“ für den islamischen Staat

Nikolai Häußermann

Eine „solide Basis“ für den islamischen Staat

Geschichte einer politischen Ideologie (1953–2003)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://dnd.d-nb.de> abrufbar

wbg Academic ist ein Imprint der wbg.

© 2020 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt

Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder
der wbg ermöglicht.

Satz und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH

Umschlagsabbildung: AL BUNYAN AL MARSUS, Dezember 1985, 56

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-40414-8

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:

eBook (PDF): 978-3-534-40416-2

eBook (epub): 978-3-534-40415-5

Inhalt

I. Einleitung: Von geistigen Vätern, verlorenen Söhnen und Vatermördern	9
II. „Die Reue“: Bündnisse mit dem Feind (1953–1966).....	13
1) „Positionen der Gegner des Korans“: Die Doktorarbeit ‘Umar ‘Abd al-Rahmāns (1972–74).....	13
2) „Der lebendige Märtyrer Saiyid Quṭb“: Ein Schulinspektor belehrt die Freien Offiziere (1952).....	19
3) „Im Schatten des Koran“: Ḥasan al-Huḍaybīs Politik und Saiyid Quṭbs Legitimation (1953).....	25
4) „Männer des Propheten“: Quṭbismus, Nasserismus und Baathismus (1955).....	29
5) „Die Toten sprechen“: al-Nāṣirs Waffe gegen Saudi-Arabien (1962–1966).....	34
III. „Die islamische Ğihād Revolution in Syrien“: Volkskrieg oder Militärputsch im Nahen Osten? (1962–1982).....	38
1) „(Auf-)Ruf zum islamischen Widerstand“: Historische Legitimationsversuche für die richtige Taktik (1962–1970).....	38
2) „Eine Botschaft des Glaubens“: Die Desintegration der Linken (1970–1975).....	42
3) „Erinnerungen an die Muğāhid-Vorhut“: Die Ğihād-Infrastruktur gegen Syrien (1975–1980).....	48
4) „Über Sicherheit und Politik“: Der Tod des Pharaos und das Ende des syrischen Ğihād (1981).....	56
5) „Die Tragödie von Jahrhunderten“: Im Vorfeld des Massakers von Hama (1980–1981).....	64
6) „Seiten der Geschichte der Vorhut-Kämpfer“: Das Massaker von Hama (1981–1982).....	69
IV. „Im Schatten der Sure ‚Reue‘“: Der arabische Beitrag zum afghanischen Ğihād (1975–1988).....	76
1) „Der Tod der Détente“: Konfrontation im „soft underbelly“ der Sowjetunion (1975–1985).....	76
2) „Er war unser Mann“: Die Neuausrichtung des syrischen Ğihād (1979–1984).....	81
3) „Von Jerusalem nach Kabul“: Arabische Verbindungsbüros im „soft underbelly“ (1982–1985).....	85
4) „Verse des Barmherzigen“ Das Ende des „soft underbelly“-Projekts (1984–1986).....	93
5) „Über die Ausbildung und den Aufbau des Ğihād“: Strategie- und Taktik-Diskussionen im Vorfeld der Ğāğğī-Schlacht (1986/87).....	100

6) „Der Kampf am Felsentor“: Die Schlacht von Ğäġġi und die „Peschawar-Gespräche“ (1987).....	109
7) „Verrat auf dem Weg“: 1988 als „Jahr der großen Katastrophen“?.....	119
V. „Der Kalte Krieg und seine Nachwirkung“: Die Spaltung der Organisation al-Qā‘ida (1989–1992).....	127
1) „Out of Afghanistan“: Eine Verschwörung der Supermächte in Genf? (1988–1989)	127
2) „Die große Torheit“: Die „Hölle von Jalalabad“ (1989).....	132
3) „Keine Beleidigung könnte schlimmer sein!“: Der Golfkrieg als Ursache von bin Lādins Anti-Amerikanismus?.....	144
4) „Die Neue Weltordnung“: Verschwörungstheorien und der Kampf um al-Qā‘ida (Sommer 1990).....	153
5) „Gardez: Befreiung der Städte und Sturz des Regimes“: Abū Ḥafṣ und die Gardez-Front (1991–1992)	165
VI. „Feure auf den kahlköpfigen Adler!“: Schachzüge der anti-amerikanischen „Falken“ am Horn von Afrika (1993–1996)	174
1) „Black Hawk Down“: al-Qā‘idas erste Konfrontation mit den USA? (Sommer 1993).....	174
2) „Über die Wiederherstellung der da‘wa“: Die islamische Bewegung in Somalia (1966–1991)	179
3) „Licht und Feuer“: Der Feind aus Äthiopien (1991–1993).....	183
4) „Fünf Briefe an das Afrika-Korps“: Zwischen Äthiopien, Luuq und Ras Kamboni (Januar–August 1993).....	189
5) „Mitleid ist die Einstiegsdroge für den Terror“: Falke, Taube oder Terrorist im Sudan? (1992)	197
6) „So begann eine neue Phase der islamischen Bewegung“: Warum der Sudan und nicht Bosnien? (1991–1992).....	201
7) „Inside Sudan“: Der Krieg im Süd-Sudan und der (erste) Anschlag auf das World Trade Center (1993).....	207
8) „al-Qā‘ida unterhielt keine Lager im Sudan!“?: Die Schwächung der „Tauben“ im Sudan (1994).....	211
VII. Die „algerische Welle“: Anti-Amerikanismus als Integrationsstrategie in Afghanistan (1996–1998).....	216
1) „Erklärung des Ğihād gegen die amerikanischen Besatzer“: Die erste Kriegserklärung gegen die USA (1996).....	216
2) „Tränen der Mekka-Zeit“: al-Qā‘idas Mitglieder- und Popularitätsschwund (1994–1996)	221
3) „Wir haben eine Katastrophe!“: Der Tod von Abū ‘Ubaida und das Ende der „soliden Basis“ im Sudan (1994–96)	229

4) „ <i>Ich dachte, das Projekt war zu groß für al-Qā'ida</i> “: Anti-Amerikanismus als Inklusionsstrategie (1996)	234
5) „ <i>Das Geheimnis von al-Qā'ida ist unser Glaube</i> “: al-Qā'idas Motivation hinter den (An-)Schlägen in Afrika (1998)	240
VIII. „Die Takfiris waren wie ein Krebs“: gefährliche Rivalitäten mit dem „Khalidan“-Netzwerk (1998–2001)	247
1) „ <i>homo sacer</i> “: Zum Verhältnis zwischen Islam und Säkularisierung	247
2) „ <i>Die Juden und Christen arbeiten zusammen gegen die Muslime</i> “: Die zweite Kriegserklärung al-Qā'idas gegen die USA (1998)	251
3) „ <i>Das [9/11-]Projekt wird zu einem Dritten Weltkrieg führen</i> “: Das Scheitern der (An-)Schläge in Afrika als Ziel der Militärkommission?	256
4) „ <i>Die Niederlage erhöhte ihren Sinn für den Verlust</i> “: An der Seite der Taliban (1997)	263
5) „ <i>Amerika in die Knie zwingen</i> “: Von den internen zu den externen Rivalen der Militärkommission (1998–2001)	268
IX. „Das ist das Pearl Harbor des 20. Jahrhunderts“: 9/11 und die Arithmetik der Macht	275
1) „ <i>Ich habe einen schweren Schlag gegen die USA vorgesehen</i> “: Usāma bin Lādins Medienstrategie und Muṣṭafā Hāmids Warnung	275
2) „ <i>Decicion Points</i> “: Paradoxien der Macht (2001–)	280
3) „ <i>The Revenant</i> “: Die Wiederkehr der „soliden Basis“ (2002–2003)	284
4) „ <i>Der Name einer Sache trägt ihre Botschaft</i> “: Eine „solide Basis“ gegen den „Islamischen Staat“? (2003–2013)	290
X. „Wir können die Rolle der Monster spielen“: Philosophische Randgänge	296
Abbildungsverzeichnis	305
Anmerkungen	307

I. Einleitung: Von geistigen Vätern, verlorenen Söhnen und Vatermördern

„Wo ist die solide Basis, auf der wir stehen? Wir wollen die solide Basis errichten, mein lieber Herr!! Jawohl ... Wie können wir unter dem Banner der Unwissenheit kämpfen?! Wir müssen zuerst den islamischen Staat aufbauen, um dann mit dem Ğihād fortzufahren“¹.



Abbildung 1: Das Titelbild der Erinnerungen von ‘Abdullāh Anas.

Auf dem Eingangsbild sehen wir vier Personen, die vor dem Hintergrund einer malerisch wilden Naturszenerie mit wuchernden Bäumen und einem reißenden Fluss in die Kamera blicken: Ein älterer Herr mit einem schon leicht weißen Bart in der Mitte, zwei Jungen zu seiner Rechten und ein junger Mann in den besten Jahren zu seiner Linken. Die Positionierung in der Mitte lässt vermuten, es handele sich um die Hauptperson. Diese Hauptperson ist nicht ganz unauffällig gekleidet. Eine militärische Jacke über einer weiten Hose und ein auffälliges, schwarz-weiß kariertes Tuch, das von einer afghanischen Kopfbedeckung zusammengehalten wird. Das Tuch verweist auf seine Herkunft. ‘Abdallāh ‘Azzām war Palästinenser. Die afghanische Kopfbedeckung sowie die wilde, malerische Landschaft deuten auf den Ort des Bildes, Afghanistan oder zumindest die afghanisch-pakistanische Grenzregion. Schließlich drückt die militärische Jacke seine Funktion als Unterstützer des afghanischen Widerstandes gegen das sowjetische Militär in den 80er Jahren aus. Zur Rechten sitzt sein ältester Sohn, Muhammad, in der gleichen Pose

wie der Vater mit etwas verschränkten Armen, die linke mit der rechten Hand leicht haltend und einem angedeuteten, aber ernststen Lächeln in die Kamera. Der Sohn ist deutlicher als der Vater afghanisch gekleidet. Muḥammad starb zusammen mit seinem Vater auf dem Weg mit dem Auto zur „Sieben-Nächte-Moschee“ (arab. „المسجد سبع ليال“) in Peschawar Ende 1989, ein Jahr nach dem Beginn der Intifada in Palästina und kurz nach dem Abzug des sowjetischen Militärs aus Afghanistan². Links neben ‘Abdallāh ‘Azzām sehen wir einen jungen Mann, der seine westliche Kleidung mit einer afghanischen Kopfbedeckung und einem palästinensischen Tuch um den Hals (nicht um den Kopf wie ‘Azzām) kombiniert. Es handelt sich um den damaligen Sekretär und Schwiegersohn ‘Azzāms, ‘Abdullāh Anas. Die Botschaft des Bildes lässt sich auf den ersten Blick aus der Kleidung ableiten: eine Verbindung des traditionellen Ostens, des modernen Westens und im Zentrum Palästina.

Aber das Bild enthält auch noch eine weitere, subtilere Botschaft. Um diese zu verstehen, müssen wir uns der letztgenannten Figur zur Linken ‘Azzāms zuwenden. Das Foto stammt höchstwahrscheinlich von ihm: ‘Abdullāh Anas. Er hat es als Titelbild für seine Erinnerungen ausgewählt. Wichtig ist, die Erinnerungen kamen 2002 heraus, also nach den Anschlägen vom 11. September 2001³. Noch am besagten 11. September präsentierten die Medien den Anstifter der Anschläge, Usāma bin Lādin⁴. Relativ schnell kam man über bin Lādin auch auf ‘Abdallāh ‘Azzām zu sprechen⁵. Er galt als „geistiger Vater“ (arab. „الاب الروحي“) bin Lādins sowie auch der Organisation al-Qā‘ida⁶. Warum er der „geistige Vater“ bin Lādins war, stand ebenso schnell fest. Demgemäß studierte bin Lādin Anfang der 80er Jahre in Saudi-Arabien bei Professor ‘Azzām. Machte ihn das jedoch auch zum „geistigen Vater“ al-Qā‘idas? Zwei Texte führte der nach den Anschlägen von 2001 beste Kenner al-Qā‘idas und Afghanistans, der Journalist Jason Burke, an, die das belegen sollten. Kurz vor der Gründung von „al-Qā‘ida“ im Sommer des Jahres 1988 verfasste ‘Azzām einen Artikel für seine Zeitschrift AL JIHAD. Dort kritisierte er, es fehle an einer „soliden Basis“ (arab. „القاعدة الصلبة“, DMG „al-qā‘ida al-ṣulba“). Zumindest trifft man doch kurze Zeit später den ersten Teil dieser Begriffskomposition, „al-qā‘ida“ (arab. „القاعدة“), in der Organisation bin Lādins wieder an. Ganz offensichtlich hatte der Schüler die Forderung seines Lehrers erhört und diese „solide Basis“ gegründet. Die Wendung „al-qā‘ida al-ṣulba“ fasste demgemäß die „Idee“ hinter der Organisation al-Qā‘ida in einer Begriffskomposition anschaulich zusammen⁷.

Das Foto von ‘Abdullāh Anas stellte nun eine provokative Herausforderung gegenüber der These einer „geistigen Vaterschaft“ ‘Azzāms für bin Lādin und al-Qā‘ida dar. Kommen wir nun zurück zu unserem Foto. Auf dem Foto ist natürlich auch zu sehen: ein Vater mit seinen Söhnen, seinen Erben. Da die beiden Söhne zusammen mit ihrem Vater Ende 1989 ermordet wurden, blieb nur noch er selbst übrig, der Schwiegersohn ‘Abdullāh Anas. Die Provokation des Fotos bestand und besteht nun darin, dass derjenige, den man überall nach 9/11 für den „geistigen“ Sohn ‘Azzāms ausgab, Usāma bin Lādin, nicht auf dem Foto zu sehen ist. ‘Abdullāh Anas Bot-

schaft kurz nach 9/11 lautete deshalb: Nicht bin Lādin, sondern er selbst, ‘Abdullāh Anas, sei der wahre Erbe des „geistigen Vaters“ ‘Abdallāh ‘Azzām. Auch die These von ‘Azzāms „geistiger Vaterschaft“ für die Organisation seines Schülers Usāma bin Lādin bezweifelte ‘Abdullāh Anas. Seine Argumentation gegen diese „geistige Vaterschaft“ könnte man als Mischung aus der biblischen Geschichte des „verlorenen Sohnes“ und aus Freuds Thesen zum Vatermord bezeichnen⁸. Anas beschrieb die Araber in Peshawar nach dem Tod ‘Azzāms als „Waisen ohne Vater“. Während sein Mentor als eine Art Übertater in Pakistan und Afghanistan bis zum Ende der 80er Jahre dazu in der Lage war, alle Araber unter einem gemeinsamen Dach zu versammeln, gerieten seine „Söhne“ bereits vor seiner Ermordung auf die schiefe Bahn. Die Ermordung des „Übertaters“ ‘Abdallāh ‘Azzām stellte insofern den Höhepunkt der Abwendung von Seiten seiner arabischen „Söhne“ dar. Nach dem Tod des Übertaters gerieten seine Söhne erst recht auf eine von Gewalt und Radikalität geprägte schiefe Bahn. Neben der Organisation al-Qā‘ida erwähnte Anas besonders die extremen algerischen Gruppierungen in Peshawar. Von einer „soliden Basis“ als begrifflich ausformulierter Idee ‘Abdallāh ‘Azzāms hinter der Organisation al-Qā‘ida war hingegen nicht die Rede. Dennoch sollte man sich vor dem Trugschluss hüten, der Name entstand rein zufällig, denn Anas betonte, wie „überrascht [er] vom Namen ‘al-Qā‘ida‘⁹ gewesen sei, als er das erste Mal von ihm gehört habe. Den Grund für seine Überraschung blieb er allerdings schuldig. Der Leser erfährt nur, es musste irgendetwas mit der problematischen Beziehung zwischen ‘Abdallāh ‘Azzām und Usāma bin Lādin Ende der 80er Jahre zu tun gehabt haben.

Setzte bin Lādin mit dem Namen für seine Organisation folglich ein Zeichen, über den ersten Teil der Begriffskomposition (arab. „القاعدة“) an ‘Azzāms Idee von einer „soliden Basis“ anzuknüpfen, und sich zugleich über das Fehlen des zweiten Teils (arab. „الصلبة“) von ihr abzugrenzen¹⁰? Drückte der Name der Organisation deshalb die Ambivalenz zwischen Annäherung und Abgrenzung vom „geistigen Vater“ aus? Welche Bedeutung gab ‘Azzām seiner Begriffskomposition der „soliden Basis“? Ließ sich diese Bedeutung der „soliden Basis“ in den Zielen, Methoden und dem Selbstverständnis der Organisation al-Qā‘ida wiederfinden oder wich die begrifflich gefasste Idee von der Organisation fundamental ab? Stellte eine solche mögliche Abweichung von der Idee ‘Azzāms tatsächlich die Weichen für die schiefe Bahn al-Qā‘idas, wie Anas in seinen Memoiren nahelegte?

Ausgangspunkt unserer Untersuchung bildet die Frage, ob diese Begriffskomposition („al-qā‘ida al-ṣulba“, arab. „القاعدة الصلبة“) tatsächlich von ‘Abdallāh ‘Azzām „erfunden“ wurde, um kurze Zeit darauf von seinem Schüler und vermeintlichen Erben Usāma bin Lādin in Form der Organisation al-Qā‘ida umgesetzt zu werden. Ausgangspunkt unserer Geschichte der „soliden Basis“ stellt deshalb zunächst das formale Vorkommen in ‘Azzāms Schriften dar. Die Vermutung, auf ältere Belege nicht nur bei ‘Azzām zu treffen, ergibt sich aus einem Hinweis Thomas Hegghammers. In einer wegweisenden biographischen Skizze zu ‘Abdallāh ‘Azzām hielt er

fest, dass die Begriffskomposition wohl schon von einigen islamisch orientierten Denkern vor ‘Azzām verwendet wurde. Hegghammer blieb leider eine genaue Ausführung zu dieser Vermutung schuldig. Zudem rettete er die „geistige Vaterschaft“ ‘Azzāms mit dem Hinweis, auch wenn die Begrifflichkeit schon vorher eine gewisse Verwendung fand, definierte jedoch ‘Azzām in dem erwähnten Zeitschriftenartikel von 1988 die zentralen semantischen Richtlinien für die Begrifflichkeit, die auf die Organisation al-Qā‘ida vorauswies¹¹. Gegen Hegghammers These einer zentralen Bedeutung von ‘Azzāms Definition der Begrifflichkeit im Jahr 1988 spricht ein Hinweis Abū Muṣ‘ab al-Sūrīs, dem großen „Theoretiker des Ğihād“¹². In seiner opulenten Schrift „(Auf)Ruf des globalen Islamischen Widerstandes“ sah er die „solide Basis“ (arab. „الفاعدة الصلبة“) als den zentralen Kern einer der vier Schulen des „islamischen Erwachens“ in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts an¹³. Leider führte auch Abū Muṣ‘ab al-Sūrī den Hinweis nur relativ knapp aus. Mit dieser Andeutung haben wir jedoch einen Beleg dafür, erstens, dass es sich lohnt, den Begriff zu untersuchen, zweitens, dass sich ‘Azzām im Kontext einer „Schule“ bewegte und drittens, dass der Begriff an sich innerhalb dieser „Schule“ eine große Rolle spielte. Die von Hegghammer und Abū Muṣ‘ab al-Sūrī offen gelassene Ausführung zur „soliden Basis“ wollen wir in dieser Arbeit nachholen.

II. „Die Reue“: Bündnisse mit dem Feind (1953–1966)

1) „Positionen der Gegner des Korans“: Die Doktorarbeit ‘Umar ‘Abd al-Rahmāns (1972–74)

In der Forschungsliteratur findet man oft die Behauptung, die Organisation al-Qā‘ida ginge auf eine ägyptische Gruppierung um Šaiḥ ‘Umar ‘Abd al-Rahmān zurück. Diese Behauptung lässt sich vor allem durch eine Quelle bestätigen: Imām al-Šarīf. Er gehörte zu Beginn der 80er Jahre dem Zawāhirī-Flügel der Gruppe um al-Rahmān an, zog sich Anfang der 90er Jahre enttäuscht aus der Gruppe zurück und polemisierte seitdem vor allem gegen seinen ehemaligen Freund Aiman al-Zawāhirī (im Jahr 2018 die Nummer eins in der Organisation al-Qā‘ida). Šarīf stellte die Behauptung im Rahmen des sogenannten „De-Radikalisierungsprogramms“ der ägyptischen Regierung unter Präsident Husnī Mubārak 2007 auf, al-Qā‘ida gehe auf eine Gruppierung um al-Rahmān zurück¹. Trotz aller Zweifel an der Neutralität dieser Quelle sollte dieser Hinweis genügen, um mit einiger Berechtigung der Vermutung nachzugehen, nicht ‘Abdallāh ‘Azzām, sondern Šaiḥ ‘Umar ‘Abd al-Rahmān war möglicherweise der „geistige Vater“ für den Begriff und das Konzept der „soliden Basis“ Ende der 80er Jahre². Suchen wir nach möglichen Gemeinsamkeiten zwischen ‘Abdallāh ‘Azzām und ‘Umar ‘Abd al-Rahmān, fällt ihr Promotionsstudium ins Auge, das sie beide zur gleichen Zeit, Anfang der 70er Jahre, an derselben Universität, der al-Azhar in Kairo, abschlossen. Die Überschneidungspunkte in den Biographien beider Männer beschränken sich nicht nur auf die gemeinsame Zeit an der al-Azhar. Mitte bis Ende der 70er Jahre hielt sich al-Rahmān als Lehrer in Saudi-Arabien auf. Auch ‘Azzām war dort oft zu dieser Zeit als Gesandter der jordanischen Muslimbruderschaft auf Fundraisingtouren für den Libanon- und Syrien-Konflikt unterwegs³. Im Rahmen des Afghanistankonflikts agierten sowohl ‘Azzām als auch al-Rahmān dann in den 80er Jahren in Peschawar. In ‘Azzāms Schriften tauchte al-Rahmān nur am Rande auf, dazu noch in keinem besonders guten Licht, jedoch zeigte sich, dass er al-Rahmān in den 80er Jahren bei dessen Aufenthalt in Peschawar bereits kannte⁴. Ein Foto in ‘Azzāms Monatszeitschrift „AL BUNYAN AL MARSUS“ vom Ende der 80er Jahre legt ein sehr enges und vertrautes Verhältnis der beiden nahe. Zu sehen ist eine freundschaftliche Umarmung zwischen den beiden „Šaiḥs“, wobei ‘Azzām in väterlicher Pose den kleineren al-Rahmān mit seiner Körpermasse einnimmt⁵.

Untersuchen wir nun, ob in ‘Umar ‘Abd al-Raḥmāns Schriften ein Beleg für den von uns gesuchten Begriff zu finden ist, der ihn als eine wissenschaftlichen Autorität auf dem Gebiet der „soliden Basis“ möglicherweise noch vor ‘Abdallāh ‘Azzām auswies. Der älteste Beleg des Begriffs in ‘Azzāms umfangreichem Textkorpus stellt eine Schrift dar, die er Mitte der 70er Jahre entweder kurz nach oder sogar noch während seines Aufenthaltes in Kairo verfasste⁶. Der Begriff rückt folglich in eine unmittelbare Nähe zu ‘Azzāms Studium an der al-Azhar. Die älteste zugängliche Schrift al-Raḥmāns ist seine Doktorarbeit, die er Anfang der 70 Jahre an der al-Azhar verfasst und wahrscheinlich zwei Jahre vor der Veröffentlichung von der eben erwähnten Schrift ‘Azzāms abgeschlossen hat. Tatsächlich tauchte in al-Raḥmāns Doktorarbeit auch die Begrifflichkeit der „soliden Basis“ (arab. „القاعدة الصلبة“) auf und zwar viel ausführlicher als in ‘Azzāms Text von 1975. Hier brachte er die „solide Basis“ mit keinem Geringeren als dem Propheten selbst in Verbindung. Demgemäß habe Muḥammad während seines Madīna-Aufenthaltes eine „solide Basis“ errichtet, indem er die zuvor in Mekka (DMG „Makka“) ausgearbeitete, theoretische Glaubenslehre in Form einer Gesetzgebung für eine Gemeinschaft praktisch umgesetzt habe. Muḥammads Aufenthalt in Madīna habe ein experimentelles Sprungbrett für die Übertragung des Islam bzw. des islamischen Staates auf die gesamte arabische Halbinsel dargestellt. Wir können für die Doktorarbeit al-Raḥmāns folglich bereits knapp zwei Jahre vor ‘Azzām ein theologisch mühevoll ausgearbeitetes Konzept zur „soliden Basis“ feststellen, das auf der Trennung zwischen der Mekka- und der Madīna-Phase des Propheten beruhte⁷. Demnach brachte er das Konzept mit einem Unterschied von zentraler Bedeutung für die islamische Theologie in Berührung⁸. Aber nicht nur theologisch, sondern auch in der politischen Aktualisierung der „soliden Basis“ war al-Raḥmān ‘Azzām mehrere Jahre voraus. Während sich die Politisierung der Begriffskomposition bei ‘Azzām 1980 andeutete und erst 1987 voll zur Entfaltung kam, arbeitete al-Raḥmān bereits in seiner Doktorarbeit die politische Bedeutung der „soliden Basis“ eines „islamischen Staates“ für seine Gegenwart Anfang der 70er Jahre heraus⁹.

Ein erster Blick auf Belege unserer Begrifflichkeit vor 1988 hat nicht nur ergeben, dass solche existieren, sondern auch eine qualitative Bestätigung der Behauptung al-Sūrīs geliefert, hinter der Begrifflichkeit von der „soliden Basis“ stecke mehr als eine Person, möglicherweise sogar eine ganze „Schule“. Unsere Begrifflichkeit steht schließlich bei al-Raḥmān in einem starken Zusammenhang mit einem theologisch kontroversen Thema im Islam. Ein weiterer Blick zurück in die Vergangenheit, um die Herkunft unserer Begrifflichkeit in den Tiefen theologischer Diskussionen besser zu verstehen, erscheint uns vor diesem Hintergrund lohnenswert. Unsere These lautet: Trotz einer langen ideenhistorischen Vorbereitung führte erst der intellektuelle Star der muslimisch-arabischen Welt im 20. Jahrhundert, Saiyid Quṭb, in einem relativ kurzen Zeitabschnitt von wenigen Monaten Ende 1953 die beiden Begrifflichkeiten, „qā’ida“ und „ṣulba“, formal in der Komposition „al-qā’ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) aus mehreren Traditionslinien

zusammen: Erstens aus der arabischen Linken, die sich in Ġamāl ‘Abd al-Nāṣirs außenpolitische Projekte gegen Syrien und Saudi-Arabien einspannen ließ; zweitens aus der Wiederbelebung des hanbalitischen Rechts an der al-Azhar-Universität im Rahmen eines kolonialen Projektes Ägyptens und Britanniens Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts im Sudan; und drittens aus einer syrischen Kontinuität bis zurück zur Graeco-Arabica, die stark von spätantiken, medizinischen Vorstellungen geprägt war. Führen wir diesen makrohistorischen Wurf nun etwas detaillierter aus, indem wir im unsichtbaren Bereich der „Ideen“ hinter der formalen Begriffs-oberfläche beginnen.

Ein solcher Untersuchungsgegenstand erfordert allerdings noch eine Bemerkung zur Methode: Die nicht immer formal fassbare Entwicklung von Ideen macht die Schwierigkeit einer Darstellung der Ideenevolution aus¹⁰. Zur Vereinfachung dieses Problems einer unsichtbaren ideenevolutionären Verflechtung unter dem Mantel begrifflicher Formen folgen wir der These Jacques Derridas. Er geht davon aus, dass es trotz des Unterschieds zwischen Form und Inhalt immer ein Zusammenspiel beider Seiten gibt¹¹. Für unseren Fall bedeutet das konkret, dass wir die Begriffskomposition für die Zeit vor 1953 auseinander nehmen und in ihre beiden Bestandteile zerlegen. Dennoch ist es für uns wichtig, beide Begriffsbestandteile (arab. „قاعدة“ und arab. „صلبة“) nur in Kontexten zu untersuchen, in denen es einen semantischen, syntaktischen oder pragmatischen Zusammenhang (ein „Spiel“ der „différance“ gemäß Derrida) beider Bestandteile gibt. Über diese methodische Hilfskonstruktion wollen wir uns der Ideen-Evolution vor der Begriffsgenese im Jahr 1953 annähern, um die Traditionen zu verstehen, die auf die Begriffskomposition einwirkten.

Sucht man nach einem „Anfang“, an dem sich beide Begriffsbestandteile formal und inhaltlich aufeinander beziehen, lässt sich ein makrohistorischer Sprung in die Vergangenheit nicht vermeiden. Eine Verbindung beider Begrifflichkeiten, deren altgriechische Entsprechungen sich durch eine Übersetzung Euklids ins Arabische nachweisen lassen, findet man in der Spätantike. Die ideenevolutionäre Betrachtungsweise dieser „Übergangs-“ oder „Krisenepoche“ eröffnet eine politisch, theologisch und philosophisch äußerst ergiebige Sicht auf das Verständnis der Begriffskomposition „al-qā’ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“). Das „Spiel“ beider Begriffsbestandteile enthielt eine starke Verbindung zu nicht-muslimischen, vornehmlich christlichen Glaubensvorstellungen und Gruppierungen, die in der Spätantike die männlich-väterlich-abstrakte Vernunft entwerteten und dagegen die weiblich-mütterlich-ikonische Seele als universelle „Basis“ (gr. „βάσις“) alles „körperlichen Seins“ (gr. „στυρε“) stark machten¹². Diese egalisierende Revolution der klassischen Hierarchien im griechisch-römischen Ostreich setzte sich über eine syrische Vermittlung christlicher Glaubensvorstellungen zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert auch unter arabischer Herrschaft fort. Die Vermittlung ehemaliger Christen in Syrien (Graeco-Arabica) war entscheidend, denn während die Begriffsbestandteile noch im 7. Jahrhundert eher negativ und abwertend gemeint waren (vor allem

in der 9. Sure im Koran im Sinne einer politisch-religiösen Diffamierungskampagne gegen den Kalifen ʿUtmān und der alten mekkanischen Elite), wurde diese negative Komponente in den Wortwurzeln „ṣ-l-b“ (mit der Bedeutungsvariante „Kreuz“ neben „solide“ negativ als Bezeichnung für das Christentum bzw. für den Glauben des römischen Ostriches) und „q-ʿ-d“ (als ursprünglich negativ gemeinte Bezeichnung für die „Fundamente“ der Kaaba als Symbol der „alten“ und stark christlich geprägten Elite Mekkas) langsam und schrittweise positiv gewendet und damit auch eine Offenheit für die christlich-griechische Revolution der Egalisierung sowie (im weitesten Sinne sozial und politisch betrachtet) auch ein Bündnis mit christlichen und jüdischen Minderheiten ermöglicht¹³. Eine muslimische Gemeinschaft besaß demnach nur eine „solide Basis“, wenn auch nicht-muslimische Minderheiten einen Platz finden konnten.

Diese egalisierende Revolution des griechischen Denkens nachzuvollziehen und anzunehmen war jedoch weniger im Hinblick auf die Entthronung der Vernunft, sondern vielmehr in Bezug auf die Stellung der Seele für den nun islamisch geprägten Osten problematisch. Nachdem die Vernunft ihre Dominanz verloren hatte, kam bei den Griechen die Seele an die Reihe. Die im griechischen Ostrich des 5. und 6. Jahrhundert behauptete mystische Verbindung des Menschen zu Gott über die weiblich-ikonische Seele, die einen göttlichen Körper hervorbrachte, betrachteten viele syrische Christen wie Ḥunain ibn Ishāq mit einiger Skepsis¹⁴. Vielmehr waren sie darauf bedacht, die Körperlichkeit des Menschen im Unterschied zur Seele zu betonen. Über die medizinisch geprägte körperliche Disziplinierung und Erhärtung („ṣ-l-b“) der allzu menschlichen und weichen Seele wirkten sie der prinzipiellen Sündhaftigkeit der Seele und ihrer ständigen Gefahr einer blasphemisch „streuenden“ Überhebung entgegen. Diese Überhebung („hybris“) kulminierte in der Behauptung der Einheit des Menschen mit Gott, was zu der „sündhaften“ Ansicht der Vorrangstellung der Seele vor dem Körper führte. Gemäß unserer Begriffskomposition fehlte in einem solchen Falle der Seele die „solide Basis“ im Körper. Die flüssige Seele im Rückenmark konnte nur durch die Solidität der sie umgebenden Knochen, der Wirbelsäule, und vor allem durch die „Basis“ der Wirbelsäule im oberen Halswirbelknochen (zwischen Kopf und Herz, d.h. zwischen Verstand und Gefühl) eingehegt werden. Eine „Verflüssigung“ der Seele (vor allem im sexuell konnotierten Lendenwirbelbereich) hätte eine „Vermischung“ und damit eine Verschmelzung der göttlichen Seele mit dem allzumenschlichen Körper bedeutet¹⁵. Übersetzt in die Theologie: die Sünde der „Vermischung“ des Menschen mit Gott (im Gegensatz zu arab. DMG „al-qāʿida al-ṣulba“ ausgedrückt durch die Begriffskomposition arab./pers. DMG „qāʿida ḡasāma/muḡassam“ auf der Grundlage von Übersetzungen aus dem Griechischen: „στερε-“, gr. Trans. „stere-“, lat. „solid-“ und gr. „βάσις“, gr. Trans. „basis“)¹⁶. Dagegen bedeutete eine Verkörperlichung der Seele bzw. ihre Verankerung im Körper an der problematischen Übergangsstelle zwischen Körper und Seele im oberen Halswirbelknochen (arab. DMG „qāʿida“ und „ṣulba“) im Sinne

einer Blockade gegen die „Vermischung“ nichts anderes als eine Entthronung der Seele. Aufgrund der starken mystisch-sufistischen Tradition im Islam war dieser Sturz der Seele zugleich auch ein Problem. Erst ein Mystiker, der sich von der Mystik abwendete, konnte diese Abkehr vollziehen: Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī (ca. 1058–1111), den Saiyid Quṭb mit Sicherheit bereits in den 1940er Jahren gelesen hatte. Bei diesem Philosophen traten unsere beiden Begrifflichkeiten in einen engen formalen und inhaltlichen Zusammenhang, allerdings noch nicht als Begriffskomposition¹⁷.

Die sufistisch-mystische Egalisierung sollte laut al-Ġazālī nicht dazu führen, die beiden Seiten, Gott und Mensch, aufzulösen und zu vermischen. Den entscheidenden Unterschied machten die „Regeln“ (Pl. von arab. DMG „qā’ida“: „قواعد“) der Šarī’a aus. Diese arbeitete vor allem der hanbalitische Theologe aus Damaskus Ibn Qaiyim im 14. Jahrhundert anhand der neunten Sure des Koran aus. Der Gedanke einer egalitären, jedoch „unvermischten“ Einheit ließ sich auf eine brenzlige Situation Muḥammads in Madīna übertragen, die auch Ibn Qaiyims historische Gegenwart einer Annäherung an die noch vormals unter seinem Lehrer, dem hanbalitischen Theologen Ibn Taimīya, angefeindeten christlichen Minderheiten in Syrien betraf. Ein Bündnis mit christlichen und jüdischen Minderheiten stand auf einer „soliden Basis“, denn unter der Voraussetzung, dass beide Seiten ihre Identität „unvermischt“ beibehielten, konnten sie zusammenarbeiten. Aber nicht nur das. Ein solches Bündnis stellte geradezu die Voraussetzung für die Errichtung einer „islamischen Gemeinschaft“ (im 20. Jahrhundert dann eines „islamischen Staates“) dar. Nur wenn die „solide Basis“ der „islamischen Gemeinschaft“ über die positive („unvermischte“) Integration nicht-muslimischer Gruppen stimmte, war eine dauerhafte politische und soziale Anerkennung der Regierenden von Seiten der Regierten möglich¹⁸.

Halten wir etwas abstrakter, d.h. in einem systemtheoretischen Jargon die Bedeutung der „soliden Basis“ vor einem ideenevolutionären Hintergrund fest: Eine „strukturelle Kopplung“ zweier unterschiedlicher Entitäten bzw. Systeme, so dass diese Entitäten bzw. Systeme ihre Identität beibehalten können und sich nicht vermischen. Ganz systemtheoretisch vermuten wir auch den Zweck einer solchen Kopplung: eine Sicherstellung der systemischen „Operation“ bzw. der „Autopoieses“¹⁹. Etwas überrascht müssen wir feststellen: Eine „strukturelle Kopplung“ beinhaltet eine Toleranz gegenüber andersgearteten „Entitäten“. Stelle diese auf den ersten Blick sehr tolerante Botschaft hinter der Begriffskomposition nun tatsächlich inhaltlich die „geistige Vaterschaft“ der Organisation al-Qā’ida dar? Immerhin wurde diese doch gerade über ihre feindliche Einstellung gegenüber nicht-muslimischen Gruppen in den Medien bekannt. Auch über den „Islamischen Staat“ in Syrien und im Irak hörte man doch nichts Gutes über deren Umgang mit nicht-muslimischen Minderheiten.

Kommen wir wieder zurück zu unserer rhizomatischen Verflechtung unserer Begrifflichkeit. Erprobt hatte eine solche hanbalitische Legitimation (in Kabeln der britischen Botschaft

tauchte für den Hanbalismus die Bezeichnung „orthodox Islam“ auf) des Bündnisses muslimischer Gruppen mit nicht-muslimischen Gruppen, wie sie im 14. Jahrhundert entwickelt worden war, der al-Azhar Gelehrte Aḥmad Šākīr im Sudan Anfang des 20. Jahrhunderts. Ein Bündnis der muslimischen Ägypter mit den christlichen Briten gegen den „unwissenden“ Mahdi im Sudan und der Streuung von dessen Botschaft in die „unwissende“ Bevölkerung stand demgemäß auf der „Basis des göttlichen Gesetzes“ bzw. auf der „Basis solider Aussprüche“ des Propheten²⁰. Dieses Bündnis mit nicht-muslimischen Gruppen bzw. Minderheiten dehnte Saiyid Quṭb in den 50er Jahren im Sinne des Generalbeobachters der ägyptischen Muslimbruderschaft im Rahmen eines komplexen Machtkampfs auf die ägyptische Linke aus (dazu später)²¹. Quṭb führte zur Legitimation dieser „soliden Basis“ in seinem berühmten Korankommentar zur neunten Sure Ibn Qaiyim an. Bereits in den 40er Jahren hatte sich dieses Konzept inhaltlich und formal bei ihm angedeutet. Unsere beiden Begrifflichkeiten gerieten vor dem Hintergrund der Beschäftigung Quṭbs mit al-Ġazālī bereits in einen engen, mittelbaren Kontext. Doch erst sein Korankommentar zur neunten Sure bedeutete den Durchbruch. Über den intellektuellen „Star“ der muslimischen Welt des 20. Jahrhunderts, Saiyid Quṭb, gelangte unsere Begriffskomposition auch zu ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān und ‘Abdallāh ‘Azzām in den 70er und 80er Jahren²².

Fassen wir nochmals zusammen: Möglicherweise wirkte in Bezug auf unsere beiden Begriffe hinter der hanbalitischen Renaissance im 19./20. Jahrhundert eine syrische Kontinuität seit dem 14. Jahrhundert. Lässt man sich vom „Spiel“ (Derrida) der beiden Begriffsbestandteile in ihren formalen, syntaktischen und grammatischen Bezügen methodisch bei der Untersuchung der „Idee“ hinter der Begrifflichkeit leiten, entsteht ein verblüffendes Ergebnis: Die Linie kann sogar makrohistorisch noch weiter ausgedehnt werden. Alexandrien spielte sowohl in der Spätantike als auch im 20. Jahrhundert als spannungsreiche Inkubationsatmosphäre eine zentrale Rolle für die Idee der „soliden Basis“. Außerdem stammten viele Übersetzer der Graeco-Arabica aus Syrien, höchstwahrscheinlich aus Damaskus. Damit müsste man die These der Ideen-Evolution „von Alexandrien nach Bagdad“ korrigieren. Es müsste heißen, „von Alexandrien nach Damaskus, mit einem Abstecher nach Bagdad und wieder zurück über Damaskus nach Alexandrien“²³. Die ideenevolutionäre Dissemination des Konzepts der „soliden Basis“ reicht folglich weit hinter die Begriffsgenese im Jahr 1953 in die Vergangenheit zurück. Diese Geschichte der „soliden Basis“ war keine Geschichte des Kulturkampfes, sondern eine Geschichte der rhizomatischen Verflechtung der Kultur(-en), deren Artefakte sich eng umschlangen, kreuzten, streuten, verschwanden und an ganz unerwarteten Stellen plötzlich wieder auftauchten (Dissemination)²⁴. In diesem Geflecht wurde das Konzept und die arabische Begrifflichkeit der „soliden Basis“ vorbereitet, umgewertet, neu definiert, kondensiert und schließlich nahe an das Jahr 1953 herangebracht.

2) „*Der lebendige Märtyrer Saiyid Quṭb*“: Ein Schulinspektor belehrt die Freien Offiziere (1952)

Die makrohistorischen Linien kulminierten im Jahr 1953, in dem Saiyid Quṭb in einem Kommentar (arab. „تفسير“, DMG „tafsir“) zur neunten Sure des Koran unsere Begrifflichkeit zum ersten Mal als Komposition in einem positiven Sinne verwendete²⁵. Werfen wir nun einen genaueren Blick auf das Vorfeld ihrer Entstehung in den 40er Jahren. Der institutionelle Rahmen, in dem sich Saiyid Quṭb zu jener Zeit bewegte, bestimmte auch seinen Alltag. Er war Lehrer, besser gesagt ein Lehrer von Lehrern am ägyptischen Bildungsministerium. Sein großes Thema war die „Unwissenheit“ (arab. DMG „ğāhiliya“) der ägyptischen Bevölkerung und sein Rezept dagegen eine Bildungsexpansion oder eine groß angelegte „Aufklärung“²⁶. Quṭb gehörte zum „pädagogischen Establishment“ wie Luhmann das „Netzwerk“ der Lehrerausbilder nicht ganz ohne Ironie bezeichnete²⁷. Als Schulinspektor befand er sich an einer delikaten Scharnierstelle zwischen dem Zentrum in Kairo und der Peripherie der Dörfer, in denen neben einem modernen Schulsystem auch die traditionellen Koranschulen unter recht einfachen Bedingungen weiter existierten²⁸. Delikat war diese Position Quṭbs, da er im Gegensatz zum Zentrum und im Gegensatz zur Peripherie vor Ort wie kaum ein anderer den Unterschied zwischen den Vorstellungen einer anspruchsvollen pädagogischen Reform im Zentrum, die auch Quṭb vertrat, und deren mangelhafter Verwirklichung auf dem Lande (an der Peripherie) wahrnehmen musste²⁹. Eine solche Kritik hatte nicht unbedingt etwas mit der speziellen historischen oder ökonomischen Situation in Ägypten zu tun, denn auch noch heute und auch in den reichsten Nationen finden wir immer wieder eine ähnliche Kritik an der Erziehung, wie sie in den 40er Jahren von Quṭb formuliert wurde³⁰.

Das Problem war nicht individuell und nicht historisch bedingt, sondern grundsätzlich systemisch. Schon die ersten europäischen Pädagogen trieb dieses Problem an, nämlich wie man als Erzieher sicherstellen kann, dass die Inhalte des Unterrichts auch tatsächlich bei den Schülern ankommen. Bleibt nichts oder nicht viel hängen, steht immerhin die Existenzberechtigung der Lehrer auf dem Spiel³¹. Die Antwort auf dieses Problem von Seiten des „pädagogischen Establishments“ lautete damals wie heute, hier wie dort, man müsse den Zögling in seiner psychischen Befindlichkeit „abholen“ oder ihn „ansprechen“. Das Mittel für diese Ansprache stelle die „Basis“ des Wissens oder der „Bewusstseinsbildung“ dar, auf denen die Lehrinhalte aufgerichtet werden könnten. Über diese Wissens-Basis ließe sich dann eine breite „soziale Basis“ aufgeklärter Individuen schaffen³². In der Mitte des 20. Jahrhunderts stand die Frage im Raum, welches Mittel zur Schaffung dieser „Basis“ im Wissen geeignet sei. Die zwei europäisch geprägten Antworten wurden auch an der pädagogischen Hochschule von Saiyid Quṭb (arab. „دار العلم“) in Ägypten diskutiert³³: Erstens der von Reformpädagogen (wie Maria Montessori) ins Spiel gebrachte Vor-

schlag Friedrich Schillers, die Kunst als Mittel für die Schaffung eines „Fundaments“ oder einer „soliden Basis“ des Wissens einzusetzen: „Von dieser soliden Basis aus, sollte er [der Zögling] sich aufrichten, wie ein Magier“³⁴. Zweitens die marxistische Richtung, die in der ökonomischen Situation der jeweiligen Zöglinge die „Basis“ für die ungerechten Klassenunterschiede erkennen möchte. Über diese Unterschiede gedachten sie jedoch ihre Adepten zu unterrichten, um durch die Bildung eines „Klassenbewusstseins“ (als Teil des Überbaus) wiederum die ungerechte ökonomische „Basis“ zu verändern³⁵.

Der Schulinspektor Saiyid Quṭb lehnte bereits seit Mitte der 40er Jahre sowohl die Kunst als auch die Ökonomie als „sichere Basis für eine Bewusstseinsbildung“ (arab. „القاعدة المنهجية الصحيحة“, oder: arab. „قاعدة هذا التصور وحقيقته“³⁶) ab, denn beide Ansätze seien zu einseitig. Die spirituelle Kunst könne nicht in die Praxis wirken und die Ökonomie sei zu materialistisch: „Die Wirtschaft ist der Gott von Karl Marx“³⁷. Eine „Basis“, die die Zöglinge in Ägypten nicht nur in der Stadt, sondern vor allem auf dem Lande ansprach, könne nicht die abstrakte marxistische Lehre der Ökonomie oder die Vermittlung eines europäisch geprägten Kunstverständnisses sein, mit dem kaum ein Junge vom Lande etwas anzufangen wisse, sondern nur der Islam. Der Islam bestimme schließlich immer noch die „Lebenswelt“ der Kinder vom ägyptischen Lande. Die modernen Konzepte der Reformpädagogik aus der Kunst und dem Marxismus band Quṭb deshalb in seinen Schriften der 40er Jahren immer deutlicher an den Islam. Die Annäherung Quṭbs an den Islam war insofern seiner alltäglichen Aufgabe als Schulinspektor geschuldet und stellte aus seiner Sicht ursprünglich ein Mittel dar, das ägyptische Schulsystem programmatisch zu reformieren. Nur der Islam könne das leisten, was alle modernen Sub-Systeme der Gesellschaft anstrebten, nämlich die Totalinklusioin der Bevölkerung³⁸.

1947 brachte der neue Bildungsminister ‘Abd al-Razzāq al-Sanhūrī „einen umfassenden Plan [mit in das Ministerium], um die Lehre [...] auf eine solide Basis [أساس سليم]“ zu stellen³⁹. Quṭb schien zunächst begeistert zu sein. Doch die beiden stießen auf zu viel Widerstand innerhalb und außerhalb des Ministeriums. Während al-Sanhūrī sich den Gegebenheiten anpasste, blieb Quṭb mit „Kraft, Mut, Kühnheit und Engagement“ hartnäckig. Er kritisierte allzu offen die Pläne zur Einführung der europäischen Fremdsprachen. Diese gingen seiner Meinung nach zu Lasten des Arabischen und damit auch zu Lasten der Religion des Islam, die doch die eigentliche „Basis“ der Erziehung in Ägypten sei. Auf der anderen Seite schoss er gegen die mächtige al-Azhar-Universität, denn deren Abgänger besetzten Stellen in den immer noch weit verbreiteten Koran-Schulen, die nur ein trockenes Auswendiglernen des Koran anboten ohne jedes innere Verständnis für seine ästhetischen und moralischen Inhalte⁴⁰. Beide Fälle führten dazu, dass die Schüler nicht in ihrer „Lebenswelt“ angesprochen würden und damit nichts lernten. Kurz, es fehle die „Basis“ für das Wissen. Obwohl der berühmte Tāhā Ḥusain sich trotz gegenteiliger Meinung zu Quṭbs Betonung des Arabischen und der islamischen Religion am Ministerium

für den Querulanten einsetzte, war der „Palast“ nicht gerade erfreut, als dieser Schulinspektor kritisch über seine Erfahrungen mit den Provinz-Schulen in einem, wie selbst der autorisierte Biograph Quṭb, al-Ḥālīdī, zugeben musste, „linken Blatt“ schrieb.

Um den Störenfried los zu werden, schickte der Bildungsminister ihn auf eine Mission nach Amerika, um das dortige Erziehungssystem zu erforschen. Quṭb nahm diese Mission durchaus ernst und brachte aus seiner Sicht ein interessantes Ergebnis mit nach Hause: Die „soliden Fundamente [أساس سليم] der Lehrpläne waren [in Ägypten] in diesen Zeiten zu kläglich“⁴¹. Erst nachdem er „zwanzig Mal“ im Ministerium anfragte, ob sein Bericht zur Kenntnis genommen worden sei und wie man gedachte, seine Vorschläge in die Praxis umzusetzen, erkannte er die wahre Intention hinter diesem Auftrag von Seiten des Ministeriums. Es interessierte sich nicht nur niemand für die Ergebnisse seiner Bildungsreise, denn kam doch schließlich die übliche fade Ausrede, es fehle am Geld (nach Quṭb Ansicht war dagegen überhaupt kein Geld notwendig, um den Lehrplan zu reformieren), sondern viele seiner Vorgesetzten „ärgerten“ den unbequemen Kritiker regelrecht⁴². Empört schrieb Quṭb mehrere Artikel in der Zeitung al-Risāla, in denen er sich auch vor direkten Angriffen gegen das Ministerium nicht scheute: „In dieser Atmosphäre [des Ministeriums] erstickt der Geist der Poesie“. Oder nochmals im Leitartikel von al-Risāla zwei Wochen später: „Die ägyptische Lehrmethode zielt als erstes darauf ab, dass die Schüler ihre Fähigkeit zur Unabhängigkeit verlieren“. Möglicherweise als „Rache“ am Ministerium veröffentlichte Quṭb schließlich Ende 1951 seinen Bericht über Amerika in al-Risāla, in denen er die amerikanische (Bildungs-)Kultur kritisierte und damit vor allem das ägyptische Bildungsministerium meinte. Quṭb angeblicher (in der Forschung überall betonter) Anti-Modernismus und Anti-Amerikanismus entpuppt sich folglich bei näherer Betrachtung als Ausdruck einer sehr modernen pädagogischen Auffassung, die den Anti-Amerikanismus einsetzte, um damit indirekt das ganz und gar reformunwillige Bildungsministerium zu kritisieren⁴³.

Seine Hoffnungen auf eine umfassende Bildungsreform setzte Quṭb seit Ende der 40er Jahren nicht mehr auf den König, sondern auf eine geheime Zelle der Muslimbruderschaft innerhalb der Armee. Während sich Quṭb in seinen immer stärker islamisch angehauchten Schriften der 40er Jahre der Begriffskomposition „al-qā’ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) annäherte, verwendete er wohl im Ministerium zum Ausdruck seiner Kritik des Mangels an einer „soliden Basis“ in den Lehrplänen eine andere Begriffskomposition: „asās salīm“ (arab. „أساس سليم“). Da „asās salīm“ auch vom frankophilen Tāhā Ḥusain und von Seiten des Bildungsministeriums verwendet wurde, können wir vermuten, diese Begriffskomposition besaß ein deutlich europäisches Profil. Damit war vor allem die Förderung der europäischen Fremdsprachen zuungunsten des Arabischen gemeint. Erst nach dem Militärputsch der Bruderschaftszelle, der sogenannten Freien Offiziere, im Juli 1952 erschien auch die von uns gesuchte arabische Begrifflichkeit für die „solide Basis“. Können wir deshalb nicht davon

ausgehen, dass der neue Begriff (arab. „قاعدة صلبة“) auch ein neues pädagogisches und didaktisches (Selbst-)Verständnis Quṭb im Rahmen seiner positiven Einstellung gegenüber den Putschisten zum Ausdruck brachte? Allerdings sprach er nicht gleich nach dem Putsch von der „soliden Basis“ als einer „qā’ida ṣulba“ (arab. „قاعدة صلبة“), sondern erst einige Zeit später. Diese Zeit war jedoch entscheidend für das Verständnis der Begrifflichkeit, denn inzwischen hatte sich Quṭb Einstellung zu den Putschisten wieder verändert. Möglicherweise war unsere Begrifflichkeit deshalb weniger ein intellektuelles Abgrenzungsmittel zum Ministerium, sondern noch vielmehr zu den Putschisten. Verfolgen wir diese These, indem wir das Verhältnis Quṭb zu den Freien Offizieren in der Zeitspanne der Entstehung der Begriffskomposition etwas genauer betrachten.

Vorerst besänftigte Quṭb der Militärputsch der Freien Offiziere im Juli 1952, er arbeitete sogar aktiv an diesem mit. Als „großer Lehrer“ moderierte er im Radio religiöse Sendungen und hielt Vorträge vor den Freien Offizieren⁴⁴. In diesem für Quṭb positiven Klima arbeitete er nun aus, was er genau unter der „Basis des Islam“ (für die Kunst: arab. „قاعدة التصور الإسلامي“; für die Ökonomie: arab. „قاعدة الاقتصاد الإسلامي“) verstand⁴⁵. Zwischen 1952 und 1954 schrieb er einen mehrbändigen Kommentar zum Koran (arab. „في ظلال القرآن“, dt. „Im Schatten des Koran“), der vom Januar bis Oktober 1952 in einer Zeitschrift der Muslimbruderschaft erschien. So ist es zumindest möglich, den Beginn der Arbeit Quṭb an diesem Kommentar präziser zu datieren (im Januar 1952) und auch diejenige Stelle in der Auslegung, an der er im Oktober 1952 seine Veröffentlichung in der Zeitschrift beendete: der zweiten Sure. Anschließend veröffentlichte Quṭb sein Werk in Buchform, woraus wir allerdings nicht unbedingt den genauen Abfassungszeitraum erschließen können. Aus einer Quelle ist zu entnehmen, dass Quṭb bis zu seiner Verhaftung im Oktober 1954 seinen Kommentar bis zur Sure 20 veröffentlicht hatte. Aus dem Umfang der einzelnen Kommentare lässt sich erschließen, dass die Suren 1–13 am meisten Zeit beanspruchten⁴⁶. Der wahrscheinliche Zeitraum für die Entstehung von Quṭb Kommentar zur neunten Sure des Koran, in der unsere Begrifflichkeit „al-qā’ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) zum ersten Mal auftaucht, lässt sich folglich auf Ende 1953/Anfang 1954 eingrenzen. In genau diesem Zeitraum entwickelte sich aus der Kooperation zwischen der Muslimbruderschaft, der Saiyid Quṭb nahestand und den Freien Offizieren (die Gruppe, die den König stürzte) eine Feindschaft. Diesem engeren Zeitraum (Ende 1953) ging eine wichtige Entscheidung Quṭb Anfang 1953 voraus. Gemäß al-Ḥālīdī kam es zum Streit zwischen Quṭb und al-Nāṣir um die Frage, wie schnell eine islamische Erziehung eingeführt werden sollte, worauf Quṭb sich von seinem Posten als „Generalsekretär“ (arab. „السكرتير العام“) für Bildung zurückzog. Seine Hoffnung, reformpädagogischen Vorstellungen innerhalb der neuen Regierung zu verbreiten, war damit zu nichte gemacht⁴⁷.

Die Auseinandersetzung zwischen Quṭb und al-Nāṣir bewegte sich jedoch im Rahmen eines größeren politischen Konflikts. Genau zu dieser Zeit, als sich Quṭb aus der neuen Regierung

Anfang 1953 zurückzog, kam es zur Eskalation zwischen der Muslimbruderschaft und den Freien Offizieren. Wenn nun Quṭbs Begrifflichkeit in einer solchen intensiven politischen Zeit entstand, können wir davon ausgehen, dass sie neben einer pädagogischen vor allem eine starke politische Dimension umfasste. Betrachten wir deshalb diese Beziehungen zwischen der Bruderschaft und den Freien Offizieren historisch etwas genauer. Der Militärputsch der Freien Offiziere im Juli 1952 fand unter Einbeziehung von Teilen der Muslimbruderschaft statt, vor allem der sogenannten „geheimen Organisation“ (arab. „تنظيم سري“)⁴⁸. Aus dieser Zusammenarbeit zwischen dem Mitglied der „tanzīm“, ‘Alī ‘Ashmawi, und al-Nāṣir deutete sich bereits die starke Kooperation zwischen der Bruderschaft und Ġamāl ‘Abd al-Nāṣir vor dem Militärputsch im Sommer 1952 an. Jedoch war sich die Bruderschaft nicht einig über die Form der Kooperation mit der Gruppe um al-Nāṣir (den Freien Offizieren). Die Bruderschaft teilte sich in eine Unterstützerseite für al-Nāṣir, die sich um die „tanzīm“ sammelte, während sich die Gegner al-Nāṣirs um den Generalbeobachter der Bruderschaft und Nachfolger des berühmten Gründers Ḥasan al-Bannā, Ḥasan al-Huḍaybī, gruppieren⁴⁹. Die Gegner al-Nāṣirs in der Bruderschaft um al-Huḍaybī hielten vor dem Putsch 1952 dem „Palast“ die Treue. Beide Fraktionen hatten für ihre Gegnerschaft einen guten Grund, denn in den 40er Jahren wurde die Bruderschaft von beiden Seiten, sowohl von al-Nāṣir als auch vom Palast, im Palästina-Krieg betrogen und im Stich gelassen.

In den Spannungen zwischen der Bruderschaft und den Freien Offizieren Ende 1953 ließen sich deshalb Bruchlinien erkennen, die aus der gemeinsamen Vorgeschichte der beiden Gruppierungen in Palästina stammten. Insofern lohnt sich eine Bemerkung zu dieser palästinensischen Vorgeschichte. Gemäß zweier Memoiren ehemaliger Freier Offiziere, von denen einer zu den zentralen Gründergestalten gehörte, waren die Beziehungen der Freien Offiziere zur Bruderschaft in den 40er Jahren sogar so eng, dass al-Nāṣir der Bruderschaft Anfang 1946 die Treue schwor⁵⁰. Vermittelt hatte den Kontakt zwischen der Gruppe um Ġamāl ‘Abd al-Nāṣir zum Generalbeobachter und Gründer der Muslimbruderschaft, Ḥasan al-Bannā, der Offizier und Leiter der sogenannten „Rovers“, des offiziellen paramilitärischen Flügels der Bruderschaft, Maḥmūd Labīb. In der nächtlichen Séance wurde auch die Verbindung zwischen al-Nāṣir und dem inoffiziellen und geheimen paramilitärischen Flügel der Bruderschaft unter ‘Abd al-Raḥmān al-Sindī hergestellt. Die beiden sollten in enger Abstimmung miteinander das militärische Programm der Bruderschaft für Palästina (einem „Ġihād“) koordinieren⁵¹.

Ausgangspunkt für den „Ġihād“ in Palästina gegen die britischen „Kreuzfahrer“ (arab. „الصليبيين“) sollten militärische Ausbildungs- und Kampf-Lager (arab. „قواعد“, DMG „qawā‘ida“; Plural von arab. „قاعدة“, DMG „qā‘ida“) vor Ort sein. Die Pläne zu diesen Lagern in Palästina stammten aus den 30er Jahren. Die ersten Militärlager entstanden allerdings erst 1946, genauso wie die offizielle Einrichtung des palästinensischen Zweiges der Bruderschaft mit der Konferenz von Haifa im Oktober unter dem offiziellen Beauftragten der ägyptischen Bruderschaft (und

gleichzeitig dem Schwiegersohn al-Bannās) Sa‘īd Ramaḍān⁵². Aufgrund der britischen Politik, die angespannten Beziehungen zwischen Arabern und Juden in Palästina nicht durch Interventionen von außen noch zusätzlich zu belasten, wiesen die Briten den Unruhestifter Maḥmūd Labīb aus Palästina aus. Darauf folgte gemäß Ḥusain Ḥammū dah eine Medienkampagne westlicher Zeitungen gegen das Engagement der Bruderschaft in Palästina. Vielleicht vor dem Hintergrund dieser Medienkampagne und der dadurch erzeugten „Furcht vor dem Geiste des Ğihād“, vielleicht auch auf eine direkte britische Intervention hin, wandte sich König Fārūq gegen die Bruderschaft⁵³. Er wies den Premierminister Maḥmūd Fahmī al-Nuqrāšī an, die Bestrebungen der Bruderschaft in Palästina und Ägypten zu unterdrücken. Am 12. Juli 1948 bekam Generalmajor Fu‘ād Ṣādiq den Auftrag, die der Armee angegliederten Freiwilligen-Bataillone der Bruderschaft in Palästina zu entwaffnen und gefangen zu setzen⁵⁴. Aber auch in der Heimat wurde der Premierminister al-Nuqrāšī gegen Ḥasan al-Bannās Bruderschaft aktiv. Wahrscheinlich sorgten Verhöre zurückkehrender Freiwilliger aus Palästina dafür, dass der neue Premierminister von den Verbindungen al-Nāširs zur Muslimbruderschaft erfuhr. Am 25. Mai 1949 konnte al-Nāšir nur mit Mühe seine Kontakte zur Bruderschaft vor dem Premierminister Ibrāhīm ‘Abd al-Hādī verbergen. Nach diesem Gespräch entschloss sich al-Nāšir in Absprache mit Labīb dazu, die Kontakte zur Bruderschaft aus Sicherheitsgründen abubrechen. Labīb und al-Nāšir entschieden sich für einen neuen Namen der Bruderschaftsgruppe in der Armee. Sie nannten sich „Freie Offiziere“⁵⁵.

Nach dem Tod Labībs und der Ermordung Ḥasan al-Bannās brach der Kontakt zwischen den „Freien Offizieren“ und der Bruderschaft endgültig ab. Der Bruch materialisierte sich als Streit um einen Zettel, den Labīb kurz vor seinem Tod an den Offizier ‘Abd al-Mun‘im ‘Abd al-Ra‘ūf weitergegeben haben soll. Auf diesem befanden sich alle Namen der Bruderschaftszelle in der Armee. Anscheinend gab Labīb gemäß al-Ra‘ūf diesem den Zettel mit der Bitte, den Kontakt zur Bruderschaft wiederherzustellen. Als Maḥmūd ‘Abd al-Ra‘ūf Ende 1950 versuchte, das Verhältnis der Freien Offiziere zur Bruderschaft neu zu definieren, wurde er von al-Nāšir ausgeschlossen. Nāšir wollte keinen neuen Kontakt, da sich seiner Meinung nach die Offiziere nicht von religiösen Parolen gegen das Regime mobilisieren ließen⁵⁶.

Die Verbindung zur Bruderschaft wurde folglich nicht nur aus Sicherheitsgründen abgebrochen, sondern al-Nāšir verhinderte Anfang der 50er Jahre gezielt die Kontakte zur Bruderschaft. Damit wäre auch klar, warum al-Nāšir eine islamische „Basis“ in der Erziehung nicht vorbehaltlos unterstützte und damit Saiyid Quṭb verärgerte. Al-Nāširs Macht entstand zwar über eine Starthilfe von Seiten der Bruderschaft. Über den Kontaktabbruch zwischen der Bruderschaft und den Zellen in der Armee während des Palästinakriegs konnte er sich jedoch eine eigene, unabhängige Machtbasis in der Armee schaffen. Eine islamische Bildung hätte insofern nicht seine Macht gefördert, die auf seinem von der Bruderschaft unabhängigen Zugriff auf die Armee basierte, sondern diejenige der Bruderschaft.

3) „*Im Schatten des Koran*“: Ḥasan al-Huḍaybī Politik und Saiyid Quṭb Legitimation (1953)

Nāṣirs Machtanspruch wurde Anfang der 50er Jahre jedoch nicht geschlossen von der Bruderschaft abgelehnt. Auch wenn eine Unterstützung al-Nāṣirs Anfang 1952 mit genau demselben Argument bestritten werden konnte, wie die Unterstützung des Palastes, nämlich dem Verrat in Palästina an der Bruderschaft, sah die „geheime Organisation“ (möglicherweise vor dem Hintergrund ihrer engen historischen Verbindungen zu al-Nāṣir) in al-Huḍaybī Palasttreue eine Kooperation mit dem Feind⁵⁷. Interessanterweise setzte sich diese traditionelle Loyalität gegenüber dem Staat von Seiten der al-Huḍaybī-Fraktion auch nach dem Militärputsch der Freien Offiziere fort. Das führte zu einer Neudefinition der Allianzen („Realignement“): ein stillschweigendes Übereinkommen zwischen al-Nāṣir, der bekanntlich vor dem Militärputsch mit der „*tanzīm*“ verbündet war, und der gegnerischen Fraktion der „*tanzīm*“ innerhalb der Muslimbruderschaft um al-Huḍaybī. Vor dem Hintergrund des hart umkämpften Beschlusses innerhalb des sogenannten „Revolutionären Kommandorats“ (eine Institution der Freien Offiziere speziell für den Ausnahmezustand geschaffen) vom 14. Oktober 1952, die alten Parteien Ägyptens sollten sich selbst „reinigen“ (arab. „تطهير“), kam al-Nāṣir Anfang 1953 schließlich auch auf die Bruderschaft zu. In einem Treffen mit al-Huḍaybī teilte er mit, die Zellen der Bruderschaft in der Armee seien nicht mehr geduldet⁵⁸. Diese Spitze richtete sich gegen den militärischen Flügel der Bruderschaft inklusive der geheimen Organisation. Nāṣir kannte schließlich die „*tanzīm*“ und sah in ihr wahrscheinlich eine Bedrohung für seinen Machtanspruch. Während ‚Abd al-Raḥmān al-Sindī, einer der ehemaligen Kontaktmänner al-Nāṣirs zur Bruderschaft, in die Offensive⁵⁹. Sindī verweigerte sich einer Auflösung der „Organisation“, was letztendlich auf eine Konfrontation mit Ḥasan al-Huḍaybī hinauslief. Dieser wollte den Forderungen al-Nāṣirs nachkommen, um Schlimmeres für die Bruderschaft zu vermeiden. Als sich die Auflösung der „Organisation“ aufgrund der fehlenden Unterstützung al-Sindīs für al-Huḍaybī immer deutlicher zerschlug, kam es Ende November 1953 zum endgültigen Bruch der beiden Fraktionen.

Huḍaybī versuchte al-Sindī aus der Bruderschaft auszuschließen, was zu einem Sit-In der Anhänger al-Sindīs sowie anschließend als Antwort al-Huḍaybīs auf das Sit-In zu einer radikalen Umstrukturierung des Führungsbüros führte. Al-Huḍaybī setzte über den neuen Führungsrat ein Kontrollorgan für die „geheime Organisation“ mit ihm passend erscheinenden Männern ein. Zudem besetzte er die Führung der „*tanzīm*“ mit seinem Mann, Yūsuf Ṭal‘at. Statt jedoch die Auflösung voranzutreiben, strebte Ṭal‘at eine andere Lösung des Problems an. Die geheime Organisation erhielt über zwei administrative Umstrukturierungsmaßnahmen ein völlig neues Aussehen⁶⁰. Die „*tanzīm*“ sollte erstens der Hierarchie der Bruderschaft unterworfen und

zweitens in deren „Basis“ (arab. DMG „qā'ida“) eingegliedert werden. Beginnen wir mit der ersten Maßnahme. Eine Sicherstellung der Autorität über die „geheime Organisation“ geschah auf der obersten Führungsebene über das bereits erwähnte Kontrollorgan al-Huḍaybī und auf der mittleren Führungsebene über die Zuordnung der Autorität der „tanẓīm“ an die jeweiligen regionalen (und al-Huḍaybī loyal gesinnten) Leiter der Bruderschaft. Das Hauptstück zur Sicherstellung einer Kontrolle über die „tanẓīm“ bestand jedoch in der zweiten Maßnahme. Die Integration in die Basis der Bruderschaft fand über Einbeziehung in das sogenannte Familien-System statt. Es war deshalb wohl kein Zufall, wenn gerade in dieser Zeit die Richtlinien für das Familiensystem schriftlich dokumentiert und damit kanonisiert wurden. Demgemäß bildeten Gruppen von bis zu 10 Personen eine künstliche „Familie“. Hier aß man zusammen, rezitierte den Koran, las erbauliche Literatur, diskutierte und half sich gegenseitig im alltäglichen Leben aus⁶¹. Die Familien stellten nicht über eine hierarchisch legitimierte Autorität, sondern über ihre egalitäre und öffentliche soziale Kontrolle die Loyalität ihrer Mitglieder her. Stellte man sicher, dass die loyalen Anhänger in den einzelnen Familien immer in der Mehrheit waren, konnte al-Huḍaybī den elitären Zirkel der „tanẓīm“ aufbrechen und seiner Kontrolle unterwerfen. Nicht die Führung der Bruderschaft „richtete“ über die Querulanten, sondern die „soziale Basis“ der Bruderschaft sollte in den Familien sanft ihre verhaltensauffälligen Brüder über ihre Missetaten „unterrichten“. Die politische Integration der „tanẓīm“ über die „Familien“ geschah folglich über erzieherische Maßnahmen (arab. DMG „da'wa“) „von unten“ und nicht über Gewalt „von oben“.

Huḍaybī und Ṭal'at ernannten deshalb ihnen loyale Anhänger zu Mitgliedern der „tanẓīm“ und stellten sicher, dass diese loyalen Anhänger in den einzelnen Familien-Einheiten der „tanẓīm“ die Mehrheit bildeten⁶². Angeblich erreichte der Mann al-Huḍaybī und neue Leiter der „geheimen Organisation“, Ṭal'at, innerhalb kürzester Zeit eine Erweiterung des elitären Kreises bestehend aus 2000 Kämpfern auf über 10 000 Mitglieder⁶³. Durch diese „horizontale Erweiterung“ (arab. „التوسع الأفقي“) der sozialen Basis der „tanẓīm“ (arab. „قاعدة عريضة“) sollten die 2000 „Störenfriede“ über die Masse an loyalen Mitgliedern unter Kontrolle gebracht werden. Die recht plakativen Zahlen sind auffällig und waren sicherlich kein Zufall. Wir kommen noch darauf zu sprechen. Das Ziel dieser Maßnahmen war der Angriff auf die zentralen Säulen der „geheimen Organisation“: die Macht-Autonomie bzw. Parallelstruktur außerhalb der offiziellen Bruderschaft, dem Ausschluss der Bruderschaftsöffentlichkeit und der Begrenzung auf einen kleinen, elitären Zirkel. Aus diesen administrativen Maßnahmen lassen sich folglich die drei Prinzipien al-Huḍaybī bei der Umstrukturierung der Bruderschaft gegen die zentralen Säulen der „tanẓīm“ herausarbeiten: Öffnung, Zentralisierung und horizontale Erweiterung der sozialen Basis der „tanẓīm“.

Welche Rolle Saiyid Quṭb nun genau in diesem Machtkampf einnahm, ist nicht direkt belegbar, jedoch wissen wir, dass er ein Mann al-Huḍaybī war. In diesem Rahmen lässt sich eine erste interessante Parallele zwischen den Entwicklungen innerhalb der Bruderschaft und in Quṭbs

Auslegung des Korans finden. Die drei Komponenten der Strategie al-Huḍaybīs und Ṭal'at gegen die „tanzīm“, so unsere These, bildeten die zentralen Bestandteile von Quṭb's Verständnis der Begrifflichkeit „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“). Beginnen wir zur Ausführung dieser These mit einer auffälligen Darstellung im Kommentar Quṭb's zur neunten Sure. Auffällig ist diese Beschreibung, da sie an drei Stellen innerhalb des Kommentars zur neunten Sure in fast demselben Wortlaut wiederkehrt⁶⁴. Wir können deshalb davon ausgehen, dass Quṭb aufgrund der Wiederholung großen Wert auf diese Darstellung legte. Um was ging es nun? Quṭb beschrieb die Folgen der Schlacht von Ḥunain. 2000 Mekkaner ergaben sich dem Propheten, der diese Männer in die Armee loyaler Medinenser, bestehend aus 10 000 Mann, integrieren wollte. Aus seiner Sicht gingen die Probleme mit diesen „Störenfrieden“ auf ihren mangelhaften Glauben zurück. Im Gegensatz zu den Männern aus Madīna fehlte den 2000 Kämpfern eine eingehende, jahrelange islamische Bildung, weshalb sie nicht zur Armee der „reinen soliden Basis“ gehörten⁶⁵. Nur aufgrund der Mehrheitsverhältnisse von eins zu fünf zugunsten seiner loyalen Anhänger blickte der Prophet einer zukünftigen „vollständigen Integration“ (arab. „التناسق التام“⁶⁶) der 2000 verhaltensauffälligen Kämpfer positiv entgegen.

Daraus ließ sich folgern: Die Mehrheit (im Text die Armee bestehend aus 10 000 Mann) dürfe nur so viele Menschen aufnehmen (im Text die 2000 „Störenfriede“), dass der Bestand des „festen Glaubens“ und damit der „soliden Basis“ nicht gefährdet wurde. Die politische Führung müsste diese Mehrheitsverhältnisse herstellen, damit an der „sozialen Basis“ eine politische Integration über erzieherische Maßnahmen erfolgen könne. Der Begriff der „soliden Basis“ enthielt gemäß dem Schulinspektor Saiyid Quṭb folglich einen pädagogisch-didaktischen Grundton, der von starken politischen Obertönen begleitet wurde. Auffällig ist diese Darstellung nicht nur aufgrund der Häufigkeit des Vorkommens im Kommentar, sondern auch wegen der Zahlen. War es Zufall, dass Ende 1953 der neue Leiter des geheimen Apparats, Ṭal'at, im Rahmen des Machtkampfes al-Huḍaybīs gegen die „geheimen Organisation“ mit denselben plakativen Zahlen jonglierte wie Quṭb in seinem Koran-Kommentar, der zu ungefähr derselben Zeit entstanden ist?

Aber nicht nur die Übereinstimmung der Zahlen, sondern auch die inhaltlichen Parallelen in Bezug auf al-Huḍaybīs Prinzipien zur Umstrukturierung der „tanzīm“ sind auffällig. Quṭb stellte die Vorteile der Egalität und der Öffentlichkeit der Glaubensauffassung in kleinen Gemeinschaften (arab. „جماعة“) anhand der Lage nach dem Tode Muḥammads dar⁶⁷. Alleine eine „solide Basis“ der „Anhänger und Helfer“ aus Madīna sei aufgrund ihrer jahrelangen islamischen Bildung nicht vom Islam abgefallen. Resultat dieser Bildung habe ein „solider Glaube“ dargestellt, der nicht in elitären Zirkeln, wie sie in Mekka bestanden, sondern in der öffentlichen und egalitären Gemeinschaft Madīnas über pädagogisch-didaktische „Predigten“ (arab. DMG „da'wa“) erwachsen sei. Damit knüpfte Quṭb an die alte Mekka-Madīna-Differenz in der islamischen Theologie an. Während die Falken in der islamischen Geschichte, so auch die Leiter der „geheimen Organisation“ der Bruderschaft, traditionell auf die Madīna-Phase als Rechtfertigung

verwiesen, in der Muḥammad schließlich auch zur Gewalt gegriffen hatte, konzentrierten sich die Tauben auf die Mekka-Phase⁶⁸. Quṭb brachte beide Phasen, die (theoretische) da‘wa-Phase in Mekka und die (praktische) Ğihād-Phase in Madīna, zu einer Synthese. Entscheidend war jedoch, wo diese Synthese stattfand, nämlich in Madīna. Dieser geschickte Schachzug Quṭbs führte nach seiner Auffassung dazu, dass die Madīna-Phase nicht mehr allein durch den Ğihād gekennzeichnet war, sondern auch durch die Predigt. Madīna bekam zwar als Ort der großen Synthese in einer „soliden Basis“ den Vorzug vor Mekka, aber zugleich war klar, dass das Kernelement der „soliden Basis“ in Madīna nicht aus dem Ğihād bestanden habe, sondern aus der „da‘wa“. Die 2000 Kämpfer aus Mekka seien zwar militärisch besiegt worden, doch die Integration in die Gemeinschaft von Madīna sei über eine bildungsgesättigte „da‘wa“ erfolgt. Ein militärischer Sieg habe nicht genügt, um diese Integration zu leisten. Die 2000 Kämpfer seien deshalb „vorsichtig“ über eine „horizontale Expansion“ (arab. „التوسع الأفقي“), d.h. über eine „reine“, „sichere“ und „solide“ islamische Bildung „rein“, „sicher“ und „solide“ an die Gemeinschaft in Madīna angeschlossen worden⁶⁹. „Solide“ sei der islamische Glaube, wenn er im Individuum eine öffentlich kontrollierbare Einheit aus Theorie und Praxis, Seele und Körper bilde. Diese Ausführungen Quṭbs stellten eine unmissverständliche Anspielung auf das egalitäre und öffentliche Familien-System der Bruderschaft dar. Hier integrierte man schließlich auch nach einem „militärischen“ Sieg al-Huḍaybīs 2000 Kämpfer über pädagogisch-didaktische Belehrungen zum rechten Glauben, die man anhand körperlicher Glaubensrituale und religiöser Seelenerforschungen in den einzelnen Familien sicherstellte und kontrollierte⁷⁰.

Neben dem egalitären Prinzip rechtfertigte Quṭb auch das andere, hierarchische Prinzip al-Huḍaybīs, denn schließlich sollte auch eine hierarchisch abgesicherte Autorität über die „geheime Organisation“ legitimiert sein. Die politische Führung musste zunächst die entsprechenden Mehrheitsverhältnisse an der „sozialen Basis“ garantieren, um die „kognitive Basis“ im Wissen über erzieherische Predigten überhaupt herstellen zu können. Zu viele Schüler auf einen Lehrer, das wusste der Pädagoge Quṭb aus seinen ländlichen Inspektionen, richteten nur Chaos an. Aber wer war in einer prinzipiell egalitären Gesellschaft zur politischen Führung als „Lehrer“ berechtigt? Widersprachen sich diese beiden Prinzipien nicht? Die Antwort fand Quṭb wieder in der neunten Sure des Koran. Am Erfolgsvorbild der frühen Expansion des Islam unter Muḥammad und seinen ersten Nachfolgern beschrieb Quṭb im Koran ein Integrationsproblem aufgrund der unterschiedlichen sozialen Gruppierungen auf der arabischen Halbinsel⁷¹. Dabei unterschied er zuerst zwischen einer islamischen und einer nicht-islamischen (arab. DMG „ġāhiliya“) Gruppierung. Anschließend differenzierte er die islamische Seite nach den Kriterien des Zeitpunktes und dem Grad der Islamisierung in unterschiedliche Segmente aus. Zweck hinter dieser sozialen Taxonomie war die Beantwortung der Frage, welche Segmente an der Spitze stehen sollten. Legitimation für die Spitzenposition war der Nachweis einer theoretischen Kompetenz über ein universales, göttliches Prinzip, das alle Segmente umgriff: den Islam. Das reichte allerdings

noch nicht aus. Die theoretische Kompetenz war nur die eine Seite, denn sie musste sich auch praktisch äußern, um die Universalität des Islam auch politisch in Form der Herstellung und Garantie einer sozialen Ordnung umzusetzen.

An dieser Stelle kam nun der alte Mechanismus zum Tragen, der bereits im Platonismus, im Christentum und auch im Kommunismus die „reale“ Ungleichheit trotz der propagierten Gleichheit aller Menschen in „dieser“ Gesellschaft rechtfertigte. Solange das Ziel (die egalitäre Gesellschaft) in einer feindlichen Umwelt (arab. DMG „Ĝähiliya“) noch nicht erreicht sei, herrsche ein Ausnahmezustand, in dem kompetente Erzieher und Leiter der Gemeinde dem Rang nach höher stünden als die anderen⁷². Diese politischen Erzieher seien Gott schließlich näher als die „Unwissenden“, zumindest bis sie über „die einzigartige Methode der koranischen Bildung“ das Ziel einer vollständigen „Kohärenz“ oder „Harmonie“ in der muslimischen Gemeinschaft erreicht hätten⁷³. Erst für die Zukunft, wenn keine „Ĝähiliya“ mehr existiere, war in Quṭbs Masterplan eine Realisierung der egalitären und universalen, muslimischen Gesellschaft vorgesehen.

4) „Männer des Propheten“: Quṭbismus, Nasserismus und Baathismus (1955)

Der Begriff der „soliden Basis“ enthielt die für al-Huḍaybī attraktive Option, mit nicht-muslimisch geprägten Gruppen (die 2000 feindlichen Mekkaner) ein taktisches Bündnis einzugehen. Das Konzept erlaubte sogar noch mehr. Nicht nur feindliche Gruppen, sondern auch „Ungläubige“, die in der „Ĝähiliya“ lebten, konnten zu Verbündeten werden. Auch das entsprach einer Seite in al-Huḍaybīs komplexer Bündnispolitik. Quṭbs Ausführungen rechtfertigten die von al-Huḍaybī angestrebte Allianz mit der ägyptischen Linken. Die Kontaktaufnahme zu den Linken von Seiten der al-Huḍaybī Fraktion wurde über eine Anknüpfung an bereits seit den 40er Jahren bestehende Verbindungen erleichtert. Spätestens seit Mitte 1954 fungierte als Kontaktmann al-Huḍaybīs zu einem Flügel der „Kommunistischen Partei Ägyptens“ (HADITU) der Mann, der die Allianz theoretisch rechtfertigte: Saiyid Quṭb⁷⁴.

Huḍaybīs Wahl hatte wohl zwei Gründe. Erstens stammte Quṭb selbst aus dem linken Milieu, das in den 30er Jahren die journalistische und literarische Szene beherrschte⁷⁵. Besonders in der Phase der Annäherung Quṭbs an den Islam während der 40er Jahre war in seinen Werken die Übertragung ökonomisch geprägter Ideen der Linken deutlich, die er nicht zuletzt mit Hilfe des „Basis“-Begriffs bewerkstelligte: „Die Basis [qā’ida] des islamischen Lebens und die Basis [qā’ida] der islamischen Wirtschaft“⁷⁶. Zweitens stellte die Verbindung von linken und islamischen Ideen nicht unbedingt eine spezifische Leistung Quṭbs dar, sondern lag sowohl sprachlich