
„Denn du gehst gleich ein in ewige Gärten.“ Zum Zusammenhang zwischen transzendenter Weltanschauung und Gewaltbegründung

Lucia Heisterkamp^{a1}

^aResearch Fellow, Israeli Public Policy Institute (IPPI)

Abstract

Discussions about Islamist violence can often be divided into two different trends: one that claims Islam to be essentially violent per se and another one arguing that violence has nothing to do with Islam. Latter line of argument, particularly in academic discourses, frequently suggests that assailants use religion merely as an instrument to achieve their actually economic-rational interests. However, such argumentation tends to neglect an essential dimension of the whole phenomenon of religiously motivated violence: the spiritual or transcendental worldview which perpetrators use to legitimate their own violence.

This article looks into the connection between a religiously based ideology and the representation of violence. To do so, six different documents will be analyzed: the “spiritual guidance“ of the perpetrators involved in the 9/11 attacks (Seidensticker, 2004), four contemporary texts of jihadist actors (mainly from jihadist internet platforms; Lohlker, 2009) and the charter of the terror organization Hamas. Based on these texts, it will be shown how the authors legitimize violence in regard to four fundamental metaphysical principles: the existence of god, the belief in an afterlife, the dichotomous separation of humanity into good and evil and the relevance of a spiritual mindset.

The results of the analysis suggest that there is an interior logic of religiously motivated violence, based on premises differentiated from the liberal secularization paradigm and instead following a transcendent understanding of reality. Recognizing this paradigm as one important dimension of Islamist violence could help to better understand such phenomenon and to improve practical work in the field of deradicalization.

Article in German.

Article History

Received Oct 18, 2017

Accepted Nov 22, 2017

Published Dec 29, 2017

Keywords: Islamist Violence, Terrorism, Religious Rationality

Einleitung

„Und lächle dem Tod ins Gesicht, junger Kämpfer, denn du gehst gleich ein in ewige Gärten!“

(Auszug aus der „Geistlichen Anleitung“ der Attentäter des 11. Septembers 2001 [GA, 2004])

¹ Corresponding Author Contact: Lucia Heisterkamp, Email: l.heisterkamp@posteo.de, 1 Har Sinai Str., Tel Aviv, 6581601

Spätestens seit dem Vormarsch des IS in Syrien, den Massakern von Boko Haram in Nigeria oder den Attentaten in Paris ist das Thema Religion und Gewalt in den Fokus medialer und wissenschaftlicher Aufmerksamkeit gerückt. Kommentare über islamistische Gewalttaten sind dabei häufig undifferenziert und lassen sich ideologisch in zwei Lager unterteilen: diejenigen, die den Islam als per se gewalttätig essentialisieren und jene die behaupten, Gewalt habe nichts mit dem Islam zu tun. Dabei greifen pauschale Verurteilungen ebenso zu kurz wie unkritische Relativierungen. Genau wie es Fakt ist, dass die große Mehrzahl von Muslimen weltweit ihren Glauben friedlich praktiziert, so lässt sich feststellen, dass terroristische Akteure aus Syrien, Nigeria oder Europa ihre Gewalt explizit auf die Schriften des Islam beziehen und Terror selbst religiös begründen (*Ourghi*, 2010:9).

In akademischen Diskursen wird gerne auf eine „Politisierung des Islam“ verwiesen, was meist impliziert, Religion diene Gewaltakteuren lediglich als Instrument zur Durchsetzung ihrer eigentlich ökonomisch-rationalen Interessen. Im Zentrum des vorliegenden Beitrags steht hingegen die These, dass eine Reduzierung religiös begründeter Gewalt auf ökonomische oder machtpolitische Faktoren eine wesentliche Dimension des Phänomens ausblendet, nämlich das religiöse Weltverständnis, mit dem die Akteure ihr eigenes Handeln legitimieren.

Während sich theologische Auseinandersetzungen mit der Verknüpfung zwischen Gewalt und Religion im Islam zumeist mit der Frage beschäftigen, inwieweit kriegerische Auseinandersetzungen durch Textpassagen im Koran legitimiert werden, was zu Schlussfolgerungen über das Gewaltpotential des Islam als solchen führt (*Pfahl-Traughber*, 2007; *Nasr Abu-Zayd*, 2008), sucht dieser Beitrag einen anderen Ansatz. Ausgehend von der konstruktivistischen Prämisse, dass sich Religion immer erst durch die Interpretation und das Handeln von Akteuren konstituiert, wird untersucht, wie Gewaltakteure ihr Handeln selbst auf Grundlage religiöser Überzeugungen begründen.

Unter den vielfältigen Aspekten von Religion – soziale und kulturelle Praktiken, Traditionen, historische Entwicklungen etc. – konzentriert sich die folgende Abhandlung auf den Faktor metaphysischer Grundauffassungen, die Religion per Definitionem mit sich bringt

(Hildebrandt/Brocker, 2008:20f). Denn religiöser Glaube bedeutet immer auch der Glaube an eine bestimmte Form von Transzendenz, also die Existenz übernatürlicher Kräfte, Gott, einem Dasein im Jenseits. Im Zentrum steht die Frage, ob ein solches spirituelles Weltbild, das in Abgrenzung zum wissenschaftlich-liberalen Paradigma der Moderne steht, Einfluss auf eine Wahrnehmung der Wirklichkeit haben kann, in der die Anwendung von Gewalt legitimiert wird.

Diese Frage wird am Beispiel islamistischer Gewalt untersucht. Dazu werden exemplarisch sechs verschiedene Textquellen analysiert: die „Geistliche Anleitung“ der Attentäter vom 11. September 2001 (Seidenstricker, 2004), vier Beiträge dschihadistischer Akteure (überwiegend aus einem Internetforum; Lohlker, 2009) und die Charta der Terrororganisation Hamas. Auf Grundlage der Schriftstücke wird gezeigt, wie die Autoren ihre Gewalt mit Bezug auf vier metaphysische Grundanschauungen rechtfertigen: die Existenz Gottes, der Glaube an ein Leben im Jenseits, die dichotome Einteilung der Menschheit in Gut und Böse und die Relevanz einer spirituellen Geisteshaltung.

Die herausgearbeiteten Zusammenhänge erheben keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit oder Vollständigkeit, sondern zeigen in einem hermeneutischen Verfahren beispielhaft, wie Gewaltbegründung und religiöser Glaube verknüpft sein können. Ziel dabei ist es nicht etwa, Makroaussagen über den Islam als solchen zu treffen oder kausale Rückschlüsse zur grundsätzlichen Wechselwirkung zwischen Religion und Gewalt zu treffen, sondern ein Verstehen (im weberschen Sinne) des Phänomens religiös begründeter Gewalt zu ermöglichen. So weisen die Ergebnisse der Analyse darauf hin, dass islamistische (oder religiös begründete) Gewalttaten nicht schlicht als irrationale Akte zu verstehen sind, sondern womöglich aus dem Verständnis der Akteure selbst heraus einer bestimmten – transzendentalen – Logik entspringen. Damit soll nicht behauptet werden, dass ein religiöses Weltverständnis alleinentscheidender Faktor für religiös begründete Gewalt wäre; die Forschung insbesondere zu Radikalisierung verweist auf eine Vielzahl politischer und ökonomischer Faktoren, die zu (religiöser) Gewalt beitragen können (Murshed/Pavan, 2009; Veldhuis/Staun, 2009; Awan, 2008). Es wird vielmehr ein Schlaglicht auf eine der zentralen

Dimensionen des Phänomens geworfen, die in der Debatte häufig ausgeblendet oder nebensächlich behandelt wird, jedoch wesentlich dazu beitragen kann, eben solche Phänomene wie religiös begründeten Terror und Selbstmordanschläge umfassend zu verstehen und Radikalisierung effektiv entgegen zu wirken.

Der Beitrag gliedert sich wie folgt: zunächst wird 1) der Forschungsstand zum Thema Religion und Gewalt skizziert und 2) einige Grundbegriffe der Fragestellung definiert, wobei die Bedeutung von „Islamismus“ umfassender beleuchtet wird, um den Kontext der nachfolgenden Quellen verständlich zu machen. Anschließend wird 3) die Methodik der Untersuchung erläutert und dabei insbesondere auf die Schwierigkeit der Unterscheidung zwischen religiöser Überzeugung und politischer Instrumentalisierung eingegangen. Im Hauptteil 4) geht es um die Analyse der Texte, die zunächst kurz vorgestellt werden, um dann in einer qualitativen Inhaltsanalyse vier religiöse Erklärungsmuster von Gewalt aufzuzeigen. Die Ergebnisse der Analyse sowie Empfehlungen für die Praxis im Bereich der Radikalisierung werden im Fazit 5) zusammengefasst.

Forschungsstand

Das Thema Religion und Gewalt wird fachübergreifend in einer Vielzahl von Disziplinen beleuchtet, darunter der Soziologie, Politikwissenschaft, Religion- und Islamwissenschaft, Terrorismusforschung und Kriminologie. Insbesondere mit Fokus auf islamistische Gewalt und Radikalisierung ist das Thema in den vergangenen Jahren verstärkt in den Vordergrund gerückt, sodass mittlerweile eine Bandbreite an Erkenntnissen aus unterschiedlichen Perspektiven und Forschungsansätzen vorliegen.

Zum einen wird die Frage nach dem Gewaltpotential von Religionen als solche (und dem Islam im Speziellen) erörtert und durchaus divergent beantwortet. Armin Pfahl-Traugher (2007) vertritt etwa die These, dass die politische Ideologie des Islamismus, also der Totalitätsanspruch und die Absolutsetzung der Religion für alle Bereiche der Gesellschaft, bereits in den Grundlagen des Islam und insbesondere seinen Schriften angelegt ist. Pfahl-Traugher sieht diese Grundlagen unter anderem in der Darstellung der Heilsbotschaft als der

einzig wahren und der Ausgrenzung Andersgläubiger im Koran, aber auch die Rolle des Propheten Mohammed sowohl als geistiger Führer als auch als Kriegsherr begründet (*Pfahl-Traugher*, 2007:68). Karen Armstrong (2014) betrachtet in ihrem Werk „Im Namen Gottes: Religion und Gewalt“ die historische Beziehung zwischen Gewalt und Religion in Judentum, Christentum und Islam. Sie kommt zu dem Schluss, dass der Einfluss von Religion sowohl friedensstiftend als auch gewaltfördernd sein kann, weshalb nicht von einer grundsätzlich gewalttätigen Essenz des Islam oder andere Religionen gesprochen werden könne. Religiöse Gewalt entstehe jedoch in der Regel erst in Verbindung mit politischen Konflikten (Armstrong 2014:361). Zu einem ähnlichen Schluss kommen auch die Autoren des Sammelbandes „Unfriedliche Religionen?“ von Mathias Hildebrandt und Manfred Brocker (2005). Auch diese schreiben Religion eine grundlegend ambivalente Rolle in ihrem Verhältnis zur Gewalt zu. Hildebrandt unterscheidet in seiner theoretischen Einleitung zwischen endogenen und exogenen Ursachen religiös begründeter Gewalt, wobei als endogene Ursache etwa den „existenziellen Bezug auf das Heilige“ (*Hildebrandt/Brocker*, 2005:17) nennt, der möglicherweise dann destruktiv wirken könne, wenn Gewalt als Mittel zur Überwindung weltlicher Unvollkommenheit und der Erreichung göttlicher, transzendenter Ziele verstanden werde (*Hildebrandt/Brocker*, 2005:18).

Mit den Ursachen religiös begründeter Gewalt befasst sich vor allem die Radikalisierungsforschung. Hier lassen sich im Wesentlichen drei Ansätze unterscheiden, die der Frage nachgehen, warum sich Personen – insbesondere junge Menschen – radikalen religiösen Organisationen zuwenden (*Aslan et al.*, 2017:28). Einer davon konzentriert sich auf die gesellschaftlichen und sozioökonomischen Verhältnisse, die Radikalisierung begünstigen können. Zahlreiche Studien belegen, dass Jugendliche, die unter sozioökonomischer Benachteiligung leiden, anfälliger für Radikalisierung sind (*Murshed/Pavan*, 2009; *Veldhuis/Staun*, 2009; *Awan*, 2008). Gefühlte Benachteiligung (*relative Deprivation*) und soziale Ausgrenzung führten demnach dazu, dass Menschen sich eher von radikalen Ideologien angezogen fühlten (*Logvinov*, 2014; *Khosrokavar*, 2016). Ein zweiter Ansatz untersucht die Rolle der sozialen Umfelder und Netzwerke im Radikalisierungsprozess

(Sageman, 2004; Sloomann/Tillie, 2006; Malthaner/Waldmann, 2012). So spielen nach Sageman Freundschaften und Verwandtschaft für Radikalisierungsprozesse eine elementare Rolle noch vor wirtschaftlichen oder politischen Faktoren (Sageman, 2004). Ein dritter Ansatz fokussiert sich auf die individuelle Ebene und analysiert die Persönlichkeitsstrukturen von radikalisierten Menschen (Taylor/ Horgan, 2001). Studien aus diesem Bereich kommen etwa zu dem Schluss, dass Gefühle der Entfremdung und Marginalisierung, das Fehlen sozialer Werte und Normen und damit einhergehende Gefühle der Sinn- und Orientierungslosigkeit Menschen für religiöse Ideologien empfänglich machten, die ihr Leben mit einem vermeintlichen Sinn füllen (Rahimullah et al., 2013; Kruglanski/Orehek, 2011).

Diese Studien aus der Radikalisierungsforschung zeigen, welche vielfältigen Faktoren -sozioökonomische Benachteiligung, Gruppenzugehörigkeit, individuelle Persönlichkeitsstrukturen – quasi unabhängig von der religiösen Ideologie selbst dazu beitragen können, dass sich Menschen radikalieren. Vernachlässigt wird dabei allerdings teilweise die Auseinandersetzung mit den Merkmalen der religiösen Ideologie und wie sich diese möglicherweise von anderen Ideologien, insbesondere in Bezug auf die Erfahrungswelt radikalierter Personen, unterscheidet. Mit anderen Worten: wo liegt das „endogene Gewaltpotential politischer Theologien“ (Hildebrandt, 2005:17) in Bezug auf individuelle Gewalttaten, die Bedeutung der Erfahrung des Transzendenten, Heiligen für religiös begründete Attentate? Welche Rolle spielt hier die „transzendente Sakralisierung“ (Hildebrandt, 2005:19) von Konflikten, die nach Häring in einem „lebensvernichtenden Strom von Misstrauen gegenüber der Welt“ (Häring, 2002:33) münden kann? Pargament et al. (2017) liefern in ihrem „sozialpsychologischen Ansatz zur Erforschung des Sakralen“ einige interessante Einblicke in Bezug auf die wissenschaftliche Erforschung der Bedeutung des Heiligen, indem sie einen Rahmen zur Definition von Religion und Spiritualität entwickelt und aufzeigen, welche Bedeutung die Zuwendung zum Sakralen im alltäglichen Leben von Menschen haben kann (Pargament et al., 2017:20).

Allerdings gibt es kaum Fallbeispiele, die das Verhältnis einer solchen Zuwendung zum Sakralen und potentiell damit ausgelösten Gewalt- (oder Friedens-)potentialen

untersuchen, was sicherlich auch mit Problemen in Bezug auf entsprechende Untersuchungsmethodiken und Quellen zusammenhängt. Interessant sind hier eine Reihe von Arbeiten, die sich mit der Propaganda islamistischer Terrororganisationen beschäftigen und durchaus auch sakrale oder transzendente Motive aufzeigen, die gezielt zur Rekrutierung von KämpferInnen oder SelbstmordattentäterInnen genutzt werden (*Wignell et al.*, 2017; *Houck et al.*, 2017). In ihrer Inhaltsanalyse der IS-Propagandazeitschrift ‚Dabiq‘ zeigen Kiefer et al. (2016) beispielsweise zwei Schwerpunkte auf, die vom IS zur Anwerbung genutzt werden: die „Konstruktion von Feindbildern und damit einhergehend die Einteilung der Welt in Befürworter*innen und Gegner*innen des IS, analog dazu in Gut und Böse[...]“ (*Kiefer et al.*, 2016:234) und ein „klares Regelwerk, das in allen Lebensbereichen Orientierung bietet und Verhaltensweisen vorgibt“ (ebd.), wobei ersteres eng mit der Annahme eines religiösen Weltbildes verknüpft ist. Julia Musial (2016) zeigt für dasselbe Magazin in Bezug auf die Rekrutierung von Frauen verschiedene Narrative auf, die der IS als Propaganda verwendet, wobei sie drei religiöse Motive findet: die „heilige“ Pflicht dem IS beizutreten, religiöse Geschenke, die den Gläubigen im Diesseits versprochen werden und Belohnungen, die im Jenseits erfolgen sollen (*Musial*, 2016:66f). Auch hier könnte der Verweis auf ein jenseitiges Leben und die religiöse Pflicht im Propagandamaterial die Relevanz der religiösen Weltanschauung für den Prozess der Radikalisierung nahelegen.

Eine vertiefte Diskussion eines solchen Zusammenhangs findet sich im Sammelband der Religions- und Islamwissenschaftler Hans G. Kippenberg und Tilman Seidenstricker (2005), die darin die „Geistliche Anleitung“ der Attentäter des 11. Septembers analysieren. Die Autoren zeigen in einer hermeneutischen Betrachtung der selbstverfassten „spirituellen Einstimmung“ einer der Flugzeugentführer auf das Attentat, inwieweit die Tat mit religiösen Deutungsmustern untermalt und als „Teil eines Dienstes an Gott gedeutet“ (*Kippenberg*, 2005:16) wird, somit einer gewissen ideologisch-transzendenten „Rationalität“ entspringt. An diesen Ansatz knüpft auch der vorliegende Beitrag an, der versucht, durch die Betrachtung verschiedener dschihadistischer Texte eine potentielle Beziehung zwischen transzendenter Weltanschauung und Gewaltlegitimation weiterführend zu diskutieren.

Definitionen

Zunächst sollen nun die zentralen Termini der Fragestellung – Gewalt, Religion und Islamismus – für den Zweck der Analyse eingegrenzt werden. Etwas umfassender wird der – politisch oft angeheizte – Begriff des Islamismus erörtert, um auch dessen politische Bedeutung aufzuzeigen und deutlich zu machen, in welchem Kontext sich die nachfolgenden Quellen bewegen.

Gewalt: Der Begriff der Gewalt wird im Folgendem im engen Sinne als physische Verletzung oder Schädigung von Personen verstanden (*Imbusch, 2006:88*).

Religion: Das Fehlen einer allgemein anerkannten Definition von Religion macht eine klare Eingrenzung des Begriffs schwierig (*Hildebrandt/Brocker, 2008:9f*). Als Orientierungshilfe wird hier die Definition des jüdischen Religionsphilosophen Hans-Joachim Schoeps vorgeschlagen, die vor allem die Bedeutung der Transzendenz hervorhebt:

„Religion nennt man im allgemeinen die erlebte Beziehung zwischen dem Menschen und der übermenschlichen Macht, an die er glaubt und von der er sich abhängig fühlt. Diese Beziehung kommt zum Ausdruck in besonderen Gefühlen (Vertrauen und Furcht), Vorstellungen (Sagen, Mythen, Dogmen) und Handlungen (Ritus, Kultus, Erfüllung religiöser Vorschriften).“ (*Schoeps, 1970:13*)

Ähnlich bezeichnet der Religionswissenschaftler Karl Hoheisel (1986) als kennzeichnendes Merkmal von Religion die

„Beziehung von einzelnen und Gruppen zu transzendenten Werten oder höchsten Mächten (...) die die Grundpfeiler dessen bezeichnen, was für wirklich gilt, und deswegen Denken und Handeln als letzte Orientierungspunkte leiten.“ (*Hoheisel, 1986:157f*)

Als ‚religiös‘ wird angelehnt an diese Definitionen im Folgenden die grundlegende metaphysische Prämisse verstanden, dass es transzendente Mächte in der Welt gibt.

Islamismus: Die genaue Definition des Islamismusbegriffs ist zwar umstritten, grundsätzlich bezeichnet er aber das Streben nach einer Absolutsetzung des Islam für alle

Lebensbereiche, darunter Staat, Recht und Gesellschaft (*Seidensticker*, 2014:9). Gleichzeitig schwingt in ihm der totalitäre Anspruch auf die einzig legitime Auslegung des Islam mit, was eine Gewaltbereitschaft zur Durchsetzung dieser Ideologie nicht notwendig, aber doch wahrscheinlicher macht² (*Pfahl-Traugber*, 2011). Ähnliche Begriffe, die teilweise synonym verwendet werden, sind „islamischer Radikalismus“, „islamischer Fundamentalismus oder „politischer Islam“ (ebd.). Der Begriff Islamismus eignet sich dem Islamwissenschaftler Peter Heine (2004) zufolge deshalb am besten, weil er „das ideologische Moment der radikal-islamischen Vorstellungen verdeutlicht und wenigstens in den entsprechenden arabischen, türkischen oder persischen Sprachformen in einem gewissen Spektrum des inner-islamischen Diskurses auch gebraucht wird.“ (*Heine*, 2004:7)

Die Verknüpfung von Religion und Staat stellt weder ein neues, noch ein spezifisch islamisches Phänomen dar; andersherum ist vielmehr die Trennung zwischen Staat und Religion ein Charakteristikum der Moderne. Somit muss auch der Islamismus als ein zeitgenössisches Phänomen begriffen werden, das als Widerstandsbewegung gegen die Moderne und damit einhergehende Säkularisierungsprozesse die Absolutsetzung der Religion und die gesamtgesellschaftliche Ordnung nach den Gesetzen Gottes stellt (*Riesenbrodt*, 1993:50). Die Frage, wie eine solche Ideologie umzusetzen ist, wird innerhalb verschiedener islamistischer Strömungen indes völlig unterschiedlich bewertet, insbesondere was die Anwendung von Gewalt betrifft (*Ourghi*, 2010:10). Grundlage der Debatten sind dabei vor allem Suren aus dem Koran (d.h. für unmittelbare Überlieferungen des Wort Gottes gehaltene Textstellen) sowie Hadithe (Sammlungen verschiedener Überlieferungen der Aussprüche des Propheten Mohammeds), die teils zum bewaffneten Kampf gegen Nicht-Muslime aufrufen, teilweise Barmherzigkeit gegenüber allen Menschen predigen und teilweise sehr widersprüchlich sind (*Lohlker*, 2009:19). Dadurch ergibt sich ein grundsätzliches Spannungsverhältnis zwischen „Großzügigkeit und Gewalt, Krieg und Frieden“ (ebd.), das im Zentrum innerislamischer Aushandlungen um die richtige Interpretation des Islam steht. VertreterInnen einer *gewaltfreien* Auslegung weisen dabei vor allem auf den historischen

² Allerdings ist Islamismus nicht grundsätzlich mit Gewaltlegitimation gleichzusetzen.

Kontext der Entstehung des Korans hin, der bei der Interpretation der Überlieferungen berücksichtigt werden müsse³, während VertreterInnen eines zur Gewalt aufrufenden Islams entsprechende Textstellen unkontextiert auf die Gegenwart übertragen (vgl. *Armstrong*, 2014:257; *Abouleish*, 2015).

Innerhalb der zweiten Strömung wird häufig der Begriff des „Dschihad“ als ein von Gott gepriesener Kampf gegen alle Ungläubigen angeführt, obwohl die Bedeutung von *jihād* im Koran keineswegs eindeutig ist. Das arabische Substantiv leitet sich vor dem Verb *jihāda* ab, was „sich bemühen, sich anstrengen“ bedeutet, weshalb es zunächst nur für das „Bemühen um die Sache Gottes“ (*Ourghi*, 2010:15) steht. Die Verwendung von *jihād* als bewaffneter Kampf tritt im Koran nur an wenigen Stellen auf, wobei unklar bleibt, ob es sich ausschließlich um einen Kampf im Verteidigungsfall handelt oder ob MuslimInnen generell die Pflicht zugesprochen wird, gegen Ungläubige zu kämpfen (Ebd.:16)⁴. Militante Islamisten verwenden heute hingegen eine einseitige Begriffsdefinition von *jihād* als bewaffneter Kampf, was zur Etablierung ihrer Kennzeichnung als „Dschihadisten“ geführt hat (*Loehlker*, 2009:9).

Der Jihadismus als eine globale islamistische Bewegung, die versucht, ihr Dogma einer totalitären islamischen Gesellschaft durch einen transnationalen „Dschihad“ gewaltsam durchzusetzen, hat sich erst in den 1970er Jahre herausgebildet, auch wenn sich ihre Ideologie bis ins 18. Jahrhundert zurückverfolgen lässt⁵. Sie beruft sich sowohl auf die Tradition des saudischen Wahhabismus als auch auf das Gedankengut der 1928 gegründeten ägyptischen Muslimbrüderschaft⁶ (*Heine*, 2004:16f). Als Geburtsstunde des Jihadismus‘ gilt gemeinhin der Afghanistankrieg von 1979, weil sich dort der Gedanke eines panislamischen Kampfes

³ War Mohammed schließlich nicht nur religiöser Führer, sondern auch politischer Herrscher eines jungen Staates.

⁴ Zudem werden als Argument für die nicht-militante Auslegung des Dschihad Überlieferungen angeführt, die zwischen kleinem Dschihad als Kampf gegen andere und großem Dschihad als „spirituellen“ Kampf gegen den eigenen Egoismus unterscheiden (*Ourghi*, 2010:19).

⁵ In Saudi-Arabien wurde mit dem Aufkommen eines radikalen Wahhabismus erstmals die Idee der militärischen Verteidigung eines „reinen“ und „ursprünglichen“ Islams – auch gegen Muslime die sich dieser Auslegung widersetzen – propagiert und teilweise auch gewaltsam umgesetzt (*Metzger*, 2005:25).

⁶ Die in Ägypten entstandene Bewegung hat sich wie keine andere islamistische Organisation in fast allen Ländern des Vorderen Orient verbreitet. Nationale islamistische Organisationen wie Hamas und Hisbollah sind ebenfalls als Ableger der Muslimbrüderschaft entstanden (*Heine*, 2004:16).

gegen die Regime der Moderne gewissermaßen manifestierte. Damals wurden wahhabitische Kämpfer und gewaltbereite Islamisten aus verschiedenen arabischen Ländern von den USA zum Kampf gegen sowjetische Truppen nach Afghanistan rekrutiert (*Metzger*, 2005:38). Nach dem Sieg über die Sowjetunion wurde die Vorstellung eines gesamtislamischen ‚Dschihads‘ auf andere Kriegsschauplätze, in denen Muslime eine Rolle spielten, übertragen; diese wurden von den Dschihadisten fortan als Konflikte der gesamten muslimischen Gesellschaft verstanden (Ebd.:39). Hauptgegner war nicht länger die Sowjetunion, sondern die ehemals verbündeten USA, was neben dem Irakkrieg auch mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes und den Entwicklungen in Palästina zusammenhing (*Heine*, 2004:16).⁷

Obwohl sich transnationale islamistische Strömungen als Vertreter der gesamten muslimischen Gemeinschaft darstellen und rhetorisch ihren Kampf gegen „den Westen“ führen, finden die realen Auseinandersetzungen zum größten Teil innerhalb der muslimischen Gesellschaft statt – als gewalttätige Konflikte zwischen religiösen Strömungen und als ein diskursiver Kampf um die Deutungshoheit des Islam⁸.

Der kurze Exkurs in die Begriffsbestimmung zeigt, dass das Phänomen des Islamismus in erster Linie ein politisches Konzept ist, das sich – mit Bezug auf den Absolutheitsanspruch des Islam – in der Moderne als eine vermeintlich ‚islamische Alternative‘ zu den vorherrschenden sozialen, kulturellen und politischen Verhältnissen konstituiert. Ungeachtet dieser starken politische Komponente zeichnet sich das islamistische Paradigma gerade dadurch aus, dass es – im Gegensatz zum liberalen Weltverständnis – die Welt als eine von Gott bzw. *Allah* bestimmte definiert, deren Sinnhaftigkeit sich nicht allein durch Naturgesetze, sondern vor allem durch höhere bzw. transzendente Kräfte ergibt. Daraus folgt die diesem Beitrag zugrundeliegende These, dass islamistische Attentate eben nicht allein auf ökonomische, wirtschaftliche oder politische Interessen zurückzuführen sind, sondern womöglich einer Rationalität entspringen, die sich grundsätzlich von der liberalen

⁷ So bezeichnete sich die Muslimbruderschaft explizit als „dritter Weg“ neben Kommunismus und Liberalismus, einer ihrer Slogans lautete „Weder Ost noch West“ (*Heine*, 2004:16).

⁸ Dafür lässt sich nicht nur die Gewalt zwischen Sunniten und Schiiten anführen, sondern auch Auseinandersetzungen zwischen transnationalen Strömungen z.B. Salafisten und den Muslimbrüdern (vgl. *Seidensticker*, 2014:25).

Logik unterscheidet. Die folgende Analyse soll exemplarisch zeigen, wie die Grundpfeiler einer solchen transzendenten Rationalität im Zusammenhang mit der Anwendung von Gewalt aussehen könnten.

Methodik

Als Methodik zur Untersuchung der nachfolgenden Dokumente wurde die qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring (2010) gewählt. Nach Auswahl der Quellen und Einarbeitung in die relevante Literatur wurden die Dokumente in Hinblick auf die Fragestellung untersucht und in einem induktiven Verfahren vier Grundmotive herausgearbeitet, die als wiederkehrende Topoi in der Verknüpfung zwischen transzendenter Vorstellung und Gewaltbegründung auftauchen. Die Ergebnisse wurden anschließend mit Erkenntnissen aus der Literatur abgeglichen und dadurch ergänzt.

Bei den Autoren der Dokumente handelt es sich sowohl um individuelle Akteure, etwa einen der Selbstmordattentäter des 11. Septembers, als auch Organisationen wie die Hamas⁹. Die Textanalyse wird als eine hermeneutische Betrachtung durchgeführt, bei der es um das Verstehen der internen Argumentationslogik geht.

Eine besondere methodische Schwierigkeit bei der Vorgehensweise liegt in der Frage, inwieweit sich zwischen tatsächlicher religiöser Überzeugung der Akteure und einer bloßen Instrumentalisierung religiöser Begriffe für nicht-religiöse (also ökonomische, politische etc.) Zwecke unterscheiden lässt; wird doch Gewalt gerade von islamistischen Organisationen häufig scheinbar religiös begründet, um damit Ziele zu erreichen, die eigentlich machtpolitischer oder ökonomischer Natur sind¹⁰. Lohlker spricht davon, dass „das theoretische Denken der dschihadistischen Strömung sich theologischer Begriffe bedient, um ihre politischen Vorhaben zu formulieren“ (Loehlker, 2009:61). Die Kernfrage lautet also, ob

⁹ Dabei wird davon ausgegangen, dass sich auch Organisationen letztlich durch die Grundauffassungen- und Überzeugungen ihrer individuellen Mitglieder konstituieren.

¹⁰ So verfügen auch radikal-islamistische Bewegungen wie Hamas oder Al-Qaida über handfeste politische Forderungen, beispielsweise die Besetzung israelischen Territoriums oder die „Befreiung“ muslimischer Länder (vgl. Meyer, 2010:123f)

die Verfasser der nachfolgenden Texte tatsächlich über ein transzendentes Weltbild verfügen oder ob sie dieses lediglich benutzen, um politische Gewalt zu rechtfertigen.

Die Schwierigkeit lässt sich nicht gänzlich aufheben; es gilt, sie als Feststellung aufzuzeigen und zu reflektieren. Allerdings kann der Vorwurf zumindest teilweise dadurch entkräftet werden, dass die Nutzung religiöser Motive, selbst wenn sie nur Propagandazwecken dient, in jedem Fall an potentielle Adressaten gerichtet ist, die durch die religiöse Legitimierung überzeugt werden sollen. Wird damit geworben, dass religiöse Gewalt im Diesseits mit der Aussicht auf Belohnungen im Jenseits in Verbindung gesetzt werden, dann ist diese Verknüpfung relevant, unabhängig davon, ob derjenige von ihrer Wahrheit überzeugt ist, der sie ausspricht, oder jemand der durch die Vorstellung rekrutiert werden soll. Tatsächlich macht es für die Argumentation im Grunde keinen gravierenden Unterschied, ob die Autoren tatsächlich an die transzendenten Vorstellungen glauben, die hier beschrieben werden, oder ob sie nur vorgeben, dies zu tun, damit aber an Überzeugungen anderer anknüpfen. In jedem Fall zeigt die Analyse einen potentiellen Zusammenhang zwischen transzendenten Vorstellungen und Gewaltbegründung, der keinen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erhebt, sondern exemplarisch skizziert, wie ein solches Verhältnis aussehen kann und damit ein theoretisches Argument empirisch untermalt.

Darüber hinaus ist festzustellen, dass sich bestimmte religiöse Gewalttaten, insbesondere Selbstmordattentate bei denen die AttentäterInnen ihr eigenes Leben verlieren, selten vollständig auf politisch-ökonomische Motive zurückführen lassen. Gilt es, solche Attentate nicht bloß als irrationale Handlungen, als Akte „der Destruktion ohne Hintersinn“ (Sofsky, 2002:178) zu charakterisieren, so könnte es hilfreich sein, Deutungsmuster außerhalb des liberalen Säkularisierungsparadigmas mit einzubeziehen.

Analyse

Quellen

Die nachfolgenden Dokumente sind allesamt dem breiten Spektrum islamistischer Strömungen zuzuordnen. Die Wahl der Texte begründet sich durch die Heterogenität ihrer Verfasser: ein Selbstmordattentäter, ein Prediger aus dem Internet, der Sprecher einer salafistischen Gruppe, ein anonymen Nutzer eines dschihadistischen Internetportals, eine irakisch-dschihadistische Terrorgruppe sowie eine radikal-palästinensische Organisation. Die Texte stellen somit einen beispielhaften Querschnitt dschihadistischer Diskurse dar. Zur Analyse der Texte wurde Sekundärliteratur aus der Politik-, der Religions- und Islamwissenschaft sowie der Anthropologie mit einbezogen. Der Fokus der Analyse liegt auf den religiösen Vorstellungen der Autoren, weshalb andere Aspekte bewusst ausgeklammert wurden. Die Texte sind in drei verschiedene Blöcken unterteilt, die im Folgenden kurz vorgestellt werden sollen:

a) Geistliche Anleitung: Bei der „Geistlichen Anleitung“ (GA) handelt es sich um ein handschriftlich verfasstes Dokument, das nach den Anschlägen vom 11. September 2001 in der Reisetasche einer der Flugzeugentführer gefunden wurde. Es beschreibt eine „religiöse Einstimmung“ (Seidenstricker, 2004:31) auf das Attentat, in der der Verfasser sich selbst in Ausblick auf die Tat Anweisungen in Bezug auf seine spirituelle Geisteshaltung während der Flugzeugentführung erteilt¹¹. Von den Religions- und Islamwissenschaftlern Kippenberg und Seidensticker (2004), die das Dokument in einem kommentierten Band herausgegeben haben, wurde es deshalb als *Geistliche Anleitung* betitelt. Die Authentizität des Textes konnte nie vollständig nachgewiesen werden, sie gilt jedoch heute weitgehend als sicher (Ebd.:11). Für den Kontext der Fragestellung ist das vierseitige Dokument deshalb besonders interessant,

¹¹ Dabei geht es vor allem um die Rezitation spezifischer Koranverse und um die Einhaltung bestimmter religiöser Geisteshaltungen während der einzelnen Etappen des Attentates. Der Text beginnt mit dem Morgen der Entführung und endet kurz vor dem Moment des Absturzes, wobei die verschiedenen Zeitspannen in einer Art meditativen Vorbereitung vorausschauend durchdacht werden.

weil es einen Eindruck des Innenlebens der Attentäter in Bezug auf die Gewalttat vermittelt und sich ausdrücklich auf religiöse Dimensionen bezieht (Ebd.:31).

b) Der zweite Block besteht aus vier Dokumenten, die in einem Sammelband des Islamwissenschaftlers Rüdiger Lohlker (2009) veröffentlicht wurden, der darin eine Reihe zeitgenössischer Originaltexte dschihadistischer Akteure (übersetzt vom Arabischen ins Deutsche) kommentiert zusammenfasst. Die Texte stammen überwiegend aus dschihadistischen Internetplattformen; es handelt sich dabei um Erklärungen, Diskussionen und Stellungnahmen, in denen die Verfasser eigene Gewalttaten ankündigen oder aber islamistische Gewalt im Allgemeinen begründen. Die Autoren sind teilweise bekannte Figuren islamistischer Organisationen, zum Teil unbekannte Prediger oder anonyme Forennutzer. In der Arbeit werden die folgenden vier Dokumente verwendet:

- Text 1: *Die dschihadistischen Grundlagen (al-Uṣūl al ḡihādīya)*. Verfasst von Abu-al-Harith al-Ansari; zugänglich über verschiedene Internetforen, z.B. <http://www.tawhes.ws>. In dem Text erörtert der Verfasser auf theoretischer Ebene die Fragen, warum und wie im bewaffneten *Dschihad* zu kämpfen sei, und wen es zu bekämpfen gälte (al-Ansari:77f).

- Text 2: *Der Vorzug des Dschihad auf dem Weg Gottes*: Eine Flugschrift der GPSC (Salafistische Gruppe für Predigt und Kampf), verfasst vom selbsternannten Emir der Gruppe, Abu Mustafa Ibrahim, der zum bewaffneten Dschihad aufruft (Ibrahim:86).

- Text 3: *Programm zum Aufbau der Persönlichkeit eines terroristischen Mudschahid (muḡāhid irhābī), Teil 1*: Beitrag aus einem zentralen Forum für dschihadistische Online-Diskussionen (Al-Ichlas Forum). Verfasst vom „User“ šāmil al-Baḡādī am 25.5.2008. (šāmil al-Baḡādī:114f).

- Text 4: *Al-Falludscha-Forum*: Erklärung einer irakisch-dschihadistischen Gruppe, die sich „Heer des Sa’d ibn Abi Wakkas“ nennt, zu einem von ihr verübten Attentat in Bagdad, veröffentlicht im al-Falluda Forum (Abi Wakka:127).

c) Charta der Hamas: Für den dritten Block wurde das offizielle Gründungsdokument der radikal-palästinensischen Organisation Hamas (*Ḥamās*) gewählt, dessen deutsche

Übersetzung unter anderem im Internet zu finden ist¹². Auch wenn es sich bei der Hamas um eine politische Organisation handelt, nimmt die Religion in ihrer Selbstdarstellung eine überragende Rolle ein (Meyer, 1989:97)¹³. Da die Hamas keine Einzelperson, sondern ein politisches Kollektiv ist, lässt sich hier besonders schwer zwischen religiöser Überzeugung der Verfasser und politischer Instrumentalisierung unterscheiden, weshalb der Text insbesondere in Hinblick auf seine Adressaten gelesen werden muss. Des Weiteren werden die Ergebnisse einer Feldforschung des Ethnologen Martin Schäuble mit einbezogen, der im palästinensisch-dschihadistischen Milieu geforscht hat und somit die individuelle Ebene palästinensischer Attentäter beleuchtet (Schäuble, 2011).

Untersuchung

Es folgt die hermeneutische Betrachtung der Textquellen. Dabei werden vier zentrale religiöse Topoi vorgestellt, die in den Dokumenten wiederkehrend im Zusammenhang mit der Begründung von Gewalt auftauchen. Dies sind 1) der Glaube an die Existenz Gottes, 2) die Vorstellung eines Lebens im Jenseits 3) die Einteilung der Menschheit in Gut und Böse sowie 4) die Relevanz einer persönlichen „spirituellen“ Geisteshandlung. Die vier Leitmotive werden der Reihe nach abgehandelt und mit Ausschnitten aus den Texten besprochen.

Die Existenz Gottes

Der Gottesbegriff zieht sich als wohl *das* zentrale Leitmotiv durch die verschiedenen Dokumente; er bildet die Grundlage für alle religiösen Darstellungen der Autoren und ist in beinahe jeder ihrer Bezugnahmen auf Gewalt präsent. Abgesehen von der *Geistlichen Anleitung* beginnen alle Texte mit einem direkten Verweis auf Gott bzw. Allah,

¹² z.B. unter <http://europenews.dk/de/node/43391> (Hamas 1988)

¹³ Im Gegensatz zu den Autoren der *Geistlichen Anleitung* und der Internettexpte gehört die Hamas weniger zu einer transnationalen Bewegung, sondern muss als nationale islamistische Strömung unter dem spezifischen regionalen Kontext des Israel-Palästina-Konfliktes betrachtet werden. Andererseits präsentiert sie sich selbst als Vertretung der gesamten muslimischen Gemeinschaft und erklärt das palästinensische Problem zu einem gesamtislamischen (vgl. Meyer:99). Zudem ist die Hamas aus der Bewegung der ägyptischen Muslimbrüder entstanden und stützt sich insbesondere ideologisch auf deren Grundlagen; insofern steht die Hamas zumindest in enger Verbindung zu anderen transnationalen dschihadistischen Bewegungen (Ewaida, 2009:80)

beispielsweise durch den Ausruf „Im Namen Gottes, (des Allerbarbers, des Allbarmherzigen)“ (Charta Hamas; Abi Wakkas:127; Ibrahim:114) oder durch ein Koranzitat, das als unmittelbares Wort Gottes hingestellt wird:

„Gott, Er ist erhaben, sagt: ‚Kämpfe nun um Allahs Willen! [...]‘ (Sure 4, *an-nisā`*, 84)“ (al-Ansari:77)

„Dann denkt an das Wort Gottes, des Erhabenen: ‚Ihr habt euch ja den Tod gewünscht, noch ohne ihm begegnet zu sein. Nun habt ihr ihn leibhaftig zu Gesicht bekommen‘ [Koran 3:160]“ (GA:19)

Der Begriff *Gott* oder *Allah* taucht in allen Texten in fast jedem Absatz auf. Dabei wird Gott als eine allmächtige, omnipräsente und vollkommene Figur beschrieben, der sich die Autoren offenbar bedingungslos unterordnen und der sie uneingeschränkte Treue schwören. So heißt es in der GA als Anweisung für den letzten Moment vor dem Flugzeugabsturz:

„Gedenkt Gott ohne Unterlass. Beendet eurer Leben entweder betend wenige Sekunden vor dem Ziel, oder laßt dies eure letzten Worte sein: ‚Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muhammad ist sein Gesandter.‘“ (GA:42)

Die Hamas beschreibt sich in ihrer Charta ausdrücklich als eine „einzigartige“ Widerstandsbewegung, weil sie allein dem Willen eines göttlichen Wesens unterstellt sei:

„Die Islamische Widerstandsbewegung ist eine einzigartige Bewegung, die Gott ihre Treue gibt, den Islam zur Lebensweise nimmt und dafür wirkt, Gottes Banner auf jedem Fußbreit Palästinas zu hissen“ (Charta Hamas, Artikel 6)

In der Interneterklärung zum Attentat der dschihadistischen Gruppe Sa'd ibn Abi Wakkas wird ebenfalls die Demut vor Gott bezeugt:

„Preis sei Gott. Wir lobpreisen ihn, suchen bei ihm Hilfe und Verzeihung nach. Wir nehmen Zuflucht zu Gott vor den üblen Neigungen unserer Seelen und dem Schlechten in unseren Taten.“ (Abi Wakka:86)

Der Glaube an die Existenz eines höheren, allmächtigen Wesens stellt also eine Grundprämisse in den Ausführungen der verschiedenen Autoren dar. Die Feststellung mag zunächst trivial klingen, gilt der Glaube an (einen) Gott schließlich als das Charakteristikum der monotheistischen Religionen; sie hat aber grundlegende Auswirkungen auf die Darstellung von Gewalt nicht als eigennützige Handlung, sondern als Teil einer transzendenten, übermächtigen Bestimmung.

Zur Präsenz Gottes in den Darstellungen: Die Prämisse der Existenz Gottes wird in den Texten niemals hinterfragt, sondern zieht sich als konstitutives Paradigma durch die Ausführungen, was insbesondere die wiederkehrenden Lobpreisungen und Glaubensbekenntnisse *Allahs* verdeutlichen.

„Preis sei Gott, dem Herrn der Weltbewohner, Segen und Heil über dem Herr der Gesandten (...)“ (Abi Wakka:127)

„Abschließend beten wir: Lob sei Gott, dem Schöpfer der Welten.“ (Charta Hamas, Artikel 36)

Das Motiv der *faktischen* Existenz einer göttlichen Kraft mit realer Wirkmächtigkeit taucht besonders deutlich an einer Stelle in der GA auf, an der der Verfasser beschreibt, wie wichtig es für das Gelingen seiner Operation sei, in der Nacht vor dem Attentat aufzubleiben, um „dringlich um Hilfe zum Sieg, Stärkung, klaren Triumph, Erleichterung des Vorhabens und unsere Unentdecktheit [zu] beten“ (GA:3). An einer anderen Stelle der GA, die Anweisung für die Ankunft am Flughafen darlegt, geht es um die Präsenz von Engeln in der Welt:

„An jedem Ort, an den du kommst, sprich das Gebet des Ortes. Lächle und sei ruhig, denn Gott ist mit den Gläubigen, und die Engel beschützen dich, ohne daß du es merkst.“ (GA:20)

Deutlich wird die Existenz höherer Mächte auch wenn es heißt, dass der Attentäter mit dem Flugzeug „zu Gott dem Erhabenen reist.“ (GA:23)

Strafe Gottes: Zu den Charaktereigenschaften, die dem göttlichen Wesen in den Texten zugeschrieben werden, zählen neben positiv besetzten transzendenten Fähigkeiten wie Allwissenheit und Allmacht immer wieder auch gewalttätige, intuitiv negative Merkmale. Dabei ist die Rede vom „Zorn Gottes“ (Charta Hamas, Präambel) und der Angst der Gläubigen vor der „Bestrafung durch Gott.“ (Text 1:79). Weiter heißt es: „Allah verfügt über mehr Gewalt und kann schrecklicher bestrafen (als irgendwer auf der Welt)“ (Sure 4, *an-ninsá*, 84)“ (al-Ansari:77).

Gewalt und Angst erhalten damit in den Texten durchaus positive, von Gott gutgeheißene Konnotationen. Vor allem Furcht wird als eine von Gott geschätzte Eigenschaft beschrieben:

„Furcht ist eine große Form der Verehrung, die man nur Gott – er ist gepriesen und erhaben – erweisen darf, und er ist der einzige, der darauf Anspruch hat.“ (GA:21)

Die existentielle Angst vor Gott als höchste Verehrungsform wird den „Ungläubigen“ in der Hamas Charta hingegen ausdrücklich abgesprochen: „Sie fürchten euch mehr als Gott. Das ist so, weil sie nichts verstehen.“ (Charta Hamas: Artikel 14).

Die Umdeutung intuitiv negativer Eigenschaften wie Angst und Gewalttätigkeit als positive und „göttliche“ Charakteristika ist ein zentrales Element in der Verknüpfung der transzendenten Weltanschauung und Gewaltbegründung; hier wird eine wesentliche Prämisse für die Interpretation von Gewalt und Kampf als vermeintlicher Wille Gottes gelegt, was die nachfolgenden Punkte weiter verdeutlichen.

Dienst für Gott: In den Texten werden Gewaltakte grundsätzlich nicht als selbstbezogene, eigennützige Handlungen beschrieben, sondern als Dienstleistungen für Gott.

Vor allem in der GA ruft der Autor immer wieder in der Erinnerung, dass es sich bei der Operation um einen „Kriegszug auf dem Wege [Gottes] (...)“ (GA:23) handele:

„Und im F[lughafen] und im F[lugzeug] und im C[ockpit?] soll [jeder von euch] seinen Bruder daran erinnern, dass diese Mission für Gott, den Großartigen und Erhabenen, ist.“ (GA:26).

An einigen Stellen in der GA wird sogar eine Art von Diskrepanz zwischen dem mutmaßlichen Willen Gottes und den eigenen Gefühlen des Verfassers angedeutet. Dies ist z.B. der Fall, wenn es um die Überwältigung der Passagiere im Flugzeug geht und Gefühle von Mitleid oder Angst thematisiert werden, die die Mission gefährden könnten (vgl. auch: Lincoln:42). Der Verfasser „löst“ dieses Problem, in dem er sich zum „unbedingten Gehorsam“ vor Gott zusammenruft:

„Besinne dich auf den unbedingten Gehorsam in dieser Nacht, denn du wirst mit entscheidenden Situationen konfrontiert sein, in denen es 100 % auf unbedingten Gehorsam ankommt. Bezähme dich, mache dich selbst verstehen, überzeuge dich und sporne dich dazu an.“ (GA:17)

An einer anderen Stelle ist davon die Rede, dass man die „Zähne zusammenzubeißen“ müsse, um seine Aufgabe so zu erfüllen, wie Gott sie bei ihm gutheiße (GA:24).

Die eigenen Bedenken und Gefühle - individuelle Erfahrung - werden so offenbar der Imagination eines höheren Wesens untergeordnet; Gewalt wird zur notwendigen Pflicht, auferlegt durch die Vorstellung einer transzendenten Gestalt. Menschlicher Intuition – Angst, Mitleid – wird der Status einer unvollkommeneren Realitätsebene zugeschrieben, die es zu überwinden gilt.

Auf ähnliche Weise tritt ein solcher Dualismus zwischen Empirie und göttlicher Transzendenz im Forentext des Predigers Harith al-Ansari auf, der nicht menschliche Gefühle, sondern Vernunft – „die Würste des Verstandes und der Ratio“ – diametral zum göttlichen Willen stellt:

„(...) Deshalb und damit der Mudschahid nicht in die Irre geleitet wird in der Wüste des Verstandes und der Ratio, hat er, Er sei gepriesen, einen Führer für die Gläubigen zum Wohlgefallen Gottes herabgesandt.“ (al-Ansari:79).

Eine Sure im Koran bezieht sich auf genau dieses Dilemma, das zwar nicht wortwörtlich von den Autoren selbst verwendet, aber in ähnlichen Worten wiedergegeben wird:

„,Euch ist vorgeschrieben, (gegen die Ungläubigen) zu kämpfen, obwohl es euch zuwider ist. Aber vielleicht ist euch etwas zuwider, während es gut für euch ist.‘ (Sure 2:216)“ (Ourghi: 49).

Handeln durch Gott: Die Autoren der Texte beschreiben ihre Gewalttaten nicht nur als einen Dienst für Gott, sondern darüber hinaus auch als Taten, die von göttlicher Macht gesteuert werden. So nennt die Gruppe Abi Wakkas ihren Angriff eine „Vollstreckung des Urteils Gottes“:

„Nachdem sie auf Gott vertrauen, Er ist erhaben, konnten die Männer des Heeres von Sa’d ibn abi Wakkas das Urteil Gottes, er ist Erhaben, an einer der Marionetten der Besatzung im Sektor Bagdad, Bezirk al-`Amirija, [...] vollstrecken.“ (Abi Wakka: 128).

Etwas weiter in der Erklärung heißt es: „Er, Er ist erhaben, sagt: „Und nicht ihr habt sie getötet, sondern Gott. Und er wollte (mit alldem) seinerseits die Gläubigen etwas Gutes erleben lassen. (...)““ (Ebd.: 128)

Damit entziehen die Akteure ihr individuelles gewalttätiges Handeln zu einem gewissen Grad der persönlichen Verantwortlichkeit, die stattdessen als Teil eines über-individuellen, transzendenten Plans dargestellt werden. Der Ausgang dieses göttlichen Plans gilt dabei – angelehnt an die religiöse Heilsversprechung – als bereits vorherbestimmt:

„Und wisse, ‚dass das, was dir zugestoßen ist, dich nicht verfehlen konnte, und das, was dich verfehlt hat, dir nicht zustoßen konnte‘, und dass diese Prüfung von Gott – er

ist erhaben und groß – stammt, um deinen Rang zu erhöhen und dir für deine Sünden Sühnung zukommen zu lassen.“ (GA:18)

An anderer Stelle spricht der Autor vom „Versprechen Gottes“, dass die Macht des göttlichen Wesens auf den Verlauf der in der Zukunft liegenden Handlung bestimme:

„Nachdem du das [ein Gebet; L.H.] ausgesprochen hast wirst du [besondere] Umstände vorfinden [...], denn Gott hat seinen Knechten, die dieses Gebet aussprechen, folgendes versprochen: 1. die Rückkehr durch Gottes Gnade und Huld; 2. ihnen widerfährt nichts Böses; 3. das Erhalten der Gunst Gottes.“ (GA:21)

Auch die Hamas spricht in ihrer Charta von der „Heilsversprechung des letzten Sieges“, aus der die Unverwundbarkeit der „Gläubigen“ im Kampf für Gott folge:

„Sie (das heißt die Ungläubigen unter den Leuten der Schrift) werden euch nicht (ernstlich) schaden, abgesehen von Ungemach (das sie euch zufügen). Und wenn sie gegen euch kämpfen, kehren sie (alsbald) den Rücken.“ (Charta Hamas).

Ähnlich schreibt Abu-al-Harith al-Ansari in seinem Internetbeitrag:

„Vielleicht wird Allah die Gewalt derer, die ungläubig sind, (vor euch) zurückhalten (sodass Sie euch nichts anhaben können).“ (al-Ansari:77)

Die religiöse Heilsgewissheit wird hier also mit der eigenen existentiellen Übermacht gegenüber ungläubigen Gegnern verknüpft, die wiederum auf dem Motiv basiert, selbst ein Werkzeug Gottes zu sein (vgl. auch Riesenbrodt:88).

Wort Gottes: Eine weitere zentrale Prämisse der Texte liegt in der Gleichsetzung der zentralen Schrift des Islam, dem Koran, mit dem direkten Ausdruck des Wort Gottes. Dementsprechend werden Koranpassagen als Aussagen eines allmächtigen und allwissenden Wesens dargestellt, die sich somit jeder normativen Bewertung entziehen (vgl. auch Lincoln:45). Koranverse und Rezitationen ziehen sich folglich fast exzessiv durch alle Texte und werden dabei rhetorisch immer wieder als wörtliche Rede Gottes wiedergegeben:

„Er, der Erhabene, spricht: ‚Oder meint ihr, ihr würdet ins Paradies eingehen, ohne daß Gott vorher diejenigen, die seinetwegen Krieg [*ġihād*] geführt haben, in Erfahrung gebracht hat, und ohne daß er diejenigen in Erfahrung gebracht hat, die geduldig sind?‘ (Sure 3:142)“ (GA:19)

„Gott hat vorgeschrieben: ‚Ich werde siegen, desgleichen Meine Gesandten. Gott ist allmächtig und gewaltig.‘ (Sure 58:21)“ (Charta Hamas, Artikel 29)

„(...) Gemeint ist, dass der Glaube in seiner Gesamtheit nur Gottes ist und dass das Wort Gottes das Höchste ist. ‚Wort Gottes‘ heißt: Alle seine Aussagen, die Sein Buch enthält (...) Wer von seinem Buch abweicht, wird mit Eisen auf den richtigen Weg geleitet. Deshalb findet die Rechtleitung zum Glauben durch den Koran (*mushaf*) und das Schwer statt. (...)“ (al-Ansari: 80).

Suren, die zu physischer Gewalt aufrufen, werden aus ihrem Zusammenhang im Koran herausgestellt und als allgemeingültige Abbildungen des göttlichen Willens auf die eigene Argumentation angewendet:

„(...) Nehmt einige von ihnen gefangen und tötet sie, wie es der Erhabene gesagt hat: ‚Kein Prophet darf Gefangene haben, solange er nicht die Gegner im Land vollständig niedergekämpft hat. (...)‘ (Sure 8:67)“ (GA:26)

„Wahrlich, ihr kämpft auf dem Wege Gottes, eure Feinde kämpfen auf dem Wege des Tyrannen. ‚Diejenigen, die gläubig sind, kämpfen um Allahs Willen, diejenigen, die ungläubig sind, um der Götzen (*at-tagut*) willen. Kämpft nun gegen die Freunde des Satans! Die List des Satans ist schwach.‘ (Sure 4:76)“ (šāmil al-Baġādī:3:87)

In der Hamas-Charta werden insbesondere antisemitische Textstellen wiederholt als göttliche Zeilen vorgetragen. So heißt es:

„Das Ausscheiden aus dem Konflikt mit dem Zionismus ist Hochverrat, und wer ihn begeht, ist verflucht. ,Wer ihnen den Rücken kehrt - es sei denn er tut es aus Gewandtheit im Gefecht oder um sich einer bestimmten Schar anzuschließen - zieht sich Gottes Zorn zu und endet in der Hölle. Welch übles Ende!“(Sure 8:16)“ (Charta Hamas, Artikel 32).

Zwischenfazit: Es kann festgehalten werden, dass das Motiv einer transzendenten Kraft konstitutiven Einfluss auf die Beschreibung von Gewalttaten in den Texten nimmt. Gewalt wird als ein Dienst für Gott dargestellt, die im Rahmen einer schicksalhaften Lenkung vermeintlich notwendigerweise angewendet wird. Entscheidend ist dabei die Konzeption eines Gottes, der selbst über gewalttätige Eigenschaften verfügt, die von den Autoren als positive Charakteristika umgedeutet werden. Somit kann keine Wechselwirkung zwischen Monotheismus und Gewalt abgeleitet werden; es ist vielmehr die spezifische Konzeption von Gott, die die Rechtfertigung von Gewalt begründet.

Der Glaube an das Jenseits

Der zweite zentrale religiöse Topos, der sich durch die Gewaltbegründung in den Texten zieht, ist das Motiv einer Fortsetzung des Lebens nach dem Tod, des Jenseits.

Paradies als Belohnung: Zum einen spielt das Bild einer Fortführung der eigenen Existenz in den Texten eine konstitutive Rolle für die Rechtfertigung von bewaffneten Kämpfen, die den eigenen physischen Tod zur Folge haben. Entscheidend ist dabei die Beschreibung des Paradieses als Belohnung für den vermeintlichen Gottesdienst. Dieses Narrativ tritt vor allem in der GA auf, in der das Selbstmordattentat als Märtyrertum beschrieben wird. Immer wieder thematisiert der Verfasser den Moment des Todes und die daran anschließende Aussicht auf das Paradies:

„Wenn sich dann die wahre Verheißung nähert und die Stunde Null erreicht ist, zerreiße dein Gewand und lege deine Brust frei, um den Tod auf dem Weg Gottes willkommen zu heißen, und sei ständig Gottes eingedenk. (...) Und wenn Gott will, folgt danach das Treffen im Höchsten Paradies mit der Erlaubnis Gottes.“ (GA:27)

„Sei heiter, denn zwischen dir und deiner Hochzeit liegen nur wenige Augenblicke, mit denen das glückselige, gottgefällige Leben und die ewige Gnade mit den Propheten, den Rechtschaffenden, den Märtyrern und den Frommen beginnt.“ (GA:18)

„...darüber hinaus wisse, dass dies nur einige Augenblicke dauern wird und dann mit Gottes Erlaubnis schnell vergehen wird. Glückwunsch dem, der der großen Belohnung Gottes teilhaftig wird. Er, der Erhabene, spricht: ‚Oder meint ihr, ihr würdet ins Paradies eingehen, ohne daß Gott vorher diejenigen von euch, die um seinetwillen Krieg [*gihad*] geführt haben, in Erfahrung gebracht hat, ohne daß er diejenigen in Erfahrung gebracht hat, die geduldig sind‘ [Koran 3:142]“ (GA:19)

Hierzu sei angemerkt, dass das Motiv des Paradieses als Gegenleistung für den Märtyrertod häufig in islamistischen Diskursen auftaucht (*Seidensticker*, 2004:33). Grundlage sind verschiedene Koranpassagen, die den Zusammenhang zwischen Märtyrertod und der Paradiesgewissheit belegen sollen, die allerdings in ihrer Formulierung nicht ganz eindeutig sind. Vor allem bei der Frage, in welchem Fall es sich um einen Tod für „die Sache Gottes“ handelt, herrscht Uneinigkeit (Ebd.:107).¹⁴ Das Selbstmordattentat als Märtyrertum gilt als besonders stark umstritten, weil der Selbstmord im Islam eigentlich ein striktes Verbot darstellt (*Ourghi*, 2010:31). Hinzu kommt, dass es sich beim Selbstmordattentat in der Form, wie es heute auftritt, um ein neues Phänomen handelt, das weder originär islamistisch ist, noch historisch über eine Tradition im Islam verfügt (*Ourghi*, 2010:38).¹⁵ Trotzdem wird die Konzeption des Märtyrertodes als Anreiz für SelbstmordattentäterInnen aktiv von islamistischen Organisationen genutzt (*Schäuble*, 2011:256). So spricht der Ethnologe Martin Schäuble von einem „Märtyrerkult“ (Ebd.:256) der sich beispielsweise in Kreisen der Hamas

¹⁴ Dabei geht es sich vor allem um Sure 47:4-6: „[...] Und denen, die um Gottes willen getötet werden, wird er ihre Werke nicht fehlgehen lassen. [Vers 4] Er wird sie rechtleiten, alles für sie in Ordnung bringen [Vers 5] und sie ins Paradies eingehen lassen, das er ihnen zu erkennen gegeben hat. [Vers 6]“. (*Seidensticker*, 2004: 107)

¹⁵ Selbstmordattentate als kriegerische Waffe wurden zum ersten Mal im Zweiten Weltkrieg von japanischen Soldaten eingesetzt; im islamischen Raum fanden sie 1974 zum ersten Mal statt und etablierten sich erst in 1990er Jahren – zunächst im Kontext des Israel-Palästina Konfliktes und dann auch in anderen islamischen Regionen- als islamistisch motivierte Waffe (*Ourghi* 38f).

etabliert habe. Einer seiner Interviewpartner während der Feldforschung in Palästina, ein Mitbegründer der Märtyrer-Brigaden, erklärt in diesem Zusammenhang:

„Und wenn wir im Namen Allahs kämpfen, werden wir das Paradies haben. Und das wollen wir. Im Paradies werden alle unsere Sünden, die wir hier begangen haben, vergeben sein. Und egal, was du hier getan hast – wenn du ein Märtyrer bist, wirst du für immer im Paradies sein.“ (zitiert nach Schäuble 2007:61 in Schäuble 2011: 188-189)

Schäuble verweist auch auf einen Film, in dem ein Mitglied der Hamas beschreibt wie künftige SelbstmordattentäterInnen durch religiöse Bilder auf ihre Tat vorbereitet werden:

„We focus his attention on Paradise, on being in the presence of Allah, on meeting the Prophet Muhammad, on interceding for his loved ones so that they, too, can be saved from the agonies of Hell, on the houris, and on fighting the Israeli occupation and removing it from the Islamic trust that is Palestine.“ (Paradise Now, 2005, zitiert aus Schäuble:256)

In einigen der dschihadistischen Internettexzte taucht das Paradies als Belohnungsmotiv ebenfalls auf; der Verfasser Abu-al-Harith al-Ansari spricht von einem „Handel mit Gott“, in dem das Leben im Diesseits gegen die Vergütung im Jenseits ausgetauscht wird:

„Freut euch über (diesen) euren Handel, den ihr mit ihm abgeschlossen habt (indem ihr eure Person und euer Vermögen gegen das Paradies eingetauscht habt)! Das ist dann der gewaltige Gewinn.“ (Sure 9, at-tauba, 111)“ (Al-Ansari:79)

Das Aufgeben der eigenen Existenz im Diesseits wird somit zu einer temporären Aufgabe erklärt, der das universelle Glück im Paradies folgt.

Jenseits als Abkehr vom Diesseits: Auch über das Märtyrertum hinaus nimmt der Verweis auf eine Fortführung des Lebens im Jenseits eine elementare Rolle in den Texten ein. Jenseits und Diesseits werden als dichotome Begriffe gegenübergestellt, wobei das Weltliche seine Bedeutung verliert und die eigentliche, wahre Realität auf das imaginierte Jenseits übertragen wird. Entsprechend beschreiben die Autoren weltliche Werte wie „persönlicher

Ruhm“ oder „materieller Gewinn“ (Charta Hamas, Artikel 36) als abschätzig und wertlos. Belohnungen für Taten im Diesseits erfolgen ausschließlich im Jenseits, wobei Gewalt als effektivstes Mittel für Gegenleitungen beschrieben wird. Der Forenuser *šāmil al – Baḡdādī* bringt diese „simple Methode“ der Abrechnung auf den Punkt:

„Und wenn ihr etwas um Allahs willen spendet, wird es euch (bei der Abrechnung im Jenseits) voll heimgezahlt. Und euch wird (dabei) nicht Unrecht getan‘ (Sure 8, *al-anfāl*, 60). Dies, meine Brüder in Gott, ist eine einfache und simple Methode, um das zu erreichen, was jeder einzelne von euch will, um eine dschihadistische Persönlichkeit für den aufzubauen, der danach strebt.“ (*šāmil al-Baḡdādī*:115)

Die Geringschätzung des persönlichen oder materiell Weltlichen gegenüber dem transzendent-jenseitigen taucht auch im Text von Abu-al-Harith auf, der diejenigen, die am Kampf für Gott (*Dschihad*) beteiligt sind, in zwei Kategorien aufteilt:

- „1) Die Anhänger der diesseitigen Welt und diejenigen, die nach Besitz streben: Sie kämpfen mit aller Hinterhältigkeit und Gier, um ihre Herrschaft zu erhalten und ihren Thron zu bewahren. (...)
- 2) Diejenigen, die das Jenseits anstreben und nach dem Paradies verlangen. Ihr Streben ist das nach dem Wohlgefallen Gottes.“ (al-Ansari:78f)

Aus der Logik der Geringschätzung der empirischen Welt im Vergleich zu jenseitigen Dimensionen scheint der Argumentation nach zu folgen, dass das Leben im ohnehin mangelhaften Hier und Jetzt ausschließlich dem Kampf für Gott gewidmet werden sollte:

„Für Gott auch nur einen Tag am Feldzug teilzunehmen ist besser als die Welt mit allem, was sie umfasst. Der Ort, an dem einer von euch seine (Reit)peitsche im Paradies abstellt, ist besser als die Welt mit allem, was sie umfasst. Und eine Tat am Abend oder eine Tat am Morgen, die der Diener Gottes für Gott verrichtet, ist besser als die Welt mit allem, was sie umfasst.“ (Von al-Buchari, Muslim, al-Tirmidhi und Ibn Madscha überlieferter Hadith) (Charta Hamas, Artikel 15)

Zwischenfazit: Das metaphysische Motiv eines Jenseits das – bei Aufopferung des eigenen Lebens für Gottes Ziele – dem physischen Tod folgt, nimmt eine zentrale Stellung in der Gewaltbegründung in den Texten ein. Damit wird Gewalt als Mittel im bedeutungslosen und temporären Jetzt gedeutet, um dauerhafte, universelle Belohnungen im Jenseits zu sichern. Das Narrativ der Paradiesbelohnung wurde auch in Studien zu Radikalisierungsmethodiken, etwa der Inhaltsanalyse des IS-Propagandamagazins ‚Dabiq‘ von Julia Musial (2016) als zentrales Motiv aufgezeigt (Musial, 2016:66f).

Feindbilder

Teil des religiösen Weltbildes in den Texten ist die spezifische Darstellung der Opfer der Gewalttaten. Obwohl sich die Texte darin unterscheiden, gegen welche Gruppen Gewalt gerichtet werden soll, ist die Rhetorik überall dieselbe. Ihnen liegt eine kontradiktorische Einteilung der Menschheit in „Gläubige“ und „Ungläubige“ zugrunde. „Ungläubige“ werden dabei als „Feind Gottes“ (Text 4:128), als von Gott persönlich verflucht und somit universell verdammt beschrieben und auf diese Weise dehumanisiert. Dies zeigt sich zum Beispiel in der Erklärung des Heers des Sa’d ibn Abi Wakkas, die einen Anschlag gegen vier Vertreter der irakischen Nationalgarde begründet die als „Abtrünnige“ und „Feinde Gottes“ beschrieben werden:

„Um die Lektion für die Abtrünnigen zu vertiefen, den Feinden Gottes und des Glaubens ihr Maß zuzumessen, um die Herzen der Muslime zu erleichtern, brachten eure Brüder, die Löwen des Islam, in der Stadt Mossul am Dienstag [...] einen Sprengkörper gegen eine Patrouille der Nationalgarde, die vier Mann stark war, zur Explosion.“ (Abi Wakka:129)

Die Charta der Hamas ist vor allem von einem starken Antisemitismus geprägt; hier bezieht sich die „göttliche Verdammung“ immer wieder auf das jüdische Volk:

„,Und sie verfielen dem Zorn Gottes, und Verelendung kam über sie. Dies (trat zur Strafe) dafür, dass sie nicht an die Zeichen Gottes glaubten und unberechtigterweise

die Propheten töteten, und dafür, dass sie widerspenstig waren und (die Gebote Gottes) Übertraten.' (Sure 3, Vers 110-112)“ (Charta Hamas, Präambel)

An einer anderen Stelle der Charta werden Strafen erwähnt, die Gott den Juden abgeblüht angedroht habe:

„Sage den Ungläubigen: Ihr werdet unterliegen und scharenweise zur Hölle abgeführt werden. Eine schlimmere Ruhestätte gibt es nicht.' (Sure 3, Vers 12)“ (Charta Hamas)

Daraus wird gefolgert, dass der einzige Weg, um „Gottes Feinde“ zu besiegen, der bewaffnete Kampf sei:

„Wie es die Geschichte unzweifelhaft belegt, ist dies der einzige Weg zur Befreiung. Denn es gehört zu den Naturgesetzen, dass Eisen nur durch Eisen und ihrem falschen Glaube nur durch den rechten Glauben des Islam beizukommen ist. Glaube kann nur mit Glaube bekämpft werden und am Ende obsiegt das, was recht ist, immer.“ (Charta Hamas)

Deshalb sei auch das

„Ausscheiden aus dem Konflikt mit dem Zionismus (...) Hochverrat, und wer ihn begeht, ist verflucht. Wer ihnen den Rücken kehrt - es sei denn er tut es aus Gewandtheit im Gefecht oder um sich einer bestimmten Schar anzuschließen - zieht sich Gottes Zorn zu und endet in der Hölle. Welch übles Ende!“ (Charta Hamas, Artikel 32).

In der GA richtet sich die Gewalt gegen die Passagiere des entführten Flugzeuges, hauptsächlich also US-amerikanische ZivilistInnen, wobei die Charakterisierung der Opfer weniger stark hervortritt als in der Hamas-Charta. Der Aspekt der Dehumanisierung tritt vor allem an einer Stelle hervor, an der der Verfasser die Reinigung seines Messers als eine Art rituellen Akt beschreibt und die Passagiere mit der Symbolik der „Schlachtopfer“ in Verbindung setzt:

„Prüfe deine Waffe vor der Reise und noch einmal unmittelbar vor der Reise. ‚Jeder von euch muss sein Messer schärfen und seinem Schlachtopfer [schnell] Frieden geben‘“ (GA:19)

In einigen Texten werden die Gewaltopfer auch mit der Figur Satans verknüpft. In der GA werden sie beispielsweise als „Freunde Satans“ und „Jünger Satans“ (GA:21) bezeichnet, was den Antagonismus zwischen Gut und Böse noch verstärkt. Auch in der Flugschrift der salafistischen Gruppe heißt es:

„Diejenigen, die gläubig sind, kämpfen um Allahs Willen, diejenigen, die ungläubig sind, um der Götzen (at-tagut) willen. Kämpft nun gegen die Freunde des Satans! Die List des Satans ist schwach.“ (Sure 4, an-nisa, 76)“ (Ibrahim:87)

Zwischenfazit: Obwohl sich die Gewaltbeschreibungen in den Texten gegen unterschiedliche Personengruppen richten, liegt all diesen Beschreibungen eine diametrale Einteilung der Menschen in Gut und Böse, Gläubige und Ungläubige, Freunde und Feinde Gottes zugrunde, die die Opfer dehumanisiert und Gewalt gegen sie legitimiert. Diese Feststellung deckt sich mit Forschungsergebnissen von Kiefer et al. (2016), die feststellen, dass der IS eine solche dualistische „Einteilung der Welt in Befürworter*innen und Gegner*innen des IS, analog dazu in Gut und Böse [...]“ (Kiefer et al., 2016:234) in seiner Propagandazeitschrift zur Rekrutierung von AnhängerInnen nutzt.

Religiöse Geisteshaltung

Als weiterer Topoi wird in vielen Texten die Relevanz des Einnehmens einer spezifischen ‚spirituellen‘ Geisteshaltung hervorgehoben. Selten beschreiben die Autoren ausschließlich das Ziel einer bestimmten Gewalttat, sondern gehen auch auf die innere Grundhaltung ein, mit der eine Handlung durchgeführt werden müsse. Im Fall der GA wird beispielsweise davor gewarnt, die Tötung der Feinde im Flugzeug als persönlichen Racheakt vorzunehmen, da es sich allein um einen „spirituellen“ Dienst für Gott handeln dürfe:

„Nimm nicht um deiner selbst willen Rache, sondern mache deinen Schlag und alle anderen Angelegenheiten für Gott den Erhabenen. (...) Man muss sich vor einer Tat innerlich darauf vorbereiten, damit alles, was man tut, nur für Gott ist.“ (GA: 25f)

In ähnlicher Weise schreibt der Forennutzer šāmil al-Bağādī in seinem Beitrag, dass ein dschihadistischer Krieger über eine persönliche Grundhaltung von Großzügigkeit und Hingabe verfügen müsse:

„Damit derjenige bereit ist, das Höchste zu opfern, was er besitzt, muss er wenigstens im Kern großzügige Hingabe besitzen. Wie soll derjenige etwas opfern, der geizig ist, gierig und hinter den Dingen der Welt hinterherrennt, selbst wenn er eine dschihadistische Ideologie verfolgt und Liebe zu den Scheichs bekundet und die Schariagemäßigkeit des Dschihad.“ (šāmil al-Bağādī:115)

Die Hamas ruft ihre AnhängerInnen zur Einnahme einer Haltung von Demut und Hingabe vor Gott auf:

„Zeige den Menschen nicht überheblich deine Wange, und gehe nicht selbstherrlich auf Erden umher! Gott liebt keinen, der selbstherrlich und prahlerisch ist.“ (31:16-18)“ (Charta Hamas, Artikel 16)

Weiterhin wird die Bedeutung der „reinen Absicht“ um das Bemühen für Gott – sogar als Alternative zum bewaffneten Kampf – hervorgehoben:

„Der Dschihad beschränkt sich nämlich nicht nur auf das Tragen von Waffen und den direkten Kampf gegen die Feinde. Auch ein gutes Wort, ein guter Artikel, ein nützliches Buch sowie anderweitige Unterstützung sind, sofern sie aus der reinen Absicht entspringen, Gottes Banner über alles andere zu erheben, ebenfalls allesamt Dschihad für Gott.“ (Charta Hamas, Artikel 30)

Zwischenfazit: Die wiederholte Hervorhebung einer innerlichen religiösen Haltung, die es einzunehmen gälte und die – so das entscheidende – nicht zwingend mit einer effektiveren

Ausführung der Gewalttaten verknüpft ist, verweist ebenfalls auf eine religiöse Dimension als Prämisse der Quellen, die durch eine bloße zweckhafte Instrumentalisierung des Religiösen nur schwer erklärbar ist.

Ergebnisdiskussion

Auf Grundlage der vorangegangenen Analyse zeichnen sich vier Grundpfeiler eines religiösen Weltbildes ab, die in den Texten mit der Darstellung von Gewalt verknüpft sind. Diese Grundpfeiler zeigen ein mögliches Narrativ, dessen Prämissen sich vom liberalen Säkularisierungsparadigma unterscheiden und das sich, der These nach, auf die analytische und moralische Bewertung von Gewalttaten auswirken kann.

Demnach beschreiben die Autoren eine dualistische Weltansicht, die sich in Empirie und Transzendenz unterteilt, wobei die wahre Sinnhaftigkeit stets im Transzendenten gesucht wird. Die Anwendung von Gewalt wird darin nicht als zweckrationale Handlung zur Erreichung ökonomischer oder politischer Ziele verstanden, sondern erstens als Dienstleistung für eine göttliche Macht, deren grundsätzliche Existenz und die Zuschreibung intuitiv negativer Charaktereigenschaften wie Gewaltbereitschaft und Zorn konstitutiv für das transzendente Paradigma sind. Gewalt wird weder als Selbstzweck noch als eigennützige Praxis dargestellt, sondern als eine göttliche Pflicht, die über persönliche Motive hinausgeht und stattdessen scheinbar Teil einer übermenschlichen Vorherbestimmung ist. Dabei wird der vermeintliche Wille der transzendenten Macht über menschliche empirische Erfahrung gestellt, Zweifel und Mitleid werden zu niedrigeren Gefühlen erklärt, die es zu überwinden gilt.

Zweitens ist das Motiv der Fortsetzung der eigenen Existenz nach dem Tod mit der Gewaltbegründung in den Texten verknüpft. Das Leben in der vorherrschenden materiellen Wirklichkeit wird in Aussicht auf ein besseres Leben im Paradies relativiert und auf den Zweck der Vorbereitung auf das Jenseits reduziert. Die Akteure beschreiben die Ausübung religiös begründeter Gewalt dabei in kausaler Wechselwirkung zur zukünftigen Stellung im

Paradies, wodurch der Kampf für Gott zum Anreiz für universelle Belohnung wird. Drittens führt die diametrale Einteilung der Menschheit in Gut und Böse, Gläubig und Ungläubig, Gott und Satan zur Legitimation von Gewalt gegen alle, die der göttlichen Antithese zugeordnet sind. In einem sakralen, vermeintlich universell gültigen Ordnungssystem werden die ‚Feinde‘ der Kategorie des ‚Nichtgöttlichen‘ zugeteilt und Gewalt gegen sie so zur heiligen Pflicht erklärt.

Zuletzt heben jene Textpassagen, die zur Annahme einer spezifischen inneren Haltung auffordern, ohne dass dies einen ökonomisch-rationalen Zweck erfüllen würde, die Bedeutung des transzendenten Weltbildes hervor, das sich offenbar als Prämisse durch die Texte zieht.

Ausgehend von der Annahme, dass die Autoren tatsächlich das von ihnen dargestellte Weltbild teilen, kann argumentiert werden, dass in den Texten eine spezifische transzendente Rationalität sichtbar wird, nach der Gewalt analytisch und moralisch durch Maßstäbe bewertet wird die sich grundlegend von liberal-säkularen Argumentationsstrukturen unterscheiden. Doch selbst, wenn die Autoren die von ihnen beschriebene Weltsicht nicht teilen, sondern damit lediglich Propaganda gegenüber einer potentiell religiös orientierten LeserInnenschaft betreiben wollten, so gäbe die Analyse zwar keinen Ausschluss über die Gedankenwelt der Autoren selbst, wohl aber über mögliche AdressatInnen, die durch den Verweis auf transzendente Vorstellungen zur Gewalt mobilisiert werden sollen. Unabhängig davon, mit wessen individuellem Glauben sich die dargestellten metaphysischen Prämissen decken, skizzieren die Texte also ein mögliches Paradigma, das zum Verstehen religiös begründeter Gewalt beitragen kann.

Fazit

Die Ergebnisse der Inhaltsanalyse veranschaulichen exemplarisch, wie bestimmte metaphysische Grundvorstellungen die Wahrnehmung von Gewalt konstitutiv prägen könnten. Im Sinne des Thomas-Theorem: „If men define situations as real, they are real in their consequences“ (Thomas, 1938:553).

Damit soll nicht behauptet werden, dass ein religiöses Weltbild Ursache von Gewaltanwendung wäre oder sich grundsätzlich negativ auf die Konzeption von Gewalt auswirken würde. Zum einen kann religiöse Ideologie nur als eine von multiplen (etwa sozioökonomischen oder psychosozialen) Faktoren zu Radikalisierung und Gewalt führen (vgl. *Murshed/Pavan*, 2009; *Veldhuis/Staun*, 2009; *Awan*, 2008), zum anderen ist das Friedens- und Gewaltpotential von Religion immer ambivalent und kann sich - je nach Darlegung - in die ein oder andere Richtung entwickeln (*Hildebrandt/Brocker*, 2005; *Armstrong*, 2014). Die Anerkennung des religiösen Paradigmas als *ein* möglicher Faktor zur Erklärung religiös motivierter Gewalt bietet jedoch relevante Erkenntnisgewinne sowohl für die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Phänomen, als auch für die praktische Arbeit im Bereich der Deradikalisierung.

Zum einen ermöglicht die Perspektive eine Betrachtung religiös motivierter Attentate nicht nur als irrationale Handlungen, als pathologische Akte ohne Zweck und „Hintersinn“ (*Sofsky*, 2002:178), die sich dabei jeder Verstehbarkeit entziehen, sondern als Praktiken, die möglicherweise einer sich vom liberalen Säkularisierungsparadigma abgrenzenden Logik folgen und somit auf anderen, sakralen Bewertungskategorien beruhen. Diese Logik beruft sich bei der Unterscheidung zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht auf eine „Sanktionsmacht kosmischen Ausmaßes“ (*Hildebrandt*, 2005:17), die potentiell destruktive Kräfte freisetzen kann, sich aber nicht zwingend der wissenschaftlichen Verstehbarkeit entzieht.

Für die den praktischen Bereich der Deradikalisierung legen die Ergebnisse nahe, die Dimension des transzendenten Weltbildes stärker in die Arbeit mit radikalisierten Personen einzubeziehen. Wie bereits erwähnt zeigen auch Analysen von Propagandamaterial etwa des IS, dass islamistische Organisationen gezielt sakrale Narrative wie göttliche Pflichten und Paradiesversprechen nutzen, um vor allem junge Menschen auf der Suche nach spiritueller Orientierung zu rekrutieren (*Wignell et al.*, 2017; *Houck et al.*, 2017; *Kiefer et al.*, 2016). Hier könnte eine verstärkte Zusammenarbeit mit religiösen Autoritäten und Gemeinden sinnvoll sein, um jungen Menschen ein alternatives, positives spirituelles Weltbild anzubieten.

Letztlich ist weitere empirische Forschung nötig, um die These eines Zusammenhangs zwischen transzendenter Rationalität und Gewaltbegründung zu fundieren. Insbesondere qualitative Untersuchungen, etwa aus dem Bereich der Anthropologie, könnten hier einen wichtigen Beitrag leisten, in dem sie Narrative religiöser Gewaltakteure skizzieren.

Literatur

- Abbt, Christine/Schoeller Reisch, Donata* (Hrsg.) (2008): *Im Zeichen der Religion: Gewalt und Friedfertigkeit in Christentum und Islam*, Frankfurt/Main/New York: Campus, 2008.
- Abi Wakka, Heer des Sa'd ibn* (2009): Text 4: Al-Falludscha-Forum, in: *Rüdiger Lohlker* (Hrsg.), 2009, S. 127–129.
- Abouleish, Ibrahim* (2009): Ein Luther für die islamische Welt, in: *Info3*, Februar. Frankfurt, 2015, S. 14-15.
- al-Ansari, Abu al-Harith* (2009): Die dschihadistischen Grundlagen (al-Uṣūl al ḡihādīya)., in: *Rüdiger Lohlker* (Hrsg.), 2009, S. 77–81
- Armstrong, Karen* (2014): *Im Namen Gottes: Religion und Gewalt*, München: Pattloch, 2014.
- Aslan, E., Akkallıç, E. E., und Hämmerle, M.* (2017): *Islamistische Radikalisierung. Biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieus*. Wiesbaden: Springer VS.
- Awan, A. N.* (2008): Antecedents of Islamic political radicalism among Muslim communities in Europe. *Political Science & Politics*, 41, 13-17.
- Ewaida, Bassam* (2009): *Die islamische Bewegung der Hamas in Palästina: Entstehung, Entwicklung und politische Haltungen zwischen 1989-2007*, Berlin.
- GA* (2004): Die "Geistliche Anleitung" der Attentäter des 11. September: Übersetzt von Albrech Fuess, Moez Khalfaoui und Tilman Seidensticker, in: *Hans G. Kippenberg/ Tilman Seidenstricker* (Hrsg.), 2004, S. 17–27.
- Ghaussy, Ghanie A.* (1989): Der islamische Fundamentalismus in der Gegenwart, in: *Thomas Meyer* (Hrsg.), 1989, S. 83–100.
- Hamas* (1988): *Im Wortlaut: Charta der Islamischen Widerstandsbewegung (Hamas)*. The Israel Project, 2011., online verfügbar unter <https://de.europenews.dk/Im-Wortlaut-Charta-der-Islamischen-Widerstandsbewegung-Hamas--80457.html> (Zugriff 2017-11-01).
- Häring, Hermann* (2002): Konflikt- und Gewaltpotentiale in den Weltreligionen? Religionstheoretische und theologische Perspektiven. In: *Hempelmann* (2002a): 14-48.
-

- Heine, Peter* (2004): Islamismus - Ein ideengeschichtlicher Überblick, in: *Islamismus*, 2004, S. 7–18.
- Hildebrandt, Mathias und Brocker, Manfred* (2005): Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotential von Religionen. Wiesbaden: VS Verlag.
- Hildebrandt, Mathias* (2005): Einleitung: Unfriedliche Religionen?, in: *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotential von Religionen*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Hildebrandt, Mathias und Brocker, Manfred* (2008): Der Begriff der Religion, [S.l.]: Vs Verlag für Sozialwissenschaften, 2008.
- Hoheisel, Karl*: Religion in der wissenschaftlich-technologischen Welt, in: *Akademie Forum Masonicum Jahrbuch 1986*, S. 155–175.
- Houck, S. C., Repke, M. A., und Conway, L. G.* (2017): Understanding what makes terrorist groups' propaganda effective: an integrative complexity analysis of ISIL and Al Qaeda. *Journal of Policing, Intelligence and Counter Terrorism*, 12(2), 105-118.
- Ibrahim, Abu Mustafa , Emir der GPSC* (2009): Text 3: Der Vorzug des Dschihad auf dem Weg Gottes: Eine Flugschrift der GPSC (Salafistische Gruppe für Predigt und Kampf), in: *Rüdiger Lohlker* (Hrsg.), 2009, S. 86–87.
- Imbusch, Peter* (Hrsg.) (2006): Friedens- und Konfliktforschung: Eine Einführung, 4. Aufl., Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss., 2006.
- Kiefer, M., Messing, K., Musial, J., und Weiß, T.* (2016): Westliche Jugendliche im Bann des Islamischen Staates-Radikalisierende Inhalte der IS-Propaganda am Beispiel der Onlinemagazine Dabiq und Rumiyah. *JD Journal for Deradicalization*, Winter(9), 126-184.
- Kippenberg, Hans G./Seidenstricker, Tilman* (Hrsg.) (2004): Terror im Dienste Gottes: Die "Geistliche Anleitung" der Attentäter des 11. September 2001, Frankfurt am Main/New York: Campus, 2004.
- Kippenberg, Hans Gerhard* (2008): Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2008.
- Khosrokhavar, F.* (2016): Radikalisierung. Hamburg: CEP Europäische Verlagsanstalt.
-

- Kruglanski, A. W./Orehek, E.* (2011): The Role of the Quest for Personal Significance in Motivating Terrorism. In J. Forgas, A. Kruglanski & K. Williams (Hrsg.), *The Psychology of Social Conflict and Aggression* (S. 153-166). New York: Psychology Press.
- Logvinov, M.* (2014): Radikalisierungsprozesse in islamistischen Milieus. Erkenntnisse und weiße Flecken der Radikalisierungsforschung. In K. Hummel & M. Logvinov (Hrsg.), *Gefährliche Nähe. Salafismus in Deutschland*.(S.113-154). Stuttgart: ibidem.
- Lohlker, Rüdiger* (Hrsg.) (2009): *Dschihadismus: Materialien*, Wien: Facultas.wuv, 2009.
- Malthaner, S. & Waldmann, P.* (2012): Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen. In S. Malthaner & P. Waldmann, *Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen* (S. 11-42). Frankfurt: Campus Verlag.
- Mayring, Philipp* (2010): *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. 11. Aufl., Weinheim und Basel: Beltz Verlag.
- Metzger, Albrecht* (2005): *Islamismus*, Hamburg: Europ. Verl., 2005.
- Meyer, Henrik* (2010): *Hamas und Hizbollah: Eine Analyse ihres politischen Denkens*, Wien u. a.: Lit, 2010.
- Meyer, Thomas* (Hrsg.) (1989): *Fundamentalismus in der modernen Welt: Die Internationale der Unvernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Murshed, S. M./Pavan, S.* (2009). *Identity and Islamic Radicalisation in Western Europe*. MICROCON. Research Working Paper 16. Brighton: MICROCON
- Musial, J.* (2016): "My Muslim sister, indeed you are a mujahidah"-Narratives in the propaganda of the Islamic State to address and radicalize Western Women. An Exemplary analysis of the online magazine Dabiq. *JD Journal for Deradicalization*, Winter 2016/17(9), 39-100.
- Nasr Abu-Zayd* (2008): "Dschihad": Sinn und Bedeutung in der Koranwissenschaft, in: *Christine Abbt/ Donata Schoeller Reisch* (Hrsg.), 2008, S. 14–33.
- Ourghi, Mariella* (2010): *Muslimische Positionen zur Berechtigung von Gewalt: Einzelstimmen, Revisionen, Kontroversen*, Würzburg: Ergon-Verl, 2010.
-

- Pargament, K. I., Oman, D., Pomerleau, J., und Mahoney, A.* (2017): Some contributions of a psychological approach to the study of the sacred. *Religion*, 1-27.
- Pfahl-Traughber, Armin* (2007): Die Islamismuskompatibilität des Islam. Anknüpfungspunkte in Basis und Geschichte der Religion. *Aufklärung und Kritik*, Sonderheft, 13, 62-87.
- Pfahl-Traughber, Armin* (2011): Islamismus - Was ist das überhaupt?: Definition - Merkmale - Zuordnungen, <http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36339/islamismus-was-ist-das-ueberhaupt?p=1> (Zugriff 2017-011-18).
- Rahimullah, R. H., Larmar, S. und Abdalla, M.* (2013): Understanding Violent Radicalization amongst Muslims. A Review of the Literature. *Journal of Psychology and Behavioral Science*, 1 (1), 19-39.
- Riesenbrodt, Martin* (1993): *Pious passion: The emergence of modern fundamentalism in the United States and Iran*, Berkeley: University of California press, 1993.
- šāmil al-Baġādī* (2009): Text 2: Programm zum Aufbau der Persönlichkeit eines terroristischen Mudschahid (muġāhid irhābī). Teil 1, in: *Rüdiger Lohlker* (Hrsg.), 2009, S. 114–117.
- Sageman, M.* (2004): *Understanding Terror Networks*. Philadelphia, PA: Univ. of Pennsylvania Press.
- Schäuble, Martin* (2011): *Dschihadisten: Feldforschung in den Milieus; die Analyse zu Black Box Dschihad*, Berlin: Schiler, 2011.
- Schoeps, Hans-Joachim* (1970): *Religionen: Wesen u. Geschichte*, München: Heyne, 1970.
- Seidenstricker, Tilman* (2004): Die in der "Geistlichen Anleitung" gegebenen Anweisungen und ihre religionsgeschichtlichen Besonderheiten, in: *Hans G. Kippenberg/Tilman Seidenstricker* (Hrsg.), 2004, S. 29–37.
- Seidensticker, Tilman* (2014): *Islamismus: Geschichte, Vordenker, Organisationen*, s.l.: C.H.Beck, 2014.

- Slootman, M. & Tillie, M. (2006): Processes of Radicalisation. Why some Amsterdam Muslims become radicals (Report). Institute for Migration and Ethnic Studies, Universiteit van Amsterdam*
- Sofsky, Wolfgang (2002): Zeiten des Schreckens: Amok, Terror, Krieg, Frankfurt am Main: Fischer, 2002.*
- Taylor, M und Horgan, J. (2001): The Psychological and Behavioural Bases of Islamic Fundamentalism. Terrorism and Political Violence, 13, 37-71.*
- Thomas, William Isaac/Thomas, Dorothy Swaine Thomas (1938 [©1928): The child in America; Behavior problems and programs, New York: A.A. Knopf, 1938 [©1928]*
- Veldhuis, T./Staun, J. (2009). Islamist radicalization. A root cause model. Den Haag: Netherlands Institute of International Relations Clingendael.*
- Wignell, P., Tan, S., O'Halloran, K. L., und Lange, R. (2017): A Mixed Methods Empirical Examination of Changes in Emphasis and Style in the Extremist Magazines Dabiq and Rumiya. Perspectives on Terrorism, 11(2), 2-20.*

About the JD Journal for Deradicalization

The JD Journal for Deradicalization is the world's only peer reviewed periodical for the theory and practice of deradicalization with a wide international audience. Named an [“essential journal of our times”](#) (Cheryl LaGuardia, Harvard University) the JD's editorial board of expert advisors includes some of the most renowned scholars in the field of deradicalization studies, such as Prof. Dr. John G. Horgan (Georgia State University); Prof. Dr. Tore Bjørge (Norwegian Police University College); Prof. Dr. Mark Dechesne (Leiden University); Prof. Dr. Cynthia Miller-Idriss (American University Washington); Prof. Dr. Marco Lombardi, (Università Cattolica del Sacro Cuore Milano); Dr. Paul Jackson (University of Northampton); Professor Michael Freeden, (University of Nottingham); Professor Hamed El-Sa'id (Manchester Metropolitan University); Prof. Sadeq Rahimi (University of Saskatchewan, Harvard Medical School), Dr. Omar Ashour (University of Exeter), Prof. Neil Ferguson (Liverpool Hope University), Prof. Sarah Marsden (Lancaster University), Dr. Kurt Braddock (Pennsylvania State University), Dr. Michael J. Williams (Georgia State University), and Aaron Y. Zelin (Washington Institute for Near East Policy)

For more information please see: www.journal-derad.com

Twitter: @JD_JournalDerad

Facebook: www.facebook.com/deradicalisation

The JD Journal for Deradicalization is a proud member of the Directory of Open Access Journals (DOAJ).

ISSN: 2363-9849

Editors in Chief: Daniel Koehler, Tine Hutzel