

# ***Der Islam und die Probleme der modernen Zivilisation***

## **Saiyid Quṭb's Auseinandersetzung mit Alexis Carrel**

von Joseph-Simon Görlach

Tübingen, 2008

Die Werke des bedeutenden Denkers der ägyptischen Muslimbruderschaft Saiyid Quṭb sind in weiten Teilen durch die Auseinandersetzung mit westlicher Kultur und Gedankenwelt geprägt. In seinen Schriften finden sich zahlreiche Referenzen zu abendländischen Autoren und seine Gedankengänge lassen manche Parallele zu europäischen Theoretikern erkennen.

Nach einer kurzen Zusammenfassung des biographischen und historischen Hintergrundes will dieser Beitrag insbesondere Quṭb's prominente, wenngleich oft falsch interpretierte Auseinandersetzung mit dem Werk des französischen Nobelpreisträgers Alexis Carrel in ein differenzierteres Licht rücken.

### **Biographischer und historischer Hintergrund**

Quṭb's Bedeutung speist sich nicht zuletzt aus seinem radikal konsequenten Festhalten an seinen theologischen Lehren, welches seine Hinrichtung durch das säkulare Regime 'Abd an-Nāṣir in den Augen vieler Muslime zum Martyrium erhob.

Saiyid Quṭb wurde 1906 in der oberägyptischen Provinz Assiut geboren. Er absolvierte 1933 sein Studium der Erziehungswissenschaft am westlich orientierten *Dār al-'Ulūm (Haus der Wissenschaft)* in Kairo und trat in das Bildungsministerium ein. Quṭb veröffentlichte eine Reihe von Artikeln, in welchen er sich unter anderem mit dem europäischen Einfluss auf die ägyptische Literatur und Erziehung, sowie mit dem trotz der 1922 erlangten ägyptischen Unabhängigkeit nach wie vor starken britischen Einfluss auf die Politik der ägyptischen Monarchie auseinandersetzte. Zum Studium westlicher Erziehungsmethoden verbrachte er im Auftrag des Ministeriums zwei Jahre (1948-1950) in den USA – eine Erfahrung, welche seine Sicht auf den Westen und die Verwerflichkeit westlicher Kultur maßgeblich prägte.<sup>1</sup> Bereits vor seiner Reise in die USA legte Quṭb seine Überzeugung der Überlegenheit eines

---

<sup>1</sup> Quṭb's ursprünglich als Zeitungsbeiträge erschienen Eindrücke wurden später unter dem Titel *Amrīka min ad-dāḥil bi-minzār Saiyid Quṭb (Amerika von innen [gesehen] durch die Brille Saiyid Quṭb's)* von Salāḥ 'A. al-Ḥālidi veröffentlicht.

islamischen Gesellschaftsentwurfs gegenüber anderen Systemen in seinem Buch *al-ʿAdāla al-iğtimāʿīya fī al-islām* (*Die soziale Gerechtigkeit im Islam*) dar. Nach seiner Rückkehr schloss er sich der der ägyptischen Monarchie kritisch gegenüberstehenden Muslimbruderschaft an, deren Gründer Ḥasan al-Bannā 1949 im Auftrag der Monarchie ermordet wurde.

Obwohl die Muslimbruderschaft in ihrer Ablehnung der Monarchie mit den „Freien Offizieren“ um Muḥammad Nağīb und Ğamāl ʿAbd an-Nāṣir im Vorfeld der Revolution von 1952 kooperierte, wandte sich der auf ein säkulares System hinarbeitende ʿAbd an-Nāṣir nach seiner Machtergreifung von der Muslimbruderschaft ab und lies nach einem missglückten Attentat auf ihn viele ihrer führenden Köpfe – darunter Quṭb – unter dem Vorwurf der Verschwörung verhaften. Zwar wurde Quṭb schon nach kurzer Zeit entlassen, jedoch bald darauf erneut verhaftet, woraufhin er zehn Jahre, teils unter Folter, in Haft verbrachte. Während dieser Zeit schrieb er seine beiden wohl bedeutendsten Werke: seinen weit verbreiteten Koran-Kommentar *Fī ḡilāl al-Qurʿān* (*Im Schatten des Korans*), sowie sein unter modernen radikal-islamischen Bewegungen vielrezipiertes *Maʿālim fī aṭ-ṭarīq* (*Wegzeichen*), in welchem er seine Philosophie, dass alle irdische Souveränität Gott allein zukomme, und infolgedessen alle weltliche Herrschaft bekämpft werden müsse, darlegt. Von besonderer Reichweite ist dabei, dass Quṭb auch bezüglich aller weltlichen Herrschaft in muslimischen Staaten eine Parallele zur Gesellschaft der vorislamischen Zeit, der *ğāhilīya* (*Unwissenheit*), zieht. Eine *ğāhilīya*-Gesellschaft ist für Quṭb dabei durch die Herrschaft von Menschen über andere Menschen gekennzeichnet (*al-ğāhilīya ... taqūmu ʿalā ḥākimīyat al-bašar lil-bašar*),<sup>2</sup> wodurch sie in Widerspruch zur alleinigen Gottesherrschaft stehe. Erst ein islamisches System, so schreibt er in *Hādā ad-dīn* (*Diese Religion*), ermögliche die Befreiung vom Dienst an Menschen durch den Dienst an Gott (*at-taḥarrur min al-ʿubūdīya lin-nās bil-ʿubūdīya lillā*).<sup>3</sup> Nach einer kurzen Entlassung 1964 wird er 1965 erneut verhaftet, zum Tode verurteilt und 1966 hingerichtet.<sup>4</sup>

Während Quṭb in den dreißiger und vierziger Jahren – unter anderem in seiner Tätigkeit als Literaturkritiker – noch sehr stark für kulturelle Eigenständigkeit eintritt und sich stärker mit nationalen Werten als mit islamischen identifiziert, verschiebt sich in den fünfziger und sechziger Jahren sein Fokus hin zur Forderung nach einem rein islamischen System, welches in seinen Augen von allen menschgeschaffenen Einflüssen zu befreien ist.

---

<sup>2</sup> Quṭb (um 1977): *Maʿālim fī aṭ-ṭarīq*, S. 47 vgl. auch S. 17

<sup>3</sup> Quṭb (1975): *Hādā ad-dīn*, S. 16

<sup>4</sup> Loboda (2004), S. 1f

Zu Quṭb's früherer Haltung, welche er gleichzeitig als antitraditionalistisch bezeichnet, erläutert der Islamwissenschaftler Abu-Rabi' sogar:

„Quṭb shows his preference for Egyptianism at the expense of both Islam and the Arabic language.“<sup>5</sup>

Quṭb grenzt sich zu jener Zeit sowohl gegenüber einem traditionalistischen Religionsverständnis und dem Establishment der Azhar-Gelehrten, als auch gegenüber Bestrebungen ab, Ägypten stärker an Europa anzubinden. Auch in seiner Auseinandersetzung mit der Azhar spielt die Forderung nach kultureller Abgrenzung zu Europa eine Rolle. Die Azhar-Universität als hohe sunnitisch-theologische Instanz steht seit mehreren Gesetzesänderungen in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zunehmend unter der Kontrolle staatlicher Organe.<sup>6</sup> Den 'ulamā' (Gelehrten) wirft Quṭb vor, mit der Regierung und der ehemaligen Kolonialmacht zu kooperieren; sie repräsentierten, so schreibt er in *Ma'rakat al-islām war-ra'smāliya* (*Die Schlacht des Islams und des Kapitalismus*), nicht den wahren Geist des Islams, sondern hätten „sich selbst an den Teufel verkauft“ (*bā'ū anfusahum ... liš-šaitān*).<sup>7</sup> Auf Seiten der offenen Befürworter europäischer Konzepte setzte Quṭb sich, wie Abu-Rabi' ausführte, insbesondere mit Ṭāhā Ḥusain auseinander, welcher Ägypten als europäisch betrachtet und eine stärkere Europäisierung ägyptischer Kultur,<sup>8</sup> sowie ein gänzlich europäisches Bildungssystem gefordert habe.<sup>9</sup> Als gefährlicher denn militärische Unterwerfung bezeichnet Quṭb in *Dirāsāt islāmīya* (*Islamische Studien*) denn auch einen „intellektuellen und spirituellen Kolonialismus“ (*isti'mār fikrī wa-rūḥī*).<sup>10</sup>

Ab diesem Werk, welches aus einer Sammlung von zwischen 1951 und 1953 geschriebenen Artikeln besteht, wird Quṭb's Bekenntnis zu Idealen der Muslimbruderschaft, wie dem Engagement gegen den Verfall der Religion, wirtschaftliche Ausbeutung oder die politischen Privilegien einer dünnen Oberschicht, offensichtlich.<sup>11</sup> Bereits in *al-Adāla al-iğtimā'iya fī al-islām* konzentriert sich die Suche nach Lösungen für die sozialen Probleme seiner Zeit auf den Islam.<sup>12</sup> Zu Quṭb's Konzepten und seiner Auseinandersetzung mit dem Nasserismus notiert Abu-Rabi', beide seien eine ablehnende Reaktion auf westliche Vorherrschaft und adressierten unterprivilegierte Schichten, wobei sich Quṭb's Fokus in Reaktion auf den Nasserismus nach dessen politischer Etablierung von der Forderung nach nationaler und

<sup>5</sup> Abu-Rabi' (1996), S. 96; Quṭb betone, Arabisch sei nicht Ägyptens ursprüngliche Sprache.

<sup>6</sup> Vgl. bspw. Fatoum (1998), S. 99ff

<sup>7</sup> Quṭb (1981): *Ma'rakat al-islām war-ra'smāliya*, S. 6

<sup>8</sup> Abu-Rabi' (1996), S. 100

<sup>9</sup> Ebd., S. 102

<sup>10</sup> Quṭb (1982): *Dirāsāt islāmīya*, S. 162

<sup>11</sup> Vgl. Abu-Rabi' (1996), S. 130 und Moussalli (1992), S. 229

<sup>12</sup> Vgl. Quṭb (1975): *al-Adāla al-iğtimā'iya fī al-islām*, S. 3

kultureller Eigenständigkeit zur Forderung der Souveränität (*ḥākīmīya*) Gottes und der Ablehnung säkularer Systeme verschiebe.<sup>13</sup>

Eine zentrale Position nimmt in Quṭb's Auseinandersetzung mit säkularen Gesellschaftssystemen der Marxismus ein. Trotz einiger Parallelen betont Quṭb stets seine Ablehnung des Marxismus'. Dieser sei, so erklärt er in *Ma'ālim fī aṭ-ṭarīq*, wie der Kapitalismus eine rein materialistische Gesellschaftsordnung, in welcher menschliche Werte der materiellen Produktion (*al-intāğ al-māddī*) geopfert würden, und welche in islamischer Terminologie als *ğāhilī* zu bezeichnen sei.<sup>14</sup>

Quṭb's Nachzeichnung der Etappen europäischer Geschichte in *al-Adāla al-iğtimā'īya fī al-islām* verläuft über weite Strecken parallel zur Marx'schen.<sup>15</sup> Auch Quṭb beschreibt, wie sich die Macht im feudalistisch geprägten Europa vom Staat hin zu den Kapitaleignern (*min yad ad-daula ilā aidā aṣḥāb ru'ūs al-amwāl*) verschoben habe und so die beiden entgegengesetzten Lager der Kapitalisten und der Arbeiter (*mu'askar aṣḥāb ru'ūs al-amwāl, wa-mu'askar al-umāl*) entstanden seien.<sup>16</sup> Doch ließe sich in diese Folge geschichtlicher Entwicklung – gewissermaßen in Analogie zu Marx' Argument der Entfremdung des Menschen von seiner Arbeit im Kapitalismus – auch Quṭb's Vorwurf der Entfremdung des Menschen von seiner Menschlichkeit (*insānīyat al-insān*)<sup>17</sup> in materialistischen Systemen wie Kapitalismus und Kommunismus, welche zur Schaffung eines neuen, eines islamischen Systems führen müsse, einreihen. Denn trotz der augenscheinlichen Parallelen widerspricht Quṭb Marx' materialistischer und ökonomischer Interpretation der Geschichte (*at-tafsīr al-māddī wal-iqtisādī lit-tārīḥ*). Der Islam habe eine menschliche Interpretation der Geschichte (*at-tafsīr al-insānī lit-tārīḥ*) entwickelt, welche der Marx'schen vollkommen entgegenstehe.<sup>18</sup> Darüber hinaus sei der Marxismus von einem eurozentrischen Geschichtsbild geprägt. Marxisten, so Quṭb, seien der Ansicht, dass die Geschichte der Welt gleich verlaufe wie die Europas (*ya'tabiru al-mārksīyūn anna tārīḥ ūrubā huwa tārīḥ al-ālam*) und dass derselbe „Gott der Ökonomie“ (*ilāh al-iqtisād*), welcher die Geschichte Europas bestimmt habe, auch der sei, welcher die Geschichte der übrigen Welt bestimme.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Abu-Rabi' (1996), S. 164f und S. 181

<sup>14</sup> Quṭb (um 1977): *Ma'ālim fī aṭ-ṭarīq*, S. 109f

<sup>15</sup> Zur „Geschichte aller bisherigen Gesellschaft“ als „Geschichte von Klassenkämpfen“ siehe bspw. Marx und Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, Reclam, Stuttgart 2007, S. 19f

<sup>16</sup> Quṭb (1975): *al-Adāla al-iğtimā'īya fī al-islām*, S. 7f; zu durch den Kapitalismus hervorgerufenen Klassengegensätzen s. bspw. auch Quṭb (1962): *al-Islām wa-muškilāt al-ḥadāra*, S. 95

<sup>17</sup> Quṭb (um 1977): *Ma'ālim fī aṭ-ṭarīq*, S. 51

<sup>18</sup> Quṭb (1962): *al-Islām wa-muškilāt al-ḥadāra*, S. 85

<sup>19</sup> Ebd. S. 89

Ähnlich dieser teils offenen Auseinandersetzung mit, teils unterschweligen Parallelen zu abendländischen Theoretikern, welche auf verschiedenartige Einflüsse westlicher Denker auf Saiyid Quṭb schließen lassen, finden sich in dessen Werken Erörterungen zu zahlreichen weiteren westlichen Autoren sowie zu abendländischer Philosophie und Gedankenwelt im Allgemeinen.<sup>20</sup> Doch soll sich dieser Beitrag auf Quṭbs Diskussion von Carrels Ausführungen zur Rolle des Menschen in der modernen Zivilisation konzentrieren.

## **Saiyid Quṭbs Auseinandersetzung mit Alexis Carrel**

Folgt man dem Züricher Islamwissenschaftler Ulrich Rudolph, so liegen Quṭbs Gedanken maßgeblich im historischen Kontext und der arabischen Identitätskrise in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg begründet. Rudolph sieht eine klare Parallele zur Herausbildung von Quṭbs Gedanken in der durch den Zusammenbruch der alten Ordnung nach dem Ersten Weltkrieg und die Herausforderungen der Moderne ausgelösten Krise in Europa, welches Zeuge der Entstehung „extrem konservativer Ideologien und Gedankensysteme“ war. Als Beleg hierfür führt er insbesondere das faschistische Züge tragende Werk *L'homme, cet inconnu* des französischen Arztes und Nobelpreisträgers Alexis Carrel an, aus welchem Quṭb in verschiedenen Texten, insbesondere in *al-Islām wa-muṣkilāt al-ḥaḍāra* (*Der Islam und die Probleme der [modernen] Zivilisation*) und in *al-Mustaqbal li-hādā ad-dīn* (*Die Zukunft gehört dieser Religion*) zitiert. Obwohl man nicht übersehen dürfe, dass Quṭb und Carrel entsprechend ihres jeweiligen Kontextes aus sehr unterschiedlichen Bezugsrahmen heraus argumentierten, seien doch signifikante Ähnlichkeiten zu erkennen: „die Kritik am Liberalismus etwa; die Forderung nach Rückkehr zur Religion; das Verständnis von Religion als einer universalen, mit den Gesetzen der Natur korrespondierenden Ordnung; die Aufforderung zum Engagement und der Gedanke, dass der Kampf gegen die Korruptheit der Welt von kleinen, charismatischen Gruppen ausgehen müsse.“ Rudolph folgert hieraus, dass sich Quṭb auch an derartigen Theoretikern orientiert habe und folglich die europäische

---

<sup>20</sup> Verschiedene Autoren sehen Parallelen zu einzelnen Gedankengängen europäischer Philosophen wie Rousseau, Hegel oder Kierkegaard. Quṭb selbst erwähnt in seiner Auseinandersetzung mit dem Westen neben Marx und Carrel (s.u.) bswp. John Foster Dulles, Bertrand Russel und den österreichischen Konvertiten Muḥammad Asad (chem. Leopold Weiss). Muslimische Philosophen wie Ibn Sīnā, Ibn Ruṣd und al-Fārābī rechnet Quṭb ebenfalls der hellenistisch geprägten Gedankenwelt zu. Meine unveröffentlichte, hoffentlich noch fortzuführende Arbeit unter dem Titel „Einflüsse westlicher Denker auf Saiyid Quṭb“, welche sich auch mit den Einflüssen dieser anderen Autoren befasst, bildet die Grundlage des vorliegenden Textes.

Gedankenwelt nicht nur kritisiert, sondern auch aufgenommen und wiederum für seine eigene europafeindliche Argumentation benutzt habe.<sup>21</sup>

Noch enger in Verbindung gebracht werden Quṭb und Carrel von dem Historiker Rudolf Walter: „Was Quṭb ‚die islamische Methode‘ nenn[e], die Integration von Erziehung, Ethik, Ökonomie und Politik zu einem ganzheitlichen System ‚göttlicher Einzigartigkeit‘, gleich[e] aufs Haar dem Vorgehen Carrels bei ‚der Vereinheitlichung aller Fähigkeiten und ihrer Koordination auf einen einzigen Glauben hin‘, der ‚Über-Wissenschaft‘. Quṭb folg[e] Carrel auch darin, dass der Glaube keines wissenschaftlichen Beweises zugänglich und bedürftig sei, da er von Gott stamme und menschliche Vernunft grundsätzlich nicht an diesen heranreiche.“ Eine Analyse von Quṭbs Auseinandersetzung mit Carrel erfordert allerdings eine differenziertere Betrachtung als jene Walters. Dieser bezeichnet Carrel als „Vordenker der radikalen Islamisten“ und glaubt, dessen „biologische Klassen“ in Quṭb’schen „Glaubensklassen“ wieder zu erkennen.<sup>22</sup> Dieses unterschwellige Heranrücken Quṭbs auch an die rassistischen Gedankengänge Carrels, der im achten Kapitel von *L’homme, cet inconnu* unter dem Titel „Einen neuen Menschen schaffen“<sup>23</sup> unter anderem seine Vorstellungen „freiwillige[r] Eugenik“ darlegt ist jedoch als wenig fundiertes Unterfangen zu sehen und sollte kritisch betrachtet werden. Dies gilt nicht zuletzt, da Quṭb seine Zitate aus *L’homme, cet inconnu*<sup>24</sup> auf die ersten sieben Kapitel beschränkt.

Quṭbs Interesse an Carrel ist anderer Art: Carrel ist für ihn ein Prototyp des modernen Wissenschaftlers.<sup>25</sup> Und obwohl er Carrels Ausführungen zur Beschränktheit wissenschaftlicher Erkenntnis über den Menschen in *al-Islām wa-muškilāt al-ḥaḍāra* in offensichtlicher Zustimmung über mehrere Seiten hinweg zitiert, sind die Schlussfolgerungen, welche beide ziehen, denkbar verschieden.

Zwar spricht Carrel, der sein Werk „in dem Wirrwarr, dem Lärm, der Nervenmühle von New York“<sup>26</sup> schreibt, und fragt, „wie ... wir die Entartung des Menschen in der modernen Kultur verhüten“<sup>27</sup> wollen, Quṭb vermutlich aus dem Herzen. Auch hat Quṭb in Carrel einen Europäer gefunden, der die Ausrichtung westlicher Zivilisation, welcher er selbst entstammt, zutiefst

---

<sup>21</sup> Rudolph in der *NZZ* vom 20.05.2000

<sup>22</sup> Walther in der *Zeit* vom 31.07.2003

<sup>23</sup> deutsche Übersetzung: Carrel (1955): *Der Mensch, das unbekannte Wesen*, S. 218 - 254

<sup>24</sup> Eine arabische Übersetzung des Buches erschien unter dem Titel „*al-Insān dālika al-maḡhūl*“ in der Maktabat al-Ma‘ārif in Beirut.

<sup>25</sup> Quṭb bezeichnet Carrel an mehreren Stellen als „*al-‘ālim al-kabīr*“ und „*aḥad al-‘ulamā’ al-kibār*“ (s. bspw. Quṭb (1962): *al-Islām wa-muškilāt al-ḥaḍāra*, S. 7 und S. 117); vgl. auch Bouzid (1998), S. 178

<sup>26</sup> Carrel (1955), S. 11

<sup>27</sup> Ebd., S. 16

kritisiert. „Wir fangen an“, schreibt Carrel, „die Gebrechlichkeit unserer Kultur zu erkennen.“<sup>28</sup> Zustimmend zitiert Quṭb Carrel, der erklärt, „der Mensch [sei] ein unteilbares Ganzes von äußerster Vielfalt; man gelang[t] zu keinem einfachen Vorstellungsbild von ihm“ (*fal-insān kull lā yutağazza'u, wa-fī ġāyat at-ta'qīd; wa-min ġair al-maisūr al-ḥuṣūl 'alā 'ard basīṭ lahu*),<sup>29</sup> schließlich „zeichne[] sich der Verstand durch ein natürliches Unvermögen aus, das Leben zu begreifen“ (*fal-ʿaql ... yattaṣifu bi-ʿağz ṭabīʿī ʿan fahm al-ḥayāh*).<sup>30</sup> Quṭb sieht sich selbst durch den nicht-muslimischen Wissenschaftler Carrel bestätigt: die bisherige Entwicklung lasse den Menschen moralisch und geistig verkommen (*li-annanā nanḥaṭu aḥlāqīyan wa-ʿaqlīyan*); diejenigen Völker, in welchen die industrielle Zivilisation (*al-ḥaḍāra aṣ-ṣināʿīya*) den größten Fortschritt erreicht habe, seien am stärksten betroffen und ihre „Rückkehr zur Barbarei“ (*ʿaudatuhā ilā al-barbarīya*) am deutlichsten zu beobachten.<sup>31</sup>

Der Schluss jedoch, welchen Carrel hieraus zieht, ist für Quṭb der klarste Beweis der Ausweglosigkeit der westlichen, in ihrem Fortschrittsglauben gefangenen Zivilisation. Der Wissenschaftler Carrel prangert zwar die Vernachlässigung menschlicher Bedürfnisse in der Moderne an, nennt aber als „einzig mögliche Abhilfe ... ein vertieftes Wissen von uns selbst“, „die neue Wissenschaft“, „die Wissenschaft vom Menschen“.<sup>32</sup> In dieser Schlussfolgerung sieht Quṭb einen Widerspruch und in diesem das Dilemma westlicher Zivilisation begründet: er erinnert daran, dass Carrel dem menschlichen Verstand zuvor noch natürliches Unvermögen attestiert hatte, das Leben an sich zu begreifen. Quṭb lenkt den Blick nun von der westlichen Zivilisation als Gegenstand der Untersuchung hin zu westlicher Wissenschaft und Fortschrittsglauben, wie er sie in Carrel verkörpert sieht, als Ziel seiner Kritik.

Während er die Unzulänglichkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung in den industrialisierten Ländern Europas und Nordamerikas im Einklang mit Carrel kritisiert, geht er jetzt darüber hinaus und fordert, sich dem Problem des Doktor Carrel selbst (d.h. westlichem Fortschrittsglauben an sich) zuzuwenden (*yağibu an nuwāğiha muṣkilat dukṭūr Kārīl nafsihi*). Carrel, dieser scharfsinnige Wissenschaftler, bleibe trotz all seiner gewonnenen Einsichten aufs äußerste durch seine westliche Herkunft und Zivilisation geprägt. Er sei ein Gefangener dieser Zivilisation, ein Gefangener ihrer Situation, ihrer Geschichte und ihrer Lebensverhältnisse (*sağīn hādīhi al-ḥaḍāra.. sağīn bai'atihā wa-tārīḥihā wa-malābisāt ḥayātihā...*).<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Carrel (1955), S. 11

<sup>29</sup> Ebd., S. 14 bzw. Quṭb (1962): *al-Islām wa-muṣkilāt al-ḥaḍāra*, S. 11

<sup>30</sup> Ebd., S. 18 bzw. 19

<sup>31</sup> Quṭb (1962): *al-Islām wa-muṣkilāt al-ḥaḍāra*, S. 163

<sup>32</sup> Carrel (1955), S. 32f

<sup>33</sup> Quṭb (1962): *al-Islām wa-muṣkilāt al-ḥaḍāra*, S. 164f

Carrel, so Quṭb, habe zwar immerhin die Fokussierung wissenschaftlicher Forschung auf technologischen Fortschritt bemängelt, die Vernachlässigung der Ergründung menschlicher Bedürfnisse angeprangert und ein stärkeres Streben nach Erkenntnissen über den Menschen selbst gefordert. Jedoch sei er als „westlicher“ Mann (*rağul «ğarbī»*) unfähig, die Begrenztheit von Vernunft an sich – der Grundlage moderner Wissenschaft – zu erkennen.<sup>34</sup> Allerdings darf hieraus nicht geschlossen werden, Quṭb stünde technologischem Fortschritt etwa ablehnend gegenüber. Im Gegensatz zu Angelegenheiten des Glaubens (*‘aqīda*), der Werte (*qiyam*), des politischen Systems (*an-nizām as-siyāsī*) etc., bezüglich derer ausschließlich die göttliche Quelle (*al-maṣḍar ar-rabbānī*) zu Rate zu ziehen sei, dürften naturwissenschaftliche, medizinische oder technologische Errungenschaften, wie er in *Ma‘ālim fī aṭ-ṭarīq* ausführt, auch durchaus von Nicht-Muslimen übernommen werden.<sup>35</sup> Insbesondere für den Islam sei materieller Fortschritt als Dienst für Gott (*‘ibāda lillāh*) eine auferlegte Pflicht (*wāğib yuḥḍu ‘alainā*).<sup>36</sup> Das Problem liege, wie Abu-Rabi‘ erklärt, für Quṭb darin, dass der Westen sich in technologischer Hinsicht sehr weit entwickelt habe, während er den geistigen und seelischen Aspekten des Menschen zu wenig Beachtung schenke. Die Zerrissenheit des modernen Menschen zwischen Geistigem und Materiellem sei das Resultat der Arroganz von Technik und Naturwissenschaft gegenüber der Religion.<sup>37</sup> „Aber“, so zitiert Quṭb den Koran, „die meisten Menschen wissen nicht Bescheid. Sie wissen (nur), was vom diesseitigen Leben äußerlich sichtbar ist“ (*«wa-lākinna aḳṭar an-nās lā ya‘lamūn, ya‘lamūn zāhiran min al-ḥayāh ad-dunyā»*, Die Byzantiner, 30:6-7).<sup>38</sup> Die Lösung für dieses Problem sieht er in einem offenbaren islamischen System und der islamischen Methode (*al-manhağ al-islāmī*)<sup>39</sup> gegeben, welche alle Aspekte des Lebens berücksichtige. Dieses System allein werde dem Menschen als Einheit von Seele und Körper, als Wesen mit sowohl spirituellen, als auch materiellen Bedürfnissen gerecht. Auch seien es nicht wissenschaftliche Methoden, welche der Schaffung eines Menschen in seiner vollkommenen Persönlichkeit (*inšā’ al-insān fī tamām šaḥṣīyatihi*) diene, wie Carrel sie fordere. Vielmehr sei es ebenjene islamische Methode, welche in sich geschlossene politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche und moralische Systeme schaffe (*inna manhağanā huwa alladī yuqīmu al-anzīma as-siyāsīya wal-iğtimā’īya wal-iqtisādīya wal-iḥlāqīya ... al-mutakāmila*), welche die Formung eines solchen Menschen förderten.<sup>40</sup>

<sup>34</sup> Vgl. Lee (1997), S. 109, bzw. Quṭb (1962): *al-Islām wa-muṣkilāt al-ḥaḍāra*, S. 165

<sup>35</sup> Quṭb (um 1977): *Ma‘ālim fī aṭ-ṭarīq*, S. 126

<sup>36</sup> Ebd., S. 7

<sup>37</sup> Abu-Rabi‘ (1996), S. 157f

<sup>38</sup> Der Koran, nach der Übersetzung von Rudi Paret (1980), S. 282

<sup>39</sup> Vgl. bspw. Quṭb (1962): *al-Islām wa-muṣkilāt al-ḥaḍāra*, S. 168

<sup>40</sup> Quṭb (1962): *al-Islām wa-muṣkilāt al-ḥaḍāra*, S. 179

Auch Abu-Rabi<sup>c</sup> hebt die in vielen Aspekten starke Identifikation Quṭb mit Carrel hervor. In *al-Islām wa-muškilāt al-ḥadāra* sieht er Quṭb in dessen Menschenbild gar stärker auf Carrel, denn auf den Koran zurückgreifen:

“In discussing the doctrine of man, Quṭb relies more, at this stage, on Carrel’s theses than he does on the Qur’ān. He says that there are three basic facts underlying the meaning of man: (1) Man is a unique creation in this universe; (2) He is a complex being; and (3) He is a microcosm of the universe.”<sup>41</sup>

Gerade die Feststellung dieser Komplexität des Menschen ist aber auch der Grund für Quṭbs Ablehnung weltlicher Wissenschaft und damit der Ablehnung von Carrels Ansatz zur Erlangung von Erkenntnissen über das menschliche Wesen. Diese grundlegende Verschiedenheit in den Schlussfolgerungen, welche die beiden Autoren ziehen, darf bei einer Analyse von Saiyid Quṭbs Auseinandersetzung mit Alexis Carrel nicht übersehen werden.

Zwar darf hier Carrels tiefer Katholizismus nicht verschwiegen werden, welcher, wie Walter erklärt, sein naturwissenschaftliches Umfeld durchaus befremdete. Doch fügt sich auch diese Religiosität in Quṭbs Auffassung, das Christentum sei prinzipiell nicht in der Lage, Europa ein religiöses System zu bieten. Er erklärt, Europa sei zu keiner Zeit christlich gewesen (*ūrubbā lam takun masīḥīya qaṭṭu fī yaum min al-aiyām*). Dies sei unter anderem auf die vom Christentum übernommene platonische Gegenüberstellung von Seele und Leib zurück zu führen,<sup>42</sup> welche die Trennung von Religion und Irdischem (*al-uzla baina ad-dīn wad-dunyā*) nach sich gezogen habe. Das Christentum habe daher nie ein das gesamte Leben regelndes System hervorgebracht (*niḏām yuhaiminu ‘alā al-ḥayāh kullihā*), welches glaubhaft das irdische an das himmlische Königreich (*malakūt al-arḍ bi-malakūt as-samā’*) gebunden hätte. Vielmehr habe sich das Christentum aus weltlichen Angelegenheiten zurückgezogen und habe durch die scheinbare Unvereinbarkeit von Religion und Wissenschaft schließlich gänzlich die Autorität eingebüßt, das westliche Bewusstsein zu bestimmen. Diese Trennung von geistig-religiösen und weltlichen Angelegenheiten sei dem Islam immer fremd gewesen.<sup>43</sup>

Hierin besteht für Quṭb der Grundlegende Unterschied aller westlichen Ansätze zu dem von ihm propagierten islamischen Konzept (*at-taṣawwur al-islāmī*).<sup>44</sup> Sicherlich zitiert Quṭb viele der seitenlang übernommenen Gedanken Carrels aus Zustimmung. Doch dienen ihm dieselben letztlich als Argument zur Formulierung seines eigentlichen Anliegen: des Primats des Glaubens über die Wissenschaft.

---

<sup>41</sup> Abu-Rabi<sup>c</sup> (1996), S. 159, s. auch Bouzid (1998), S. 221 und vgl. dazu Carrel (1955), S. 188-217

<sup>42</sup> Näheres hierzu in meiner unveröffentlichten und weiterer Widmung bedürftigen Arbeit „Platons Seelenverständnis im Phaidon und sein Einfluss auf das der semitischen Offenbarungsreligionen“

<sup>43</sup> Quṭb (1975): *al-Adāla al-iḡtimā’īya fī al-islām*, S. 6

<sup>44</sup> Vgl. Quṭb (1975): *al-Adāla al-iḡtimā’īya fī al-islām*, S. 20; vgl. auch Shephard (1996), S. xlvi und S. 25

## Quellenverzeichnis

Abu-Rabi', Ibrahim M., *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, New York 1996.

al-Hālidi, Salāh 'A., *Amrīka min ad-dāhil bi-minzār Saiyid Qutb*, al-Qāhira 1957.

Bouزيد, Ahmed, *Man, Society, and Knowledge in the Islamist Discourse of Sayyid Qutb*, Blacksburg, Virginia 1998.

Carrel, Alexis, *Der Mensch das unbekannte Wesen*, München 1955.

Fatoum, Aly A., *Der Ğinn-Glaube als islamische Rechtsfrage nach Lehren der Orthodoxen Rechtsschulen*, Frankfurt am Main 1998.

Lee, Robert D., *Overcoming Tradition and Modernity. The Search for Islamic Authenticity*, Oxford 1997.

Loboda, Luke, *The Thought of Sayyid Qutb*, Ashbrook Statesmanship Thesis, 2004.

Marx, Karl und Engels, Friedrich, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Stuttgart 2007.

Moussalli, Ahmad, *Radical Islamic Fundamentalism ... the Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, Beirut 1992.

Paret, Rudi (Hrsg.), *Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret*, 2. Aufl., Stuttgart 1980.

Qutb, Saiyid, *al-Islām wa-muškilāt al-ḥadāra*, al-Qāhira 1962.

- *al-ʿAdāla al-iġtimāʿīya fī al-islām*, Bairūt 1975. Englischsprachige Übersetzung: Shephard (1996), s.u.
- *Dirāsāt islāmīya*, Bairūt 1982.
- *Hādā ad-dīn*, Bairūt 1975.
- *Maʿālim fī aṭ-ṭarīq*, al-Qāhira um 1977. Englischsprachige Übersetzung: *Milestones*, New Delhi 1981.
- *Maʿrakat al-islām war-rʿsmālīya*, Bairūt 1981.

Rudolph, Ulrich, *Überlegungen zum radikalen Islamismus. Die Lehren des Saiyid Qutb*, *Neue Züricher Zeitung* vom 20.05.2000, S. 101.

Shepard, William E., *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden 1996.

Walter, Rudolph, *Die seltsamen Lehren des Doktor Carrel. Wie ein katholischer Arzt aus Frankreich zum Vordenker der radikalen Islamisten wurde*, *Die Zeit* Nr. 32/2003, S. 70.