وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

Michael Rohschürmann

Martyrium & Memoria

Zur Mythomotorik islamischer Martyriumvorstellungen

**WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE
AUS DEM TECTUM VERLAG**

Reihe Religionswissenschaften

**WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE
AUS DEM TECTUM VERLAG**

Reihe Religionswissenschaften

Band 8

Michael Rohschürmann

Martyrium und Memoria

Zur Mythomotorik islamischer Martyriumvorstellungen

Tectum Verlag

Michael Rohschürmann

Martyrium und Memoria.

Zur Mythomotorik islamischer Martyriumvorstellungen

Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag:

Reihe: Religionswissenschaften; Bd. 8

© Tectum Verlag Marburg, 2016

Zugl. Diss. Johannes-Gutenberg-Universität Mainz 2012

ISBN: 978-3-8288-6464-1

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Buch unter
der ISBN 978-3-8288-3586-3 im Tectum Verlag erschienen.)

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet

www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Die vorliegende Arbeit wurde vom Fachbereich 5 – Philosophie und Philologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz im Jahr 2012 als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) angenommen.

*Für meine Großmutter
Elisabetha Purrho*

INHALTSVERZEICHNIS

I	Transkription, Datumsangaben und Abkürzungen.....	VII
1	Einleitung	1
1.2	Theoretischer Rahmen: Erinnerung und soziale Rahmung	12
1.3	Definitionen	22
1.3.1	Fundamentalismus	23
1.3.2	Islamismus	29
1.3.3	Jihadismus	32
1.3.4	Terrorismus	33
2	Zur Mythomotorik des Martyriums	45
3	Die Sprengkraft des Märtyrermythos – Beispiele aus der islamischen Geschichte.....	59
3.1	Idealisierte Geschichte – Die Gemeinde unter Mohammed	63
3.1.1	Zum Aussagewert der Quellen über das Leben Mohammeds und die Urgemeinde.....	64
3.1.2	Der Gesandte Gottes in der Rekonstruktion der Sīrat-Literatur.....	68
3.1.3	Jihad und Martyrium in der Urgemeinde.....	75
3.1.3.1	Jihad zu Lebzeiten des Propheten.....	78
3.1.3.2	Märtyrer der Prophetengemeinde	88
3.2	Die Gemeinde unter den Stellvertretern des Gesandten Gottes.....	103
3.2.1	Martyriumdiskurse unter den ersten drei Kalifen	111
3.3	Leitung oder Rechtleitung – die fitan	114
3.3.1	Kein Recht außer Gottes Recht – die Ḥawārīğ	118
3.3.2	Die Partei ʿAlīs	135
3.3.2.1	Die Tragödie von Kerbela	138
3.3.2.2	Die Būḥerbewegung	142
3.3.2.3	Die Kaisānīya und die Idee des Mahdī.....	145
3.3.2.4	Die Zaidīya und die Idee des ḥurūğ.....	146

3.3.3	Eine Partei des dritten Weges? Die Anfänge des sunnitischen Islam.....	147
3.3.4	Äußere Erfolge und innere Zerrissenheit – Martyrium und Jihad während der futūh und fitan	151
3.4	Konsolidierungen und Zersplitterungen – Klassik und Nachklassik.....	161
3.4.1	Der imamitische Mehrheitsschiismus – Orthodoxie und Oszillation zwischen ḡaiba und gegenwärtigem Imam.....	162
3.4.2	Auf der Suche nach dem verborgenen Sinn – die Ṣismāʿīliya.....	169
3.4.3	Eine Häresie innerhalb einer Häresie – die Nizārīya.....	181
3.4.4	Sunnitische Orthodoxie und Orthopraxie	193
3.4.6	Eingrenzungen und Ausweitungen – Martyrium und Jihad in Klassik und Nachklassik.....	199
4	Zeitgenössische Martyriumdiskurse.....	215
4.1	Gesellschaftliche Transformationen	215
4.1.1	Die Anfänge der Globalisierung – Reformbewegungen und erneuter Kampf um die Orthodoxie.....	217
4.1.1.1	Bewahrung durch Anpassung – Die Reformer	222
4.1.1.2	Bewahrung durch re-ligio – die Neo-Ḥanbaliya.....	226
4.1.1.3	Bewahrung durch Orthodoxierung.....	230
4.1.2	Nationalismus, Panarabismus, Islamismus.....	235
4.1.4	Die Levante – Re-Islamisierung des kollektiven Gedächtnisses	261
4.1.4	Vom Islamismus zum transnationalen Jihadismus – der afghanische Jihad und die Folgen.....	287
4.2	Exkurs – außerislamische Einflüsse auf die Genese des Selbstmordattentats.....	306
4.3	Martyriumdiskurse in der globalisierten islamischen Ökumene.....	315
5	Fazit.....	343
6	Quellen- und Literaturverzeichnis.....	349

I TRANSKRIPTION, DATUMSANGABEN UND ABKÜRZUNGEN

Die Umschrift des arabischen Alphabets nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

ا	ā	س	s	ل	l
ب	b	ش	š	م	m
ت	t	ص	ṣ	ن	n
ث	ṭ	ض	ḍ	ه	h
ج	ǧ	ط	ṭ	و	w, ū
ح	ḥ	ظ	ẓ	ی	y, ī
خ	ḫ	ع	ʿ		
د	d	غ	ǧ		
ذ	ḏ	ف	f		
ر	r	ق	q		
ز	z	ك	k		

ZUR AUSSPRACHE ARABISCHER PHONEME

ā/ī/ū	Langvokal	š	Stimmloser präpalataler Zischlaut („Schande“)
t	Stimmloser interdentaler Reibelaut (engl.: „three“)	ṣ	Emphatisches s
ǧ	Stimmhafter präpalataler Verschluss-Reibelaut („Dschungel“)	ḍ	Emphatisches d
ḥ	Stimmloser pharyngaler Reibelaut	ṭ	Emphatisches t
ḥ	Stimmloser velarer Reibelaut („Bach“)	ẓ	Emphatisches z
d	Stimmhafter interdentaler Reibelaut (engl.: „there“)	c	Stimmhafter pharyngaler Reibelaut
r	Zungen-r	ǧ	Stimmhafter velarer Reibelaut, Zäpfchen-r
z	Stimmhafter präpalataler Reibelaut („Sand“)	q	Stimmloser velarer Verschlusslaut, am Gaumen gebildetes k
h	Konsonantischer Hauchlaut	y	Wie deutsches j
ɔ	Stimmloser laryngaler Verschlusslaut („unter; be´enden“)		

UMSCHRIFT ARABISCHER TERMINI

Zur besseren Lesbarkeit werden gängige Eigen- oder Gruppennamen sowie Gruppenbezeichnungen, die auf arabische Termini zurückgehen, nicht in Umschrift angegeben, sondern in ihrer gängigen Schreibung verwendet. Also Jihad anstelle von *ǧihād*. Steht der Begriff jedoch in einer originalsprachlichen Konstruktion wird er wieder transkribiert verwendet.

Die Transkription erfolgt nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) und sind zur Kenntlichmachung zudem kursiv geschrieben.

DATUMSANGABEN

Im Regelfall wurde die westliche Datumsangabe gewählt. Die islamische Datumsangabe nach der *hiġra*-Zeitrechnung findet nur dort Verwendung, wo sie zum besseren Verständnis notwendig ist. Wo eine genaue Monatsangabe fehlt, werden beide möglichen *hiġra*-Daten angegeben.

NACHSCHLAGEWERKE

Bei Bibelziten wurde grundsätzlich die Einheitsübersetzung verwendet.

1 EINLEITUNG

„Wie sind also die Situationen beschaffen, in denen sich religiöse Gemeinschaften und Individuen gewalt-samen Praktiken zuwenden.“ (Lohlker 2009b, S. 14)

Richard Dawkins, der populäre zeitgenössische Prediger des Atheismus, beschreibt zu Beginn seines Buches „Der Gotteswahn“ (Dawkins 2007, S. 11 f.) seine Begeisterung für die Werbung zu seiner Fernsehserie „The Root of All Evil?“, in welcher ein Bild der New Yorker Skyline inklusive der Twin Towers zu sehen war und welche mit „Imagine there’s no religion“ überschrieben war. Der Anschlag vom 11. September 2001, von Bin Laden¹ als *ġazwa mubāraka* (gesegnete Kampagne) bezeichnet, stellt mit seinen knapp 3000 Opfern nicht nur den mit Abstand größten terroristischen Angriff der Geschichte dar, sondern führte dazu, dass nicht nur die Politik, sondern auch die verschiedensten geisteswissenschaftlichen Disziplinen den Islam als soziopolitischen Akteur entdeckten und unterschiedlichst, oft widersprüchlich, interpretierten. Weigel (2007, S. 11) stellt hier richtig fest:

„Denn die Ereignisse von 9/11 haben in den westlichen Gesellschaften, in ihren Medien, Wissenschaften und Künsten nicht nur zu einer abrupten Steigerung der Aufmerksamkeit und Wertschätzung für Fragen des Islams und seiner Traditionen geführt – in dieser Hinsicht war der Anschlag, aus der Sicht seiner Planer jedenfalls, erfolgreich – sondern mit ihnen ist auch die Figur des Selbstmordattentäters schlagartig ins Rampenlicht der Weltpolitik getreten.“

Auch Schneiders (2009b, S. 428) konstatiert entsprechend: „Islam ist en vogue“ und Ourghi (2010, S. 9) verweist zu Recht auf die große Anzahl der seit 2001 entstandenen Publikationen und kommt zu dem Schluss, Islamismus und die aus ihm erwachsenden Gewaltphänomene seien ein gut untersuchtes Phänomen. Warum also noch eine Arbeit zum Thema?

War der Islam seitens westlicher Politstrategen im letzten Jahrhundert als quietistische Religion eingestuft worden, die durch ihre Ablehnung kommunistischer Ideologien einen Stabilitätsfaktor in einer Gesellschaft darstellte (vgl. Kepel 2002, S. 243), wurde diese Einstellung mit der Islamischen Revolution im Iran 1979 zunehmend revidiert. Zunächst war es der schiitische Islam, dem, im Zuge der Ereignisse im Iran und im Libanon, eine Affinität zu Radikalismus und Fundamentalismus zugeschrieben wurde. Besonders die mittels Selbstmordattentätern verübten Anschläge auf die Hauptquartiere der Franzosen und Amerikaner in Beirut (1981) ließen Terrorexperten im Westen schnell eine Verbindung zwischen der in der Schia

Quietistischer Islam
und schiitischer
Radikalismus?

¹ Gebräuchliche Eigennamen oder Begriffe werden im nachfolgenden nicht transkribiert.

deutlicher sichtbaren Verehrung der Märtyrer und den Anschlägen erkennen, während der Sunnismus weiterhin als politikfern und damit staatstragend eingestuft wurde. In sunnitischen Kontexten waren Selbstmordangriffe, mit Ausnahme des Sepoi-Aufstandes von 1857, sehr selten (vgl. Cook 2005, S. 142).

In Arbeiten, die sich mit dem Phänomen des sogenannten islamischen Terrorismus beschäftigen, nehmen entsprechend schiitische Martyriumskonzeptionen eine zentrale Stellung ein. So unterstellt Cole (1986, S. 28) den Schiiten einen „ausgewachsenen Märtyrerkomplex“, während Scheffler (2002, S. 33) in der iranischen Revolution einen Ausdruck des „Märtyrerkults der Zwölfer-Schia“ sieht und Bukay (2008, S. 48) den Jihad als sechste Säule des schiitischen Islam begreift.² Auch zeitgenössische Arbeiten gehen, in der Tradition Goldzihers stehend, davon aus, dass „ein Märtyrerkult im eigentlichen Sinne überhaupt erst in schiitischen Kreisen entwickelt“ wurde (Pannewick 2007, S. 294). So stellt Berger fest (2005, S. 11), dass der Märtyrerkult ein „dezidiert schiitisches Phänomen“ sei, das „sich in der Opposition zur muslimischen Mehrheit überhaupt erst herausgebildet“ habe.

Tophoven, der anhand der libanesisch-schiitischen Widerstandsgruppen und unter dem Eindruck der iranischen Revolution die These entwarf, dass der Schiismus die radikalere Seite des Islam darstelle, wurde im populärwissenschaftlichen, deutschsprachigen Bereich häufig rezipiert und prägt auch heute noch, obwohl seine Thesen vor dem Hintergrund des sunnitischen Jihadismus als überholt angesehen werden müssen, den medialen Diskurs. Auch die These des Direktors des Instituts für Terrorismusforschung, Hans-Josef Horchem, welcher das Vorwort zu „Sterben für Allah. Die Schiiten und der Terrorismus“ (Tophoven 1991) schrieb, zeichnet sich durch einen sehr einseitigen Blick auf die Thematik aus:

„Für den gläubigen Moslem ist Selbstmord ein Verbrechen, das nicht gesühnt werden kann. Das schließt auch die Selbstopferung im »Heiligen Krieg« aus. Für die Schiiten allerdings gilt diese Einschränkung nicht.“

Trotz der Anschläge von 1981, der westlichen Gelehrten Diskussion und einer Anzahl von Sachbüchern Experten galt der Islam sogar in seiner politischen Form bis zum Ende der 1990er Jahre noch als geeignetes Instrument zur Eindämmung des Kommunismus, wie die Stellungnahme Zbigniew Brzezinskis, des Sicherheitsberaters des

2 An dieser Stelle sei angemerkt, dass auch eine Reihe von Autoren der klassischen islamischen Jihadliteratur diese Ansicht vertraten, es sich bei diesen Autoren aber größtenteils um Sunniten handelt und insofern hier kein schiitisches Alleinstellungsmerkmal zu sehen ist.

US-Präsidenten Carter, zur Unterstützung der afghanischen Mudschahidin aus dem Jahr 1998 deutlich macht:

„Regret what? That secret operation was an excellent idea. It had the effect of drawing the Russians into the Afghan trap and you want me to regret it? [...] What is most important to the history of the world? The Taliban or the collapse of the Soviet empire? Some stirred-up Moslems or the liberation of Central Europe and the end of the cold war?“ (Blum 2001)

Weitergehende Beschäftigungen mit dem Thema blieben zumeist aus:

„Auch von Afghanistan hörte man lange Zeit nahezu nichts, höchstens dass muslimische Freiheitskämpfer (vom gesamten Westen moralisch und von den USA materiell unterstützt und militärisch trainiert) heldenhaft gegen die Sowjetrussen kämpften. Nach dem Ende des Kalten Krieges waren die muslimischen Freunde fast vergessen“ (Verbeek 2004, S. 16 f).

Die Hinwendung der palästinensischen, sunnitischen Widerstandsgruppen zur Taktik der Selbstmordanschläge wurde als regional-spezifische Besonderheit abgetan und auch die Aktionen Al-Qaidas nahmen in den Medien bis 2001 kaum Raum ein. In diesem Sinne schreibt auch Ranstorp (2006, S. 3): „[...] the academic community interested and committed to building a sustained body of knowledge remained very small but academically diverse.“

Nach den Anschlägen vom 11. September dauerte es allerdings nicht lange, bis der auf Antworten drängenden Öffentlichkeit im Westen vermeintliche historische Vorbilder in Form der jüdischen Zeloten oder der islamischen Nizariten (im Westen besser als Assassinen bekannt) präsentiert werden konnten. Besonders anhand der schiitischen Nizariten konnte zudem der ganze Fundus an Theorien über die Gewaltaffinität des schiitischen Islam wieder hervorgeholt werden. Hier sollte jedoch bereits darauf hingewiesen werden, dass es sich bei der Taktik beider Gruppen eher um Selbstmordkommandos denn um Selbstmordattentate³ handelte. Diese falschen Vorbilder hatten, wie Richardson (2007, S. 148) anmerkt mehr mit dem Angriff der Japanischen Rote Armee Fraktion (JRA) 1972 auf den Jerusalemer Flughafen Lod (heute Ben Gurion) gemein als mit dem Angriff auf das World Trade Center.

Historische Vorbilder?

³ Während beim Selbstmordkommando der Tod der Angreifer billigend in Kauf genommen wird, ist der Tod des Selbstmordattentäters notwendige Voraussetzung für das Gelingen des Angriffs. Anders formuliert können die Teilnehmer an einem Selbstmordkommando, zumindest theoretisch, ihr Ziel erreichen, ohne dabei zu sterben – auch wenn dies wegen der Übermacht der Feinde unwahrscheinlich ist –, während der Selbstmordattentäter nur durch seinen Tod den Gegner schädigen kann.

Interessanterweise wird eine christliche Gruppe, die *Circumcelionen*⁴, die mit ihrer aktiven Martyriumssuche im vierten Jahrhundert vor allem die nordafrikanischen Gebiete unsicher machte, in der Literatur selten und in den Medien nie erwähnt (vgl. Schneiders 2006, S. 114–117 sowie Salisbury 2006). Ebenso wenig mediale Beachtung findet der im Abendland bekannteste Fall einer bewusst in Kauf genommenen Tötung zur Vernichtung des Feindes, nämlich der Bericht über den alttestamentlichen Hünen Samson, dem Gott die Kraft gab, „in seinem Tod mehr Feinde zu töten als in seinem Leben“ (Ri 16,27 ff.).⁵ Gleichwohl muss hier erwähnt werden, dass die Tat des Samson nur in den seltensten Fällen als Selbstmordattentat verstanden und rezipiert worden ist. Die Exegese betonte stets dass Samson als Werkzeug des göttlichen Zornes fungiert habe. Beit-Hallahmi (2004, S. 11 und S. 26) verweist auf den interessanten Umstand, dass Handlungen des Selbstopfers – auch im kriegerischen Kontext – zwar Teil der religiösen Tradition des Abendlandes sind, zeitgenössischen Akten aber mit Unverständnis und Verachtung begegnet wird. Eine Ausnahme bilden hier bisweilen säkulare Akte des Selbstopfers zugunsten der Nation oder humanitärer Ideale.

Die islamwissenschaftliche Debatte

Vielfach ist die Islamwissenschaft aufgrund des gestiegenen öffentlichen Interesses am Fach nach 9/11 als „Konfliktgewinnlerin“ (Reinkowski 2008, S. 26) bezeichnet worden, da vor allem seitens anderer Fächer gemutmaßt wurde, das neue Interesse am Islam führe zu mehr Forschungsprojekten, mehr Studierenden und höheren Finanzmitteln. Eine Einschätzung, die nur zum Teil zutrifft, da die höheren Studierendenzahlen nicht zu einer Zunahme an Instituten oder Fördermitteln geführt haben.

Zudem konstatiert Schöller (2000, S. 3 f.) richtig, dass die Islamwissenschaft spätestens mit dem Mordaufruf gegen Salman Rushdie und den Auseinandersetzungen⁶ um die Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Annemarie Schimmel im Fokus des medialen Interesses steht, dessen Bedürfnisse nach knappen und einfachen Antworten eine seriöse Wissenschaft nur teilweise erfüllen kann. Dies führt häufig zu dem Vorwurf, die Islamwissenschaft habe es – aufgrund der „heiligen Scheu“ vor dem Poli-

4 Nach Augustinus: qui circum cellas vagantur, also: Herumtreiber.

5 Vor allem im Buch der Makkabäer finden sich noch weitere Beispiele von Selbstopferungen, die jedoch weit weniger bekannt sind (vgl. 2 Mak 6,18 – 7, 42).

6 1995 sollte Annemarie Schimmel für ihr Lebenswerk der Friedenspreis des deutschen Buchhandels verliehen werden. In ihrer Rede äußerte sie das Salman Rushdie mit seinem Buch „auf sehr üble Art“ die Gefühle der Muslime verletzt habe und löste damit eine Debatte aus inwiefern sie den islamischen Fundamentalismus gerechtfertigt habe. Auch ihre Feststellung „absolut unpolitisch“ wurde seitens einer breiten ...ffentlichkeit nicht akzeptiert.

tischen, die Loimaier (2008, S. 131) der deutschsprachigen Orientalistik nach dem Zweiten Weltkrieg bescheinigt – versäumt, sich als „Gesprächspartner von Öffentlichkeit und der Politik“ (Reinkowski 2008, S. 28) zu beweisen.

Indes verweist Fagner (2008, S. 114) darauf, dass das Interesse an einer weitergehenden Beschäftigung mit den kulturellen Hintergründen schwand und die klassische Iranistik bzw. Islamkunde, der man vorwarf, keine befriedigenden – gemeint waren einfache – Antworten auf die Fragen von Politik und Öffentlichkeit zu geben, noch weiter in ihr Dasein als Orchideenfach gedrängt wurde. Rosen (1959, S. 54 f.) erkennt diese Missstände bereits für die Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg, wenn er provokant Karl May als „Vater unserer Orientpolitik“ bezeichnet.

Daher sei, so Sing (2008, S. 182), die Beschäftigung mit tagespolitischen Fragen der islamischen Welt zweifelhaften Experten überlassen worden, welche die „medialen Mechanismen von Pauschalierung, Personifizierung und Dramatisierung“ besser beherrschten und „unbeschwert von der Last der Komplexität des Gegenstands über das Wesen des Islam spekulieren und Linien vom Koran zum Taliban oder vom 11. Jahrhundert zum 11. September konstruieren“ konnten (Sing 2008, S. 173).

Poya und Reinkowski (2008, S. 10) sehen daher die Gefahr, dass die Islamwissenschaft „zum Stichwortgeber für das gänzlich ‚Andere‘ degradiert“ werden könnte. Eine Sichtweise des Faches, der die UNESCO 1973 durch ihre Forderung, die Orientalistik sei für den „effektiven Dialog zwischen den Kulturen“ (Harb 1977, S. 450) zuständig und der Orientalist müsse ein „Fachmann des Austausches“ (Harb 1977, S. 450) sein, Vorschub leistete. In dieselbe Richtung gehen tagesaktuell die Empfehlungen des Wissenschaftsrates zur Einführung eines Faches „Islamische Studien“ (gemeint ist islamische Theologie) an deutschen Hochschulen, wodurch die bekenntnisneutrale islamwissenschaftliche Forschung Gefahr läuft weiter unterminiert zu werden (vgl. Wissenschaftsrat 2010 sowie Franke 2010).

Andererseits liegt die Verantwortung der Islamwissenschaft, wie Mazolph (1998, S. 297) richtig anmerkt, auch darin, die gewonnenen Erkenntnisse einer interessierten Öffentlichkeit zu vermitteln, wozu auch ein Eingehen auf die Sprache dieser Öffentlichkeit notwendig ist. Dabei darf jedoch keinesfalls die Grundlage des Faches aufgegeben werden, „sich mit jeweils zeitgenössischen Fragen nur aus einer – eben gerade auch sprachlich-philologisch – fundierten Kenntnis vorausgegangener Epochen heraus auseinanderzusetzen“ (Jungrauthmayer 1994, S. 5). Unter keinen Umständen sei der philologische Charakter der Islamwissenschaft als überholt anzusehen und die philologische Grundlagenarbeit bilde den wesentlichen Bestandteil des Faches (vgl. Jokisch 2008, S. 42 und Lewis 2002, S. 19).

Philologische und kulturwissenschaftliche Herangehensweisen müssten immer als komplementär verstanden werden (vgl. Schöller 2000, S. 113).

Die heutigen medial präsenten Experten lassen sich grundsätzlich, in Anlehnung an Sing (2008, S. 181), in Islamkritiker, Dialogbefürworter und Relativisten einteilen. Entsprechend bildet der jeweils betrachtete Ausschnitt des Islam die Grundlage für das in den Medien vertretene Islambild, welches zwischen Islamkritik und Apologetik oszilliert und das häufig die Existenz eines monolithischen Blocks Islam unterstellt.⁷

So ist Antes (1991, S. 21) der Ansicht, der Terrorismus habe sich illegitimerweise des Islams bemächtigt, während Tibi (2006, S. 56) entsprechende Gewaltphänomene als systembedingt ansieht und konstatiert, große Teile der islamischen Kulturen seien „vormodern und vorpluralistisch“. Baudler (2005, S. 165) entdeckt im Islam die Festschreibung eines archaischen und manichäischen Gesellschaftsmodells und Israeli (2003, S. 11) und Meier (1991, S. 76) wollen gar eine tiefe Feindschaft zwischen der Mehrheit der Muslime und der westlichen Welt erkennen.

Forderung nach größerer
definitiver Schärfe

Bereits hier wird deutlich, dass der Westen vielfach mit Unverständnis auf die Pluralität der islamischen Erinnerungsgemeinschaften⁸ und die daraus folgenden, oft konträren Rechtsauslegungen reagiert. Erschwerend kommt hinzu, dass die Etablierung fester Definitionen zur Beschreibung islamischer Gewaltphänomene und zur Abgrenzung der Forschungsgegenstände voneinander bisher nicht gelungen ist. So blieb beispielsweise der im Kontext der 1979er Revolution entstandene Begriff des „Islamischen Fundamentalismus“ zunächst am gegenwärtigen Regierungssystem der Islamischen Republik Iran haften, wurde jedoch, den politischen Rahmenbedingungen entsprechend, immer weiter ausgeweitet. Solche unterschiedlichen Konzepte wie die moderne schiitische Theologie und der saudische Wahabismus werden in einem Atemzug genannt und sogar sämtliche Formen des extrem heterogenen Phänomens des Islamismus werden unter dem Oberbegriff „Fundamentalismus“ subsumiert, wodurch dieser schwammig und unpraktikabel geworden ist (vgl. Posch 2008, S. 91). Hier ist Ranstorp (2006, S. 5) zuzustimmen, wenn er feststellt: „[...] the field is probably still plagued by the enduring challenges posed by a lack of definition [...]“.

7 Hier sei auf die beiden Sammelbände „Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen“ (Schneiders 2009a) und „Islamverherrlichung. Wenn Kritik zum Tabu wird“ (Schneiders 2010a) verwiesen.

8 Fachbegriffe der Erinnerungskulturforschung werden im folgenden Abschnitt erläutert.

Vor dem Hintergrund fehlender begrifflicher Präzision attestiert Steinberg (2003, S. 35 f.) der öffentlichen Islamismus-Debatte in Deutschland ein durch „geringere Sachkenntnis der Öffentlichkeit“ bedingtes „niedrigeres Niveau“ als beispielsweise in Frankreich und beklagt eine „verbreitete Orientierungslosigkeit“ (Steinberg 2003, S. 19), während Rieger (2007) gar eine Verschwörung wittert: „Der unscharf gehaltene Begriff des „Islamismus“ ermöglicht eine Art mediales Flächenbombardement auf alles Muslimische mit einer politischen Option.“

Sowohl Steinberg (2003, S. 41 f.) als auch Richardson (2007, S. 18 f.) fordern, nicht nur die Kluft zwischen Apologie einerseits und Kritik andererseits, sondern auch zwischen Regierungspolitik und wissenschaftlicher Arbeit zu überwinden.

Wissenschaftliche Arbeit
und Politikberatung?

„Religion and warfare are two of the most difficult and important issues of our time. It is time to make a systematic and critical study of how religion impacts war and how war impacts religion“ (Otis 2006, S. 187).

So bemängelt beispielsweise der Baker-Hamilton-Report zur Lage im Irak (Baker, Hamilton 2006, S. 61), dass, obwohl große Summen in Gegenmaßnahmen gegen IEDs (Improvised Explosive Devices) bereitgestellt wurden, Investitionen fehlen, welche helfen würden, diejenigen zu verstehen, die diese Waffen verwendeten, und es damit den Nachrichtendiensten erschwert würde, Informationen der taktischen Ebene in einen Gesamtkontext einzubinden. In diesem Sinne stellt auch Kippenberg (2008, S. 15) fest: „Die Gegenmaßnahmen waren von Anfang an nicht von dem Bestreben begleitet, die Handlungen der Täter zu verstehen und die Reaktionen darauf abzustimmen.“

Auch Hegghammer (2008), einer der führenden Forscher auf dem Feld des modernen Jihadismus, konstatiert:

„Rarely have so many resources been deployed on the basis of such a vague understanding about who the enemy is and how he functions. [...] More than six years after 9/11, the study of jihadism is still in its infancy. [...] It is only when we see the jihadists not as agents of evil or as religious fanatics, but as humans, that we stand a chance of understanding them.“

Laut Steinberg (2008, S. 194 f.) kann gerade die Ideologien-geschichte einen wichtigen Beitrag zur islamwissenschaftlichen Erforschung des islamistischen Terrorismus leisten, der, obgleich ideologisch und in seinen politiktheoretischen Dimensionen ein modernes Phänomen, immer auf klassische Texte und Ideen rekurriert. Daher seien für „die Erforschung militanter Ideologien tiefere philologische und islamwissenschaftliche Kenntnisse vonnöten“ (Steinberg 2008, S. 201). Schneiders (2006, S. 15) sieht in der Erforschung des Phä-

Forschungsdesiderate

nomens ein „mustergültiges Beispiel für einen interdisziplinären Untersuchungsgegenstand“, der sowohl „psychologisch, soziologisch, historisch, islamwissenschaftlich als auch politologisch von Interesse“ sei. Auch Firestone (1999, S. 3) und Lawson (2008) verweisen darauf, dass Studien zum Phänomen des Jihad trotz des momentanen Medieninteresses überraschend selten sind und von den veröffentlichten Sachbüchern nur wenige als wissenschaftlich gelten können. Moghadam (2007, S. 140) beanstandet besonders das Fehlen von Arbeiten, die sich mit dem Verhältnis zwischen klassisch-schiitischen und salafistisch-jihadistischen Jhaddiskursen befassen, und Weigel (2007, S. 33) kritisiert, für die vorliegende Untersuchung besonders bedeutsam, dass bei der Betrachtung moderner islamischer Gewaltphänomene die kulturelle und religiöse Motivation ignoriert werde:

„Wenn diese religiösen Dimensionen und die Renaissance der Märtyrerkultur, die die neuen Formen politischer Gewalt begleitet, nicht ernst genommen wird, dann besteht die Gefahr, die Dynamik einer Bewegung zu verkennen, die durch religiöse Rituale und Symbolik forciert wird und aus der permanent potentielle Akteure von Märtyrer-Operationen erwachsen.“

Ziele dieser Untersuchung Anknüpfend an diese Forschungsdesiderate beschäftigt sich die vorliegende Arbeit mit der ideologiegeschichtlichen Frage nach Entstehung und Verbreitung zeitgenössischer islamischer Märtyrervorstellungen.

Bislang dominierte in der Literatur die These, dass sich moderne Martyriumsdiskurse linear aus schiitischen Traditionen entwickelt hätten. Die vorliegende Untersuchung wird jedoch zeigen, dass islamische Martyriumskonzepte ihren Ursprung in der prophetischen Urgemeinde haben und dass deren unterschiedliches Verständnis in erster Linie dem soziopolitischen Rahmen – also den Lebensumständen – der jeweiligen islamischen Erinnerungsgemeinschaft geschuldet ist.

Den theoretischen Rahmen der vorliegenden Untersuchung bildet das erinnerungstheoretische Konzept des kulturellen Gedächtnisses nach Aleida und Jan Assmann sowie Maurice Halbwachs, das im folgenden Kapitel vorgestellt werden wird. Während Marzolph (1998, S. 298) auf die „Rolle des Gedächtnisses als grundlegendes Paradigma des kulturellen Selbstverständnisses [der islamischen Kultur]“ verweist, hebt Schöller (2000, S. 40) vor allem die Synergieeffekte hervor, die aus einer Ergänzung der philologischen Methoden des Islamwissenschaften durch „die Heranziehung anderer Ansätze und Methoden, etwa der Theorie des kulturellen Gedächtnisses [...]“ erwachsen können (vgl. Erll 2005, S. 2). Dabei erwiesen sich vor allem die Theorien Assmanns und Halbwachs' über die Wirkmächtigerwerden kultureller Erinnerungsorte (Mnemotopen) durch veränderte soziale Rahmen als fruchtbar.

Diese Untersuchung wirft Schlaglichter auf verschiedene Epochen der islamischen Geschichte, um den nicht-linearen Charakter islamischer Martyriumsvorstellungen zu verdeutlichen und klarzumachen, dass unter veränderten sozialen Rahmenbedingungen immer wieder Rückgriffe auf Konzepte der Urgemeinde und die formative Phase des Islam stattfanden, welche in der Moderne häufig die Inkorporation außerislamischer Ideologien in die Mnemotope der Urgemeinde einschlossen. Dabei wird dargestellt werden, wie in den jeweiligen Epochen und Erinnerungsgemeinschaften Martyrium verstanden wurde, wobei die vorliegende Arbeit nicht nur nach dem *Wie*, sondern auch nach dem *Warum*, also nach der Funktion islamischer Martyriumsdiskurse in der jeweiligen islamischen Erinnerungsgemeinschaft fragt. Welchem Zweck diente der Übergang vom passiven mekkanischen zum aktiven medinensischen Märtyrer? Wie wird der Märtyrer in der Phase der *fitan* und der *futūḥ* gebraucht, in der äußere Erfolge gegen die Ungläubigen den innermuslimischen Bruderkämpfen gegenüberstehen? Gibt es Brüche, Rückgriffe und Aufspaltungen in islamischen Martyriumsdiskursen? Gibt es Unterschiede zwischen Sunna und Schia in Hinsicht auf Martyriumsvorstellungen und wo sind diese angesiedelt? Welche Bedeutung hat die Figur des Märtyrers heute? Erfährt das Martyriumskonzept unter den Bedingungen einer globalisierten Medienlandschaft eine ökumenische Angleichung? Warum fällt es orthodoxen islamischen Geistlichen oft so schwer, jihadistische Terrorakte grundsätzlich zu verdammen?

Dabei soll versucht werden, die Frage zu beantworten, inwiefern zeitgenössische Martyriumsvorstellungen – auch im sunnitischen Islam – von schiitischen theologischen Konzepten beeinflusst wurden und inwiefern der Schia wirklich eine größere Bereitschaft zum Martyrium eigen ist, wie Ben-Dor und Pedahzur (2004, S. 75) schreiben. Eine Beantwortung der prominenten Frage, ob radikal-islamistische Gruppen überhaupt noch zum Islam gezählt werden können, also ob der Vorwurf der „Kaperung einer großen Weltreligion“ gerechtfertigt ist, kann nicht Aufgabe einer sich als objektiv verstehenden Wissenschaft sein. Vielmehr muss der Versuch eines Verstehens – im weberschen Sinne – der jeweiligen Akteure und ihrer Glaubenssysteme unternommen werden. Ebenso muss die Überlegung, ob es im Islam stärkere bellizistische Tendenzen als in anderen Religionen gibt, an die vergleichenden Religionswissenschaften verwiesen werden.

Diese Arbeit ist als Beitrag zum wissenschaftlichen Diskurs, aber auch zur öffentlichen Debatte zu verstehen. Dabei wird mit Sing (2008, S. 175) übereinstimmend erklärt, dass Versuche, heutige politische Ereignisse aus der islamischen Geschichte herzuleiten, „immer zugleich überdeterminiert und willkürlich, selbstverständlich

und überraschend, [sowie] dicht und lose“ sein müssen. In diesem Sinne soll versucht werden, „eher nach ideengeschichtlichen Verbindungen zu suchen, als das Gewicht auf aktuelle Geschehnisse zu legen“ (Badry 2002, S. 11).

Gliederung der
vorliegenden Arbeit

Auch wenn Lohlker (2008, S. 9) einen „grundsätzlich fragmentarischen Charakter der Entwicklung der muslimischen Ideengeschichte(n)“ attestiert, will die vorliegende Arbeit doch danach fragen, inwieweit sich dennoch Konstanten in dieser Entwicklung aufzeigen lassen.

Als Rahmen für die vorliegende Betrachtung von mehr als 1400 Jahren islamischer Martyriumskonzepte wurde das Konzept des kulturellen Gedächtnisses nach Jan Assmann gewählt, das sich aufgrund der im folgenden Abschnitt zu beschreibenden theoretischen Basis besonders dazu eignet, diese Konstanten deutlich zu machen.

Bei der Beschäftigung mit zeitgenössischen islamischen Martyriumsdiskursen trifft der Untersuchungsgegenstand auf das weite Feld der interdisziplinären Terrorismusforschung. Die fehlende Trennschärfe und Schwammigkeit, mit der Begriffe wie „Terrorismus“, „Fundamentalismus“, „Islamismus“ und „Jihadismus“ gemeinhin Verwendung finden, wurde bereits kritisiert. Entsprechend wird sich der dritte Abschnitt dem Versuch einer Definition oder der Operationalisierbarkeit dieser Begriffe, zumindest für die vorliegende Arbeit, widmen.

Der bereits mehrfach verwendete Terminus des „islamischen Märtyrers“ soll im zweiten Kapitel auf seine Spezifität hin untersucht werden. Als Vergleichsgröße dienen hier die Martyriumsdiskurse innerhalb der beiden anderen abrahamitischen Religionen – des Judentums und des Christentums.

Das dritte Kapitel arbeitet die Sprengkraft, die der Idee des aktiven Martyriums innewohnt, anhand der Untersuchung verschiedener historischer Gruppen heraus. Dabei ist es unumgänglich, sich mit Geschichte, Entwicklung und Deutung des Jihad auseinanderzusetzen, welcher den Rahmen bildet, in dem sich das Martyrium der medinensischen Gemeinde zu großen Teilen abspielt und auf den sich sunnitische Martyriumsvorstellungen hauptsächlich beziehen. Dass in den Medien der Konnex zwischen modernen islamischen Märtyrern und dem schiitischen Islam ein gängiger Topos geworden ist, wurde bereits dargestellt. Moghadam (2007, S. 125) merkt hierzu kritisch an, dass der Stand des Wissens über das schiitische Jihadkonzept im Allgemeinen noch dürftiger ist als die ungenauen Vorstellungen von den entsprechenden sunnitischen Einstellungen, während Graf (2008, S. 1) gleichzeitig die „hohe Suggestivkraft“ betont, welche die Formel vom „Heiligen Krieg“ im populärwissenschaftlichen Diskurs besitzt.

„Zur medialen Hochkonjunktur des ‚Heiligen Krieges‘ bildet es einen bemerkenswerten Kontrast, dass das Thema im Expertendiskurs der akademischen Religionsdeuter bisher nur am Rande Beachtung gefunden hat“ (Graf 2008, S. 2).

Die Suche nach einem genuin schiitischen Martyriumskonzept muss ihren Ausgangspunkt zwangsläufig bei einer Betrachtung der islamischen Urgemeinde und der koranischen Jihad- und Martyriumskonzeptionen nehmen. Hier ist auch ein Blick auf die nach *Mohammeds* Tod 632/10 entstandenen Herrschaftsdiskurse zu werfen, über welchen die Einheit der islamischen Erinnerungsgemeinschaft bereits mit dem Kalifat *‘Alīs* zerbrach. Die entstehenden innermuslimischen Kämpfe stellen besonders für das Jihad- und Martyriumskonzept eine Herausforderung dar, mussten sie doch die Rechtfertigung bieten um das islamische Tötungsverbot gegen andere Muslime außer Kraft zu setzen. Sie sind daher von zentraler Bedeutung für alle späteren diesbezüglichen Diskurse. Hier stellt Madelung (1997, S. xi) richtig fest:

„The question of the caliphate is too intricately tied to much of the internal history of the early Muslim community to be discussed without a solid understanding of that history based on more than abstract speculation.“

Im Anschluss daran werden im Kapitel 3.3. die für den Untersuchungsgegenstand bedeutenden Entwicklungen der „formativen Phase“ (Watt 1985, S. XV) mit ihren unterschiedlichen Konzeptionen islamischer Herrschaft untersucht, wie sie von *Charidschiten* sowie Protoschiiten und -sunniten vorgelegt wurden. Besonders den „religiös-politischen Oppositionsparteien“ (Wellhausen 1902) sowie dem politischen Rahmen der *futūḥ* verdankt das islamische Märtyrerkonzept seine weitere Ausformung, wobei der Schwerpunkt hier auf der Entwicklung innerhalb der protoschiitischen und schiitischen Linie mit ihren diversen Aufspaltungen liegt. Im Folgenden wird die *Ismā‘īliyya* mit besonderem Blick auf die *Nizārīya*, die unter ihrem europäischen Namen Assassinen bereits eingangs erwähnte wurde, betrachtet.

Schließlich wird im letzten Kapitel danach gefragt inwiefern sich Herkunft und Verwendung zeitgenössischer islamischer Martyriumskonzepte im Kontext der Entwicklung des zeitgenössischen Islamismus verorten lassen. In diesem Zusammenhang wird sich die vorliegende Arbeit jedoch nur am Rande mit den Rahmenbedingungen der Proliferation der Taktik der Selbstmordattentate beschäftigen. Zu einer genaueren Analyse dieses Aspekts sei hier auf die Arbeit von Moghadam (2008) verwiesen.

1.2 THEORETISCHER RAHMEN: ERINNERUNG UND SOZIALE RAHMUNG

Die Erinnerungskulturforschung bietet, wie bereits angesprochen, aufgrund des von Berek (2009, S.10) beschriebenen „Boom[s] der Erinnerungskulturforschung“ einen Pool theoretischer Reflektionen, von denen einige in ihren für die vorliegende Untersuchung relevanten Bereichen kurz vorgestellt werden.

Funktionen der Erinnerung

Der gegenwärtige Blick auf die Vergangenheit ist immer von spezifischen Erwartungen und Motiven geprägt. Die Art und Weise, wie ein Individuum eine Situation wahrnimmt, beruht immer auf den Erfahrungen, über die es verfügt (Berek 2009, S. 113). Diese Erfahrungen können individuell gemacht oder sozial übermittelt sein. „Erinnern ist aktuelle Sinnproduktion im Zusammenhang jetzt wahrgenommener oder empfundener Handlungsnotwendigkeiten“ (Schmidt 1991, S. 37).

Im Vorgang des Erinnerns selbst findet bereits ein Akt der Sinnzuschreibung statt. „Nur bedeutsame Vergangenheit wird erinnert, nur erinnerte Vergangenheit wird bedeutsam“ (Assmann 2007, S. 77). Dabei stellt das Gedächtnis eher die Art und Weise der Informationsorganisation als einen Speicher vergangener Ereignisse dar. Besonders deutlich wird der Zusammenhang aus Sinnzuschreibung und Informationsorganisation in der Historiographie (Bergenthum 2005, S. 147). Berek (2009, S. 16) verweist hier vor allem auf die legitimierende Funktion der Vergangenheitsbilder für die gegenwärtige Sozialordnung.

„Ob eine kollektiv zu erinnernde Information in die symbolische Form Mythos, Religion, Recht, Wirtschaft oder Geschichte kodiert wird, ist maßgeblich, denn mit der Wahl des Symbolsystems ändert sich auch die Qualität des Erinnerten. [...] Medien, Symbolsysteme und Ausdrucksformen (etwa Anordnungsmuster, Gattungskonventionen und Bildsprache) sind drei Koordinaten, die maßgeblich daran beteiligt sind, in welchem Modus eine Erinnerungskultur die Vergangenheit erinnert – etwa als Lebensgeschichte, als Mythos, als einschneidendes historisches Ereignis, als romantisches Abenteuer oder als wissenschaftliches Faktum“ (Erll 2005, S. 104).

Erinnerung ist also ein wechselseitiger Vorgang von persönlichen und kollektiven Identitätsaneignungsprozessen (vgl. Assmann 2007, S. 158). Anschaulich wird dieses Konzept, um ein bekanntes Beispiel aus der islamischen Geschichte zu nennen, an der Funktion der Aschurariten als „re-membering“ am Kampf des Prophetenankels Husain ibn Ali.

„In other words, the events of Karbalā³ are readily accessible to modern believers who not only see and react to the tragedy in the present tense, but also make sense of their own lives in its reflected light“ (D’Souza 1998, S. 67).

Oesterle (2005, S. 11) hebt – für die vorliegende Arbeit besonders interessant – hervor, dass der Tod „jahrtausendlang [...] weniger der

»Erzfeind des Gedächtnisses« als vielmehr dessen stabile kulturelle Antriebsenergie“ war und sich „die vielgestaltigen Anstrengungen der Memoria besonders auf das Totengedenken“ ausrichteten. Steht im Gedenken an ein verstorbene Familienmitglied oder einen geliebten Menschen der Memoria-Aspekt im Mittelpunkt, kommt beim Tod – besonders wenn es sich um einen gewaltsamen Tod handelt – eines politischen oder spirituellen Führers immer noch der Aspekt der Fama hinzu. Der Tod soll mit einem transzendentalen Sinn verbunden und zu einer Anleitung für künftige Generationen werden. Besonders deutlich tritt diese Verbindung in den Aschurariten hervor, in deren Rahmen der politische Machtkampf zwischen Umayyaden und Aliden zum Gründungsmythos der Schia erhoben wurde. Auch der Ort der Schlacht von Kerbela wurde als Mnemotope (Erinnerungs- und Gedächtnisort) zu einem Zeichen erhoben, das besonders im letzten Jahrhundert eine größere Bedeutung erlangte. Hierzu sei nur auf das bekannte Zitat von Ali Schariati, mit dem diese Arbeit sich noch näher befassen wird, verwiesen: „Jeder Boden ist Kerbela jeder Monat ist *muḥarram*, jeder Tag ist Aschura!“ Bereits Malinowski (1948, S. 29) hob hervor: „Of all sources of religion, the supreme and final crisis of life-death is of the greatest importance.“

Besonders verehrt wurden nicht nur die schiitischen Märtyrer. Bereits zu Lebzeiten des Propheten erfuhren jene, welche auf dem Wege Gottes erschlagen wurden („*qutilū fi ṣabīli ʾllāhi*“ – Koran 3:169), besondere Verehrung. Auch in den verschiedenen Ausformungen des Volksislam konnten sich oft der Orthodoxie widersprechende Totenkulte herausbilden. Eine der wenigen Monographien über das muslimische Martyrium stellt die Arbeit von Wensinck (1921) „The Oriental Doctrine of the Martyrs“ dar.

Assmann (2007, S. 88) baut seinen Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“⁹ auf den Schriften von Maurice Halbwachs auf, der bereits Anfang des letzten Jahrhunderts den Gedächtnisbegriff um die soziale Dimension erweiterte. Vergangenheit sei eine kulturelle Schöpfung, welche „spezifischen Motiven, Erwartungen, Hoffnungen, Zielen“ dient und entsprechend im Bezugsrahmen der jeweils aktuellen Gegenwart neu konstruiert wird.¹⁰ Diesen Rahmen versteht Assmann (2000, S. 114) als „raumzeitliche Ordnungsraaster, in die der

Kulturelles Gedächtnis
und soziale Rahmen

9 Assmanns Ideengebäude des „kulturellen Gedächtnisses“ findet sich bei Derrida als „Archiv“ bzw. bei Bernstein als „Tradition“. Es umfasst „vieltausendjährige Erinnerungsräume“ (Assmann 2000, S. 41), in denen auch in der zeitgenössischen Ausformung Verdecktes vorgefunden werden kann. Erll (2005, S. 13) sieht im „kulturellen Gedächtnis“ nach Aleida und Jan Assmann das, im internationalen Vergleich, am weitesten entwickelte Konzept.

10 Ähnlich äußern sich auch Treichel (1984, S. 173 f.) „Das Vergangene wird bedeutsam im gegenwärtigen Erinnern [...] Erinnern heißt: dem Abgelaufenen gegen-

Einzelne seine inkohärenten Bilder einhängen kann". Im Sinne Assmanns führt Erll (2005, S. 15) aus: „Soziale Rahmen vermitteln und perspektivieren die Inhalte des kollektiven Gedächtnisses“ und Cornemann (1999, S. 3) konstatiert:

„Gruppen oder reflexive Systeme begreifen sich als Verbund von Individuen, die – aller Differenzen untereinander zum Trotz – eine gemeinsame Vorstellung über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbindet und gemeinsam handeln läßt.“

Der soziale Rahmen legt die „mnemotische Ordnung“ (Echterhoff und Saar 2002, S. 16) fest und formt damit das kollektive Gedächtnis einer Erinnerungsgemeinschaft. Diese Rekonstruktionsleistung ist durch Raum-, Zeit- und Gruppenbezug gekennzeichnet. Als soziales Phänomen kettet dieses „Bindungsgedächtnis“ das Individuum an die Gruppe. Ricoeur (2000, S. 78) verweist hier darauf, „dass man sich nicht allein erinnert, sondern mit Hilfe der Erinnerung anderer“. Gerade das Verständnis der Mechanismen dieser Rückbindung (*re-ligio*) macht den Wert dieses Theorierahmens für die vorliegende Arbeit aus. In diesem Sinne beschreibt auch Hervieu-Léger (2004, S. 11) Religion als

„eine ideologische, praktische und symbolische Konfiguration, durch die sowohl für das Individuum als auch für das Kollektiv der Sinn der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubenssequenz erzeugt, aufrechterhalten, entwickelt und kontrolliert wird.“

Jede dieser Konfigurationen entwirft ihr eigenes, von anderen Glaubensrichtungen unterschiedenes Geschichtsbild. Hyder (2006, S. 90) verweist beispielsweise darauf, dass das schiitische kollektive Gedächtnis eine andere islamische Geschichte entwirft als das sunnitische. So wird im schiitischen Kontext davon ausgegangen, dass der Onkel des Propheten und Vater des späteren Kalifen Ali noch zu seinen Lebzeiten den Islam angenommen habe.

Im Kontext der Untersuchung von Gewaltphänomenen stellt Juergensmeyer (2004, S. 175) fest, dass auch terroristische Akte von den Gesetzen und Konventionen der Gesellschaft – also dem sozialen Rahmen – abhängig sind. Ein Beispiel hierfür bietet Ägypten, wo die islamistischen Gruppen (auch diejenigen, die nicht gewalttätig waren) nach mehreren Anschlägen auf Touristen jeglichen Rückhalt in der Bevölkerung verloren hatten und zu einer grundlegenden Änderung ihrer Strategie gezwungen waren.

Tradition und Kanon Jan Assmann teilt das kollektive Gedächtnis unter Zuhilfenahme der Arbeiten des Ethnologen Jan Vansina (1985) in ein „kommunikati-

wärtigen Sinn geben“ und Koselleck (1970, S. 361) „Wer sich mit der Vergangenheit beschäftigt, wird mit sich selbst konfrontiert.“

ves Gedächtnis“, welches sich auf die rezente Vergangenheit bezieht, und ein „kulturelles Gedächtnis“, welches die mythische Urgeschichte einer Gemeinschaft fasst. Dabei ist das kommunikative Gedächtnis mit der Tradition und das kulturelle Gedächtnis mit dem Kanon verknüpft (vgl. Assmann 2007, S. 120), wobei Letzteres durch einen bewussten „Akt der Schließung“ (Assmann 2007, S. 94 f.) geschaffen wird, der das Kanonische vom Apokryphen trennt und mithin der „Fortsetzung ritueller Kohärenz im Medium schriftlicher Überlieferung“ (Assmann 2007, S. 105) dient. Dabei bildet das islamische Dogma der koranischen Gottverfasstheit eine Art Zwischenstellung. In Anlehnung an die christliche Vorstellung der Inkarnation Gottes in Jesus Christus spricht Gnlika (2004, S. 182) hier gar von einer „Inlibration“ Gottes im Koran. In diesem Sinne stellt auch Charlier (2010, S. 356) fest: „Der Koran enthält danach keine Interpretation, sondern Gottes Wort in reiner Form, ipsima verba. Dadurch hat Gott nie aufgehört zu sprechen, auch wenn er nichts Neues mehr sagt.“

Anschaulich lässt sich dieses Phänomen anhand des Prozesses religiöser Kanonisierungen beschreiben. Solange die Traditionen religiöser Gemeinschaften zu der jeweiligen Gegenwart kohärent sind, gelingt die Integration anderer zeitgenössischer Ideen problemlos. Dieser Vorgang ist sowohl in den frühchristlichen Gemeinden als auch in der frühen Phase der Urgemeinde in Medina nachweisbar. Mit der Grenzziehung geht eine Reihe von Normen (Kleidungs-, Speise-, Gebetsvorschriften usw.) einher, durch die der Gläubige selbst zum „Grenzzeichen“ (Assmann 2007, S. 149) seines Glaubens wird.

Bereits Cicero stellte fest: „Groß ist die Kraft der Erinnerung, die Orten innewohnt“ (nach Merklin 1989, S. 394), und Pierre Nora (1995, S. 83) erweiterte den Begriff eines Erinnerungsortes (*lieux de mémoire*) über die bloße Topographie hinaus. Hirst und Manier (2002, S. 47) verweisen darauf, dass sich Erinnerungsorte auch in Flaggen, Hymnen, Schreinen, historischen Gemälden, Münzen, Büchern, Filmen, Postkarten, Zeichentrickfilmen und anderen Artefakten manifestieren können.

Erinnerungsorte

Assmann (2007, S. 60) spricht hier von „Mnemotopen“, die, als Zeichen des kulturellen Gedächtnisses, mit verschiedensten Inhalten aufgeladen werden können. Bergenthum (2005, S. 126) verweist hier auf die Funktion der Gedächtnisorte „das kollektive Gedächtnis vor seinem eigenen Verfall, vor seiner Transformation zur bloßen Geschichte zu bewahren“ und betont damit die affektive Seite dieser „Erinnerungsanker“ (vgl. A. Assmann 1999, S. 299). Aleida Assmann (1999, S. 303 f.) sieht in den Mnemotopen die ältesten Formen der Erinnerungen an transzendente Ereignisse: „Bevor sich Gott in Büchern offenbarte, offenbarten sich die Götter in der Welt.“ Ge-

stützt und unterstrichen wird die Heiligkeit religiöser Mnemotopen durch Tabus. Reminiszenzen an diese archaische Form der Gottedenkerinnerung fanden beispielsweise in Sure 20:12 Eingang in den Koran, in der bereits der angebliche Name des Tales *ṭuwā* – in dieser Form ein *Hapax legomenon* – darauf hinweist, dass es sich um eine virtuelle (anstatt eine geographische) und nachträglich konstruierte Mnemotope handelt.¹¹ Im Folgenden wird der Begriff Mnemotope für die Gesamtheit der oben beschriebenen Zeichen des kollektiven Gedächtnisses verwendet werden.

Eine Sonderform der Mnemotopen bilden die „Gedenkorte“ (A. Assmann 1999, S. 309), die nicht an den Ursprung einer andauernden Geschichte erinnern, sondern im Gegenteil ein Symbol für Diskontinuität darstellen, als solche aber eine besonders affektive Kraft besitzen.

„Gedenkorte sind solche, an denen Vorbildliches geleistet oder exemplarisch gelitten wurde. Mit Blut geschriebene Einträge wie Verfolgungen, Demütigungen, Niederlage und Tod haben im mythischen, nationalen und historischen Gedächtnis einen prominenten Stellenwert“ (A. Assmann 1999, S. 328).

Aufgrund ihrer emotionalen Aufladung stellen die Kontrolle über Gedenkorte und die damit einhergehende Möglichkeit, Einfluss auf den Inhalt des Gedachten zu nehmen, auch ein Reservoir an symbolischer Macht dar. In diesem Sinne ist auch der Hacker-Angriff einer rechtsextremen Gruppierung auf den Internetauftritt des Konzentrationslagers Buchenwald vom 28.07.2010 zu verstehen, in dem der Leiter der Gedenkstätte einen „Angriff auf die deutsche Erinnerungskultur“ erkennt (vgl. Kohl 2010).

Gemeinsam ist allen Mnemotopen der Gruppenbezug. „Denn den Text der Memoriallandschaft vermag nur zu lesen, wer dessen Inhalt schon kennt, es ist ein eingedenkendes, kein informierendes Lesen“ (A. Assmann 1999, S. 312).

Ritual und Mythos Wie Hauschild (2008, S. 23) richtig feststellt, handelt es sich bei Ritualen um „Verkörperungen von Traditionen“, die „stets aufs Neue Memoria, Erinnerungsbestände, Wissen“ bilden. In schriftlosen Kulturen bietet einzig die Anwesenheit beim Ritual – das „Zusammenspiel des Symbolischen und Körperlichen“ (Assmann 2000, S. 21) – die Möglichkeit, am kulturellen Gedächtnis teilzuhaben und dadurch Teil der Gemeinschaft zu werden. Doch auch für die frühe Neuzeit lässt sich die Bedeutung der Kommunikation unter Anwesenden entspre-

¹¹ Eine alternative, vom Verbstamm ausgehende Übersetzung käme ohne einen Eigennamen des Orts aus: „Denn du durchwanderst das heilige Tal.“ Die späteren Exegeten scheinen jedoch eine lokalisierte Mnemotope, und sei sie auch virtuell, einem nicht näher bezeichneten heiligen Ort vorgezogen zu haben.

chend feststellen. So definieren Althoff und Stollberg-Rilinger (2008, S. 15) Rituale als „feierliche demonstrative Handlungen, die aus einer Reihe relativ fester Formen bestehen [und] nicht zufällig und nebenbei“ vollzogen werden können. Beide Autoren betonen zudem die wirklichkeitsstiftende Funktion des Rituals, das „für die Zukunft Verbindlichkeit stiftet“. Durch ihre Teilnahme verleihen die Akteure und Zuschauer dem Ritual seine Gültigkeit und werden gleichzeitig in eine Ordnung gestellt,

„die älter ist als sie selbst. Das gilt paradoxerweise auch und gerade dann, wenn Traditionen tatsächlich unterbrochen sind oder die Stabilität einer Ordnung gefährdet ist: Dann überbrücken Rituale solche Brüche und stellen symbolisch Dauer her.“

Besondere Bedeutung kommt hierbei den Liminalitätsriten zu, die dem Individuum durch den Ritus einen neuen Platz in der Gemeinschaft zuweisen. Der Ritus sichert die Kontinuität der Überlieferung, weshalb Riten und Feste für schriftlose Kulturen auch institutionell sind (vgl. Assmann 2000, S. 129 ff.). Da der Ritus mit mehreren Sinnen koaktiv (vgl. Berek 2009, S. 176) erfahrbar ist, schafft er eine intensivere und länger andauernde Erinnerung als rein textuell vermittelte Erfahrungen (vgl. Hirst und Manier 2002, S. 53). Dazu muss er allerdings proaktiv mitgestaltet werden.

D’Souza verweist beispielsweise auf die besondere Bedeutung der *‘alam* (Standarten) in den Aschurariten. Die *‘alam* nehmen hier nicht nur die Funktion mobiler Erinnerungsorte wahr, sondern werden in den Augen der Gläubigen wirklich in die Körper der Märtyrer transformiert. „For some the symbol dies away being transformed into the body of Ḥusayn or ‘Abbās or one of the other victims of the Karbalā’ tragedy“ (D’Souza 1998, S. 74).

Während sich in schriftlosen Kulturen der Bestand des aktiv praktizierten Erinnerens mit dem Gesamtbestand des kulturellen Gedächtnisses deckt, wächst dieser in Schriftkulturen zu riesigen Archiven, von denen immer nur ein Ausschnitt erinnert und bearbeitet werden kann. Die Grenzen zwischen dem aktiv bearbeiteten Gedächtnis und dem Speichergedächtnis befinden sich beständig im Fluss. Diese „floating gap“ zeigt sich nach Vansina (1985, S. 23 f.) als Lücke zwischen der rezenten Vergangenheit, die eine Zeitspanne von 80 bis 100 Jahren und damit die Erinnerungen einer Gemeinschaft bis hin zur Großelterngeneration umfasst, und der mythischen Vorgeschichte. Sie wandert, entsprechend dem Wechsel der Generationen. Assmann (2007, S. 51) verweist darauf, dass die Hälfte des Grenzwertes mit 40 bis 50 Jahren genau in den Zeitraum fällt, in dem Zeugen eines Ereignisses aus ihrer Kindheit aus dem „zukunftsbezogenen Berufsleben“ heraustreten und an einen Punkt im Leben kommen, „in dem die Erinnerung wächst und mit ihr der Wunsch

nach Fixierung und Weitergabe“. Diese führt aber unweigerlich zum Aufeinandertreffen der „symbolischen Sinnwelten“ verschiedener Individuen, die dann einer Harmonisierung bedürfen, die durch eine Entindividualisierung der Erinnerung erreicht wird. Nach Berek (2009, S. 25 u. S. 58) bilden Religionen die höchste Stufe dieser Objektivierungsbemühungen, da sie einen globalen Sinn definieren, der die subjektiven Erfahrungen bestimmt und diese in ein „idealisiertes und anonymisierendes Zeichensystem übersetzen“.

Eine wesentliche Funktion innerhalb dieses Vorgangs der Semiotisierung kommt Assmann zufolge dem Mythos zu. Unter Mythos versteht Assmann (2007, S. 52) fundierte Geschichte, also eine Geschichte „die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu deuten“. Diese historischen Deutungen bilden Conermann (1999, S. 6) zufolge den „Kern jeden kollektiven Gedächtnisses“. In dieser Form tritt der Mythos, aufgrund seiner fundierenden Funktion, besonders deutlich in den Ursprungsmythen der Religionen sowie in den Glaubenszeugnissen ihrer Bekenner zutage. In jedem Fall markieren Mythen die Fluchtpunkte retrospektiver Identitätssuche und die Ausgangspunkte von Heilsgeschichten. In diesem Sinn „erlöst die Vergangenheit vom Fluch der Sinnlosigkeit“ (J. Assmann 2005, S. 20). Erst durch ihre Mythologisierung erhalten Erinnerungen ihre normative Kraft und Wirkmächtigkeit.

Zum Begriff der
Mythomotorik

Assmann hebt besonders die Janusköpfigkeit des Mythos hervor, der sich aus einer „fundierenden“ und einer „kontrapräsentischen“ Seite zusammensetzt (vgl. auch Scholem 1965, S. 14, der auch jeder Mystik eine konservative und eine revolutionäre Seite zuschreibt). Während die „fundierende“ Seite des Mythos die Frage nach der eigenen Identität beantwortet, stellt die kontrapräsentische Seite die Frage: Wer sollen wir sein? Abhängig von den „Defizienz-Erfahrungen“, die eine Gruppe macht, kann damit „Erinnerung zu einer Form des Widerstandes werden“ (Assmann 2007, S. 73). Assmann (2007, S.79) betont: „prinzipiell [kann] jeder fundierte Mythos in einen kontrapräsentischen Mythos umschlagen.“ Auch Aleida Assmann (1991, S. 23) sieht in der

„eschatologischen Erinnerung die Etablierung einer metahistorischen Gegenwart, die Distanz und kontrapräsentische Spannung zur jeweiligen Gegenwart ermöglicht. Die revolutionäre Kraft der Erinnerung gewinnt ihr eigentliches Potential in der historischen Situation der Niedertage und der drückenden Ohnmacht“.

Diese „orientierende Kraft“ des Mythos nennt Jan Assmann „Mythomotorik“ und betont das revolutionäre Potential, das kontrapräsentischen Mythomotoriken bei extremen Defizienz-Erfahrungen innewohnt. Entsprechend erkennt er in Phänomenen wie „Chiliasmus“ und „Milleniarismus“ „kulturanthropologische Konstanten“ kontrap-

räsentischer Mythomotoriken, denen wiederum fundierende Mythomotoriken des „Wartens und Hoffens“ gegenüberstehen (Assmann 2007, S. 80 f.).

Wie Mythomotoriken in religiösen Kontexten wirken können, führt Hüber (1999) für die Identitätskonstruktion des Volkes Israel am Beispiel des Gründungsmythos der kriegerischen Landnahme unter Moses Nachfolger Josua aus. Anhand des enthistorisierten Deuteronomiums gelinge so die Darstellung der israelischen Eroberungen als konstruierte Mnemotope. Dabei charakterisiert Hübner (1999, S. 46) die alttestamentlichen Gewalttexte als „Mischung aus explizitem Überlegenheitsgefühl, nostalgischem wie martialischem Verbalradikalismus und latentem Unterlegenheitsgefühl“, das sich unter dem Eindruck assyrischer Überlegenheit als pseudoepigraphische¹² Konstruktion vergangener Größe äußert. Besonders deutlich wird in Hübners Ausführungen, dass die identitätsstiftende Funktion des Mythos mit einer gleichzeitigen Abgrenzung nach außen korrespondiert.

„Es wirkt ein starkes Band, wenn kollektive Größe zu feiern ist. Es wird stolz mit eindrucksvollen Fahnen getragen, das Wir-Gefühl. Es ist wirklich ein starkes Band, das aus tiefsten Emotionen gewebt ist, aus Gefühlen, die eine eigene Gestaltungskraft haben“ (Verbeek 2004, S. 13).

Pseudoepigraphiken können hier als Beispiel für das von Hobsbawm (1998) untersuchte Phänomen der „erfundenen Traditionen“ verstanden werden, die sowohl konstruiert und offiziell eingerichtet als auch „auf weniger leicht nachvollziehbaren Wegen [...] auftauchen“ können. Wenn die alten Traditionen und Bräuche ihre Bindungskraft verlieren und „die alten Lebensformen nicht mehr zur Verfügung stehen oder nicht mehr lebensfähig sind“, kann es Hobsbawm (1998, S. 102 ff.) zufolge zur Aufpfropfung neuer Traditionen auf bereits bestehende bzw. zum „Gebrauch alter Materialien für die Konstruktion eines neuen Typs von erfundenen Traditionen für völlig neue Ziele“ kommen. In diesem Zusammenhang betrachtet er auch den israelischen und palästinischen Nationalismus als Ergebnis einer im letzten Jahrhundert erfundenen Tradition von Staatlichkeit. Auch Berek (2009, S. 55) schreibt: „Es spielt also aus psychologischer Sicht keine Rolle, ob Erinnerungen auf wahren Gegebenheiten beruhen oder nicht. Es kommt darauf an, dass sie für wahr gehalten werden.“ Vor diesem Hintergrund sei auf das bereits 1928 von den amerikanischen Soziologen Isaac Thomas und Dorothy Swaine-Thomas festgestellte und nach ihnen benannte „Thomas Theorem“ ver-

12 Jan Assmann (2000, S.122) sieht in pseudoepigraphischen Texten „eine typische Form von Oppositions- und Reformliteratur [...]. Das Neue legitimiert sich als das vergessene Alte.“

wiesen, das besagt: „If men define situations as real, they are real in their consequences“ (Thomas und Thomas 1928, S. 572). Aleida Assmann (1991, S. 25) verweist auf die soziopolitische Funktion der Erinnerung, wenn sie schreibt:

„Die Verwirklichung politischer Ziele braucht ihre Vision, die revolutionäre Stoßkraft ihren schlagkräftigen Mythos. Danach erscheint die negative Gegenwart als Interim zwischen einer großen Vergangenheit und einer ebenso großen Zukunft, zu denen Erinnerung und Hoffnung die Verbindung halten. Erinnerung wird zu einer politischen Kraft, welche kontrapräsentische Normen aufrichtet.“

Memoria und Fama Besondere Bedeutung kommt Assmann (2000, S. 24) zufolge dem Totengedenken zu. Er konstatiert, dass die meisten Konflikte ihre affektiv-emotionale Seite aus einer im Kollektivgedächtnis der Akteure verankerten Vergangenheit beziehen und er betont insbesondere die „verhängnisvolle Rolle“, die „in diesem Zusammenhang der politische Totenkult“ spielt.

„Nach der Devise ‚ihr seid nicht umsonst gestorben!‘ wird aus der Verpflichtung gegenüber den Toten die Pflicht zur Rache und zur Unnachgiebigkeit abgeleitet. Auch das gehört zur Phänomenologie des Bindungsgedächtnisses“ (Assmann 2000, S. 24).

Aleida Assmann (1999, S. 33) verweist auf die beiden Dimensionen des Totengedenkens, die sich religiös als *pietas* und weltlich als *fama* zeigen. Während die Pietät immer nur von den Lebenden für die Toten erbracht werden kann, äußert sich die *fama* als säkulare Form der Selbstverewigung, zu der das Individuum selbst beitragen kann. Lebenszeitlich erworbener Ruhm kann über den Tod hinaus Bestand haben und die Erinnerung an den Verstorbenen sichern.

Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung wird auch danach zu fragen sein, wie es sich mit *fama* und *pieta* im Umfeld islamischer Martyriumsdiskurse verhält. Besonders der Aspekt der *fama* stellt in diesem Kontext einen interessanten Aspekt dar, steht doch die zeitgenössische mediale Präsentation islamischer Märtyrer im Widerspruch zur klassischen Sicht, dass der Märtyrer nur nach dem Lohn der nächsten Welt zu streben habe. Diesem speziellen Aspekt der *fama* widmet sich auch das Kapitel „Martyriumsdiskurse in der globalisierten islamischen Ökumene“ und wird sich zusätzlich mit der medialen Präsentation moderner islamischer Märtyrer sowie dem durch die Nutzung der neuen Medien entstandenen Kanonisierungsdruck beschäftigen.

Zum Diskursbegriff Einem diskursanalytischen Ansatz folgend kommt dem sozialen Rahmen die Rolle zu, nicht nur die Auswahl der Erinnerungen aus dem Speichergedächtnis zu regeln, sondern auch die Grenzen dessen zu bestimmen, was innerhalb vordefinierter sozialer Kontexte gesagt und getan werden kann. Dass Diskurse, d. h. Konstruk-

tionen von Wirklichkeit durch eine Kommunikationsgemeinschaft, die „komplexe Systeme zur Herstellung von Wissen und Wirklichkeit“ hervorbringen (vgl. Landwehr 2008, S. 15 und S. 92), nicht nur Sprachregelungen bieten, sondern Organisationsmuster für Gedanken, Aussagen und Handlungen darstellen, macht sie „wirkmächtig und wirklichkeitskonstitutiv“ (Landwehr 2008, S. 78), wodurch ihnen auch „symbolische Macht“ (Bourdieu 1992, S. 153) zukommt.

Wenn Diskurse einen bestimmten Grad an Selbstverständlichkeit erreicht haben und nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt oder konkurrierenden Weltansichten ausgesetzt werden, spricht Landwehr (2008, S. 129) von einer „Naturalisierung des Diskurses“. Hieran anknüpfend wird im Folgenden zu untersuchen sein, ob und inwiefern sich islamische Martyriumsdiskurse naturalisieren konnten.

Jan Assmann (2000, S. 44) sieht

„eine der wichtigsten Funktionen exotischer Kulturwissenschaften wie Ethnologie, Orientalistik, Altamerikanistik [in der] Erforschung dieser Horizontbildungen in der sozialen Verbindlichkeit von Bindungs- und Bildungswissen. Erst von außen gesehen zeigt sich der Gedächtnisaspekt, die Gedächtnisförmigkeit der Kultur.“

Erinnerungskultur
und Islamwissenschaft

In der Tat wurde auch im Bereich der Islamwissenschaften bereits erfolgreich mit den Werkzeugen des Erinnerungskulturkonzepts gearbeitet. Hier sei auf den Gießener Sonderforschungsbereich 434 „Erinnerungskulturen“ und dessen Teilprojekt F11 „Der ‚wahre‘ Islam: Religiös-politische Bewegungen des Nahen und Mittleren Ostens zwischen Tradition und Erneuerung“ sowie die zugehörigen Publikationen verwiesen. Hier sind besonders der Sammelband von Hartmann (2004) „Geschichte und Erinnerung im Islam“ und die Arbeit von Damir-Geilsdorf (2008) „Die nakba erinnern. Palästinensische Narrative des ersten arabisch-israelischen Krieges 1948“ zu nennen. Auch Erbel (2008) rekurriert in ihrer Arbeit „Unser Blut für Ḥusain! – Zur Instrumentalisierung religiöser Symbolik in zeitgenössischen schiitischen Reden und Predigten im Libanon“ auf die Arbeiten Jan Assmanns und demonstriert deren Nutzbarmachung bei der Untersuchung schiitischer Widerstandsbewegungen im Libanon. In ihrer Arbeit beschränkt sich Erbel jedoch auf den Aschuramythos und die Nutzung seiner kontrapräsentischen Seite durch libanesisch-schiitische Gruppen.

Die vorliegende Untersuchung wird die Auseinandersetzung mit islamischen Martyriumsvorstellungen allgemein um einen erinnerungstheoretischen Blickwinkel erweitern. Dabei nimmt das Konzept der Mythomotorik eine zentrale Stellung ein. Die Erinnerungsfigur des Martyriums wird dazu in der vorliegenden Arbeit als Mythos verstanden. Dass dieses Verständnis gerechtfertigt ist, wird in der Zusammenschau der bisherigen Ausführungen zum Mythos als

Islamische Martyriums-
vorstellungen

„fundierter Geschichte“ und den im vierten Kapitel aufgeführten Analysen zur Funktion des Martyriums in den abrahamitischen Religionen deutlich.

Dabei geht es jedoch keineswegs um eine rein theoretische Überlegung, sondern um die praktische Anwendung der vorstehend aufgeführten Werkzeuge für die Analyse islamischer Martyriumsdiskurse. Die Theorie dient dabei insbesondere dazu, die sozialen Rahmen auszuleuchten, unter denen sich ein eigenständiger islamischer Martyriumsdiskurs entwickelte, und dessen Funktion, die über die Jahrhunderte hinweg immer zwischen seiner fundierenden und kontrapräsentischer Form wechselte, zu beschreiben.

Ausgehend von der generellen Konstruktivität von Erinnerungen sollen auch die aktuellen Diskurse um die Legitimität einer Ableitung von Gewalttaten fundamentalistischer Muslime aus dem Islam selbst von einer neuen Warte aus betrachtet werden. Der Vorwurf verfälschter Traditionen bzw. eines Missbrauchs der islamischen Religion seitens bestimmter Gewaltakteure beruht im Wesentlichen auf der Annahme, es gäbe eine originäre Erinnerung, die nur richtig weitergegeben werden müsse, und ignoriert dabei den Umstand, dass jede Erinnerung das Ergebnis gemeinsamer Konstruktionsarbeiten darstellt (vgl. Ricoeur 2000, S. 73 ff.) In diesem Zusammenhang verweist Berek (2009, S. 22) richtig darauf, dass es sich bei jeder Form des kollektiven Gedächtnisses um einen „Gebrauch der Vergangenheit“ handelt und der Vorwurf des Missbrauchs eine Frage des jeweiligen Standpunktes darstellt.

1.3 DEFINITIONEN

„Ideologisches Denken ist mithin immer utopisch und leitet seine Begründung aus einer radikalen Kritik der Vergangenheit und Gegenwart ab. Mythisches Denken hingegen fragt nicht nach einer Utopie, sondern nach dem gemeinsamen Ursprung.“ (Schulze 2003, S. 310)

Die Beschäftigung mit islamischen Martyriumsvorstellungen führt zwangsläufig dazu, dass eine Reihe von Themenfeldern gestreift werden, die in der tagespolitischen Diskussion stehen. Vor allem die Begriffe „Fundamentalismus“ und „Terrorismus“ auch mit dem Adjektiv „islamisch“ oder „islamistisch“ (auch diese Begriffe meist ohne weitere Definition) verbunden, sind in diesem Kontext besonders häufig anzutreffen. Auch wenn Shepard (1987, S. 307) bereits 1987 eine Typologisierung der Begriffe dringend einforderte – „we certainly cannot live without them“ – hat sich auf diesem Gebiet bisher sehr wenig getan.

Aufgrund der unscharfen Abtrennung dieser Termini, die in vielen Publikationen zudem synonym verwendet werden, scheint

eine Definition für den Gebrauch innerhalb der vorliegenden Arbeit geboten.

1.3.1 FUNDAMENTALISMUS

„Fundamentalism, according to its critics, is just a dirty 14-letter word. It is a term of abuse levelled by liberals and Enlightenment rationalists against any group, religious or otherwise, that dares to challenge the absolutism of the post-Enlightenment outlook.“ (Ruthven 2007, S. 5)

Der Begriff Fundamentalismus beschreibt ursprünglich ein Phänomen bestimmter christlicher Glaubensgemeinschaften in den USA und wurde erstmals 1910 von den Brüdern Milton und Lyman Stewart verwendet. In „The Fundamentals“ lehnten sie die Evolutionstheorie ab und beschrieben die Grundlagen ihres Glaubens. Im islamischen Kontext taucht der Begriff erstmals 1937 auf, um die Ansicht des saudischen Königs über das Verhalten von Männern und Frauen in der Öffentlichkeit zu beschreiben (Ruthven 2007).

Seit dieser Zeit ist die Literatur zum „Thema für den Leser bzw. die gewöhnliche Leserin unüberschaubar geworden“ (Wentker 2008a, S. 29). Nicht nur die exakte Definition des Phänomens, sondern auch seine ideologische und, vor allem seit 2001, kulturelle Verortung werden aktuell kontrovers diskutiert. Während bis in die 1980er Jahre vor allem die politische Dimension des Phänomens im Vordergrund stand, begann sich, unter dem Eindruck der Revolution im Iran, der Blickwinkel hin zum religiösen Fundamentalismus zu verschieben (Wentker 2008a, S. 29).

Meyer (1991, S. 11) beschreibt Fundamentalismus als

„eine willkürliche Ausschließungsbewegung, die als immanente Gegentendenz zum modernen Prozeß der generellen Öffnung des Denkens, des Handelns, der Lebensformen und des Gemeinwesens absolute Gewißheit, festen Halt, verlässliche Geborgenheit und unbezweifelbare Orientierung durch irrationale Verdammung aller Alternativen zurückbringen soll.“

Fundamentalismus
und Religion

Auch Wentker, Kienzler und Köktaş (2005, S. 122) erwähnen vor allem die Aspekte der Gegentendenz zur Moderne, der Überzeugung vom eigenen Weltbild und damit verbunden die Ablehnung aller anderen Überzeugungen als konstituierend für eine fundamentalistische Grundhaltung. Wentker (2008a, S. 29–31) und Kienzler (2002, S. 10) folgern daraus, dass sich Religionen für eine „Fundamentalisierung“ besonders anböten, da, wie Verbeek (2004, S. 176) fest-

stellt, „besonders in Fragen der Religion [...] die Kultur extrem konservativ“ sei.

Dabei stellt Albert (2005, S. 86) richtig fest:

„In allen möglichen Verlautbarungen zur Rolle der Religionen in diesem Streit, die man hört, ist die implizite oder explizite Voraussetzung enthalten, daß reine oder echte religiöse Überzeugungen im Grunde genommen keine moralische oder politisch unakzeptablen Konsequenzen haben können. Fundamentalistische Strömungen werden in diesem Zusammenhang meist als Entartungen echter religiöser Auffassungen betrachtet, so daß eine Rückkehr zu religionsadäquaten Überzeugungen auf jeden Fall zu begrüßen wäre.“

Die Frage, inwieweit Religionen selbst fundamentalistische Einstellungen begünstigen, wird zumeist ausgespart. Dies ist umso erstaunlicher, wenn man den folgenden Gedanken zu Ende denkt. Die Moderne wird zumeist definiert als Geisteshaltung, die auf dem grundsätzlichen Zweifel an den eigenen Erkenntnissen des Menschen beruht. Religionen hingegen basieren darauf, dass sie für sich in Anspruch nehmen können, den Willen Gottes (*theo-logos*) richtig zu erkennen, und müssten, der obigen Definition von „Moderne“ folgend, als vormoderne Institutionen beschrieben werden. Der Zweifel an den eigenen Erkenntnisfähigkeiten selbst bedingt die Alterität, gegen welche sich fundamentalistisches Denken in dem Versuch auflehnt, die Komplexität des Lebens zu reduzieren.

Ruthven (2007) sieht den Nutzen der Verwendung religiöser Sprache in politischen Diskussionen vor allem in der Verringerung von Verhandlungsmöglichkeiten und Kompromissen und Wentker (2008b, S. 61) verweist darauf, dass die Hinwendung zu radikaleren Sinnkonstruktionen immer in der Enttäuschung über die bisherigen Sinngebungssysteme begründet liegt – seien diese nun säkularer oder religiöser Natur.

Dies kann so weit gehen, dass beispielsweise das ganze Konzept eines Staates verworfen und damit auch die Erreichung von Machtpositionen im Staat gar kein fundamentalistisches Ziel mehr sein muss. Entsprechend fasst Lübben (2004, S. 119) zusammen:

„Fundamentalismus ist ein diskursiver Rekurs, der gekennzeichnet ist durch die Ausschließlichkeit und Dogmatik im Rekurs auf die positive Erinnerung der vergangenen gesellschaftlichen Erfahrung, an das Goldene Zeitalter und die radikale und kompromisslose Aktionsorientiertheit, die aus diesem Rekurs abgeleitet wird.“

Selektive Reaktion
auf die Moderne

Ebenso scheinen sich die meisten Gruppierungen einig zu sein, nur bestimmte kulturell-ideologische Aspekte der Moderne abzulehnen und der Nutzung moderner Technologien, vor allem von Kommunikationsmitteln, aufgeschlossen gegenüberzustehen. Eine Ausnahme bilden hier beispielsweise die Amish, die sich durch besondere Kleidung sowie die Ablehnung jeder modernen Technik auszeichnen.

Gerade im Hinblick auf die zeitgenössischen islamistischen Ideologien scheint die Verwendung moderner Massenkommunikationsmedien einen konstituierenden Charakter zu haben. Phänomene wie die Transformation der Person *b. Lādin* zur Marke sind ohne sie kaum denkbar.

Fundamentalistische Bewegungen stellen Reaktionen auf soziokulturelle Umbrüche dar. Als solche erscheinen sie im Europa der frühen Neuzeit (Pilgrim Fathers, Puritaner) ebenso wie im zeitgenössischen Islam. Dabei rekurren sie auf eine nur scheinbar alte Ideologietradition (vgl. Köktaş 2005, S. 125). Ihr Geschichtsbild ist geprägt von der Konstruktion einer idealen Vergangenheit, in welche sie ihre heutigen Ziele und Wünsche projizieren. Auch Ourghi (2008, S. 91) betont, dass die Neuinterpretation religiöser Texte „zu den zentralen Kennzeichen des fundamentalistischen Denkens“ zählt, und Özsoy und Güneş (2010, S. 73) weisen darauf hin, „dass sogenannte Orthodoxe und Extremisten ‚ihren‘ Koran so wörtlich auch wieder nicht nehmen“. An dieser Stelle sei an die Ausführungen zu den erfundenen Traditionen Hobsbawms im vorhergehenden Kapitel erinnert.

Tibi (2005, S. 142) sieht in den erfundenen Traditionen ein spezifisches Element eines „islamischen Fundamentalismus“:

„Die durch den Islamismus neu belebten Traditionen spiegeln aber nicht das alte wider, sondern sind nur eine in die heutigen Zustände projizierte Vorstellung davon als neuer Wein in alten Schläuchen“ (Tibi 2005, S. 143).

Was er dabei übersieht, ist, dass, wie oben beschrieben, die Konstruktion einer ideellen Vergangenheit als Ausgangspunkt einer „charismatischen Geschichte“ (der Geschichte des Bündnisses eines Volkes mit seiner Gottheit) eine der Begleiterscheinungen des Kanonisierungsprozesses darstellt und somit nicht als genuin islamisch verstanden werden kann. Dass, abhängig von den soziokulturellen Rahmenbedingungen, die fundierende Funktion des Ursprungsmythos jederzeit in das kontrapräsentische Inzentiv umschlagen kann, wurde bereits beschrieben. In den erfundenen Traditionen des Islam bzw. islamistischer Gruppen ein Alleinstellungsmerkmal erkennen zu wollen, greift hier also zu kurz. Letztendlich dienen Traditionen, ob erfunden oder nicht, und Mythen als Fluchtpunkte des Bindungsgedächtnisses und sind in dieser Funktion zentraler Bestandteil der *religio* des Individuums an die eigene Gruppe.

Riesebrodt (1990, S. 29) sieht Fundamentalismus als Ergebnis zweier untrennbar verbundenen Dimensionen: der heilsgeschichtlichen und der gesellschaftskritischen. Innerhalb des fundamentalistischen Narrativs liefert also die gesellschaftskritische Dimension die Begründung zum Widerstand, während die heilsgeschichtliche Di-

mension den Erfolg verspricht und das Ziel vor Augen führt. Beide Dimensionen formen zusammen den kontrapräsentischen Aspekt und auch Ourghi (2008, S. 90) verweist darauf, dass erst die „heilsgeschichtliche Komponente der fundamentalistischen Ideologie [...] den Verlauf und die Richtung einer fundamentalistischen Bewegung verständlich“ werden lasse.

Islamischer
Fundamentalismus
und politischer Islam

Seit der Iranischen Revolution 1979, spätestens aber seit den 1980er Anschlägen der Hizbollah, glaubten viele Autoren, im Islam, besonders schiitischer Observanz, mustergültige Beispiele für die Theorien des religiösen Fundamentalismus zu finden.

Dabei wurden jedoch zumeist die aus islamwissenschaftlicher Sicht zentralen Fragen des Phänomens weitgehend außer Acht gelassen: Ist der Islam eine fundamentalistische Religion, weil er, zumindest theoretisch, eine enge Verbindung zwischen Religion und politischer Herrschaft postuliert? Ist der Begriff des religiösen Fundamentalismus, vor dem Hintergrund der Heterodoxie im Islam, überhaupt auf islamische Gruppierungen anwendbar? Köktaş (2005, S. 123) verweist hier darauf, dass allein das grundlegende Dogma des Islam – die Gottverfasstheit des Koran – die meisten Muslime zu Fundamentalisten mache. In diesem Sinne konstatiert auch Nagata (2001, S. 484): „In the Muslim experience, as most would insist, therefore, the fundamentals remain: there is no need to justify or re-discover them, and no need for the misleading term fundamentalism.“ Welche Gruppierungen können also sinnvoll damit beschrieben werden und welche nicht?

Von dem grundsätzlichen Universalitätsanspruch monotheistischer Religionen, auf den Assmann (2007b) verweist und der alleine bereits die meisten oben genannten Kriterien für Fundamentalismus erfüllt, abgesehen haben sich alle monotheistischen Religionen als erstaunlich anpassungsfähig erwiesen und auf soziale Umbrüche nur in Untergruppen mit einer Fundamentalisierung reagiert. Für die islamische Koranexegese stellt Kermani (2009, S. 206) fest:

„Erst nachdem der Exeget die möglichen Interpretationen aufgezählt hat, stellt er seine eigene vor, um mit der Floskel wa-ʾllāhu aʿlam abzuschließen, ‚Und Gott weiß es besser‘. Eben weil der Koran als das reine göttliche Wort gilt, ist nach traditioneller islamischer Auffassung jede Auslegung menschlich und daher notwendig relativ.“

Zudem muss in diesem Kontext auf die heterogene Natur des Islam verwiesen und müssen die teils gewaltigen Unterschiede zwischen Hoch- und Volksislam betont werden. Sofern in der Diskussion nicht gleich der Generalverdacht gegen „den Islam“ ausgesprochen werden soll, ist häufig vom „Steinzeitislam“ der Taliban oder einer Rückkehr ins „Mittelalter“ die Rede, ohne dass den Autoren überhaupt

klar zu sein scheint, dass allein der Begriff eines „islamischen Mittelalters“ diskussionswürdig ist.¹³ Berger schreibt hier zu Recht:

„Gesellschaftsstruktur und Denken heutiger Muslime unterscheiden sich gravierend von dem ihrer Glaubensbrüder vor 200 Jahren. Vielfach stellt gerade das, was uns als besonders rückständig erscheint, einen Bruch mit der mittelalterlichen Tradition des Islam dar: Politische Erweckungsbewegungen im religiösen Gewande hat es in der vormodernen islamischen Welt hier und da zwar gegeben, die Massivität, mit der heute der Islam nahezu überall in der islamischen Welt als politische Heilslehre verbreitet wird, stellt aber ein durchaus neues Phänomen dar“ (Berger 2002, S. 1).

Besonders der Iran, der für die westlichen Medien gemeinhin das Musterbeispiel des fundamentalistischen Islam darstellt, ist vor dem Hintergrund der klassischen islamischen Theologie eher als Gegenentwurf zu einem islamischen Fundamentalismus zu betrachten.¹⁴

In islamischen Staaten wird die Diskussion zum Thema zusätzlich durch den Umstand erschwert, dass der westliche Terminus Fundamentalismus wörtlich mit dem Neologismus *uṣūliya* ins Arabische übertragen wurde. Dieser -ismus aus der Wurzel *uṣūl* (Fundament, Grundlage) erfährt durch die begriffliche Ähnlichkeit zu den *uṣūl ad-dīn* (Grundlagen des Glaubens) eine überaus positive Konnotation und stellt den Begriff in einen gänzlich anderen Kontext¹⁵, als dies im westlichen Sprachgebrauch gemeinhin der Fall ist – „so als ob alle Fundamentalisten Experten für *uṣūl al-fiqh* wären“ (van Ess 1996, S. 178).

Tibi (2004, S. 77) sieht einen Unterschied zwischen „politischem Islam“, in welchem versucht werde, eine politische Ideologie mit dem Glauben zu verbinden, und dem Islamismus, welcher die Religion selbst zur Artikulationsform politischer Belange mache. Die Annahme, dass eine Ideologie zuerst politisch sei und dann mit einer als monolithisch verstandenen Religion verbunden werde, um ihr eine größere Durchschlagskraft zu verleihen, offenbart jedoch einen externen Blickwinkel. Der Versuch einer sauberen Abgrenzung zwischen Religion und Politik scheint in diesem Fall äußerst fragwür-

13 Zur Problematik der Verwendung des Terminus „Mittelalter“ im Bezug auf aktuelle islamische Phänomene vgl. Schöller (2000, S. 21) und die dort zu findenden Literaturhinweise.

14 Posch (2008 S. 92) beschreibt das gegenwärtige iranische Herrschaftssystem eher als „populistisch“, greift damit aber etwas zu kurz, da er damit unhistorisch die tiefe Verwurzelung der imamitischen Theologie in der schiitischen Tradition leugnet.

15 Antes (1991, S. 8) schreibt hierzu: „Der Begriff ist somit sehr positiv besetzt und die Assoziationen wirken derart, dass eigentlich niemand guten Gewissens ablehnen kann, in diesem Sinne zu den ‚uṣūl‘ der Religion zu stehen, so dass die Frage, ob man für diesen Fundamentalismus ist, nur bejaht werden kann, wenn man sich nicht gleich dem Vorwurf ungläubig zu sein, aussetzen will.“ Ebenso argumentiert auch Abu Zayd (2010, S. 159).

dig. Gerade Tibis (2005, S. 133) These, der Unterschied zwischen Orthodoxie und Fundamentalismus bestehe darin, dass Letzterer zusätzlich zur Schriftgläubigkeit eine politische Ordnungsvorstellung entwerfe, muss mit dem Hinweis auf die Ausführungen im Theorie-Teil widersprochen werden. Hier erlaubt die zugrundeliegende Theorie bereits eine Verdeutlichung. Die Orthodoxie, von der Tibi spricht, beruft sich auf die fundierenden Aspekte der religiösen Ursprungsmythen, während die politischen Ordnungsvorstellungen das Ergebnis der kontrapräsentischen Forderungen derselben Mythen sind.

Ben-Dor und Pedahzur (2004, S. 71) sehen die Besonderheit des islamischen Fundamentalismus in der aktivistischen Art und dem Totalitarismus des Islam sowie der kommunalistischen Ausrichtung der Bewegung und seiner Fähigkeit, die Staatsgrenzen zu überschreiten.

Die Untersuchung sollte jedoch nicht an dieser Stelle stehenbleiben. Nach der deduktiven Bildung eines Überbegriffes sollte, wie die Autoren auch richtig feststellen, der Fokus verengt werden. Anstatt immer weiter gefasste Theorien zu entwerfen sollten fundamentalistische Bewegungen in einem zweiten Schritt im Kontext ihrer Ursprungskultur betrachtet werden (vgl. Ben-Dor und Pedahzur 2004, S. 72).

Lohlker (2008, S. 54) verweist, mit Hinblick auf die traditionell staatsferne sunnitische Rechtsgelehrsamkeit, darauf, „dass die ‚fundamentalistische‘ Richtung des Islams alles mögliche sein mag, eindeutig ist sie politisch quietistisch, ja nicht politisch“. Shepard (1987, S. 314) spricht sich daher dafür aus, statt Fundamentalisten eher den Terminus „radikale Islamisten“ zu verwenden.

Fundamentalistische
Sozialmilieus?

Riesebrodt (2001) warnt davor, Fundamentalismus bestimmten Sozialmilieus zuzuordnen, und verweist darauf, dass Fundamentalismus weitgehend schichtunspezifisch und von Bildung und materieller Versorgung unabhängig sei. Er betont weiterhin, dass jede Religion Anhänger habe, die fundamentalistischen Tendenzen gegenüber aufgeschlossen seien. Es sei sogar so, dass fundamentalistische Milieus des Islam und des Christentums einander ähnlicher seien als ihren jeweiligen liberaleren Milieus. Daraus folgt, dass Fundamentalismus kein Kampf der Kulturen sein kann, weil einzelne Kulturen keine homogene Gruppe darstellen, die gemeinsame Ziele und gemeinsame Feinde haben. Zu diesem Schluss kommt auch Ruthven (2007), wenn sie darauf verweist, dass eine Umfrage ergeben habe, dass 1980 noch 80 % der US-Bürger die Bibel für das verbaliter zu verstehende Wort Gottes hielten – obwohl es sich bei dieser Ansicht nicht um ein christliches Dogma handelt.

Auch Heiligsetzer (2001) betont die „erstaunliche Breitenwirkung radikal-religiöser Bewegungen“ und stellt fest, dass es sich da-

bei „um zusammengewürfelte, heterogene soziale Gebilde“ handele, „die sich aber trotz ihrer anfänglich pluralistischen und multikulturellen Zusammensetzung als konsensuale Einheit und Gemeinschaft verstehen“. Abou-Taam (2008, S. 1) sieht entsprechend in den islamistischen Gruppen Vereinigungen aus „gleichdenkenden und aus einer ähnlichen Situation kommenden Menschen“, die über „strategische Identitätskonstruktionen“ versuchen, ihre Ideologie an den bestehenden „Resonanzstrukturen“ einer Kultur anzudocken. In diesem Sinne verweist Heiligsetzer (2001, S. 82–87) auf die „ausgedehnte Übergangszone zwischen dem kulturellen Mainstream und den religiösen Hardlinern“ und macht damit deutlich, dass Fundamentalismen keine Phänomene darstellen, die von ihrer kulturellen Umgebung losgelöst betrachtet werden können, und betont damit die Bedeutung der sozialen Rahmen für das Verständnis solcher Phänomene. „Fundamentalistische Bewegungen werden in den seltensten Fällen als Bedrohung, sondern oft genug als Bereicherung und als Bollwerk gegen Extremisten eingestuft, womit meist Liberale und Intellektuelle gemeint sind“ (Heiligsetzer 2001, S. 97). Wentker (2008a, S. 32) verweist hier auf die Funktion des Fundamentalismus als ein System sozialer Schließung. Wie Alterität wahrgenommen wird, ist hier der Gradmesser der jeweiligen Fundamentalisierung, der bis zum Extremfall, dem Ziel der völligen Vernichtung des Anderen, reichen kann.

Letztendlich muss unter Fundamentalismus (gleich welcher religiösen Ausrichtung) ein Denken verstanden werden, das durch die Konstruktion eines ausgeprägten Manichäismus, dessen konstitutive Elemente der unbedingte Glaube an die Unfehlbarkeit der eigenen Lehre sowie ein damit verbundener moralischer Rigorismus und die Negierung pluralistischer Gesellschaftsmodelle sind, die Rückkehr zu einer mythischen Ur-Gesellschaft zum Ziel hat. Während der moralische Rigorismus zu einer Abkehr von der sündigen Umwelt führt, entstehen gleichzeitig häufig paranoide Verschwörungsszenarien, welche in entsprechende Gegenmaßnahmen münden können. Die eigene Ideologie wird dabei zum alleinigen Heilmittel aller aktuellen Probleme.

Fundamentalismus in
der vorliegenden Arbeit

1.3.2 ISLAMISMUS

Köktaş (2005, S. 128) spricht sich dafür aus, statt „Fundamentalist“ im Zusammenhang mit dem Islam eher den Begriff „Islamist“ zu verwenden, da dieser zumindest von einigen der infrage kommenden Gruppen auch zur Selbstbezeichnung verwendet werde. Auch Steinberg (2005, S. 16) sieht im Islamismus die islamische Spielart des Fundamentalismus-Phänomens.

Eingrenzung des Begriffs Kepel (2004, S. 147) bezeichnet den Islamismus etwas schwammig als „vielschichtiges Phänomen“, in dem „jenseits der scheinbaren Einheit der religiösen Verankerung [...] soziale Gruppen mit gegenläufigen Interessen vorübergehende und zerbrechliche Bündnisse geschmiedet“ hätten, während Tibi (2004, S. 20), auch nicht viel deutlicher, nur eine neue Form des Totalitarismus feststellt, der in den Ausprägungen von Kommunismus und Faschismus überwunden worden sei und sich nun von staatlichen Akteuren auf substaatliche Gruppen übertragen habe. Heine (2004, S. 93) erkennt im Islamismus den Versuch eines dritten Weges, der weder westlichen noch sozialistischen politischen Ideologien folgt. Dass er damit die großen Einflüsse ignoriert, die westliche – wozu auch Sozialismus zählt – Ideen auf die Herausbildung des Islamismus hatten, wird ab Kapitel 6.1.1. besprochen. Damir-Geilsdorf (2004, S. 75) versteht den „politischen Islam“ als Antwort auf „die vielfältigen Herausforderungen und Umbrüche, denen die arabisch-islamische Welt im 20. Jahrhundert begegnete“, und Abou-Taam (2005) sieht die modernen arabischen Gesellschaften aufgrund des Verlustes des traditionellen Normgefüges im Zustand der Anomie. Bittner (2005) stellt heraus, dass Islamismus und soziale Rebellion für viele junge Muslime identisch seien – ein Befund, der sich auch für die gegenwärtigen afghanischen Widerstandsgruppen belegen lässt. Rohe (2010, S. 173) schließlich stellt fest, „eine bündige Definition“ sei unmöglich. „Das Phänomen des Islamismus lässt sich lediglich beschreiben“ (Rohe 2010, S. 173).

Jedoch ist Tibi (2005, S. 128) zuzustimmen, wenn er argumentiert, dass die Entstehung des Islamismus weder monokausal mit einer „politischen Religion“ Islam noch mit wirtschaftlichen Faktoren erklärt werden könne.

Hartmann (2004, S. 17) zufolge resultiert diese Glorifizierung der Frühzeit, die sich, wie Damir-Geilsdorf (2004, S. 75) anmerkt, „durch Stärke und Ruhm der Muslime“ auszeichnete, aus einer Enttäuschung über die westlichen Ideologien, welche diese Merkmale nicht wiederherstellen konnten. In diesem Verständnis wird die *hiğra*, in ihrer heilsgeschichtlichen Deutung, zum idealtypischen Vorbild staatspolitischer Planung im Falle der gefühlten Unterdrückung durch eine nichtislamische Mehrheit (vgl. Meier 1991, S. 66). Meist kommt dem Jihad als quasi sechster Säule des Islam eine wichtige Rolle bei dieser Zielerreichung zu, wobei Cook (2005, S. 124) darauf verweist, dass gerade das Thema des *Jihad* als Widerstand gegen einen ungerechten Herrscher, das von den sunnitischen *‘ulāma’* (Gelehrten) traditionell weitgehend ignoriert wurde, hier das Hauptthema der islamistischen Autoren bilde.

Kepel (2004, S. 28) teilt die Entwicklung des Islamismus in vier Phasen, deren Entstehungsphase er von den Anfängen des Salafismus bis 1967 ansetzt. Von 1967 bis 1979 sieht er eine Phase des Umschwungs, welche durch die Niederlage im Sechstagekrieg eingeleitet worden sei (vgl. ebenso Ourghi 2010, S. 43), und im Zeitraum zwischen 1979 und 1989 erkennt er die Phase der größten Ausbreitung des Phänomens, in der sich jedoch die inneren Widersprüche verschärft hätten, was mit dem Zweiten Golfkrieg 1990/91 zu einem Zusammenbruch des islamistischen Konsenses geführt habe, in dessen Folge sich die radikaleren Elemente vom Hauptstrang der Bewegung abgespalten hätten.

Entwicklung und Ziele
des Islamismus

Trimondi und Trimondi (2006, S. 204 und S. 316) sehen das Ziel des Islamismus in einer „restaurativen Revolution“, welche sie in eine Phase der Theoriebildung und des Aufbaus und ab 1980 in eine Phase des „Heiligen Krieges“ einteilen. In eine ähnliche Richtung argumentiert Tibi (2004, S. 106), der im Jihadismus die „militärische Komponente des Islamismus“ erkennt. Den Autoren ist insofern zu widersprechen, als sie die signifikanten ideologischen Unterschiede zwischen Islamisten und Jihadisten außer Acht lassen, auf die zum Ende des sechsten Kapitels eingegangen werden wird. Das Verständnis der islamischen Religion als politisches Handlungskonzept trifft noch keine Aussagen über die Gewaltaffinität der betreffenden Gruppen. Auch der Umstand einer verbaliter durchgeführten Koranexegese kann sowohl zu gewaltaffinen als gewaltfreien Auslegungen führen. Heiligsetzer (2001, S. 94) verweist darauf, dass die Hinwendung zu terroristischen Strategien innerhalb des Islamismus eher die Ausnahme denn die Regel ist.

Entsprechend lassen sich die Ziele islamistischer Bewegungen lediglich mit dem Hinweis darauf umreißen, dass allen diesen Gruppen die Vorstellung zugrunde liegt, der Islam – was immer jeweils darunter verstanden wird – müsse die Grundlage jeden Regierungshandelns bilden.

Um eine Operationalisierung zu erleichtern, soll in der Folge Islamismus als Ideologie verstanden werden (vgl. Shepard 1987, S. 309), welche die Schaffung eines realen Staatsgebildes anstrebt, dessen staatliche Verfasstheit dem Hendiadyoin *dīn wa dawla* (ein im 19. Jahrhundert aufgekommener Slogan, der eine angeblich schon immer bestehende Einheit von Religion und Staat postuliert) entspricht, wobei sie sich auf eine utopische Konstruktion der islamischen Frühzeit beruft, deren möglichst exakte Nachahmung alle zeitgenössischen Probleme zu lösen im Stande sein soll.

Islamismus in der
vorliegenden Arbeit

Aufgrund der Diversifikation der islamistischen Gruppen scheint eine weitere Unterteilung geboten, die sich an der Art und Weise orientiert, wie die jeweiligen Gruppen die Elemente ihres