

Zeitschrift für
Kulturwissenschaften

1|2010

Michael C. Frank,
Kirsten Mahlke (Hg.)

Kultur und Terror

[transcript]

Zeitschrift für Kulturwissenschaften – die Redaktionen

Redaktion Berlin

Freie Universität Berlin, Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft/Historische Anthropologie: Birgit Althans, Kathrin Audehm, Iris Clemens, Christoph Wulf | *Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für deutsche Literatur:* Joseph Vogl, Horst Wenzel | *Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Europäische Ethnologie:* Beate Binder, Moritz Ege, Alexa Färber, Wolfgang Kaschuba, Rolf Lindner | *Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Kulturwissenschaft:* Hartmut Böhme, Christina von Braun, Ulrike Brunotte, Sebastian Gießmann, Thomas Macho | *Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Seminar für Ethnologie:* Thomas Hauschild

Redaktion Konstanz/Tübingen

Universität Konstanz, Englische Literatur und Allgemeine Literaturwissenschaft: Aleida Assmann | *Universität Konstanz, Englische Literatur:* Michael C. Frank | *Universität Heidelberg, Romanisches Seminar:* Kirsten Mahlke | *Universität Tübingen, Deutsches Seminar:* Dorothee Kimmich | *Universität Tübingen, Seminar für Indologie und vergleichende Religionswissenschaft:* Burkhard Gladigow (em.) | *Universität Tübingen, Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft:* Reinhard Johler | *Universität Tübingen, Seminar für Japanologie:* Klaus Antoni | *Universität Tübingen, Slavisches Seminar:* Schamma Schahadat | *Universität Zürich, Kunsthistorisches Institut:* Bettina Gockel | *Universität Zürich, Slavisches Seminar:* Sylvia Sasse

Redaktion Wien

Universität für Angewandte Kunst Wien, Institut für Kunst- und Kulturwissenschaften: Daniela Hammer-Tugendhat | *Kunsthochschule für Medien Köln, Bereich Medien- und Kulturwissenschaften:* Karin Harrasser | *Universität Wien, Institut für Europäische Ethnologie:* Elisabeth Timm | *Universität Wien, Institut für Geschichte:* Christina Lutter | *Universität Wien, Institut für Romanistik:* Birgit Wagner | *Universität Wien, Institut für Zeitgeschichte:* Siegfried Mattl | *Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften:* Helmut Lethen, Lutz Musner

Kontaktadresse für Manuskripte:

Thomas Hauschild: thomas.hauschild@ethnologie.uni-halle.de

Lutz Musner: musner@ifk.ac.at

MICHAEL C. FRANK, KIRSTEN MAHLKE (Hg.)

Kultur und Terror

Inhalt

Kultur und Terror. Zur Einführung	7
<hr/>	
MICHAEL C. FRANK, KIRSTEN MAHLKE	
Kultur des Terrors – Raum des Todes.	
Roger Casements Putumayo-Bericht und die Erklärung der Folter	17
<hr/>	
MICHAEL TAUSSIG	
Der Jihad – ein islamischer Freibrief für den Terror?	53
<hr/>	
ALADDIN SARHAN	
Kulturalisierung des Terrors. Das dschihadistische	
Selbstmordattentat als Stereotyp islamischer Kampfkultur	69
<hr/>	
SEBASTIAN HUHNHOLZ	
Die Buddhas von Bamiyan, performativer	
Ikonoklasmus und das ›Image‹ von Kulturerbe	81
<hr/>	
MICHAEL S. FALSER	
»Terrorist Aliens«.	
9/11 und der Science-Fiction-Film	95
<hr/>	
MICHAEL C. FRANK	
MEDIENWISSENSCHAFTEN IN DEUTSCHLAND.	
PROLIFERATIONEN EINER TRANSATLANTISCHEN KONTROVERSE	
<i>Pretzel Logic.</i> Medienwissenschaften in Deutschland:	
Zur Proliferation einer Kontroverse	113
<hr/>	
ERHARD SCHÜTTPELZ	

**Medienwissenschaften in Deutschland (West)
in den 1970er Jahren. Ein Erfahrungsbericht**

119

JOACHIM PAECH

**Repliken auf Joachim Paech
und eine Gegenantwort**

135

CHRISTINA BARTZ: Hochschulpolitische Herausforderungen anstatt studentischer Aufbruchstimmung 135 | ULRIKE BERGERMANN: Als ICH. Damals als es uns noch nicht gab, oder: Von Frauen und Füßen in der Fachgeschichtsschreibung 139 | JOHN DURHAM PETERS: Die Zurücktreibung der Medien in die Geisteswissenschaften 143 | IRMELA SCHNEIDER: Spurensuche Medienwissenschaft. Anmerkungen zum *Princeton Radio Research Project* 147 | JOACHIM PAECH: Replik. Mediengeschichte der Medienwissenschaft 155

Die AutorInnen

159

Kulturalisierung des Terrors. Das dschihadistische Selbstmordattentat als Stereotyp islamischer Kampfkultur

SEBASTIAN HUHNHOLZ

I.

Wird nach den Differenzen zwischen verschiedenen terroristischen Kulturen gefragt, so rücken unweigerlich auch die jeweils verwendeten Gewaltpraktiken in den Blick. Für jenen Teil des islamischen Fundamentalismus,¹ wie ihn arabische und europäische Mitglieder der Qaida und ihr naher Organisationen vertreten, für diese ›Dschihadismus‹ und fälschlicherweise häufig ›Islamismus‹ genannte Terrorismusform ist das Selbstmordattentat zum *pars pro toto* einer Kampfweise stilisiert worden, die dem nicht zuletzt anti-dschihadistischen *master narrative* vom ›Kampf der Kulturen‹ entspricht. Diese Meistererzählung lässt sich in der Überzeugung verdichten, der Dschihadist als solcher bringe sich bevorzugt um. Allerdings wird diese Einschätzung nicht etwa damit begründet, dass der Dschihadist nun einmal Terrorist und das Attentat eine asymmetrisch effektive Kleinwaffe ist, die auf Rückzugswegen verzichtet – weil also im weitesten Sinne noch rational gehandelt würde. Nein, der Dschihadist bringe sich deshalb um (und spätestens hier setzt offensichtlich eine kulturkämpferische Polemik ein), weil es seiner muslimischen Kultur entspreche.

Von den 72 Anhängern des Propheten-Schwiegersohns und Schia-Begründers Ali, die sich 680 n.Chr. in die aussichtslose Schlacht von Karbala warfen, über die kiffenden Assassinen (arab. *haschīschīyyīn*) der Kreuzzugsära und die Kindersoldaten, die als kanonenfütternde Märtyrer die iranische Ayatollah-Armee gegen den ba'athischen Irak verstärkten, indem sie im Laufschrift Minen-

1 Genauer sollte es heißen: des sunnitischen Fundamentalismus salafistischer (also an einem idealisierten Frühislam orientierten) Prägung.

felder räumten, bis hin zum zynischen *Spreng dich*-Wettkampf der Zweiten Intifada und den menschlichen Schilden von Hamas und Hizbullah (vgl. Reuter 2003): Angesichts einer derartigen Vorgeschichte, so ist vielfach polemisiert worden, erscheine 9/11 nur noch bedingt als überraschend... Hätte man es nicht wissen können? Selbstmordattentate fänden durchaus auch anderswo statt, doch hätten sie sich erst »im arabisch-muslimischen Kulturraum zu einer systematisch eingesetzten Waffe entwickelt« (Croitoru 2006). Und sicher, Menschen wollten »nicht Selbstmord-Flugzeugentführer sein. Aber irgendwie sind die Hassideologien in dieser Region [...] so stark, dass menschliche Wesen willens wurden, dies anderen Menschen anzutun« – so Condoleezza Rice 2005 in der US-Botschaft Bagdads (zit. n. Scheffler 2006: 135).

Lassen wir außer Acht, dass die Mitglieder der Qaida bis vor kurzem nicht aus dem von westlichen Koalitionstruppen überfallenen Irak kamen. Solcherlei Behauptungen haben nur zeitweise als Angriffsbegründung gedient, bevor sie aufgrund des Irakkrieges blutige Alltagsrealität wurden, die freilich das Stereotyp vom »irgendwie« hassideologisch auf Selbstmord gepolten Arabermuslim nachträglich nur noch bestärkte. Zwar wird dieses Klischee stetig auch durch dschihadistische Propagandisten bedient, die ihrerseits nicht zu betonen müde werden, wie todesmutig ihre Kämpfer traditionell seien. Sie ignorieren allerdings, dass ihr noch junger Dschihadismus gar keine ernsthaft so zu nennende Tradition besitzt und echten islamischen Traditionen mit »fehlendem Respekt« begegnet (Schiefer 2008: 65). Woher sollen sie es auch wissen? »[U]rsprünglich als Antwort auf die Herausforderung durch den Westen gedacht« (Roy 2006: 230), ist der zum Dschihadismus gesteigerte sunnitische Fundamentalismus ein transnationaler Patchwork- und Website-Islam, ein entterritorialisiertes Diasporaphänomen, Produkt kultureller Entfremdung und mithin gerade *kein* autochthon arabisches Syndrom (vgl. Roy 2008).

Es lassen sich dementsprechend zwei Bewegungen unterscheiden: zum einen der antimodernistische, transnationale, anti-westlich militante und vor allem *individualistische* sunnitische Dschihadismus, wie ihn al-Qaida vertritt; zum anderen der Islamismus, der aus modernisierungsskeptischen, im Nahen und Mittleren Osten häufig massiv verfolgten, oppositionellen, regimekritischen Parteiungen besteht, die aufgrund ihres reformistischen, religiös-traditionalistischen und kollektivistischen Charakters islamistisch genannt bzw. dem sogenannten politischen Islam zugerechnet werden (vgl. ebd.; Huhnholz 2010). Diese *prinzipielle* Unterscheidbarkeit von Dschihad-Fundamentalismen und Islamismen ist hier wesentlich, weniger die in Medien, Politik und Wissenschaft mal willkürliche, oft ganz irreführende oder gar gleichültige Bezeichnungsfrage im Einzelnen.²

2 Zuweilen findet man für Dschihadismus neben Salafismus auch Bezeichnungen wie »Neofundamentalismus« oder »aktivistischer Fundamentalismus«; der deutsche Verfassungsschutz spricht von »islamistischem Terrorismus«, der, wenn auch konzeptionell scheinbar korrekt, so doch semantisch und politisch schludrig sowie antiterroristisch naiv einem »politischen Islamismus« gegenübergestellt wird (vgl. Puschnerat 2004).

Politisch besonders relevant sind die Proportionen zwischen Dschihadismus und Islamismus. Denn gegenüber regional etablierten islamistischen Größen wie Hamas oder der schiitischen Hizbullah nehmen sich die durch Parallelwelten vagabundierenden Dschihadisten beinahe als eine *quantité négligeable* aus. Deshalb finden im Folgenden die höchst pluralisierten und differenzierten Sichtweisen arabischer und anderer muslimisch geprägter Gesellschaften keine Beachtung. Es lässt sich nämlich feststellen, dass der Dschihadismus, wie jeder Fundamentalismus, ein Modernephänomen ist und dass die wahrgenommene und wohltemperierte »Konfrontation zwischen dem Islam und dem Westen« ideologisch überwiegend im sogenannten Westen selbst habitualisiert wird – weshalb sie begreiflicherweise »in westlichen Kategorien stattfindet« (Roy 2006: 26).

Umso auffälliger ist, dass von Muslimen ausgeführte Selbstmordattentate wie *missing links* zu funktionieren scheinen: Sie ermöglichen es dem Westen, die lange Zeit über ziemlich gleichgültig betrachteten innerislamischen Modernekonflikte sowie die dort keimenden brutalen Vor-Reformationswirrungen mit der Phantasmagorie vom *clash of civilizations* kurzzuschließen. Das für individualistische, postmaterialistische und postheroische Gesellschaften Untypische und daher so auffallend Eigentümliche der westlichen Faszination am Selbstmordterrorismus ist ihr Hang zur Aufbauschung, Überdeterminierung, Überproblematierung (vgl. Eckert 2008). Als lägen Hebron und Bagdad im eigenen Wohnzimmer. Als wäre jeden Tag 9/11. Ähnlich einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung wird hierbei das aufgeregte Spiel des Weltbürgerkriegs betrieben, zumal, sobald Angst vor Terrorismus und Integrationsdebatten verschmelzen. Es wird dadurch ein interreligiöser *clash* suggeriert, der nicht mehr, wie Huntington prognostizierte, an den geopolitisch »blutigen Grenzen« zwischen »dem Westen und den Resten« stattfindet (vgl. Huntington 1988), sondern in unsere alltägliche europäische Lebenswelt gesogen wird, deren multikulturelle Verfasstheit bedrohliche ethno-religiöse Separationen längst in kleinsten Räumen, zumeist urbanen Randquartieren akkumuliert.

Die hier zu entfaltende These soll demgegenüber lauten, dass der relevante Verstärker dieses Missverständnisses nicht das tatsächliche (geringe) Risiko des Westens ist, durch dschihadistische Selbstmordattentate getroffen zu werden, sondern die religiösen Kulturen des Märtyrertums und die ihnen eigenen religionspolitischen Sinngehalte. Die Bereitwilligkeit jedenfalls, eine im Nahen und Mittleren Osten inflationär gebrauchte Märtyrerverterminologie als Metapher für dschihadistischen Selbstmordterrorismus, für von Muslimen praktizierten Terrorismus überhaupt oder sogar für bare Münze zu nehmen, übersteigert die auf »den Islam« verengte Wahrnehmung des suizidalen Terrorproblems ins Maßlose und lässt als »Kultur« erscheinen, was sich, wie zu zeigen sein wird, zuvörderst als exzessive Ausnahme mittels traditionalistischer Rhetorik darstellt. Es könnte jedoch sein, dass derlei polemische Übertreibung – ihren nicht wenigen islamophoben Implikationen zum Trotz – wenn schon nicht intendierte, so doch potentiell nützliche Effekte für den interkulturellen Dialog zeitigt.

II.

Statistisch stellen Selbstmordattentate mit ungefähr drei Prozent eine Minderheit innerhalb des terroristischen Tatenspektrums dar (vgl. Schwarz 2005: 38). Der größte Teil der Selbstmordattentate wiederum geht nicht auf islamische Gruppen zurück (vgl. Pape 2005). Die große Mehrheit muslimischer Suizidattaken findet zudem im Rahmen zeitlich und räumlich konzentrierter Kampagnen in besetzten Gebieten statt (vgl. ebd.; Juergensmeyer 2009), was an die früher heikle, heute verdrängte oder als Parteinahme denunzierte Frage gemahnt, was solchen Terrorismus von intensiverem Partisanentum bzw. Guerilla unterscheidet, außer einer noch schlechteren Definierbarkeit. Ob jeder Selbstmordanschlag terroristisch ist, bleibt eine schwierige, zumal politisch folgenschwere Frage und zugleich ein blinder Fleck der zuletzt ins Bodenlose ausgreifenden Terrorismusforschung (vgl. kritisch Bloom 2005; Fischer 2009; Huhnholz 2010; Mackert 2007). Umso deutlicher ist zu betonen, dass 90% aller Terroropfer der letzten beiden Dekaden Muslime waren (vgl. IP 11/05: 5; Helfstein et al. 2009).

Hinzu kommt eine weitere quantitative Auffälligkeit. Die drei im Westen begangenen Großanschläge 9/11, Madrid und London kosteten, legt man die bekanntgegebenen Opferzahlen zu Grunde, im Durchschnitt 108 Menschen pro direkt eingesetztem Attentäter das Leben. Zählt man die Anzahl der unmittelbar Verletzten hinzu, beträgt die Quote der insgesamt direkt Geschädigten oder Ermordeten sogar 300 Menschen pro vor Ort involviertem Attentäter. Demnach gelang es gerade einmal 30 direkt beteiligten Terroristen, die ungeheure Zahl von 9020 Menschen zu ermorden oder unmittelbar zu verletzen. Hinzu tritt eine enorme mittelbare Geschädigtenanzahl durch kompensatorische Handlungsfolgen aufgrund der individuell bis gesellschaftlich neu bewerteten Alltagsrisiken (Ausweichen auf vermeintlich sichereren Individualverkehr, Stresserkrankungen durch Hysterie und erhöhten Medienkonsum etc.; vgl. Gigerenzer 2006; Grimm et al. 2009). Wenn auch eine Vergleichbarkeit normativ nicht gegeben ist, ähnelt diese dschihadistische Effizienzrelation empirisch den Eigenverlustquoten asymmetrisch starker Militärmächte in den jüngeren Kriegen. Insbesondere Münkler (z.B. 2006) hat daher immer wieder darauf hingewiesen, dass die dschihadistische Praxis auch ein Versuch asymmetrisch schwacher Kriegsparteien sei, die ungleich höhere Schädigungsmacht des stärkeren Feindes auszugleichen.

Diesem dschihadistischen Nachrüstern »von unten« steht die vermehrt auf Proportionalität setzende Attentatspraxis in Konfliktgebieten gegenüber. Exemplarisch deutlich wird dies im Israel-Palästina-Konflikt, namentlich während der letzten Intifada. Es mag palästinensischen Organisationen qualitativ auch darum gegangen sein, ein »Gleichgewicht des Terrors« zu tarieren (Hoffman 2006: 245; Larzillièrre 2003). Quantitativ auffälliger ist die näherungsweise erkennbare Symmetrierung terroristisch bedingter Opferzahlen: Zwischen Beginn der Intifada im September 2000 bis ins Jahr 2005 hinein wurden »bei 143 Selbstmordanschlägen 513 Israelis getötet und 3.380 verletzt. Die Anschläge wurden von 160 Selbstmordattentätern [...] durchgeführt« (Israel Diplomatic Network 2005, o.S.). Dies

bedeutet etwa drei israelische Tote pro Attentäter bzw. eine Quote von 1:24 Ermordeten oder Verletzten. Im Vergleich mit misslungenen, vereitelten, insbesondere aber mit den »erfolgreichen« dschihadistischen Angriffen auf New York, Washington D.C., Madrid und London ist es nicht zynisch, wenn nachgerade empirisch festgestellt wird, dass sich hier asymmetrierungsstrategische Disproportionalität (Dschihadismus) und zumindest näherungsweise Proportionalität (für islamistische, hier: palästinensische Aktionen, die allerdings statistisch z.T. von säkularen Fatah-Attentaten beeinflusst sind) einander gegenüberstehen: wenige Aktionen mit kleiner Täter- und demgegenüber riesiger Opferzahl versus viele Aktionen mit hoher Täter- und, gemessen am Aufwand und am Dschihadismus, vergleichsweise weniger disproportionaler Opferzahl.

Diese Beobachtung allerdings bezieht sich nur auf die Anschlagseffizienz, sagt mithin nichts über die psychologische Qualität und erst recht nichts über die nicht selbstmordterroristisch bedingte Opferzahl. Auch die Gesamtverluste lassen sich nicht vergleichen. »Lag während der ersten Intifada die Opferrelation zwischen Israelis und Palästinensern noch bei 1 zu 25, liegt das Verhältnis nun vor allem aufgrund der Selbstmordanschläge bei 1 zu 3« (Schneckener 2003: 8), was auf eine personenbezogene Resymmetrierung hindeutet. Eine vergleichbare Rechnung für Dschihadisten aufzumachen wäre indes naiv, denn sie missverstünde die dschihadistische Provokation als legitimierte Stellvertretung wie auch immer bedrohter Muslime. Wie viele Dschihadisten außer Attentätern im »war on terror« ums Leben kommen, wissen wir nicht.

So erklärt die obige Beobachtung die Selbstmordattentatspraxis mitnichten. Sie verdeutlicht aber, dass die Dschihadisten keine mit dem Islamismus deckungsgleichen Intentionen besitzen und eine andere Kalkulation betreiben als islamistische (z.B. Hamas oder Hizbullah) oder quasi-säkulare Attentatsplanungen (z.B. Fatah, ferner LTTE, PKK usw.). Und ohne jeden Zweifel haben dschihadistische Attentate ein anderes, zumindest kein offenkundig territorial ausgerichtetes Ziel. Ihr sogenannter Widerstand scheint ihnen Selbstzweck zu sein – entsprechend selten anzutreffen ist dieser Minderheitenradikalismus. Insofern mag das dschihadistische Selbstmordattentat eine Masse an Opfern erzeugen können; auf der Seite der Täter ist es jedoch keineswegs ein Massenphänomen. Bei Selbstmordattentaten im islamischen Kulturraum verhält es sich indes eher andersherum.

III.

Es gehört daher eine gewisse Bereitschaft zum Ressentiment oder mutige Provokationsfreude dazu (z.B. Enzensbergers *Versuch über den radikalen Verlierer*, 2006), dem per definitionem dekulturnierten, entfremdeten und erst im zumeist westlichen Exil radikalisierten Dschihadismus eine deutungsmächtige kulturelle Qualität arabisch-muslimischer Provenienz zuzutrauen. Gegen Enzensberger nennt Musharbash jüngere al-Qaida-Mitglieder treffenderweise »radikale Ge-

winner« (2006: 227). Denn sie gehören nicht zu den deklassierten Massen nahmittelöstlicher Regimes. Sie sind entweder Migrationseliten, Bildungseliten, Globalisierungsgewinner oder alles zusammen, weshalb etwa Fischer das Problem eher als »Identitätspolitik fundamentalistischer Eliten« beschrieben wissen möchte (2009: 115ff.). Eliten sind nicht todesüchtig, jedoch deutungsmächtig. Gerade ihnen ist es möglich, den Freitod als Propagandawaffe zu begreifen, deren Mehrwert im *ehr-furchtsvollen* Widerstandsakt zu erkennen und mit entsprechendem symbolischem Kapital aufzurüsten. Denn die »Macht des Staates wird«, und dies schon im frühen Christentum, »durch die Freiwilligkeit des Martyriums wie eines geradezu ersehnten, oft auch selbst herbeigeführten Todes unterminiert« (Feichtinger-Zimmermann 2004: 300), weshalb gerade im Abendland das Martyrium als ein potentiell erlösender, subversiver Machtfaktor sublimiert ist.

Dass der intellektuelle Grat elitär beworbener Opferbereitschaft schmal ist, weil die im Todeskult freigesetzten Kräfte schwer wieder zu bändigen sind, ist historisch vielfach belegt. Seit der Antike ist kontinuierlich zu beobachten, dass die vermeintliche feindliche Verachtung eigenen Lebens ein polemisch genutzter Bestandteil von Kriegspropaganda ist. Schon der römisch-judäische Kulturhybrid Flavius Josephus beschreibt ausführlich in der *Geschichte des Jüdischen Krieges* die Propagandaschlachten beider Seiten. Dabei ergreift er auch symbolisch Partei, indem Flavius Josephus die Tempelzerstörung und das Abschlagen der Jerusalemer Bevölkerung durch Römer als notwendige Drecksarbeit klassifiziert, den Massenfreitod auf der letzten, unhaltbar gewordenen jüdischen Festung Masada indes verurteilt. Diese Schmähung nimmt er auch mit dem Verweis darauf vor, wie schändlich der selbstbestimmte Massentod die Masada belagernde X. Legion um einen ehrbaren Sieg betrogen habe. In dieser *endgültigen* Demütigung des Siegers Rom durch Tote als *Frei-Tote* hat Flavius Josephus den elementaren Propagandawert und die mythopoetische Kraft des Selbstmords, mithin: den Waffencharakter des Freitods verewigt (ironischerweise auch das nur unvollkommene römische Siegen). Die Opferung des eigenen Lebens war fortan, verstärkt durch frühchristliche Nahtodtheologie, stets ein starkes Symbol für die eigene Gruppe und für die ›der anderen‹ gewesen bzw. ist als effiziente Verdichtung selbstlosen Heroismus' zum extremen Glaubensbeweis avanciert (siehe z.B. Augustinus, *De civitate Dei*, 13/7). Die Überlegenheit desjenigen, der Waffe *ist*, vor demjenigen, der nur Waffen *hat*, lässt Indifferenz nicht zu, vermag sie doch aus den von Gewalt passiv Betroffenen (*victimae*) ein sakralisierungsfähiges Farnal zu schöpfen (*sacrificium*); einen Triumph über Sieger, der schnödes Ausdem-Leben-gehen von Subversion unterscheidet (vgl. Münkler/Fischer 2000).

Die symbolische Größe des Märtyrertums steht daher in einer gewissen proportionalen Beziehung zur realen Schwere des Martyriums. Gerade die Opferung dessen, was die letzten Versprengten auf Masada bejahten, wurde durch Opferung verdeutlicht und so als Höchstes bestätigt: der Wert der Kinder, der Wert der Frauen, der Krieger, des Territoriums, der Wert der *Freiheit* – und sei es in all ihrer Tragik: die Freiheit zum eigenen Tod. Die individuelle Größe solchen

Martyriums offenbart sich zunächst nur symbolisch: in der demonstrierten Überlegenheit über einen ansonsten übermächtigen Gegner bzw. anhand der Relation von einem scheinbar geringwertigen, weil aussichtslosen, ja sturen Trotz und der Größe des dafür Hingeopferten. Die *politische* Wirkung dieses Märtyrertums indes entsteht durch die womöglich vorbildhafte Demütigung, vom Übermächtigen mittels eines verwaschenen Sieges den Siegereglanz aberperlen zu lassen. (Bezeichnenderweise ist es denn auch gerade Flavius Josephus, der diese von ihm wohl erkannte und dargestellte politische Wirkung *nicht* gutheißt.)

Derlei letztlich noch emotional ergreifende und kognitiv fassbare Sinnhaftigkeit der Relation von Martyriumopfer und Märtyrertat bindet denjenigen, der das Selbstopfer des Lebens bringt, gewissermaßen an eine möglichst realitätskonforme Rationalitätsebene. Begrifflich angelegt ist diese Selbstverpflichtung bereits im Begriff des Märtyrers selbst, der sich sprach- und kulturübergreifend vom Konzept der Zeugenschaft, vom tötlich beglaubigten Selbstbekenntnis herleitet, »ursprünglich wahrscheinlich« wurzelnd »im Gedankenkomplex der Übereinstimmung von Wort und Tat« (DNP 1999: 651). Verschwendung ist dabei gerade nicht erlaubt, Übertreibung ebenso wenig. So nimmt es nicht wunder, dass die Relation von Opferung und Tat besonders brisant wird, sobald das ursprüngliche, transzendent orientierte, passive Selbstopfer ein *sich selbst* aktiv verdinglichendes wird, es also an eine notwendige Tötung anderer gekoppelt und damit zuvörderst innerweltlich funktionalisiert wird. Zuweilen ist angedeutet worden, dass in Fällen, in denen die alttestamentarisch tradierte Moral der talionischen Gleichungen – »Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand« usf. (Ex. 21, 23-25) – zugunsten offenkundiger Unverhältnismäßigkeit negiert wird, vorgebliches Märtyrertum aus Hybris geboren worden und deswegen in Nihilismus umgeschlagen sei (z.B. Kermani 2002; Enzensberger 2006; Reuter 2003). Entsprechend begründe die selbstgerechte Maximierung von Opferzahlen ohne Ansehen irgendeiner Person gerade den nihilistischen Sektencharakter einer Organisation wie al-Qaida (Reuter 2006).

Solcherlei nun benannte Lücken zwischen Absichten und Taten verhandelt aufschlussreich Albert Camus' berühmtes Kapitel über die »zartfühlenden Mörder«. Anhand der Problematik des Tyrannenmordens durch russische Narodniki versucht Camus, Terrorismus, Nihilismus und Revolution zu differenzieren, um den *Menschen in der Revolte* moralisch-existentiell zu begreifen:

»Der Nihilismus, eng verbunden mit der Bewegung der enttäuschten Religion, vollendet sich im Terrorismus [...] Bis dahin starben die Menschen im Namen dessen, was sie wußten oder zu wissen glaubten. Nunmehr nimmt man die schwierige Gewohnheit an, sich für etwas zu opfern, von dem man nichts weiß, außer das eine, daß man sterben muss, damit es sei. Diejenigen, die vorher sterben mussten, vertrauten sich Gott an gegen die Gerechtigkeit der Menschen. [...] Für Menschen ohne Gott ist die Zukunft das einzige Jenseits [..., ein Wert aber] der später kommen wird, ist ein Widerspruch in sich selbst, denn er kann keine Tat erhellen noch ein Auswahlprinzip beibringen, solange er sich nicht verkörpert hat.«

Die Narodniki lösten dieses Problem talionisch:

»Für sie fiel [...] Mord mit dem Selbstmord zusammen. Ein Leben wird mit dem anderen bezahlt, aus diesen beiden Stühneopfern erwächst die Verheißung eines Wertes. [...] Sie] glauben an die Gleichwertigkeit der Leben. Sie stellen daher keine Idee über das menschliche Leben, obwohl sie für die Idee töten. Genaugenommen leben sie auf der Höhe ihrer Idee. Sie rechtfertigen sie schließlich, indem sie sie bis in den Tod hinein verkörpern.«

Auf diese Weise, so Camus, »siegten« sie »über den Nihilismus« (Camus 2001: 191-198). Demzufolge waren die Narodniki der vorletzten Jahrhundertwende auf ähnliche Legitimationsprobleme gestoßen wie sie die dschihadistische Ideologie kennzeichnet. Am auffälligsten ist die von Camus benannte Temporalparadoxie: So, wie die zukunftsfundamentalistischen Narodniki ein unbekanntes Utopia ersehnten, phantasieren religiöse Fundamentalisten die Wiedereinrichtung einer so noch nie dagewesenen Vergangenheit, welche der Mehrheit ihrer Glaubensgeschwister verworren, fremd und absurd erscheint. Beide Bewegungen haben »keine Heimat in der Zeit« (Rilke), können, laut Camus, kein Auswahlprinzip angeben, ohne es selbst zu sein. Von Camus' Verherrlichungen war es daher nur noch ein kleiner Schritt dahin, die terroristische Selbstopferungsmoral (*sacrificium*) auf einen dschihadistischen Opfer-Komplex umzustellen (*victima*), mittels dessen jedweder zornige Mord als Notwehr erscheinen sollte (vgl. dazu Sloterdijk 2006). Weder der Opferungszweck des Leidensausgleichs, noch der eines irgendwie werthaltigen Bekenntnisses sind vorhanden.

Mitlaufend wird sogar die Proportion zwischen Martyrium und Wertbestätigung umgepolt: Der Wert des Opfers bemisst sich nicht mehr am Opfer des Märtyrers, also an dessen Lebensverzicht, sondern an der Todeszahl der von ihm Geopferten. Von der Größe des dschihadistischen Selbstbekenntnisses zeugt mithin nicht der Märtyrertod, sondern die Gesamtschwäche der von und mit ihm zu Tode Gerissenen. Die dschihadistische Opferungsrationalität orientiert sich demnach am Massenmord: je mehr Tote, desto mehr Überlegenheitsdemonstration. Und bevorzugt die leichter Angreifbaren zu attackieren ist nur konsequent, verspricht dies doch mehr Opfer. Dadurch wird das dschihadistische Morden, so paradox es erscheinen mag, beidseitig entpersonalisiert und im traditionellen Verständnis funktionslos: es verkommt zum bloß noch symbolischen Akt. Selbsternannt stellvertretende Rächer opfern Menschen, die sie als subalterne Repräsentanten von Tätern begreifen, weshalb es dann aber möglichst viele sein sollten (vgl. die 2006 von Kepel/Milelli hg. *Kommuniqués al-Qaidas*).

Camus selbst war letztlich zu klug, um hinter den seinerzeit schon veralteten Elogen auf die talionischen Selbstbändigungskräfte quasi-fundamentalistischer Terrormoral nicht Romantik zu wittern. Er ahnte bereits, dass eine, »wenn nicht religiöse, so doch metaphysische Auffassung der Revolte« in die nihilistische Situation führen könnte, dass »andere später kommen werden, vom gleichen verzehrenden Glauben erfüllt, welche [...] sich weigern werden, zuzugeben, daß ein

Leben gleich viel wert sei wie jedes andere. [...] Das Problem der Revolte wird nicht mehr arithmetisch, sondern durch Wahrscheinlichkeitsrechnung gelöst« (Camus 2001: 195).

IV.

Halten wir fest: Das dschihadistische Selbstmordattentat ist das gegenwärtige westliche Großklischee blinden Massenmordens, welches eigentümlicherweise als orientalisch denunziert wird, obwohl es weder in Israel, noch im Westjordanland, noch im arabischen oder gesamtislamischen Raum signifikant ist. Dies allein als eine verständliche Furcht westlicher Staatsbürger zu interpretieren, griffe zu kurz. Entscheidender dürfte sein, dass das dschihadistische Selbstmordattentat der westlichen Welt ihre bisherige verteidigungspolitische Reaktionsweise entzieht, welche im Nachrüsten bzw. Resymmetrieren oder im Verhandeln bestand – in Optionen also, die heimatlosen Suizidkämpfern ›ohne Hausmacht‹ entgegenzustellen absurd, ihnen anzubieten aussichtsarm wäre.

Als besonders problematisch erweist sich dabei, dass passives Martyrium als Idee gerade dem Christentum bzw. christlich geprägten Kulturkreisen nur allzu vertraut ist, ja, es sich um eben jene kultische Besonderheit handelt, die über den Kreuzestod Jesu das Christentum einst vom Judentum entband. Und selbst die aktive Variante des Märtyrertums mag zwar Befremden aufgrund der Tatsache erzeugen, dass der Westen in eine postheroische Phase eingetreten ist (vgl. Münkler 2006: Kap. 16) – die Fähigkeit zur Bewunderung von Sterbensmut und der ihm eigenen Freiheit wird dadurch aber nicht aufgehoben. Susan Sonntag etwa äußerte, man könne den Attentätern von 9/11 gerade nicht vorwerfen, feige gewesen zu sein (vgl. Reuter 2003: 9). Opfermut ausgerechnet am Feind zu bewundern, löst allerdings unbequeme und kontraproduktive Wesensverwandtschaftsassoziationen aus. Könnte man diese Verhältnisse jedoch »dadurch zum Tanzen zwingen, dass man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt« (Marx 1844: 381), wäre eine normative Rückverweisung des Problems an die muslimischen Gesellschaften eventuell erfolgsversprechender.

So könnte also auch eine Konstellation vorliegen, die die Stilisierung des blindwütigen Selbstmordmassenattentats zu einem terroristischen Kulturprodukt des Islam *sui generis* mehrfach rational machte. Denn gerade weil der dschihadistische Typus des Attentats so offenkundig massenmörderisch blind ist und – typisch fundamentalistisch – mit kultur- wie religionsübergreifenden Legitimierungstraditionen bricht, vermag er *als Vorwurf* zu provozieren. Den Intentionen des dschihadistischen Terrorismus wird durch diesen Vorwurf generell die Politikfähigkeit und implizit die Verhandlungswürdigkeit abgesprochen, was einerseits die dschihadistische Ideologie radikalieren dürfte, andererseits aber sicherheitsstrategisch insofern geboten sein könnte, als die Attraktivität für Nachahmungstäter und strategische Kopien mittelfristig reduziert würde. Ferner könnte die provozierend überzeichnete Behauptung, der Islam neige zur Lebensver-

achtung, den relevanten Spaltpilz den Muslimen in Form der Entscheidungsfrage überweisen, ob es sich im verherrlichten Selbstmordattentat um einen lebens- oder um einen todesbejahenden Akt handele.

Dass eine solche Strategie gegenstrebigster Stereotypisierung zu einer interkulturellen Harmonisierung beiträgt, kann bezweifelt werden. Mehr als einen kritischen Dialog zwischen »dem Westen« und »dem Islam« anzustreben, wäre derzeit jedoch ohnehin naiv. Sicher, das Selbstmordattentatsklischee ist ein düsteres Ressentiment: Ohne Islamophobie und deren feindselige Konsequenzen ist es praktisch undenkbar (vgl. die jüngste kritische Bestandsaufnahme durch Benz 2009; vgl. ferner Heitmeyer 2002ff.; Beck-Gernsheim 2007; Schneiders 2009). Wenn man es aber als ein an offenem Schlagabtausch, als einen an der produktiven Kontroverse interessierten Vorwurf versteht, haftet ihm womöglich auch eine positive Seite an: »Und der Lebende hat Recht«, schreibt Schiller *An die Freunde*. So gesehen könnte versucht werden, das Stereotyp vom Selbstmordattentat als *dem* schlechthinnigen islamischen Kampfkulturmerkmal umzuinterpretieren in einen kontraintuitiv nützlichen Freundschaftstest.

Literatur

- Augustinus, Aurelius (1955): *Vom Gottesstaat*, 2 Bde., Zürich: Artemis.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (2007): *Wir und die Anderen. Kopftuch, Zwangsheirat und andere Missverständnisse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Benz, Wolfgang (Hg.) (2009): *Islamfeindschaft und ihr Kontext. Dokumentation der Konferenz Feindbild Muslim Feindbild Jude*, Berlin: Metropol.
- Bloom, Mia (2005): *Dying to Kill. The Allure of Suicide Terror*, New York: Columbia University Press.
- Camus, Albert (2001): *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Croiteru, Joseph (2006): *Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Der neue Pauly (= DNP 1999): *Enzyklopädie der Antike*, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Bd. 7, Stuttgart u.a.: Metzler.
- Deutsche Gesellschaft für Auswärtige Politik (Hg.) (2005): *Internationale Politik* 11 (= IP 11/05).
- Eckert, Julia M. (Hg.) (2008): *The Social Life of Anti-Terrorism Laws. The War on Terror and the Classification of the »Dangerous Other«*, Bielefeld: Transcript.
- Enzensberger, Hans Magnus (2006): *Schreckens Männer. Versuch über den radikalen Verlierer*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Feichtinger-Zimmermann, Barbara (2004): »Hinrichtung und Martyrium. Zur Umdeutung symbolischer Handlungen«. In: *Die Wirklichkeit der Symbole*, hg. v. Rudolf Schlögl u.a., Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 281-302.

- Fischer, Karsten (2009): *Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat*, Berlin: Berlin University Press.
- Flavius Josephus (1970): *Geschichte des jüdischen Krieges*, Leipzig: Reclam.
- Gigerenzer, Gerd (2006): »Out of the Frying Pan into the Fire: Behavioral Reactions to Terrorist Attacks«. In: *Risk Analysis* 26, 347-351.
- Grimm, Anna/Hulse, Lynn/Schmidt, Silke (2009): »Risikowahrnehmung und psychologische Reaktionen in öffentlichen Krisensituationen am Beispiel von Terrorattentaten«. In: *Bundesgesundheitsblatt* 52, 1129-1140.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2002ff.): *Deutsche Zustände*, bisher 7 Bde., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Helfstein, Scott/Abdullah, Nassir/al-Obaidi, Muhammad (2009): *Deadly Vanguard. A Study of al-Qa'ida's Violence Against Muslims*, West Point, NY: Combating Terrorism Center.
- Hoffman, Bruce (2006): *Terrorismus – der unerklärte Krieg. Neue Gefahren politischer Gewalt*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Huhnholz, Sebastian (2010): *Dschihadistische Raumpraxis. Raumordnungspolitische Herausforderungen des militanten sunnitischen Fundamentalismus*, Berlin: LIT.
- Huntington, Samuel P. (1998): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, übers. v. Holger Fliessbach, München: Goldmann.
- Israel Diplomatic Network (2005): »Newsletter der Botschaft des Staates Israel«, 15.07.2005. URL: http://nlarchiv.israel.de/2005_html/07/Newsletter%20vom%202005-07-15a.htm (30.11.2009).
- Juergensmeyer, Mark (2009): *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida*, Hamburg: Hamburg Edition.
- Kepel, Gilles/Milelli, Jean-Pierre (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*, München/Zürich: Piper.
- Kermani, Navid (2002): *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus*, Göttingen: Wallstein.
- Larzillière, Pénélope (2003): »Palästinensische »Märtyrer«: eine vergleichende Analyse über Selbstmordattentäter«. In: *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 5, 120-142.
- Mackert, Jürgen (2007): »Selbstmordattentate. Soziologische Erklärungen eines Phänomens kollektiver Gewalt«. In: *Berliner Journal für Soziologie* 3, 407-417.
- Marx, Karl (1844): »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«. In: *MEW* 1 (1976), Berlin: Dietz, 378-391.
- Münkler, Herfried (2006): *Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Münkler, Herfried/Fischer, Karsten (2000): »»Nothing to kill or die for...« – Überlegungen zu einer politischen Theorie des Opfers«. In: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 3, 343-362.

- Musharbash, Yassin (2006): *Die neue al-Qaida. Innenansichten eines lernenden Terrornetzwerks*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Pape, Robert A. (2005): *Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, New York: Random House.
- Puschnerat, Tânia (2004): »Zur Bedeutung ideologischer und sozialer Faktoren in islamistischen Radikalisierungsprozessen – eine Skizze«. In: *Terrorismus und Islamismus. Der Zukunft auf der Spur*, hg. v. Uwe E. Kemmenies, BKA/München: Luchterhand, 217-237.
- Reuter, Christoph (2003): *Selbstmordattentäter. Warum Menschen zu lebenden Bomben werden*, München: Goldmann.
- Reuter, Christoph (2006): »Mein Leben als Waffe«. In: *Kursbuch 164: Von Propheten und anderen Unglücksraben*, 18-24.
- Roy, Olivier (2006): *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München: Pantheon.
- Roy, Olivier (2008): *Der falsche Krieg. Islamisten, Terroristen und die Irrtümer des Westens*, Berlin: Siedler.
- Scheffler, Thomas (2006): »Defensivkrieg und Terrorismus. Islamische Kontroversen um den 11. September 2001«. In: *Der »gerechte Krieg«. Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur*, hg. v. Georg Kreis, Basel: Schwabe, 131-154.
- Schieder, Rolf (2008): *Sind Religionen gefährlich?*, Berlin: Berlin University Press.
- Schneckener, Ulrich (2003): *Selbstmordanschläge als Mittel asymmetrischer Kriegführung*, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP).
- Schneiders, Thorsten Gerald (2009) (Hg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schwartz, Klaus-Dieter (2005): *Die Zukunft der Abschreckung*, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP).
- Sloterdijk, Peter (2006): *Zorn und Zeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.