

Inhalt

ERSTES KAPITEL

Dschihadismus und Terrorismus:

Der Todeswunsch 9

Die neuen Formen des Terrorismus
und des Dschihadismus 24

Wenn der Dschihadismus
den Dschihad ersetzt 26

Terrorismus als Exkommunikation
und Selbstmord 31

Die neuen Radikalen 33

ZWEITES KAPITEL

Wer sind eigentlich diese Radikalen? 37

Das Profil der Terroristen 41

Freunde, Brüder, Frauen 45

Jugendkultur, Delinquenz und Revolte 50

Born again oder Konvertit 53

Das Fehlen »objektiver« Gründe 57

Der Zusammenhang mit den Konflikten
im Nahen Osten 63

DRITTES KAPITEL

Das dschihadistische Imaginäre:

Islamisierung der Radikalität 67

Welche Rolle spielt der Islam bei der Radikalisierung? 69

Der Held als Rächter der leidenden muslimischen Gemeinde 73

Die Ummah rächen 74

Der Held und die Ästhetik der Gewalt 79

Tod und chiliastischer Nihilismus 85

Der apokalyptische Diskurs 87

Die Religion der Radikalen: Die Frage des Salafismus 90

Ist der IS salafistisch? 92

Sind die jungen Radikalen Salafisten? 97

Dekulturation des Religiösen und symbolische Gewalt 99

Jugendgewalt: Rebellen auf der Suche nach Sinn 105

Warum die generationsbezogene und revolutionäre Radikalität fortbesteht 105

Der generationsspezifische Nihilismus 110

VIERTES KAPITEL

Aus Bin Ladens Schatten zur Sonne des IS 115

Der Mythos von der »dritten Generation« der Terroristen und vom neuen globalen Dschihad 118

Der IS betritt die Bühne des Nahen Ostens und des Dschihad 121

<i>Der Bruch mit al-Qaida</i>	123
<i>Einmischung in den globalen Dschihad</i>	125
<i>Der (zur Zeit noch) unüberwindliche Widerspruch</i>	128
Islamisierte Räume, tribalisierte Räume	130
Die eigene Logik der Geostrategie im Nahen Osten	133
<i>Warum gibt es den IS dann immer noch?</i>	135
CONCLUSIO	
Warten auf al-Godot	139
ANHANG	
Anmerkungen	155
Personenregister	167
Sachregister	171

ERSTES KAPITEL

**Dschihadismus und Terrorismus:
Der Todeswunsch**

Die terroristische und dschihadistische Gewalt, die seit rund zwanzig Jahren um sich greift, hat etwas zutiefst Modernes an sich.

Natürlich sind weder Terrorismus noch Dschihad etwas Neues. Verschiedene Formen des »globalisierten« Terrorismus (Schrecken verbreiten, indem man, über alle Staatsgrenzen hinweg, entweder hochsymbolische Ziele oder »unschuldige« Zivilisten ins Visier nimmt) entwickeln sich, beginnend mit den Anarchisten, seit Ende des 19. Jahrhunderts und kulminieren in den 1970er Jahren im ersten synchron operierenden globalen Terrorismus, nämlich in dem Bündnis zwischen Baader-Meinhof-Bande, linksextremen palästinensischen Gruppen und japanischer Roter Armee. Aussagen zum Dschihad finden sich im Koran, und in der muslimischen Welt wird regelmäßig darauf Bezug genommen – besonders mit dem Begriff »Mudschahed«, den sowohl die algerische Befreiungsfront (FLN) als auch die afghanische Widerstandsbewegung benutzte.

Neu ist, dass Terrorismus und Dschihadismus sich mit dem Todeswunsch des Attentäters verbinden. Darum geht es in diesem Buch. Von Khaled Kelkal im Jahr 1995 bis zum Anschlag im Bataclan 2015 jagen sich fast alle Terroristen entweder selbst »in die Luft« oder lassen sich von der Polizei erschießen. Und sie tun dies, ohne einen ernsthaften Fluchtversuch zu unternehmen und ohne dass ihr Tod für die Durchführung ihrer Taten zwingend nötig ist. David Vallat,

ein Konvertit aus Kelkals Freundeskreis, der ihm seine Waffe beschafft hatte, drückte es so aus: »Die Regel war, sich niemals lebendig schnappen zu lassen. Sobald Kelkal die Polizisten sieht, weiß er, dass er sterben wird. Er WILL sterben.«¹

Zwanzig Jahre später legen die Kouachi-Brüder dieselbe Haltung an den Tag. Mohammed Merah [der Attentäter von Toulouse 2012] fasste seine Motivation in den von Osama Bin Laden geprägten und in vielen Abwandlungen oft wiederholten Satz: »Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod.«² Der Tod des Terroristen ist von zentraler Bedeutung für sein Vorhaben, er ist also nicht bloß eine seiner Tat innewohnende Möglichkeit oder eine unglückliche Folgeerscheinung. Dieser Todeswunsch findet sich ebenfalls bei den Dschihadisten, die sich dem Islamischen Staat anschließen. Auch sie empfinden das Selbstmordattentat als den bevorzugten Endpunkt ihres Einsatzes.

Dieses systematische Streben nach dem eigenen Tod ist etwas Neues. Die Attentäter der 1970er und 1980er Jahre, egal ob sie mit dem Nahen Osten in Verbindung standen oder nicht, planten ihre Flucht sorgfältig. Die muslimische Überlieferung erkennt zwar die Verdienste des Märtyrers an, der im Kampf stirbt, bringt aber demjenigen, der den Selbstmord anstrebt, keinerlei Wertschätzung entgegen, denn ein solcher Tod greift in den göttlichen Willen ein. Warum suchen Attentäter dann seit zwanzig Jahren mit schöner Regelmäßigkeit den Tod? Was sagt diese Tatsache über den zeitgenössischen islamischen Radikalismus aus? Was sagt sie über unsere Gesellschaften aus? Diese Beziehung zum Tod geht mit einer weiteren Besonderheit einher: Zumindest im Westen (aber auch im Maghreb und in der Türkei) ist der Dschihadismus eine Jugendbewegung, er spielt sich außerhalb des religiösen

und kulturellen Bezugsrahmens der Eltern ab, ist aber untrennbar mit der »Jugendkultur« unserer Gesellschaften verbunden. Diese generationsspezifische, ziemlich moderne Dimension ist essenziell und doch keine exklusive Eigenart des heutigen Dschihadismus. Der Aufstand der Generationen begann mit der chinesischen Kulturrevolution. Erstmals in der Geschichte wandte sich eine Revolution nicht gegen eine Klasse, sondern gegen eine bestimmte Altersstufe (der Große Vorsitzende selbst natürlich ausgenommen). Die Roten Khmer und der Islamische Staat sollten diesen Hass auf die Väter wiederbeleben, und auch in der Tatsache, dass überall auf der Welt ganze Bataillone von Kindersoldaten entstehen, ist eine morbide, aber universelle Dimension dieses Hasses erkennbar. Wo auch immer er auftritt, geht dieser gegen die ältere Generation gerichtete Hass zwangsläufig mit einem weiteren gemeinsamen Phänomen einher: der kulturellen Bilderstürmerei. Man vernichtet nicht nur Körper, sondern auch Statuen, Tempel und Bücher – also das Gedächtnis. »Reinen Tisch machen« ist das verbindende Projekt der Roten Garden, der Roten Khmer und der Legionäre des Islamischen Staates. Ein britischer Konvertit des Islamischen Staates hat es so beschrieben:

»Wenn wir auf die Straßen von London, Paris oder Washington gehen, werden die Folgen noch bitterer für euch werden, denn wir werden nicht nur euer Blut vergießen, sondern auch eure Statuen zerstören, eure Geschichte ausradieren. Und am schlimmsten wird sein, dass wir eure Kinder konvertieren lassen. Sie werden unseren Namen preisen und ihre Vorfahren verfluchen.«³

Diese Verbindung zwischen Tod und Jugend ist keine Nebensächlichkei oder eine rein taktische Frage (ein Selbstmordattentat ist angeblich effizienter, ein Jugendlicher leichter manipulierbar). Zwar ziehen alle Revolutionen junge Menschen an, aber nicht alle diese jungen Leute sind Todessucher oder Bilderstürmer. Die bolschewistische Revolution zog es vor, die Vergangenheit in ein Museum zu verwandeln statt in ein Ruinenfeld, und niemals hat man im revolutionären, islamischen Iran erwogen, Persepolis in die Luft zu sprengen.

Diese todbringende Dimension des Terrorismus hat mit der Geostrategie des vorderen Orients nichts zu tun, die ihrer ganz eigenen Logik folgt. Politisch und strategisch betrachtet ist sie sogar kontraproduktiv. Denn der mit dem Kalifat und dem IS zusammenhängende Todeswunsch (zeitlich nach dem globalen Projekt al-Qaida) macht jede politische Lösung, alles Verhandeln und jegliche Stabilisierung der Gesellschaft innerhalb anerkannter Grenzen unmöglich. Für einen Menschen, der den Tod sucht, gibt es nichts zu verhandeln, und jemand, der den Todessucher unter Umständen zeitweise manipuliert, hat keine Kontrolle mehr über das Räderwerk, das er in Gang gesetzt hat. Die Kulturrevolution, die Roten Khmer, die Lord's Resistance Army in Uganda, die Armeen aus Kindersoldaten in Liberia, der Völkermord in Ruanda – all diese Ereignisse erscheinen uns heute nur noch wie Albträume, die selbst die überlebenden Mörder angeblich nur in einem Zustand von Trance erlebt haben.

Das Kalifat ist eine Wunschvorstellung: Es ist der Mythos von einem ideologischen Gebilde, dessen Territorium sich ständig erweitert. Strategisch ist es eine Unmöglichkeit, und das erklärt unter anderem, warum die Menschen, die sich mit dem Kalifat identifizieren, eher einen Pakt mit dem Tod

schließen, als sich mit den Sorgen und Bedürfnissen der Muslime vor Ort zu beschäftigen: Es gibt keine politische Perspektive, es kommen keine besseren Tage, an denen man zumindest in Frieden wird beten können. Zwar ist das Konzept des Kalifats Teil des muslimischen religiösen Imaginären, aber der Todeswunsch gehört nicht dazu. Der Salafismus, dem man doch alles erdenklich Böse unterstellt, verdammt den Selbstmord, weil er sich eine Gott vorbehaltene Entscheidung anmaßt. Vor allem anderen setzt sich der Salafismus die Aufgabe, das Verhalten des Einzelnen zu reglementieren. Er regelt alles, sogar die Anwendung von Gewalt. Ein Salafist sucht nicht den Tod: Seine Obsession ist das Heil, deshalb braucht er das Leben, um sich auf die Begegnung mit seinem Herrn vorzubereiten, und zwar am Ende eines Lebens, das er den Gesetzen und Riten getreu geführt hat.

Ebenso wenig vermögen gesellschaftliche Frustrationen, Proteste und politische Aufstände als Erklärung für diese Form des Terrorismus herzuhalten, der dieses Politische ja geradezu »tötet«, bevor man überhaupt nach den politischen Ursachen der Radikalisierung gefragt hat. Es besteht keine direkte Verbindung zwischen gesellschaftlichen, politischen und religiösen Revolten und dem Übergang zum Terrorismus.⁴ Sicher gibt es Ereignisse, die sich als Symptome sozialer und politischer Spannungen erklären lassen; sobald man aber von einem Symptom spricht, erkennt man eine psychologisierende oder metaphysische Herangehensweise an: Handelt es sich tatsächlich um ein Symptom, dann hat man die politische Rationalität hinter sich gelassen.

Schließlich ist der suizidale Terrorismus auch aus einem militärischen Blickwinkel betrachtet nicht effizient. Denn während der »einfache« Terrorismus einer gewissen Rationa-

lität folgt (der Rationalität des asymmetrischen Krieges oder eines »Preis-Leistungs-Verhältnisses«, bei dem einige entschlossene Einzelne einem weit überlegenen Feind empfindliche Verluste zufügen), so ist beim Selbstmordattentat nichts dergleichen der Fall. Dass trainierte Kämpfer nur ein einziges Mal zum Einsatz kommen, ist keineswegs »zweckmäßig«. Die Wirkung dieses Terrors zwingt die westlichen Gesellschaften nicht in die Knie, vielmehr sorgt er dafür, dass sie sich ihrerseits radikalieren. Und außerdem führt diese Art des Terrorismus zu mehr muslimischen als westlichen Toten. Die Welle des Terrors, die während des Ramadan 2016 den Irak, die Türkei, Saudi-Arabien (sogar Medina), den Jemen und Bangladesch überzog, hat sämtliche Karten neu gemischt: Wie soll man eine solche Offensive noch als Kampf gegen den westlichen Neokolonialismus verkaufen?

Meiner Meinung nach ist ein Schlüssel für die derzeitige Radikalisierung deren systematische Verbindung mit dem Tod; diese nihilistische Dimension ist von zentraler Bedeutung. Ihre Faszination besteht in der Revolte an sich, nicht in irgendeinem utopischen Konstrukt. Gewalt ist kein Mittel, sondern Zweck. Es handelt sich um eine No-future-Gewalt. Wäre das nicht der Fall, dann wäre sie nur eine Möglichkeit unter vielen und eben keine Norm oder bewusste Entscheidung. Natürlich ist das Thema damit nicht erschöpfend behandelt. Es ist durchaus vorstellbar, dass bald noch andere, »zweckmäßigere« Formen des Terrorismus auf der Bildfläche erscheinen werden. Es steht auch zu vermuten, dass diese Form des Terrorismus nur eine vorübergehende Erscheinung ist und dass die Proteste andere, möglicherweise politischere Formen annehmen werden. Schließlich sind die Gründe für den Aufstieg des IS eng mit dem gesamten Kontext des Nahen

Ostens verknüpft, und selbst wenn der IS verschwindet, die grundlegenden geostrategischen Gegebenheiten werden sich nicht ändern: Im Gegenteil, sie werden sich noch zuspitzen, weil das Verschwinden des IS eine Leerstelle hinterlassen wird, die andere in der Region aktive Kräfte besetzen werden. Der IS bringt den Terrorismus nicht hervor, vielmehr schöpft er aus einem bereits vorhandenen Reservoir. Die Genialität des IS besteht darin, dass er den jungen Freiwilligen ein Narrativ zur Verfügung stellt, innerhalb dessen sie sich verwirklichen können. Dabei kommt es dem IS sehr gelegen, wenn Todessüchtige, die mit seinen Zielen nichts zu tun haben, seien es nun Psychopathen, Selbstmörder oder andere Personen, die nicht wissen, was sie tun, sich seines Szenarios bedienen, weil es ihrer Verzweiflung zu einer weltumspannenden Dimension verhilft. Deshalb bevorzuge ich gegenüber der chronologischen Herangehensweise, die in den Taten des IS etwas Unveränderliches am Werk sieht, das sich regelmäßig Ausdruck verschafft (die islamische Gewalt), und deshalb eine Linie vom Koran über Ibn Taimīya, Hassan al-Banna, Sayyid Qutb und Bin Laden bis zum IS zieht, eine synchrone Betrachtung.

Ich versuche also, die heutige islamische Gewalt in ihrem gleichzeitigen Auftreten mit anderen, ihr sehr ähnlichen Formen von Gewalt und Radikalität zu verstehen (Generationenrevolte, Selbstzerstörung, radikaler Bruch mit der Gesellschaft, Gewaltästhetik, Teilhabe des revoltierenden Subjekts an einer weltumspannenden Erzählung, Weltuntergangssekten). Wir lassen zu häufig außer Acht, dass Selbstmordattentate und Phänomene vom Typ al-Qaida oder IS in der Geschichte der islamischen Welt etwas Neues darstellen und nicht allein durch das Erstarken des Fundamentalismus erklärt

werden können. Es ist eine Idee, die ich vor Jahren schon entwickelt und insbesondere in einem Artikel, der 2008 erschienen ist, dargelegt habe: »Der Terrorismus ist keine Folge der Radikalisierung des Islam, sondern der Islamisierung der Radikalität.«⁵ Den Kern dieser Formulierung entlehnte ich seinerzeit einer Aussage meines Kollegen Alain Bertho (der mir das anscheinend nicht übel nimmt); er hatte in einer Antwort auf die Frage eines Journalisten von *Atlantico.fr* von der »Islamisierung einer radikalen Revolte« gesprochen. Als »Islamisierung der Radikalität« habe ich mir diesen Ausdruck zu eigen gemacht.⁶

Ohne den Islam damit aus seiner Schuld zu entlassen, ermöglicht diese Formulierung ein Verständnis dafür, warum und wie die jungen Rebellen gerade im Islam das Paradigma für ihre absolute Revolte finden konnten. Die Formulierung trägt der Tatsache Rechnung, dass sich im Verlauf der vergangenen vierzig Jahre ein fundamentalistischer Islam herausgebildet hat, ein Phänomen, dem ich zwei frühere Bücher gewidmet habe: In *Der islamische Weg nach Westen* zeige ich, worin dieser spezifische Fundamentalismus besteht, und in *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen* lege ich dar, in welcher Form die Entwicklung jedes religiösen Fundamentalismus am Prozess einer Loslösung der Religion von der Kultur teilhat, ein Prozess, der auch das Christentum betrifft.⁷ Ich sage nur, dass der Fundamentalismus nicht die alleinige Ursache dieser Gewalt ist. Dieser Ansatz ist sehr umstritten. Einerseits wirft man mir vor (François Burgat⁸), ich würde die politischen Ursachen der Revolte außer Acht lassen (insbesondere das Erbe des Kolonialismus, die westlichen Militärinterventionen gegen die Völker des Nahen Ostens und die soziale Ausgrenzung der Immigranten und

ihrer Kinder). Und andererseits unterstellt mir Gilles Kepel,⁹ ich würde die Verbindung zwischen der terroristischen Gewalt und der religiösen Radikalisierung des Islam in der Form des Salafismus nicht wahrhaben wollen. Mir ist indes keine dieser Dimensionen entgangen. Ich sage nur, dass sie nicht hinreichen, uns über die Phänomene, die wir hier untersuchen, Rechenschaft abzulegen; denn von den uns zur Verfügung stehenden empirischen Vorgaben lässt sich keine Kausalkette ableiten (ich komme im zweiten Kapitel darauf zurück). Es gibt eine spezifische Eigenart dieses Terrorismus und des suizidalen Dschihadismus, die sich nicht als bloßes Symptom des Elends der muslimischen Gesellschaften erklären lässt (und dafür ist einerlei, ob dieses Elend ein Resultat äußerer Unterdrückung oder aber der freiwilligen Isolation durch fundamentalistische Religiosität ist). Die allgemeine Problematik des Nahen Ostens und die Frage, wo der Islam im Westen seinen Platz hat, bleiben davon unberührt. Statt die anderen Mechanismen, die am Werk sind, ins Licht zu rücken, verstellt der Terrorismus den Blick darauf: die ge-strategische Neuordnung des Nahen Ostens, die schmerz-hafte Neuformation der muslimischen Religion im Kontext von Globalisierung und Säkularisierung (die nach einer lan-gen Phase des Stillstands zwingend geboten ist, und zwar innerhalb kürzester Zeit) und schließlich die demographi-schen und sozialen Veränderungen, die sich aus der jüngsten massiven Einwanderungswelle ergeben.

Deshalb habe ich, zumindest vorerst, die Frage der »reli-giösen Radikalisierung« beiseitegelassen, sei es auch nur des-halb, weil der Begriff »Radikalisierung« bezogen auf Religion in die Irre führt: Denn er impliziert in der Tat, dass man einen gemäßigten Zustand der Religion definiert. Was aber ist eine

»gemäßigte« Religion? Kann man von einer »gemäßigten« Theologie sprechen? Waren Luther und Calvin »gemäßigte« Theologen? Ganz sicher nicht: Der Calvinismus war zum Beispiel theologisch gesehen »radikal«. Es gibt keine gemäßigten Religionen, sondern nur gemäßigte Gläubige. Aber diese Gläubigen sind nicht zwingend gemäßigt gläubig in dem Sinne, wie unsere Gesellschaft es will, die so säkularisiert ist, dass jegliches Anzeichen von Glauben bestenfalls unpassend und schlimmstenfalls bedrohlich erscheint. Tatsächlich findet zur Zeit eine fundamentalistische Verhärtung der Religionen statt, die der Entfremdung des Religiösen von der Kultur und dem Triumph eines das Religiöse ausschließenden Säkularismus geschuldet ist. Dieses Phänomen ist viel umfassender als das Phänomen der gewaltsamen Radikalisierung, wobei deren beider Ursachen – Dekulturation, Generationsbruch, Globalisierung sowie Konversionen und individuelle Rückbesinnungen auf die religiöse Praxis – sich decken oder nebeneinander bestehen können.

Meine häufig falsch verstandene und insbesondere von anderen Autoren falsch wiedergegebene These lautet, dass gewalttätige Radikalisierung keineswegs eine Folge religiöser Radikalisierung ist, auch wenn sich erstere häufig die Wege und Vorbilder der letzteren zu eigen macht (das ist es, was ich die »Islamisierung der Radikalisierung« nenne). Natürlich gibt es einen religiösen Fundamentalismus, der schwerwiegende gesellschaftliche Probleme verursacht, weil er, angefangen bei Familie, Sexualität und Fortpflanzung, all jene Werte ablehnt, die auf der zentralen Stellung des Individuums und seiner Freiheit in allen Bereichen gründen.¹⁰ Aber er führt nicht zwingend zu politischer Gewalt: Ein Lubawitscher¹¹ oder ein Benediktinermönch sind eher »absolute« als radikale

Gläubige, sie leben in einer Form sozialer Abgrenzung, aber sie sind nicht politisch gewalttätig. So gesehen sind die meisten Salafisten nicht gewalttätig.

Zurück zur Sphäre des Politischen. Legt man die Betonung darauf, welche Form die Radikalisierung annimmt (die Faszination des Todes), und beachtet weniger die »Ursachen« dieser Radikalität, dann könnte es so aussehen, als wollte man die Politik »derealisieren«. Eine solche »Derealisierung« ist übrigens durch Jean Baudrillards und Faisal Devjis Arbeiten zu akademischen Weihen gekommen.¹² Aber handelt es sich dabei wirklich um Derealisierung, wenn doch Gefühle, das Imaginäre, die Vorstellungen eine zutiefst politische Rolle übernehmen?

So gesehen führte Burgats Einwand (die Motive der Radikalen seien in dem »Leid« zu suchen, das ihnen als Muslime und als Opfer der Kolonialherrschaft, als Opfer des Rassismus, von Diskriminierungen aller Art, amerikanischer Bombardements, Drohnen, des Orientalismus usw. widerfahre) zu der Annahme, die Revolte sei vor allem anderen die Revolte der Opfer. Diese Verbindung von Radikalen und Opfern ist jedoch eher imaginär als real. Die Attentäter in Europa sind weder Bewohner des Gazastreifens noch Einwohner Libyens oder Afghanistans. Sie sind nicht unbedingt die Ärmsten, am meisten Erniedrigten und am schlechtesten Integrierten. Dass 25 % der Dschihadisten Konvertiten sind, zeigt auch, dass die Verbindung zwischen den Radikalen und ihrem »Volk« ebenfalls zur Ordnung des Imaginären gehört oder zumindest, und das ist meine These, wie ein Imaginäres konstruiert ist. Einer der wenigen afghanischen Täter (Omar Mateen, der Mörder von Orlando) hat zur Rechtfertigung seiner Taten kein einziges Mal die höchst realen Hinrichtungen von Talibanführern

durch amerikanische Drohnen bemüht, die doch, kurz bevor er im Juni 2016 zur Tat schritt, stattfanden, vielmehr berief er sich auf den virtuellen Islam des Kalifats. Denn auch das Imaginäre ist politisch. Nur der mechanistische Marxismus und die Theorie der rationalen Entscheidung glauben, dass Entscheidungen »objektiv« sind.

Revolutionäre entstammen fast nie der Klasse der Unterdrückten. Ihre Identifizierung mit dem Proletariat, den »Massen«, den Kolonisierten beruht auf einer Wahl, die sich auf etwas anderes gründet als auf ihre objektive Stellung in der Gesellschaft. Vielmehr handelt es sich um eine imaginäre Rekonstruktion ihres In-der-Welt-Seins, und die Revolutionäre bedienen sich einer besonderen Rhetorik, um diese Rekonstruktion in Worte zu fassen. Das ist das existenzielle Drama aller linken revolutionären Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre: Nur die wenigsten Aktivisten gehörten diesem virtuellen Proletariat (virtuell, weil sie es nicht kannten) an, für das sie zu sterben bereit waren. Der Maoismus hat zwar nicht den Selbstmord verteidigt, aber den Tod des »alten Menschen« selbst heraufbeschworen, zugunsten einer Wiedergeburt durch den reinigenden Kontakt mit den Arbeitern und Bauern. Bei Wiedergeborenen und Konvertiten stößt man auf ein altes »paulinisches« Thema: Man muss den »alten Menschen« in sich selbst töten, selbst auf die Gefahr hin, den realen Menschen zu töten (Paulus, Römerbrief 6,4 und 6,6).

Man kann also das Politische nur dann begreifen, wenn man sich auch mit der Konstruktion des Imaginären beschäftigt. Bemüht man das Leid als Erklärung für die Radikalisierung, so bezieht man gerade dadurch den Faktor des Imaginären in seine Überlegungen mit ein. Die Revolte leidet am Leid

der anderen. Nur sehr wenige Terroristen oder Dschihadisten rechtfertigen sich für ihre Taten mit dem eigenen Lebenslauf. Vielmehr berichten sie immer nur davon, was sie an Leid bei den anderen gesehen haben. Es sind nicht Palästinenser, die im Bataclan um sich schießen: Es ist jemand, der aus der Ferne Videos gesehen hat von den Zerstörungen, die die Israelis in Gaza anrichten. Kein Opfer amerikanischer Bombardements in Afghanistan greift Christen in Pakistan an: Der Angreifer ist ein Pakistani, der meint, überall auf der Welt würde der Islam von den Christen unterdrückt außer – in seinem eigenen Land, wo er selbst der Unterdrücker ist. Vor allem wissen die jungen Leute, die sich in Syrien dem IS in die Arme werfen, nicht bzw. wollen es nicht wahrhaben, dass der IS das palästinensische Flüchtlingslager Jarmuk in Syrien angegriffen hat (im März 2014) und keine marxistischen Kader, sondern Kader der Hamas abgeschlachtet hat, deren militante und islamische Glaubwürdigkeit niemand in Abrede stellen kann und die sich ausgerechnet der Anti-Assad-Koalition angeschlossen hatten. Diese jungen IS-Milizionäre befinden sich automatisch im Kampf gegen die Hisbollah, die 2006 noch der Inbegriff des Kampfes gegen Israel war. Dass der Stern der palästinensischen Sache sinkt, ist übrigens nicht nur unter Dschihadisten der Fall: Seit 2011 fanden im Nahen Osten, von Casablanca über Tunis bis Istanbul, keine großen Demonstrationen für die Palästinenser mehr statt.

Aber die Radikalen besetzen ein imaginäres politisches Feld, und allein deshalb darf man sie nicht einfach als Symptomträger, Kranke oder Psychopaten behandeln. Die Psychologie mag als Herangehensweise nützlich sein, aber sie schließt keine politische Betrachtung des Terrorismus aus, zumal dessen politische Wirkung offensichtlich durchschlagend ist.

Andererseits wirkt die Tatsache, dass die Radikalen auch ein religiöses Regelwerk für sich beanspruchen, auf die Religion selbst zurück; die Religion ist aufgefordert, darauf eine Antwort zu finden, denn nur zu behaupten »Das ist nicht der Islam« oder »Der Islam ist eine Religion des Friedens« ist zu wenig. Die Gewalt im Namen des Islam zwingt also die normalen Gläubigen zur Stellungnahme, sie sollen also selbst etwas zur Neuformation ihrer Religion beitragen (zum Beispiel, wenn sie sich mit den Fragen der Blasphemie, der Apostasie oder der Homosexualität beschäftigen). Es gilt, alle Ebenen gleichzeitig zu bedenken.

Die neuen Formen des Terrorismus und des Dschihadismus

Das Selbstmordattentat wird erst ab 1995 systematisch eingesetzt, es ist aber untrennbar sowohl mit dem Terrorismus als auch mit dem Dschihadismus verbunden, die sich unabhängig voneinander entwickeln und ihre je eigene Herkunft haben. Vor den 1980er Jahren bedienten sich eher nicht-religiöse Gruppen des Terrorismus als Strategie; es gab nationalistische Terroristen, es gab revolutionäre Terroristen, aber beide entstammten einer Tradition, die bis zum Ende des 19. Jahrhunderts zurückreichte. Seit dieser Zeit gehört der Terrorismus zur politischen Landschaft des Westens, von den Anarchisten über die algerische Befreiungsbewegung FLN, die französische Untergrundorganisation OAS bis zur linksradikalen Terrorgruppe »Action Directe«. Er richtet sich gegen symbolische Orte oder tötet Zivilisten mit dem Ziel, Staaten und Gesellschaften zu destabilisieren und so ein Umfeld zu

schaffen, in dem sich »die Unterdrückten«, seien es nun Proletarier, Kolonisierte oder Muslime, »ihrer selbst bewusst« werden.

»Es gibt keinen unschuldigen Bourgeois«, erklärte der Anarchist Émile Henry vor Gericht, als sein Bombenattentat im Café Terminus 1894 in Paris verhandelt wurde. Wir müssen nur »Bourgeois« durch »Franzose« ersetzen, und schon sind wir beim Bataclan angelangt.

Auch der Terrorismus, der mit dem Nahen Osten in Zusammenhang steht, ist nichts Neues. Man braucht gar nicht bis zum Algerienkrieg zurückgehen, auch in den 1970er und 1980er Jahren gab es in Europa schon viele Terroranschläge. Aber sie waren Teil von Strategien, die sich gegen bestimmte Staaten richteten und in deren Rahmen um Kräfteverhältnisse gerungen wurde: All diese pro-palästinensischen, pro-iranischen, pro-syrischen, pro-libyschen Attentate reagierten auf die französische Nahostpolitik. Schließlich ist noch nicht einmal das Selbstmordattentat eine islamische Erfindung. Die Tamil Tigers (die Erfinder des Sprengstoffgürtels) haben es seit den 1980er Jahren systematisch eingesetzt.

Tatsächlich bildet sich die Matrix der aktuellen Formen radikaler Gewalt (Dschihad und islamischer Terrorismus) zwischen 1948 und 1981 im Nahen Osten heraus, um Mitte der 1990er Jahre auch in den westlichen Staaten in Erscheinung zu treten. Die Entwicklung verläuft zweigleisig, das heißt in zwei Linien, die sich zwar immer wieder überschneiden, ohne dass man sie aber miteinander verwechseln darf: die Rechtfertigung des Terrorakts und eine neue Definition des Dschihad.

Wenn der Dschihadismus den Dschihad ersetzt

Seit der gescheiterten Offensive der arabischen Staaten gegen Israel im Jahr 1948 (ein Scheitern, das sich noch häufig wiederholen sollte) wird der Dschihad neu gedacht: Er geht aus der Verantwortung der Staaten in die Verantwortung militanter Kämpfer über. Dschihad ist ein Begriff aus dem Koran, aber es führt nicht weiter, wenn man – etymologisch korrekt – behauptet, die eigentliche Bedeutung des Wortes sei »sich Mühe geben auf dem Weg zu Gott«. Die Etymologie ändert nichts an dem Sinn, den Menschen den Wörtern geben: Von Anfang an hat Dschihad auch eine militärische Bedeutung. Seit der Zeit des Propheten ist eine gelehrte juristische Literatur zur Reglementierung des Dschihad entstanden, die verhindern soll, dass er als Vorwand für Revolten dient und innerhalb der Gemeinschaft zur fitna (gewaltsame Zwietracht) führt. Dieses Reglement soll den Herrschern außerdem Kontrolle über äußere Kriege verleihen und gefährliches Säbelrasseln verhindern. Nach der vorherrschenden Meinung der Gelehrten gehört der Dschihad nicht zu den fünf Säulen des Islam; er ist keine persönliche Verpflichtung (fard 'ayn = individuelle Pflicht), sondern eine kollektive; er bezieht sich auf ein fest umrissenes Territorium, das von Nicht-Muslimen bedroht wird, und es beteiligen sich vor allem die Muslime dieses Territoriums daran. Der Dschihad darf sich nicht gegen andere Muslime richten. Er muss von anerkannten religiösen Autoritäten ausgerufen werden. Wer sich ihm anschließen will, muss bestimmte Bedingungen erfüllen (Minderjährige müssen die Einwilligung des Vaters einholen, man darf keine Schulden haben, es muss sichergestellt sein, dass die Familie über Einkommen und Unterstützung verfügt, usw.).

Niemand kann sich selbst zum Dschihadisten erklären. In der Geschichte finden sich kaum allgemeine Aufrufe zum Dschihad. Die Ottomanen gingen sehr sparsam damit um, und der Aufruf zum Dschihad zu Beginn des Ersten Weltkriegs zeitigte in Nordafrika und Britisch-Indien, entgegen aller Absicht, keinerlei Wirkung. In antikolonialen Kämpfen kommt der Begriff wieder in Gebrauch, wird aber immer noch lediglich in regionalem Rahmen verwendet (wie beim Mahdi-Aufstand im Sudan). Der Fall Sinowjew, jenes Repräsentanten der Komintern beim 1920 stattfindenden Kongress der Völker des Ostens in Baku, der in einer flammenden Rede zum Dschihad gegen die Briten aufrief, ist eher kurios zu nennen. Der afghanische Aufruf zum Dschihad nach der sowjetischen Invasion dagegen passt wieder in die klassische Theorie des Dschihad. Aber durch die Nakba des Jahres 1948, also die Niederlage der Araber im Krieg gegen Israel, hat sich die Lage verändert: Staaten und Führer der muslimischen Welt sehen sich außerstande, den Dschihad gegen den jüdischen Staat zu betreiben. Seitdem haben sich bei den Palästinensern zwei unterschiedliche Lager herausgebildet: Die einen verwandelten den Kampf in einen nationalen Befreiungskrieg (daraus wurde die PLO), die anderen glitten in den globalen Dschihad ab (vertreten durch die Hizb ut-Tahrir, die 1953 als palästinensische Befreiungsorganisation gegründet wird, mit der Zeit aber das Ziel eines weltweiten Kalifats unter Führung eines Kalifen mit Sitz in London verfolgt).

Als Dschihadismus bezeichnen wir eine Theorie, die sich seit den 1950er Jahren herausbildet. Bei Sayyid Qutb, einem der wichtigsten islamistischen Denker des 20. Jahrhunderts, ist sie implizit bereits vorhanden, allerdings definieren andere Autoren sie wesentlich klarer: Das gilt für den Ägypter Farag

und den Palästinenser Abdallah Azzam, die jedoch zu dem Phänomen, das »Terrorismus« genannt wird, fundamental gegensätzlicher Ansicht sind. Anwar al-Awlaki (ein amerikanischer Staatsbürger, der nach seiner Rekrutierung durch al-Qaida eine dschihadistische Basis im Jemen gründet und 2011 getötet wird) fasst es in einem im Internet kursierenden Text folgendermaßen zusammen:

Dschihad ist die größte Tat des Islam, und das Heil der Ummah liegt in seiner Realisierung. In solchen Zeiten, wenn die Länder der Muslime von Ungläubigen (kuffar) besetzt sind, wenn die Gefängnisse der Tyrannen von muslimischen Kriegsgefangenen überquellen, wenn Allahs Gesetze in der Welt nicht beachtet werden und der Islam angegriffen wird mit dem Ziel, ihn mit der Wurzel auszureißen, in solchen Zeiten wird der Dschihad für jeden Muslim zur Pflicht. Alle müssen Dschihad machen, ein Kind muss Dschihad machen, sogar wenn seine Eltern es verbieten, eine Ehefrau, auch wenn ihr Mann es ablehnt, ein Schuldner, wenn der Darlehensgeber dagegen ist.¹³

Hier wird Dschihad als individuelle, nicht als kollektive Pflicht definiert, nicht mehr als fakultativ, sondern als im gleichen Maße religiös bindend wie die fünf Säulen des Islam, zumindest dann, wenn ein Teil der Ummah unter dem Joch der Fremden leidet. Es handelt sich um das, was der Ägypter Farag als »unausgesprochene Verpflichtung« auf den Begriff gebracht hatte, die sechste Säule des Islam, die aus einem in seinen Augen unerklärlichen Grund im Koran nicht als solche genannt wird. Von nun an ist der Dschihad eine individuelle, beständige und umfassende religiöse Pflicht. Wir sehen also, dass die

Dschihadisten in diesem Fall die Doktrin ohne Skrupel erweitern und sich von den heiligen Texten sowie den Auslegungen entfernen. Abdallah Azzam kommt zu noch weiter reichenden Schlussfolgerungen.¹⁴ Beim Dschihad geht es nicht einfach um eine Art Militärdienst. Vielmehr ist er eine religiöse und militante Schule. Sein Ziel ist weniger die Eroberung irgendeines Gebiets, sondern eher die Ausbildung eines neuen Typs Muslim, der völlig losgelöst von der Zugehörigkeit zu Ethnie, Nation, Stamm oder Familie lebt. Ein globaler Muslim. Wenn er seinen Dienst abgeleistet hat, wird er nicht mehr ins Zivilleben zurück können. Er ist ein professioneller Dschihadist geworden, ein bisschen nach dem Vorbild der Komintern oder von Revolutionären à la Che Guevara. Dazu gehören eine andere Einstellung zur Ehe und zum Leben in Gemeinschaft, faktisch ein Nomadenleben, eine Abwendung vom konkreten politischen Leben der muslimischen Gesellschaften, die Übernahme von »globalen« Regeln und Lebensweisen (insbesondere der Gebrauch der englischen Sprache). Es handelt sich um das Gegenteil der Lehre Ibn Chalduns, derzufolge »Körper und Geist« in der Anthropologie einer Stammesgesellschaft verankert sind; später werden wir aber noch sehen, dass die Beziehungen zwischen Dschihadisten und Stämmen, von Afghanistan über Falludscha bis Libyen, wesentlich komplexer und verankerter sind, als die offizielle Doktrin der Dschihadisten es gern darstellt.

Es ist wichtig festzustellen, dass dieser Dschihadismus nicht notwendig auch terroristisch ist. Ich habe häufig mit internationalen Dschihadisten Kontakt gehabt, die in den 1980er Jahren nach Afghanistan gekommen und im sogenannten Dienstleistungsbüro (Maktab al-Chidamat), aus dem später, nach

der Ermordung Abdallah Azzams (im November 1989), al-Qaida werden sollte, organisiert waren. Unter Azzams Leitung waren sie keine Terroristen und auch keine Selbstmordattentäter (selbst wenn sie sich immer freiwillig an die vorderste Front meldeten). Nie nahmen sie sowjetische Diplomaten oder Zivilisten ins Visier, obwohl diese doch überall in der arabischen Welt präsent waren. Sicher, sie dachten salafistisch und hielten den Afghanen gern Vorträge über den »guten Islam«, obwohl Azzam in *Join the Caravan* strikte Anweisung gegeben hatte, nicht mit der afghanischen Gesellschaft in Konflikt zu geraten. Möglicherweise schließen sich auch heute noch einige junge Leute deshalb dem Dschihad an, vor allem mag das auf all jene zutreffen, die Dschihad und Hidschra miteinander verbinden und von der Idee geleitet sind, als *born again* nicht nur in einem muslimischen Land, sondern auch unter einer »authentisch« islamischen Herrschaft zu leben. Diese Suche nach dem islamisierten Raum geht paradoxerweise mit dem globalisierten Islam einher: Man sucht einen Ort, wo man seinen »reinen Islam« leben kann, einen von jeglicher realen Geschichte, jeglicher traditionellen Kultur losgelösten Ort. Wie wir sehen werden, geht diese Suche nach einer territorialen Nische mit der Zugehörigkeit zum globalisierten Islam einher, natürlich unter der Bedingung, dass diese Nische nicht von einer wirklichen Gesellschaft besetzt ist, die ihre Kultur und ihre Bräuche durchsetzen könnte: Genau das ist anscheinend das Angebot, das der IS macht.