

Ich-Erzählungen der besonderen Art. Wenn bekannte islamische Aktivisten ihre Lebenserinnerungen niederschreiben

Roswitha Badry, Freiburg

Die mit der vorliegenden Festschrift geehrte Jubilarin hat sich in ihrer Lehre und Forschung unter anderem mit den autobiographischen Zeugnissen türkischer und persischer Aktivistinnen feministischer Provenienz beschäftigt. Mein Beitrag widmet sich nun sozusagen der Gegenfolie jener Ich-Erzählungen: denen bekannter arabisch-islamischer Aktivisten fundamentalistischer Couleur, die aus ihrer konservativen, patriarchalen Haltung zur „Frauenfrage“ nie einen Hehl gemacht haben. Im Zuge des Booms in der Memoirliteratur im 20. Jh. mögen auch diese Streiter für den ‚wahren Islam‘ sich dazu bemüht oder gedrängt gefühlt haben, ihre Lebenserinnerungen einer größeren Öffentlichkeit mitzuteilen. Zwar bietet die Lektüre dieser Ich-Erzählungen in der Regel nicht gerade einen literarisch-ästhetischen Genuss, dennoch scheint mir die besondere Mischung aus traditionellen *tarğama*-Elementen¹ (u. a. wenig Informationen zum Privatleben, Fokus auf Ausbildung und beruflicher Karriere) und modernen Aspekten (z. B. die „erste Erinnerung“, der „rebellische Charakter“ des jungen Helden, sozialpolitische Inhalte) eine Untersuchung wert. Überdies stellt sich die Frage, wie der spezifische Diskurs in solchen Ich-Erzählungen einzuordnen, zu bewerten und unter Umständen zu dekodieren ist. Den ausgewählten Selbstzeugnissen ist gemeinsam, dass sie am Ende einer recht beeindruckenden Karriere verfasst wurden. Es ist deswegen kaum zu erwarten, dass die Autoren, allesamt Ägypter, ein Interesse daran haben, durch eine Darlegung ihres inneren Ichs oder einen Einblick in ihre multiple Identität² Zweifel an ihrer Persönlichkeit und religiösen Überzeugung aufkommen zu lassen. Vielmehr geht es ihnen um Image-Wahrung, um die Rechtfertigung ihrer Entscheidungen oder Verhaltensweisen in schwierigen Lebenssituationen. Zugleich soll der Eindruck vermittelt werden, als sei ihr Werdegang von Anfang an vorgezeichnet gewesen. Die Schilderungen ähneln deshalb auch mehr Memoiren

¹ Damit ist die klassische islamische Gelehrtenbiographie gemeint. Zum Begriff siehe Tetz Rooke, *„In My Childhood“: A Study of Arabic Autobiography*, Stockholm 1997, 92-97, und Dwight Fletcher Reynolds (Hg.), *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Berkeley u. a. 2001, 251.

² Vgl. dagegen postmoderne arabische Selbstzeugnisse nach Ansicht von Tetz Rooke, „From Self-made Man to Man-made Self: A Story about Changing Identities“, in *Remembering for Tomorrow*, 19-24, bes. 23 f. Online-Ressource: <http://www.uclm.es/escueladetraductores/pdf/bookIngles.pdf> (14.05.2009).

als Autobiographien im strengen Sinne.³ Zudem sind sie als Teil der persönlichen *Daʿwa* (islamischen Mission wie Vision) oder als religiös-politisches Testament des Protagonisten zu verstehen und damit als spezifisch islamische Form der Engagement-Literatur einzustufen. Die Werke richten sich aus demselben Grund in erster Linie an die ‚Adepten‘, für welche das Leben des verehrten ‚Šayḥ‘ Modellcharakter hat.

Eine Detailanalyse, wie ich sie im Falle von Muḥammad al-Ġazālīs unvollständiger „*Qiṣṣat ḥayāt*“ (Lebensgeschichte)⁴ vorgenommen habe, ist in diesem Rahmen leider nicht möglich. Stattdessen sollen ein Blick in Inhalt, Gewichtung und Akzentsetzung der Texte sowie ein konkretes Beispiel genügen, um die Unterschiede und Übereinstimmungen bei diesem Subgenre arabischer Autobiographien anzudeuten. Die Überlegungen basieren auf der Auswertung folgender Primärquellen:

1. ʿUmar at-Tilimsānīs *Dikrayāt lā muḍakkirāt* (Kairo: Dār al-Iʿtiṣām 1985),
2. Muḥammad al-Bahīs⁵ *Ḥayātī fī riḥāb al-Azhar: ṭālib..wa-ustād..wa-wazīr* (Kairo: Maktabat Wahba 1983),
3. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūds *al-Ḥamdu li-llāh bāḍibi ḥayātī* (Kairo: Dār al-Maʿārif 1985, 3. Auflage),
4. ʿAbd al-Ḥamīd Kišks *Qiṣṣat ayyāmī: muḍakkirāt aš-šayḥ Kišk* (Kairo: al-Muḥṭār al-Islāmī 1986),
5. Muḥammad Mutawallī aš-Šaʿrāwīs *Ḥayātī: min Daqādūs ilā l-wizāra* (Hg./„Aus der Feder von“ Muḥammad Šafwat al-Amīn, Alexandria: Qaitbay 1992) sowie der Bericht von Muḥammad Zāyid über seinen Schwiegervater mit dem Titel *ar-Rāwī huwa š-Šaʿrāwī: Muḍakkirāt Imām ad-Duʿāt* (Kairo: Dār aš-Šurūq 1998, 2. Auflage).

³ Obgleich sich die Abgrenzung zwischen den Gattungen angesichts der häufig fließenden Übergänge bei näherem Hinsehen als problematisch herausstellt und eher heuristischen Wert hat. Zur theoretischen Debatte (Diskussion über P. Lejeunes Thesen u. a.) siehe z. B. Martina Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, Stuttgart/Weimar 2000, v. a. 5 ff., oder, speziell zur Arabistik, Susanne Enderwitz, *Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen: Palästinensische Autobiographien zwischen 1967 und 2000*, Wiesbaden 2002, v. a. 23 ff.

⁴ Die „Lebensgeschichte“ beginnt im Jahre 1920 mit der ersten Kindheitserinnerung und endet abrupt mit dem Camp David-Abkommen von 1978. Im arabischen Original erschien sie in *Islāmiyyat al-Maʿrifā* II, 7 (01/1997), 155-230. Der Titel meiner Detailstudie lautet: „A Shaykh Remembers his Early Days: The Autobiographical Notes of Muḥammad al-Ghazālī (1917-1996)“ und wird in den *Proceedings of the 23rd Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants in Sassari/Sardinia* erscheinen.

⁵ In der Schreibweise seines Namens folge ich u. a. Kate Zebiri, *Maḥmūd Šaltūt and Islamic Modernism*, Oxford 1993, und Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris 1996. Vgl. Rainer Brunner, *Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert*, Berlin 1996, und Wolf-Dieter Lemke, *Maḥmūd Šaltūt (1893-1963) und die Reform der Azhar. Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem*, Frankfurt a. M. u. a. 1980, die den Namen mit „al-Bahayy“ bzw. „al-Bahai“ wiedergeben.

Besonders bei den beiden letztgenannten Islam-Aktivist*innen erhebt sich die Frage, ob es sich um eine authentische Auto-Biographie oder tatsächlich um eine Biographie handelt, die in der 1. Person erzählt wird. Bei Kišk ergab sich die Notwendigkeit eines Co-Autors zweifellos aus seiner Blindheit. Bei Ša‘rāwī dagegen ist es nicht ausgeschlossen, dass er das Rohmaterial seinem entfernten Verwandten al-Amīn übergeben hat, um daraus eine attraktive Ich-Erzählung zu formen. Auch Zāyids Version⁶ ist in der 1. Person gehalten, aber kürzer als Amīns; gleichwohl stimmen beide Schilderungen mit Blick auf Inhalt, Stil und Sprache überein. Zieht man andere Schriften Ša‘rāwīs zum Vergleich heran, so spricht einiges für die Authentizität der Ich-Erzählung. Ähnliches gilt für die Teil-Memoiren Ġazālīs, die wie das Selbstzeugnis al-Bahīs posthum herausgegeben wurden. Zweifel lassen sich freilich nicht ganz ausräumen, aber das gilt gleichermaßen für eventuelle Eingriffe von Verlegern bzw. Lektoren in die Textgestaltung.

Der Jurist und Anwalt ‘Umar at-Tilimsānī (1904-1986), seit 1933 Mitglied der ägyptischen Muslimbruderschaft (MB), führte die Organisation von 1972 bis 1986 an, d. h. in einer Phase der Kooperation oder gar Kooptation, so einige Kenner der Szene, mit dem ägyptischen Staat.⁷ Er war der erste *muṣṣid al-‘āmm*, der einer Familie begüterter Landbesitzer entstammte.⁸ Im Gegensatz zu unseren anderen Erzählern, die aus kleinbürgerlichen oder ärmlichen Verhältnissen kamen, waren Tilimsānīs Jugendjahre unbeschwert und sorgenfrei; er konnte sein Leben in vollen Zügen genießen, zumindest bis zu dem Zeitpunkt, als er der MB beitrug. Er ist zudem der einzige, der nie an der Azhar oder ihr angegliederten Instituten studiert hat. Stattdessen erhielt der spätere *muṣṣid* seine Ausbildung vornehmlich an Privatschulen und an der Law School in Kairo, „einer der prestigereichsten Hochschulen in der Vergangenheit“, wie er nicht ohne Stolz vermerkt (29). Obwohl er mehrere Male verhaftet und inhaftiert wurde, beteuert Tilimsānī, dass er „trotz harter Zeiten“ es nie bereut habe, sich der MB angeschlossen zu haben (38). Seine „Erinnerungen, nicht Memoiren“ sind in erster Linie als Quelle für die Geschichte der ägyptischen MB zu nutzen; etwa 19 % der „Erinnerungen“ vermitteln aber interessante Einblicke in seine Persönlichkeit. Eines seiner Hauptanliegen scheint es zu sein, sich als gemäßigten Fundamentalisten zu präsentieren, der Gewalt strikt ablehnt, die Pluralität der Meinungen respektiert und mit Argumenten, nicht mit

⁶ Sie wurde anscheinend aus Anlass des Todes des von vielen verehrten Šayḥs marktgerecht veröffentlicht.

⁷ Zur jüngeren Geschichte der ‚Mutterbewegung des islamischen Fundamentalismus‘ siehe Hesham Al-Awadi, *In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak, 1982-2000*, London/New York 2004, u. a. 38-41, 55 ff.

⁸ Relativ ausführlich beschreibt Tilimsānī das wohlhabende, aber auch religiös geprägte Ambiente, in dem er aufwuchs; alles in allem gedenkt er seiner Kindheit und Jugend als sehr glückliche Lebensphase (8-16).

Zwang überzeugen will.⁹ Der Autor wählt seine Worte mit Bedacht, vermeidet Polemik, zitiert selten den Koran oder andere islamische Quellen, außerdem geht er auf seine Jahre in Haft nur am Rande ein. Diese vorsichtige Diktion ist nicht zuletzt seiner Schulung als Jurist geschuldet; es ist anzunehmen, dass er sich dessen bewusst war, mit einer weniger konzilianten Darstellung seiner Erinnerungen unter Umständen nicht nur sein eigenes Überleben, sondern auch das seiner Organisation zu gefährden. Dennoch ist es bezeichnend, dass er ebenso in seinen Reminiscenzen an Kindheit und Jugend stets darum bemüht ist, sich in der Mitte zu positionieren. Wie Maḥmūd, Šaʿrāwī oder Ġazālī beschreibt er sich selbst als mittelmäßig begabt (14, 20, 23, 29) und zeigt seine Schwachstellen auf. Der *muršid* geht noch einen Schritt weiter und gesteht ein, dass er bis zu einem gewissen Grad in seiner Jugend ‚westlich‘ ausgerichtet gewesen sei: Er habe Standardtänze wie Foxtrott und Charleston gelernt, habe gerne Ballsäle, Kinos und Theater aufgesucht, sich am Boxen versucht, Schach und ein Musikinstrument (ʿūd) spielen gelernt, ein Interesse an schönen Autos, gepflegter Kleidung gehabt usw. Obwohl er im Anschluss an die Aufzählung seiner Freizeitaktivitäten und Vorlieben betont, dass er aber nie so weit wie andere verwestlichte junge Leute mit Blick auf Mädchen/Frauen oder Alkohol gegangen sei (17), widerspricht er doch jenen ultrakonservativen religiösen Gelehrten, die Musik, Film oder Theater schlichtweg als *ḥarām* verurteilen und für einen frommen Muslim als unziemlich betrachten (13). Gleichfalls gibt Tilimsānī zu, dass er als Student der säkularen, nationalistischen Wafd-Partei angehörte (24).¹⁰

Im Gegensatz zum vorsichtigen Tilimsānī nimmt Muḥammad al-Bahī (1905-82) in seinen Memoiren kein Blatt vor den Mund, wenn es um die Missstände in der ägyptischen Gesellschaft geht. Der Titel seines Selbstzeugnisses, „Mein Leben im Umkreis der Azhar: Student – Professor – Minister“ suggeriert dem Leser, dass die Erfahrungen rund um die Theologische Hochschule in Kairo sein Leben nachhaltig geprägt haben. Über seine familiäre Herkunft teilt uns der Autor zwar nichts mit; mehrere Anspielungen im Text (v. a. zur Höhe seines Einkommens, z. B. 46, 84, 127) deuten jedoch auf einen kleinbürgerlichen Hintergrund. Geboren in der Provinz al-Buḥayra (wie viele namhafte Azharīs), durchlief er die typische Karriere eines Azhar-Gelehrten seiner Zeit: Koranschule, Grund- und Sekundarschule an Azhar-Instituten, danach Studium an der Hochschule. Seine herausragenden Leistungen, seine Lern- und Wissbegierde sowie sein Ehrgeiz ermöglichten dem jungen Bahī eine steile akademische Karriere. Nach seinem Magister-Examen erhielt er

⁹ Vgl. 13: Aus den religiösen Werken, die er in seiner Jugend studierte, habe er „gelernt, nie jemanden wegen seiner Gedanken anzugreifen“; 285: „Wir sind alle Menschen und machen Fehler ...“.

¹⁰ Es sei daran erinnert, dass die ägyptische MB erstmals unter Tilimsānī, weil weiterhin verboten, Parteienbündnisse (1984 mit der Neo-Wafd) einging, um ins Parlament einzuziehen. Dazu Al-Awadi, *In Pursuit*, 79 ff.

ein Stipendium für Deutschland, wo er zwischen 1932 und 1939 an der Universität Hamburg Philosophie und Psychologie studierte und dafür, ohne jegliche Vorkenntnisse, die Sprachen Deutsch, Englisch, Latein und Altgriechisch erlernen musste.¹¹ Nach seiner Promotion 1936 blieb er bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs in Deutschland, weil ihn sein Mentor Šayḥ Muṣṭafā al-Marāḡī¹² („Ich verdanke ihm sehr viel“, 45) zur Habilitation ermutigt hatte. Nach Ägypten zurückgekehrt, erhielt er sofort eine gut dotierte Professur für Philosophie und Psychologie an der Theologischen Fakultät (*kulliyat uṣūl ad-dīn*) der Azhar und hatte verschiedene Verwaltungsposten inne, bevor er schließlich zum Minister für Fromme Stiftungen (*awqāf*) und Azhar-Angelegenheiten ernannt wurde (Sept. 1962). Bereits im März 1964 sah er sich zum Rücktritt gezwungen. Nachdem er noch etwa ein Jahr lang an der Cairo University gelehrt hatte, ging er in Pension und konzentrierte sich seither auf seine Publikationen. Im Mittelpunkt seiner Erinnerungen stehen seine Ausbildung und berufliche Karriere. Sie können entweder als Apologie oder als eine Art Abrechnung mit der Azhar und dem politischen Regime gelesen werden. Als offensichtlich notorischer Kritiker beschuldigt Bahī fast jeden des Opportunismus, der Heuchelei, Korruption, des Nepotismus, Materialismus und der Inkompetenz, unterschlägt jedoch seinen eigenen Opportunismus, ohne den sein Aufstieg in den 1950er/60er Jahren undenkbar gewesen wäre. Obgleich seine Probleme mit dem Geheimdienst in der Nasser-Ära im Vergleich zu denen von Tilimsānī oder Kišk harmlos waren, berichtet der Professor ziemlich detailliert über seine diesbezüglichen Erfahrungen und die Strategien des Regimes, oppositionelle Stimmen zu isolieren oder zum Schweigen zu bringen. Angesichts seines relativ komfortablen Lebens – er war nie im Gefängnis, konnte reisen und veröffentlichen, hatte Gastprofessuren in Nordafrika und am ‚arabischen‘ Golf inne – klingt seine Bemerkung, „Ich habe an meinem Leben in Ägypten nach meiner Rückkehr aus Deutschland nie Freude gehabt“ (142), doch maßlos übertrieben. Oder fühlte sich Bahī etwa in der Rückschau auf sein Leben frustriert, missverstanden, ungerecht behandelt und in seiner Eitelkeit gekränkt? Es hat zumindest den Anschein. Eine Episode, die in seinen Memoiren sehr ausführlich behandelt wird, ist sein Konflikt als Minister mit dem Rektor der Azhar Maḥmūd Šaltūt (88-121). Bei diesem Zerwürfnis ging es vor allem um die genaue Kompetenzverteilung zwischen dem neu geschaffenen Ministerium und dem Šayḥ al-Azhar.¹³ In seinen Pro-

¹¹ In seinen Memoiren schildert er, wie er sich auf seiner Reise nach Europa und in Deutschland zunächst mit Händen und Füßen verständigen musste und wie er trotz des Schwierigkeitsgrades der o. erw. Sprachen auch diese Hürden mit Bravour meisterte (38-40).

¹² Zu Marāḡī, einem Schüler von M. ‘Abduh und Šayḥ al-Azhar von 1928-29 und von 1935 bis zu seinem Tod im Jahre 1945, siehe z. B. A. Chris Eccel, *Egypt, Islam and Social Change: Al-Azhar in Conflict and Accomodation*, Berlin 1984, 278 f.

¹³ Näheres dazu in Zebiri, *Shaltūt*, 29 f. und 38, Anm. 114, 116, und Brunner, *Annäherung*, 268 f. Vgl. auch bei Brunner die Angaben zu Bahīs Engagement in der *Taqrīb*-Bewegung, das ihm in seinen Memoiren keine Zeile wert ist – abgesehen von einem beiläufigen Hinweis auf seine Artikel in der Zeitschrift *ar-Risāla*, allerdings im Kontext eines Polizeiverhört (50).

testschreiben an den Premierminister und Nasser beschwerte sich Šaltūt über Bahīs Amtsanmaßung, dessen willkürliche Anordnungen und Äußerungen gegenüber der Presse, in denen jener Azhar-Šayḥ implizit der Korruption und Ineffizienz geziehen und damit die gesamte Institution in Misskredit gebracht habe.¹⁴ Wie dem auch sei, es bleibt die Frage, ob Bahī seine Memoiren nur aus persönlichen Gründen verfasst hat oder ob er zugleich, im Interesse der „islamistischen Sache“, die verbreitete Ignoranz und Dekadenz der Gesellschaft aufdecken wollte. Zumindest zwei Passagen am Ende seiner Memoiren sprechen für die zweite Deutung.¹⁵

Während sich Tilimsānī und Bahī mit ihren Ich-Erzählungen eher an ein gut informiertes und gebildetes Publikum wenden, richten sich die folgenden drei Autoren eher an einen muslimischen Leserkreis, der sich von den oberflächlichen, aber populären Islam-Deutungen, zu deren Verbreitung jene Prediger in vergangenen Jahrzehnten beigetragen haben, hat beeindruckt und leiten lassen.¹⁶ Dass sich unter ihnen ein ehemaliger Šayḥ al-Azhar findet, mag auf den ersten Blick erstaunen. Doch gehören die Glanzzeiten der „Strahlenden“ schon lange der Vergangenheit an.

Die Rede ist von ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-78), der von 1973 bis zu seinem Tod der Azhar vorstand. Geboren in einem Dorf ca. 50 km nordöstlich von Kairo, studierte er nach seinem Azhar-Abschluss in den Jahren 1932 bis 1940 in Paris, zunächst auf eigene Kosten, dann als Mitglied der offiziellen Studentenmission der Azhar auf Staatskosten. Seine Dissertation über den islamischen Sufismus¹⁷ (zu al-Ḥarīṭ al-Muḥāsibī) – ein Thema, dem er auch später mehrere Schriften widmete – wurde von L. Massignon betreut (125). Den Aufenthalt in Frankreich erfuhr der junge Šayḥ als große emotionale Herausforderung. Einige äußere Aspekte der europäischen Zivilisation empfand er als durchaus nachahmenswert; Materialismus und Relativismus in religiösen und moralischen Belangen stießen dagegen auf seine entschiedene Ablehnung. Maḥmūds Memoiren, „Lob sei Gott – dies ist mein Leben“, sind am schwersten einzuordnen. Wie bereits der Titel andeutet, zielt seine „Lebensgeschichte“ vorrangig darauf ab, Gott für seine Gnade und Rechtleitung zu

¹⁴ Zebiri, *Shaltūt*, 29.

¹⁵ 133 zu Sayyid Quṭbs *Ma‘ālim fi t-tariq*: „Ich wünschte, ich hätte dieses Buch geschrieben“; 144 (ganz im Sinne der Anhänger Quṭbs: Die ägyptische Gesellschaft befindet sich in der *ḡābiliyya*).

¹⁶ Einen islamwissenschaftlich gebildeten Leser kann der Ruhm der drei „Pseudo-Gelehrten“ nur verwundern. Siehe z. B. zu Ša‘rāwī den Aufsatz von Hava Lazarus-Yafeh, „Muhammad Mutawalli al-Sha‘rawi – A Portrait of a Contemporary ‘Alim in Egypt“, in: Gabriel R. Warburg/Uri M. Kupferschmidt (Hg.), *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan*, New York 1983, 281-297.

¹⁷ Eine besonders interessante Passage in Maḥmūds Memoiren (*al-Ḥamdu*, 161-166) behandelt seine eher zufällige Kontaktaufnahme mit „Šayḥ ‘Abd al-Wahīd Yahyā“ alias René Guénon (1886-1951), einem Franzosen, der sich nach längerer religiöser Suche einer Bruderschaft angeschlossen hatte und seit 1930 in Kairo lebte.

danken. Die *Hamdala* findet sich denn auch ebenso häufig¹⁸ im Text wie Zitate aus Koran und Sunna oder Exzerpte aus seinen eigenen Schriften – eine Art von „Recycling“, die in solchen Kreisen kein Einzelfall ist. Alles in allem kommt das Werk deshalb einer Predigt oder einem Dankgebet näher als einer Lebenserinnerung.¹⁹ Die Übernahme von Merkmalen der klassischen islamischen Gelehrten-Biographie (bes. eingehende Beschäftigung mit seinen bedeutenden Lehrern an der Azhar, 90-102) unterstreichen seine äußerst konservativen Vorstellungen vom ‚wahren Islam‘ und der ‚richtigen Lebensweise‘. Biographische Daten²⁰ und Augenzeugenberichte finden sich demgegenüber selten. Selbst Kišk weiß mehr von seinem Leben zu berichten. Maḥmūds Rückblick auf Kindheit und Jugend (seine berufliche Karriere behandelt er nicht) dient ihm hauptsächlich als Vorwand, um die Rückkehr zu tradierten Normen ‚der Scharia‘ anzumahnen und die Erinnerung an ‚gute alte Zeiten‘ wach zu halten.²¹

Der blinde Prediger und Bestseller-Autor ‘Abd al-Ḥamīd Kišk (1933-96), ebenfalls in der Provinz Buḥayra in einem Dorf nahe Alexandria geboren, wuchs in extrem ärmlichen Verhältnissen auf. Infolge eines Versehens des Dorfbarbiers erblindete das dritte von insgesamt sechs Kindern eines kleinen Krämers im Alter von sechs Jahren auf dem einen Auge, in der Pubertät konnte er dann auch auf dem anderen nichts mehr sehen. Der Vater setzte alles daran, seinem Sohn das ‚Gefängnis der Blindheit‘ zu ersparen, aber selbst eine für die Familie kostspielige Operation in Kairo, für welche die älteste Schwester sogar ihren Schmuck versetzte, führte zu keinem Ergebnis (7, 9-12). Armut und Blindheit bestimmten folglich die ersten Lebensphasen Kišks und nehmen deshalb einen prominenten Platz im ersten Teil seiner Memoiren ein (7-57): Um seine Studien zu finanzieren und seine Familie zu unterstützen, musste er schon in jungen Jahren kleine Jobs (darunter in der Moschee) annehmen; zudem war er während seiner Ausbildung stets auf Andere angewiesen, die ihm vorlasen oder zur Hand gingen. Mit Verbitterung denkt er an die Personen zurück, die sich als verantwortungslose Gesellen entpuppten: ein Onkel, der nach dem vorzeitigen Tod seines Vaters (Dez. 1952) zwar ‚gute Ratschläge‘, aber keine finanzielle Unterstützung anzubieten hatte (13 f.), oder Personen, die schnell der Hilfe eines blinden Studenten überdrüssig waren und ihn regelrecht im Regen stehen ließen (17 f., 36 ff.). Gleichfalls erinnert sich Kišk aber an die zuverlässigen Personen (neben seinem älteren Bruder wenige gute Freunde), die es ihm schließlich ermöglichten, seine Ausbildung zu beenden. Als Aufsteiger

¹⁸ Um nur ein Beispiel zu nennen: „Keiner bestand die Prüfung – ausgenommen eine Person, und das war ich. Gepriesen sei Gott!“ (88).

¹⁹ So auch Rooke, *Childhood*, 93-96.

²⁰ Auch alle anderen Memoiren sparen an genauen Datenangaben. Außerdem ist keine der Erzählungen streng chronologisch aufgebaut; häufige Rückblenden und Einschübe mit frommen Ermahnungen stören den Lesefluss.

²¹ Im Unterschied zu Ḡazālī oder Ṣa‘rāwī, die zwar auch die Tradition der Koranschulen hochhalten, die früheren Methoden (Züchtigung der Schüler, furchteinflößende Atmosphäre) aber kritisieren, ist Maḥmūd (38 f.) nur vollen Lobes.

aus kleinen Verhältnissen listet Kišk minutiös seine Erfolge in- und außerhalb der Schule auf: den Gewinn eines Koranwettbewerbs, seine frühe Tätigkeit als Vorbeter/Prediger, seine sehr guten Noten. Nach Abschluss der Sekundarschule an einem Azhar-Institut – als „Nummer eins“ bei allen Prüfungen, ein Tag des Triumphes – schrieb er sich an der Theologischen Fakultät der Hochschule ein. Nach dem Diplom im Jahre 1962 folgte er seiner Berufung, armen Menschen den Islam nahezubringen, obwohl er immer davon geträumt hatte, einmal an der Azhar zu lehren. In den 1970er Jahren erreichte Kišks Ruf als Prediger seinen Höhepunkt.²² Wegen seiner offenen Kritik am politischen System saß Kišk dreimal hinter Gittern: das erste Mal 1965, dann von 1966 bis 1968 und erneut 1981-82. Diese Gefängnis-memoiren machen etwa zwei Drittel seiner Lebenserinnerungen aus (85-211, 249-264) und bilden somit den Schwerpunkt. Wie der Muslimschwester Zaynab al-Ġazālī in ihren „Tage aus meinem Leben“²³ geht es Kišk dabei vorrangig um zweierlei: Zum einen möchte er zeigen, dass es allein sein starker und unerschütterlicher Glauben war, der ihm das Überleben der Demütigung, Erniedrigung und Folter ermöglichte; zum anderen will er das ägyptische Regime demaskieren – seine Brutalität, Ungerechtigkeit und fehlende Legitimität. Dabei recurriert er ebenso oft wie Maḥmūd auf Koran, Ḥadīṭ und das Beispiel der „frommen Altvorderen“ und nutzt Auszüge seiner eigenen Predigten und Rechtsgutachten als Füllsel.

Ein noch erfolgreicherer Prediger, Medien-Mufti und Bestseller-Autor als Kišk war Muḥammad Mutawallī aš-Šaʿrāwī, geboren 1911 in einem Dorf im Nildelta namens Daqādūs (nahe Damiette), das einst wegen seines heftigen Widerstandes gegen das britische Protektorat zu Berühmtheit gelangt war. 1941 absolvierte Šaʿrāwī seine Ausbildung an der Fakultät für Arabische Sprache, 1948 erwarb er eine spezielle Lehrbefähigung von der Azhar. Danach war er zunächst in Ägypten, von 1950-60 in Mekka, später in Algerien und in den 1970er Jahren erneut in Saudi-Arabien als Arabisch-Lehrer und *dāʿī* tätig. Der erste Aufenthalt im saudisch-wahhābitischen Königreich sollte für seine spätere Karriere und Islam-Sicht prägend sein. Nachdem Šaʿrāwī bereits in den 1960ern mehrere Posten im Ministerium für *Awqāf* innegehabt hatte, wurde er 1976 zum Minister berufen, musste aber bereits kurze Zeit später zurücktreten, weil er Sadats Besuch in Israel kritisiert hatte.²⁴ Ähnlich wie Ġazālī feierte der Šayḥ seine größten Erfolge in den

²² Den großen Erfolg verdankte er insbesondere seinen auf Kassetten aufgenommenen Predigten, die nicht allein in Ägypten damals ein Verkaufsschlager waren. Dieser Aspekt seiner Karriere kommt in seinen Memoiren jedoch nicht zur Sprache. Zur Bedeutung der Kassetten, u. a. denen Kišks, siehe Emmanuel Sivan, „Eavesdropping on Radical Islam“, *Middle East Quarterly* II,1 (03/1995), 13-24. – Vgl. dagegen Šaʿrāwī nach Zāyid (32), der die Bedeutung des „Hörens der Stimme des Šayḥ“ hervorhebt.

²³ Zaynab al-Ghazālī (1917-2005, nicht verwandt mit Muḥammad al-Ġazālī!): *Ayyām min Ḥayātī*, Beirut/Kairo 1986. Dazu u. a. Miriam Cooke, „Zaynab al-Ghazālī: Saint or Subversive?“, *Die Welt des Islams* 34 (1994), 1-20.

²⁴ Vgl. seine Bemerkungen in den Memoiren (Hg. Amīn, 188 ff.) dazu: „Traue niemals Juden ...“. Vgl. ebenso pauschale negative Notizen Bahis zu „Juden“, aber positive zu Hitler (*Ḥayātī*, 42, 44); oder Maḥmūd (*al-Ḥamdu*, 175 f.) zum „Juden Durkheim“ oder zum

1970er/80er Jahren: Neben Veröffentlichungen und Medienauftritten widmete er sich karitativen Tätigkeiten; als Ratgeber und ‚Hausgelehrter‘ galt er einer Anzahl „reuiger Künstlerinnen“, die sich von Bildschirm, Leinwand und Bühne zurückgezogen hatten, um das Leben einer ‚aufrechten Muslimin‘ zu führen.²⁵ Seine Bewunderer sahen in ihm schließlich so etwas wie einen ‚Heiligen‘, und es wundert deswegen nicht, dass „Millionen“ seinen Tod (1998) betrauertten.²⁶ Die Lebenserinnerungen von Ša‘rāwī weisen die größten Parallelen zu Ġazālīs auf. Nur diese beiden sprechen von der „ersten Erinnerung“ und verwenden das Traummotiv.²⁷ Ša‘rāwī konzentriert sich jedoch stärker auf Kindheit und Jugend, bei Ġazālī stehen die Jahre des politischen Engagements im Vordergrund der Erzählung. Beide stellen den Übergang vom unbeschwerten Kindsein zur religiösen Ausbildung zum Šayḥ als schwierig dar: Anfangs waren sie noch verspielt und ‚rebellisch‘ und zu Streichen aufgelegt (15, 21 ff.). Beide treten als Zeitzeugen der sozialpolitischen Situation in Ägypten auf (u. a. Auswirkungen der Weltwirtschaftskrise in den 1930er Jahren). Ähnlich wie Tilimsānī ist Ša‘rāwī bemüht, sich als eine Person zu präsentieren, die den kleinen Freuden des Alltags nicht abgeneigt ist.²⁸ Eine Besonderheit von Ša‘rāwīs Memoiren stellt abgesehen von der wiederholt einfließenden ägyptischen Umgangssprache das häufige Zitieren von Gedichten dar – sowohl von Versen seines Lieblingsdichters Aḥmad Šawqī als auch seiner eigenen.

Sicherlich gehören alle ausgewählten Autoren dem islamistischen, neo-salafitischen Lager an. Manche mögen es nicht erwähnen, aber alle hatten zumindest zeitweilig Kontakt zur MB, entweder als Mitglieder oder Sympathisanten der Bewegung. In ihren politischen Äußerungen sind zwar nicht alle so explizit wie Kišk, der Gott pries, als er im Gefängnis von der Ermordung Sadats erfuhr.²⁹ Von Tilimsānī einmal abgesehen, kommt die Intoleranz bei den anderen vier Autoren ganz deutlich zum Vorschein, wenn sie sich stereotyp und essentialistisch über re-

„manbağ yabūdī“. Tilimsānī (*Dikrāyāt*) hält zwar auch Quṭb *Ma‘ālim* für ein bedeutendes Werk, das nur Bannās nachstehe (277), gesteht ein, dass er zeitweise deutschfreundlich, da antibritisch war (28), aber er attackiert nicht „Juden“ generell, sondern Israel und den Zionismus, aber eben auch „den Westen“, die allesamt „den Islam zerstören wollen“ (50 f.).

²⁵ Dazu Bärbel Reuter, *Gelebte Religion: Religiöse Praxis junger Islamistinnen in Kairo*, Würzburg 1999, 70 ff.

²⁶ Siehe Khalid Dawoud, „Mourned by millions“, *Al-Abram Weekly On-line*, No. 383 (25/06-01/07/98): <http://weekly.ahram.org.eg/1998/383/eg4.htm> (06.04.2009).

²⁷ Traum des Vaters von der Geburt des zukünftigen Sohnes, der ein großer Gelehrter werden würde (Hg. Amīn, 8), bei Ġazālī sogar Grund für die Namensgebung (*Qīssat*, 157). Während die erste Erinnerung Ġazālīs schon seine spätere politische Ausrichtung vorwegzunehmen scheint (Parade britischer Truppen 1920, Ġazālī, *Qīssat*, 155), ist es bei Ša‘rāwī der fromme Ausspruch seines Vaters (Hg. Amīn, 12: *Basmala* und „Alles kommt von Gott“).

²⁸ Er liebte u. a. die köstlichen Speisen im Ramadan, tanzte und dichtete gerne.

²⁹ Kišk, *Qīssat*, 261. Nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis 1982 wurde ihm das Predigen untersagt (ebd., 264).

ligiöse Minderheiten oder ‚konspirative Pläne der Juden, Orientalisten oder des Westens‘ auslassen.³⁰

Besonders aufschlussreich sind aber die Bemerkungen aller Autoren, wenn es um das Geschlechterverhältnis geht. Ihre konservative Einstellung und Männerzentriertheit lässt sich an zwei Aspekten aufzeigen:

1. Was den familiären Hintergrund angeht, so unterstreichen solcherart Autobiographien gewöhnlich das religiöse Milieu, in dem das Kind aufwuchs. Besonders der Vater, bei Tilimsānī auch der Großvater, wird als Vorbild und Rollenmodell in Szene gesetzt. Als einziges Familienmitglied wird der Erzeuger näher beschrieben und seine Bedeutung für den Werdegang des Sohnes herausgestellt. Der Vater, der all seine Hoffnungen auf den Protagonisten setzte, scheute keinerlei Mühen, um die Ausbildung des Jungen voranzutreiben. Selbst wenn es zuweilen Schläge gab – in der Retrospektive wird die Autorität des Patriarchen ins Positive gewendet und entschuldigt: Der Vater war zwar streng, aber er liebte seinen Sohn, auch wenn er es ihm nie gesagt hat.³¹ Die Mutter wird dagegen entweder ignoriert oder als passiv, als bloße Zuschauerin und Übermittlerin der Entscheidungen des Vaters porträtiert. Die Existenz von Schwestern wird manchmal vermerkt, aber auch sie bleiben gesichtslos.
2. Wie in den klassischen Gelehrtenbiographien bleibt das Privatleben fast völlig unsichtbar. Die Namen der Ehefrauen werden grundsätzlich verheimlicht, Kinder selten erwähnt. Bahī spricht z. B. lang und breit über seinen bekannten Schwiegervater, nicht aber über seine Frau (49). Als ein Jahr nach der Hochzeit das erste (?) Kind zur Welt kam, wurde anscheinend nur er „von Gott mit einer Tochter namens Nadja gesegnet“ (50). Kišk merkt in einem Nebensatz an, dass seine Hochzeit im Winter 1965, nur wenige Monate vor seiner zweiten Inhaftierung, stattfand (83). Als er im März 1968 auf freien Fuß gesetzt wurde und nach Hause zurückkehrte, waren alle, seine Mutter, Geschwister und andere Verwandte, überrascht und zu Tränen gerührt, und voller Stolz erinnert er sich an die zahlreichen Glückwünsche, die er zu seiner Entlassung erhielt (211-214). Dabei vergisst er, seine junge Frau zu erwähnen, die immerhin zwei Jahre auf ihn gewartet hatte. Vielleicht deswegen, weil sie ihm noch keinen Sohn geboren hatte? Erst im Zusammenhang mit seiner Verhaftung 1981 erfahren die Leser dann (249), dass er sieben Kinder hatte. Warum? Weil seine Kinder in Angst und Schrecken versetzt wurden, als die Polizei an die Tür klopfte, um ihn abzuholen. Sorgen und Ängste der Mutter werden erneut übergangen. Als einziges Kind namentlich erwähnt wird das Nesthäkchen, ein Junge natürlich, und

³⁰ Vgl. Angaben in Anm. 24 und Bahī (*Hayālī*, 127-130) über seine Erfahrungen an der McGill-Universität in Toronto und den dort von ihm aufgedeckten „Verschwörungen“.

³¹ So Tilimsānī, *Dikrayāt*, 16.

zwar weil er seinem Vater auf dem Weg zur Moschee so intelligente Fragen stellte (248). Maḥmūd und Šaʿrāwī wurden sehr jung und überstürzt verheiratet, Maḥmūd mit 13 Jahren³², Šaʿrāwī im Alter von 15 oder 16.³³ Am Ende ihres Lebens bewerten beide ihre Ehe als glücklich und als Beweis dafür, dass die frühe Eheschließung, die in der Vergangenheit üblich war, viel besser war als die nun verbreitete späte Heirat, welche eine Gefahr für Anstand und Tugend der Jugend darstelle. Die Ehe sollte nur mit Zustimmung der Eltern geschlossen werden,³⁴ empfehlen beide einmütig. Šaʿrāwī vermerkt darüber hinaus, er habe seine Kinder geliebt und immer gerne mit ihnen wie mit den Enkelkindern gespielt³⁵; aber dass er dies erwähnt, dient vor allem dem Nachweis, dass er stets dem ‚schönen Vorbild‘ des Propheten Muḥammad folgte, der gemäß einem populären Ḥadīṭ mit seinen Enkelkindern zu spielen pflegte. Wieder einmal ist es Tilimsānī, der eine abweichende Version präsentiert. Auch die Ehe des Muslimbruders war vom Vater arrangiert, weil dieser anscheinend befürchtete, sein Sohn könne ‚Unzucht‘ begehen, sollte er mit der Ehe noch länger warten. Als junger Rebell wollte sich Tilimsānī anfangs wehren und seine Braut selbst wählen. Aber schon bald willigte er ein und beteuert im Nachhinein: „Wie gut, dass ich diese Frau geheiratet habe. Ich habe sie geliebt und nie einen Blick auf eine andere Frau geworfen“ (19). Er fährt fort, dass er immer noch weinen müsse, wenn er an sie denke, obwohl sie bereits 1979, nach sieben Jahren Krankheit gestorben sei. Tilimsānī beschreibt seine Frau als die ideale (muslimische) Ehefrau: Sie war geduldig und gehorsam, fragte ihn nie nach seinem Tun. Sie wartete auf ihn, als er 17 Jahre im Gefängnis saß, machte nie Probleme – weder mit ihm noch seiner Familie. Und all dies, obgleich er extrem eifersüchtig war. Ein solches Liebesbekenntnis fällt in seiner Offenheit und Länge aus dem Rahmen. Doch auch Tilimsānī nutzt diesen Kontext zur Ermahnung an junge Leute: Sie sollten nicht aus Liebe heiraten, Respekt und Freundschaft seien wichtiger. Die Erlaubnis der Eltern sei notwendig, denn sie verfügten über größere Lebenserfahrung und wüssten besser Bescheid. Aber, so mag man einwenden, erlaubt das auch Zwangsehen? Etwas später fügt der *muršid* hinzu, er möge weder „moderne Frauen“ noch das „moderne Geschwätz von der Geschlechtergleichheit“. Geschlechtergleichheit impliziert für Tilimsānī, dass die Frauen ihre „Weiblichkeit und Würde“ verlieren. Diese

³² Maḥmūd, *al-Ḥamdu*, 76 ff.

³³ Šaʿrāwī (Hg. Amīn), 69 ff.

³⁴ Ein Hinweis auf die so genannten ‚geheimen Ehen‘, darunter die in Ägypten seit längerer Zeit verbreitete *ʿurfi*-Ehe. Vgl. dazu z. B. Aufsätze von Mona Hanafi El Siofi und Roswitha Badry, in: Roswitha Badry/Maia Rohrer/Karin Steiner (Hg.), *Liebe, Sexualität, Ehe und Partnerschaft – Paradigmen im Wandel. Beiträge zur orientalistischen Gender-Forschung*, Freiburg 2009, 231-245 bzw. 205-229 (mit weiteren Literaturverweisen).

³⁵ Šaʿrāwī (Hg. Amīn), 71, 120. Er erwähnt immerhin das Geschlecht der fünf Kinder und ihre Namen.

Meinung, so schließt er beschwichtigend an, habe nichts mit fehlendem Respekt gegenüber Frauen zu tun, aber seine fromme Ehefrau bleibe nun einmal für ihn das Ideal und das empfohlene Rollenmodell.³⁶

Einmal mehr erweisen sich also moderat wirkende Fundamentalisten als alles andere denn gemäßigt. Auch wenn die Ich-Erzählungen der islamischen Aktivisten formal eine (unterschiedlich proportionierte) hybride Mischung aus Tradition und Modernität darstellen, so ergibt sich doch bei genauer Betrachtung ein anderes Bild. Ihr Geschlechterdiskurs, der wie derjenige der traditionellen Gelehrten komplementär und biologistisch ist, eignet sich meines Erachtens als Gradmesser für ihre tatsächliche Haltung in anderen zentralen Fragen. Demzufolge wären ihre Bemühungen, sich in der Mitte zu positionieren, als Strategie zu entlarven.

³⁶ Tilimsānī, *Dikrayāt*, 21.