

»Ich schwöre euch, dieses Land in Syrien ist *barakah*, Segen pur«

Postmodernes Nachdenken über Religion und *dā'ish*-Bekennervideos*

*Der vorliegende Beitrag widmet sich der Frage, wie religiöse Phänomene in der internationalen Politik gegenwärtig angemessen konzeptualisiert werden können. Prägend sind heute hierbei Ansätze wie der von Jürgen Habermas, die mit bestimmten Unterscheidungen aus der liberalen Tradition operieren. Wir zeigen zunächst die Schwächen solcher Ansätze auf, vor allem was ihre Konsequenzen für das Verständnis islamistischer Akteure angeht. Stattdessen versuchen wir postmoderne Ansätze, insbesondere die Arbeiten von Jacques Derrida, als angemesseneres Religionsverständnis vorzustellen und ihre Stärken zu plausibilisieren. Dies illustrieren wir anhand der Analyse zweier Bekennervideos von konvertierten *dā'ish*-Kämpfern aus Deutschland bzw. Kanada. In der Selbstnarration der beiden Kämpfer zeigen sich die Interdiskursivität liberaler und islamischer Erzählstränge sowie die in der Religion angelegten Spannungsverhältnisse, zwischen deren Polen die diskursiven Konstruktionen von *dā'ish* oszillieren.*

1. Einleitung**

Die Entwicklungen der vergangenen 20 Jahre haben gezeigt, dass Religionen nicht ausgestorben sind, sondern sowohl auf lokaler als auch auf regionaler und globaler Ebene Diskurse prägen und Praktiken informieren. Vor diesem Hintergrund hat sich eine Debatte um die Wiederkehr der Religionen herausgebildet¹, in der drei Diskursstränge eine zentrale Rolle spielen: *Erstens* versuchten einige Ansätze, die Säkularisierungsthese in empirischer Hinsicht stärker auszudifferenzieren, um feingliedriger beschreiben zu können, welche Entwicklungen tatsächlich zu beobachten sind (z. B. Casanova 2006; Pickel 2014b; Willems et al. 2013). *Zweitens* wurde in normativer Hinsicht die scharfe Unterscheidung zwischen der Religion als Bereich des (irrationalen) Glaubens einerseits und dem Bereich des vernünftigen säkularen Wissens andererseits aufgeweicht und neu konzeptualisiert, insbesondere was die Konsequenzen dieser Unterscheidung für demokratie- und gesellschaftstheoretische Fragen angeht (Taylor 2010; Habermas 2001; 2009). *Drittens* schließlich wurde in-

* In diesem Beitrag wird der Begriff *dā'ish* verwendet, der ein Akronym für den »Islamischen Staat im Irak und Sham« (*ad-dawlah al-'islāmiyah fī 'l-'irāq wa-sh-shām*), also dem Gebiet der Levante, darstellt. Dies geschieht, um den Selbstanspruch dieses Akteurs auf Gebietsvergrößerung durch die Namensgebung »Islamischer Staat« nicht zu legitimieren.

** Für hilfreiche Anmerkungen zu früheren Versionen dieses Papiers danken wir den anonymen Gutachter*innen der zib.

1 Mavelli/Petito (2012); Petito/Hatzopoulos (2003); Reder (2014); Thomas (2005).

nerhalb von Ansätzen, die von postmodernen Autor*innen inspiriert wurden², auf die Produktivität von Säkularismus hinsichtlich der Hervorbringung eines religiösen Subjektes als dem Anderen des Politischen einerseits und die politischen Effekte einer Universalisierung von Religionsbegriffen andererseits aufmerksam gemacht.³

Diese wiederbelebte Debatte um die gesellschaftliche und politische Dimension von Religion wird nicht nur in der politischen Philosophie, Theologie und Soziologie, sondern inzwischen auch in den Internationalen Beziehungen (IB) äußerst differenziert geführt. Sie begann nach Ende des Kalten Krieges vor allem mit einer Auseinandersetzung mit Religion als Gewaltphänomen und religiöser bzw. religiös-säkularer Bruchlinien als potenziell wirksamster internationaler wie innerstaatlicher Konfliktursache (Baumgart-Ochse 2010). Allerdings wurde dieser Zugriff mit der Zeit immer stärker kritisiert.⁴ Zum einen wurden die Grundannahmen der IB als Disziplin als selbst säkular durchgesetzt aufgezeigt (Pabst 2012: 997-1003) – gerade realistische und liberale Großtheorien boten wenig Raum, um Religion überhaupt zu theoretisieren (Snyder 2011). Positivistische Analysen neigten dazu, die Religion als Variable oder Variablenset anzunehmen und damit einen hochabstrakten Religionsbegriff zugrunde zu legen, der religiöse Akteure als *black boxes* konstruiert (Lehmann 2010). Ein entscheidender Anstoß für die Weiterentwicklung der Theoretisierung von Religion in den IB kam vonseiten der Friedens- und Konfliktforschung, welche insbesondere die ambivalente Rolle von Religion in der Konfliktverschärfung und Friedensbeförderung offenlegte (Appleby 2000; Hasenclever/de Juan 2007; Werkner 2016). Zudem stellten konstruktivistische Ansätze der IB ein grundsätzlich freundlicheres Terrain für die Einbindung von Religion dar (Barbato 2010), selbst wenn empirische Studien auch in dieser Theorietradition lange eine Seltenheit waren (Baumgart-Ochse 2010).

Die Arbeiten von Jürgen Habermas und insbesondere sein Begriff der postsäkularen Gesellschaft stellten vor diesem Hintergrund eine neue Semantik zur Verfügung, mit der grundlegende Neujustierungen auch in den IB vorgenommen werden konnten – und zwar in deskriptiv-analytischer wie in normativer Hinsicht.⁵ Insbesondere trugen sie dazu bei, den Fokus auf die Religion als Gewaltakteur zu weiten (Barbato/Kratochwil 2009). So gibt es inzwischen umfangreiche Studien zum Postsäkularen in den Internationalen Beziehungen, die sich mit den Machtaspekten eines hegemonialen (Post-)Säkularismus in der internationalen Politik auseinandersetzen, aber auch die Möglichkeiten postsäkularen Widerstandes beleuchten. Dabei

2 Hinsichtlich des Verständnisses von »Postmoderne« schließen wir uns der von Baumgart-Ochse (2016) in ihrer Unterscheidung der Ansätze implizierten Konzeption an.

3 Asad (1993; 2003); Cavanaugh (2009); Derrida (2001); Hurd (2008); Mavelli (2012; 2013).

4 Einschlägig hierfür im deutschsprachigen Raum ist das Forum »(I)nternationale Beziehungen und Religion« in der zib (2010).

5 Für einen Überblick siehe Haynes (2013: 29-71); Bettiza (2016); Mavelli/Wilson (2016).

zentral ist, dass die Bruchlinien zwischen säkular und religiös verschoben werden (Mavelli/Petito 2014).⁶

Allerdings wurden Habermas' Arbeiten in den IB auch kritisch diskutiert. Einschlägig hierfür ist das 2012 erschienene *special issue* des *Review of International Studies*. Darin betonten einige Autor*innen, dass Habermas mit seinem Konzept des Postsäkularen nach wie vor die Religion in den Dienst eines Modernisierungsprojektes stelle, das im Letzten immer noch als säkular angenommen werde (Mavelli 2012). Zudem nehme er eine Priorisierung der praktischen Vernunft über Erfahrung und Praxis vor und gebe so nach wie vor dem säkularen Wissen den Vorrang vor religiösem Wissen (Dallmayr 2012). Damit werde auch der faktische religiöse Pluralismus zu einer »flat, abstract, and rationalised homogeneity« (Cerella 2012: 988) reduziert, um ihn so ungefährlich für das universelle Projekt der liberalen Demokratie zu machen. Schlussendlich wurde moniert, dass sein Verständnis des Postsäkularen die binären Unterscheidungen des säkularen Paradigmas eher reproduziere als transzendiere. So bleiben viele Studien zur Religion letztlich »[...] trapped in a residually secularist logic« (Pabst 2012: 1003). Die Reproduktion solcher Unterscheidungen, so argumentieren wir im vorliegenden Beitrag, führt dazu, dass religiöse Akteure und insbesondere die gegenwärtig viel diskutierten sogenannten islamistischen Akteure⁷ nur in einer eng umgrenzten Art und Weise konzeptualisiert werden können. Insbesondere vor dem Hintergrund der Gewalteskalation im Nahen Osten sowie den Debatten um den Islam in Europa (und die damit in der Diskussion oft verbundenen Gefahren) erscheint dieses Verständnis als verkürzt und führt in unserer Wahrnehmung zu einer verzerrten Problemwahrnehmung bzw. Ursachenzuschreibung, was die Debatte um »religiöse Gewaltakteure« angeht. Wir zeigen, dass ein am dritten (postmodernen) Debattenstrang orientiertes Verständnis religiöser Akteure deutlich besser geeignet ist, um religiöse Gegenwartsphänomene zu begreifen, wie wir am *hard case dā'ish* illustrieren.

Der Beitrag geht in vier Schritten vor: Teil 2 rekonstruiert die durch Jürgen Habermas angestoßene Debatte des Postsäkularen in der politischen Theorie und den IB kritisch, indem verbleibende binäre Unterscheidungen aufgezeigt und problematisiert werden. Dabei wird insbesondere berücksichtigt, welche Konsequenzen und Einschränkungen dies jeweils für die Konzeptualisierung von Islamist*innen impliziert. In Teil 3 skizzieren wir den postmodernen Strang der Debatte um Religion insbesondere anhand der Arbeiten von Jacques Derrida und einigen anderen Autor*innen. Das daraus gewonnene Religionsverständnis nutzen wir im empirischen Teil 4, um die Bekennervideos zweier *dā'ish*-Kämpfer aus Deutschland bzw. Kanada exemplarisch zu interpretieren. Die Analyse soll zeigen, inwiefern das von Der-

6 Wilson und Steger (2013) zeigen zudem, dass die neoliberale ökonomische Globalisierung selbst zu einer Infragestellung der säkularen Rationalität geführt habe und eine Reihe religiöser »Globalismen« entstanden sei, welche der Logik einer neoliberalen Globalisierung teils unterstützend, teils widerständig begegneten.

7 Wir folgen in diesem Beitrag einer gängigen Definition islamistischer Bewegungen als diejenigen Akteure, die glauben, dass der Islam als ein Glaubensgerüst zentrale Aussagen darüber trifft, wie eine Gesellschaft organisiert werden soll, und für die eine Umsetzung dieser Ideen Priorität hat (Volpi 2010: 14).

rida und Anderen vertretene Religionsverständnis dazu geeignet ist, Phänomene wie *dā'ish* zu analysieren und zu kritisieren. Im Teil 5 ziehen wir ein Fazit dazu, inwiefern dies gelungen ist und was das Neue an einer solchen Perspektive ist.

2. Neuvermessung des Religiösen und des Säkularen – die postsäkulare Debatte in politischer Philosophie und IB

Die empirischen wie normativen Teilthesen des Säkularisierungsparadigmas (Casanova 2012) sowie dessen Wirkmächtigkeit innerhalb der Sozial- und Geisteswissenschaften wurden in den vergangenen 25 Jahren in unterschiedlichen Formen kritisiert, revidiert und neuformuliert.⁸ So wurde das Zusammenfallen von säkularer Ausdifferenzierung, dem Rückgang religiösen Glaubens und Praktiken sowie der Privatisierung von Religion nicht mehr als universelle Teleologie der Modernisierung begriffen, sondern vielmehr als kontingenter Prozess der europäischen Geschichte gedeutet (Casanova 2012: 25-27). Dies ermöglichte sowohl eine Präzisierung der empirisch untersuchten Phänomene als auch eine regionale und historische Eingrenzung der Gültigkeit der Säkularisierungsthese. Die säkulare Ausdifferenzierung, das heißt die Abtrennung säkularer Sphären von der Religion als Kern der Säkularisierungstheorie (Casanova 2006: 13), wird jedoch zumindest für Europa weiterhin als empirisch nachweisbare Entwicklung und als normativ verankerte Überzeugung verhandelt (Pickel 2014a: 148).

Neben einer differenzierten Deutung der Säkularisierung wurde in den vergangenen Jahren auch der Blick auf Religion revidiert, wobei sich dieser vor allem auf den erneuten Bedeutungszuwachs von Religion im öffentlichen Raum und ihren Einfluss auf die Politik bezieht (Shah/Philpott 2011: 46-50). Wenn die These der »Wiederkehr der Religion« auch umstritten ist, so war die Wahrnehmung, dass man sich auch in den europäischen Gesellschaften auf den Fortbestand der Religion einzustellen habe, Ausgangspunkt für eine ganze Debatte, die unter dem Label »Post-säkularismus« bekannt wurde. Entscheidend geprägt wurde sie von Jürgen Habermas, der mit diesem Begriff sowohl eine empirische Beschreibung moderner Gesellschaften als auch einen normativen Entwurf für das demokratische Zusammenleben religiöser und säkularer Bürger*innen vor Augen hat.

Habermas' Überlegungen zur Religion stehen repräsentativ für einen Wandel der akademischen Wahrnehmung von Religion. Waren Habermas' frühere Werke noch von einer grundlegenden Skepsis gegenüber der Religion gekennzeichnet, weil religiöse Argumentation das kommunikative Handeln unterminiere (Reder 2014: 82), änderte er diese Haltung in seinen späteren Werken signifikant: Angesichts der entgleisenden Säkularisierung (Habermas 2001: 12) könne die Religion eine konstruktive gesellschaftliche Rolle einnehmen und ihre semantischen Potenziale und normativen Traditionen zur Verfügung stellen, um so eine Quelle der Solidarität und Motivation für die Teilnahme am öffentlichen Diskurs zu werden (Habermas 2009:

⁸ Casanova (2010: 31-32); Reder (2014: 13-37); Shah/Philpott (2011: 34-37).

137; Habermas 2001: 22-25). Eine zentrale Rolle spielt hierbei der Übersetzungsprozess, den religiöse Bürger*innen leisten und dem sich säkulare Bürger*innen öffnen müssen, um die moralischen Potenziale der Religion in einer für alle zugänglichen und verständlichen Sprache der liberal-säkularen Gesellschaften verfügbar zu machen. Religiöse Bürger*innen sind dazu herausgefordert, »eine epistemische Einstellung zu dem Vorrang [zu] finden, den säkulare Gründe auch in der politischen Arena genießen« (Habermas 2009: 143).

Obwohl Habermas damit deutlich von einer starken liberalen Position abrückt, ja diese sogar explizit als Zumutung für die/den religiöse/n Bürger*in kritisiert (Habermas 2009: 135), so zeigen seine Argumente, dass er bei aller Neuvermessung des gesellschaftlichen Ortes der Religion an einigen liberalen Unterscheidungen festhält, von denen drei in unserer Wahrnehmung für einen Großteil der Debatten bis heute prägend sind.⁹ Im Folgenden sollen diese zunächst kritisch rekonstruiert werden, bevor ihre jeweiligen Implikationen für den Begriff von Islamismus und die Möglichkeiten und Grenzen seiner Deutung skizziert werden.

2.1. Säkulare Politik vs. Religion

Teil des Narrativs der Moderne ist der Gründungsmythos des Nationalstaates durch die Abtrennung der Religion von der politischen Sphäre und ihre Verortung im Privaten (Cavanaugh 2009: 4). Folgt man diesem Narrativ, dann schuf die sogenannte »Westphalian synthesis« (Shah/Philpott 2011: 31) eine neue Form der politischen Autorität, die den souveränen Staat an die Stelle der transnationalen Autorität des Heiligen Römischen Reiches setzte, religiös motivierte Interventionen in fremdes Staatsgebiet nahezu beendete, innerstaatlich zu einer Unterordnung der Kirche unter den Staat und Machtverlusten religiöser Autoritäten (wie etwa katholischer Bischöfe) führte und den Nationalismus als neuen Ort der kollektiven Identität und Loyalität hervorbrachte (Shah/Philpott 2011: 31-34). In der liberalen politischen Theorie des 20. Jahrhunderts normativ gewendet, findet dies seinen Niederschlag in dem Diktum der weltanschaulichen Neutralität des Staates oder der neutralen Begründung von Politik, das heißt unabhängig von umfassenden Lehren (Rawls 1993). Doch auch in der kritischen Weiterentwicklung liberaler Theorie wie beispielsweise in Habermas' postsäkularer Theorie wird die Religion nach wie vor nicht vorbehaltlos in der öffentlichen und insbesondere der politischen Sphäre zugelassen. Während in der »wilden« politischen oder informellen Öffentlichkeit Argumente in religiöser Sprache unter dem Übersetzungsvorbehalt zugelassen sind, gilt es zur Wahrung der weltanschaulich neutralen Herrschaft in der formalen Öffentlichkeit (etwa Parlamente, Gerichte, Ministerien etc.) eine »neutrale« Sprache

9 Erin Wilson formuliert unter Verweis auf den Begriff des Postsäkularen in den IB ganz ähnlich: »Habermas' engagement with the postsecular is still largely done through a secularist lens« (Wilson 2014: 353). Wilson nennt dies »secular dualism« (Wilson 2012: 4) und analysiert den Säkularismus als eine Weltsicht, welche die Religion durch binäre Unterscheidungen begreifbar macht. Vgl. auch Asad (2003: 21-23).

anzuwenden und damit ausschließlich säkulare Gründe vorzutragen (Habermas 2009: 129-137). Habermas behält damit eine Trennung zwischen einem säkularen Politischen und dem Religiösen bei, wenn er auch den Raum weitet, in dem die Religion legitimerweise eine Rolle spielen kann.

Islamistische Akteure und Parteien jedoch erscheinen innerhalb dieser Ausdeutung der politischen Sphäre als illegitime Akteure: Ihr Anspruch, Aussagen des Islams als Prinzipien für die Organisation der Gesellschaft zu nutzen, widerspricht gerade dem Diktum der Neutralität der formalen Öffentlichkeit. Gleichzeitig, und hieraus entsteht die paradoxe Struktur des Arguments, haben islamistische Akteure in heutigen Gesellschaften letztlich gar keine andere Wahl, als in semantischen Formationen eines politischen Diskurses öffentlich aufzutauchen, wie Talal Asad (2003: 199-200) argumentiert: Weil alle sozialen Räume heute durch das Recht und den säkularen Nationalstaat reguliert werden, sei jede Form der sozialen Aktivität, so beispielsweise auch Tätigkeiten zur Verbesserung der sozialen Lage, schon anrühlich, eine illegitime weil politische Einmischung einer entprivatisierten Religion zu sein. Somit können islamistische Akteure gar nicht anders, als öffentlich tätig zu werden und damit gleichzeitig die Grenze zwischen Religion und Politik illegitimerweise zu überschreiten. Dies lässt sie im liberalen, aber auch im postsäkularen Paradigma als grundsätzliche Bedrohung der politischen als einer säkularen Ordnung und damit der Demokratie erscheinen.

2.2. *Privater vs. öffentlicher Vernunftgebrauch und die Differenz von Glauben und Wissen*

Wie aus dem vorangegangenen Abschnitt deutlich wird, ist die Unterscheidung zwischen einer öffentlichen und einer privaten Sphäre für die Umgrenzung der Räume, die das Religiöse in Anspruch nehmen darf, zentral. Habermas verbindet die liberale Unterscheidung zwischen öffentlich und privat in normativer Hinsicht mit der Differenz zwischen ethisch-existenziellem und moralisch-öffentlichem Vernunftgebrauch. Während in dem einen Bereich die privaten Fragen des gelungenen Lebens individuell verhandelt werden, können in dem anderen die gesellschaftlich relevanten Themen diskursethisch reflektiert und deliberativ entschieden werden. Entscheidend ist hierbei der sogenannte Universalisierungsgrundsatz, der »wie ein Messer [...] einen Schnitt legt zwischen ›das Gute‹ und ›das Gerechte‹, zwischen evaluative und streng normative Aussagen« (Habermas 1992: 35). Damit können kulturelle oder religiöse Werte »allenfalls für eine Verkörperung in Normen« (Habermas 1992: 35) kandidieren, müssen jedoch zunächst allen verfügbar, das heißt rational zugänglich gemacht werden. Übertragen auf die postsäkulare Gesellschaft bedeutet dies, dass der Übersetzungsvorbehalt als ein Filter zwischen den privaten religiösen Überzeugungen und der öffentlichen Deliberation fungiert. Diesem Argument liegt die Annahme zugrunde, es gäbe einen neutralen, weil allen gleichermaßen verfügbaren Gebrauch der Vernunft, durch den in der Öffentlichkeit kommunikative Rationalität hergestellt werden könne. Ein Verständnis für in religiöser

Sprache formulierte Argumente hingegen öffnet sich dem »religiös Unmusikalischen« (Habermas 2001: 30): »Der Glaube erhält für das Wissen etwas Opakes, das weder verleugnet noch bloß hingenommen werden darf« (Habermas 2008: 29). Glaube und Wissen sind deshalb klar voneinander getrennt und der »Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen nicht wieder zu kitten« (Habermas 2008: 28).

Die Unterscheidungen zwischen privat und öffentlich, die dieser Trennung von Glaube und Wissen sozialphilosophisch betrachtet zugrunde liegen, wurden in den vergangenen Jahren vielfach kritisch diskutiert. Rahel Jaeggi hat unabhängig von der Frage nach der Religion dafür plädiert, privaten, ethischen Lebensfragen eine Vernünftigkeit zuzuschreiben (Jaeggi 2014: 18-65), und Pragmatisten wie Hans Joas (2004) haben vor dem Hintergrund der Debatte über Normen und Werte (und deren notwendige Verschränkung) auf das Wechselverhältnis von Glaube und Wissen in kulturellen Praktiken aufmerksam gemacht. In Bezug auf die Frage nach Religion liefert Charles Taylor (2010) eine pointierte Kritik: Er problematisiert die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen einer nichtreligiösen Vernunft, »die jedem ehrlichen, klar denkenden Menschen« (Taylor 2010: 24) zur Verfügung stehe, und religiös fundierten Einsichten, die eine Verinnerlichung bestimmter Dogmen voraussetzen und »stets zweifelhaft bleiben« (Taylor 2010: 24) müssten. Taylor wendet sich *zum einen* gegen die Vorstellung, dass im Bereich der Begründung moralisch-politischer Fragen säkulare Argumente a priori irgendein Mehr an Überzeugungskraft gegenüber religiösen Argumenten hätten. *Zum anderen* bezweifelt er, dass säkulare Sprache sich von der religiösen durch ihre Neutralität unterscheide (Taylor 2010: 21). Für ihn beruht diese Einordnung auf

»einer spezifisch erkenntnistheoretischen Unterscheidung, der zufolge religiös geprägtes Denken weniger rational ist als der rein »säkulare« Vernunftgebrauch. Die Haltung hat sowohl einen politischen Grund (Religion als Bedrohung) als auch eine erkenntnistheoretische Begründung (Religion als mangelhafte Form der Vernunft)« (Taylor 2010: 22).¹⁰

Eine gängige Variation über das Motiv der Irrationalität oder Unverfügbarkeit religiöser Argumente findet sich in der politischen, aber auch in Teilen der akademischen Diskussion zu islamistischer Gewalt wieder.¹¹ Zunächst auffällig ist, dass Aktivitäten religiöser und insbesondere muslimischer Organisationen als besonders gefährlich erscheinen, das heißt überdurchschnittlich häufig mit Gewaltverhalten assoziiert werden. So ist die Wahrscheinlichkeit dafür, dass eine islamische Organisation als terroristische Gefahr eingestuft wird, ceteris paribus um ein Vielfaches höher als bei anderen Organisationen. Dies zeigt sich etwa im Anteil islamischer Organisationen auf der US-Liste terroristischer Organisationen, die in keinem Verhältnis zu deren Anteil an terroristischen Aktivitäten steht (Beck/Miner 2013: 850). Ein ähnliches Beispiel ist die westliche mediale Aufmerksamkeitsökonomie in Be-

10 Eine ähnliche Kritik formuliert Luca Mavelli (2012: 1058-1059, 1063-1064).

11 Während es inzwischen viele kritische Reflexionen zur Gewaltgeneignetheit des (politischen) Islams gibt (Asad 2003; Calhoun et al. 2011; Lehmann 2016; Hurd 2008; Rittberger/Hasenlever 2005; Volpi 2010), so bleibt in weiten Teilen der *policy*-nahen Terrorismus- und Sicherheitsforschung genau dieses Bild oft bestehen.

zug auf die Einordnung von Gewalt in Syrien und im Irak. Obwohl das syrische Regime für die überwältigende Mehrzahl der getöteten Zivilist*innen in Syrien verantwortlich ist¹², sind die Gewalttaten von *dā'ish* in den westlichen Medien deutlich präsenter. Während sich ein Teil dieser überproportionalen Aufmerksamkeit für *dā'ish* durch die gezielte Verbreitung von Bildern und Videos der Gräueltaten erklären lässt, so ist dies sicherlich nicht ausreichend. Ein möglicher weiterer Erklärungsfaktor für derartige Phänomene liegt darin, dass religiöse Gewalt als besonders irrational erscheint. Beispiele dafür sind etwa der mediale Diskurs über religiöse Fanatiker und irre Hassprediger, die es schaffen, ihre Rekrutierungsoffer geistig zu verwirren.

Die Irrationalität von Gewalt ist auch für zwei dominante Strömungen der Terrorismus- und Sicherheitsforschung leitendes Motiv (Volpi 2010: 158-173): Aus der Psychologie stammende Ansätze fokussieren auf Individualbiografien militanter Individuen, z. B. von Selbstmordattentäter*innen und versuchen, daraus individuelle Motive für die Anwendung von Gewalt abzuleiten, die sie in der Regel in der religiösen Indoktrination oder psychologischen Prädisposition finden. Allerdings sind die Mechanismen, die ideologische Indoktrination als ursächlich für Gewalt annehmen, oft sehr vage. Damit verstetigen sie die Idee, dass Religiosität irrationale oder im Diesseits nicht mehr erklärbare und damit wissenschaftlich unzugängliche Verhaltensformen hervorbringt. Die zweite Art von Ansätzen beschreibt den radikalen Islamismus als eine Art viraler Ideologie, welche moderate muslimische Individuen oder Gemeinden zu infizierten droht. Da diese Sichtweise potenziell jede/n Muslim*in zu einer Bedrohung macht, ist diese Perspektive anfällig für die Versicherheitlichung des Islams als Ganzem (Mavelli 2013). Diese Art der Übergeneralisierung führt einerseits dazu, dass nicht mehr differenziert wird zwischen unpolitischen, politischen, aktivistischen und gewaltsamen Formen des Islams (Volpi 2010: 149-150) und stattdessen eine Essenzialisierung stattfindet (Ozzano 2013: 150), welche z. B. die Gewaltgeneigtheit als überhistorisches Merkmal von Religion begreift oder als zivilisatorisches Merkmal des Islams kennzeichnet, der den Schritt einer Trennung zwischen Politik und Religion noch nicht vollzogen habe oder als Antithese zur Moderne auftrete (Milton-Edwards 2006: x).

2.3. Tradition vs. Moderne

Den skizzierten Perspektiven gemein ist, dass sie das Religiöse gleichzeitig als kausal ursächlich für Gewalt und als nicht rational kennzeichnen. Wie William T. Cavanaugh argumentiert, zieht die Unterscheidung zwischen irrationaler, gewaltgeneigtem Glauben und rationalem, friedensbringendem, säkularem Wissen gleichzeitig eine Linie zwischen Tradition und Moderne. Religion erscheint dann als ein Re-

12 Für aktuelle Zahlen siehe die Seiten des *Syrian Network for Human Rights* (<http://sn4hr.org/>; 1.8.2017) und des *Violence Documentation Center in Syria* (<https://vdc-sy.net/en/>; 1.12.2016).

likt der Unvernunft in der rationalen Moderne. Die Opposition zwischen Tradition und Moderne wiederum ist eng verbunden mit zivilisatorischen Vorstellungen der regionalen Entwicklung, die den Westen als »[...] monolithic reality representing modernity, secularism and rationality« einer muslimischen Welt als »[...] ancient, that is, lagging behind modernity because of its essentially religious and irrational character« (Cavanaugh 2009: 196-197) gegenüberstellen.

Zentral für dieses Gegensatzpaar ist das, was Taylor den »Mythos der Aufklärung« (Taylor 2010: 23) nennt, dem zufolge mit der Moderne ein Übertritt aus dem Bereich der Offenbarung in einen Bereich der innerweltlichen Begrifflichkeit als Quelle der Erkenntnis gelungen sei und so »Überlegungen von zweifelhafter Wahrheit und Relevanz« (Taylor 2010: 23) überwunden worden seien. Auch politische und moralische Ordnungen sollen dann rein immanent begründet werden. Als modern gilt daher nur diejenige Gesellschaft, die ein gewisses Maß an Säkularität aufweist, mindestens jedoch die institutionelle Trennung von Politik und Religion verinnerlicht hat, weil diese als Voraussetzung für moderne Staatlichkeit gilt.

In der kritischen Auseinandersetzung mit starken Versionen des politischen Liberalismus wiederum verändert sich das Argument. Die etwa von Habermas vorgebrachte Kritik an den Pathologien neoliberaler Vergesellschaftung und die Einsicht, dass moderne Demokratien von Voraussetzungen leben, die sie selbst nicht herstellen können, lassen den modernen liberalen Nationalstaat als ambivalent erscheinen und es entsteht ein »Bewusstsein von dem, was fehlt« (Reder/Schmidt 2008). Habermas erhofft sich von der Religion eine moralische Korrekturleistung, die von einer »säkularisierenden Entbindung religiös verkapselter Bedeutungspotenziale« (Habermas 2009: 32) erzielt werden soll. Die Religion wird so in den Dienst der säkularen Moderne gestellt (Mavelli 2012: 1063) und erhält damit eine rein instrumentelle Rolle, die auf die »normative Funktionalität« der Religion abstellt und ihre Innensicht ausblendet (Reder 2014: 107-114).

Das Ausschöpfen der semantischen Potenziale der religiösen Tradition durch die »ungläubigen Söhne und Töchter der Moderne« (Habermas 2001: 25) scheint einen Gegensatz zwischen der säkularen Moderne und der religiösen Tradition anzunehmen, wobei im postsäkularen Zeitalter letztere bei der Realisierung der ersteren helfen kann. Tradition ist dann entweder das Gegenteil von Moderne als »static, primordial culture« (Salvatore 2009: 5) oder aber Erfüllungsgehilfin der Modernisierung, sofern sie als soziale Praxis zu einer Ressource im Prozess sozialen und politischen Wandels wird. Beide Perspektiven sind vom Standpunkt eines präkonfigurierten Weges in die Moderne formuliert und insofern geprägt von der Idee eines universell gültigen Modernisierungspfades (Salvatore 2009: 6-7). Als gute Tradition gilt dann diejenige, die sozialen Fortschritt in diesem Sinne befördert oder, übertragen auf die Religion, »[the] shift [...] to a postsecular idea of religion as the expression of a ›postconventional morality«« (Mavelli 2012: 1063). Das Postsäkulare kommt letztlich nicht über einen säkularen Ausgangspunkt hinweg, der einerseits auf eine zeitlich wie räumlich spezifische Entwicklung verweist, gleichzeitig jedoch den Anfang einer scheinbar universellen Bewegung der Modernisierung markiert. Deshalb wird im postsäkularen Paradigma auch ein Bild der is-

lamischen Welt fortgeschrieben, das diese als grundsätzlich deviant von soziologischen Dynamiken der Moderne kennzeichnet. »Der Islam« wird als das Andere von Modernisierungsprozessen vereinheitlicht, ohne die Vielfalt der Diskurse im Islam anzuerkennen, die soziale wie politische Praxis informieren – und dieser Implikation des Säkularismus kann sich auch das Postsäkulare nicht entledigen: »Unwittingly, perhaps, postsecularity recycles the confining perspective of Orientalism. The acknowledgement of the durability of religious sentiment appended to Islam has a familiar ring to it, its antipathy to modernity« (Pasha 2012: 1050).

Die Gegenüberstellung von Tradition und Moderne bzw. guter und schlechter Tradition hat wiederum paradoxe Konsequenzen dafür, wie islamistische Bewegungen gedeutet werden können. So argumentiert Asad, dass die Darstellung von Islamist*innen als pathologische Vermischung von Tradition und Moderne auf ein bestimmtes Verständnis von Tradition zurückzuführen sei:

»This kind of description paints Islamic movements as being somehow inauthentically traditional on the assumption that ›real tradition‹ is unchanging, repetitive, and non-rational. In this way, these movements cannot be understood on their own terms as being at once modern and traditional, both authentic and creative at the same time« (Asad 1996).

Dahinter steckt die Annahme, dass die selektive Aneignung von Tradition sowie ihre problemorientierte und diskursive Verschiebung gleichzeitig ihre Integrität und Kohärenz unterminieren würden (Asad 2003: 195). Islamist*innen werden deshalb als Akteure verstanden, die einerseits die eigene Tradition verfälschen, weshalb sie andererseits als modern, wenn auch »distortedly« (Asad 2003: 195), gelten müssen. Und gerade diese Vermischung, so Asads Rekonstruktion des Arguments, »[...] accounts for their ›pathological‹ character« (Asad 1996).

In der liberalen und deliberativen Deutung von Religion können islamistische Akteure also nur innerhalb bestimmter Grenzen konzeptualisiert werden, die ihnen – ohne Ansehen der spezifischen Ausprägung und Zielsetzung – bestimmte Qualitäten zuschreiben: Sie transzendieren die Unterscheidung zwischen einer öffentlichen, durch neutral-säkulare Sprache geprägten Sphäre der Politik, was ihren Aktivismus von vornherein als illegitim erscheinen lässt; große Teile ihres Diskurses und ihrer Motivation sowie der Begründung für ihr Handeln bewegen sich im Bereich des Irrationalen und daher Opaken, was insbesondere für gewaltsames Verhalten gilt, zu dem sie tendieren; und schließlich erscheint Islamismus als Versuch, entweder hinter die Moderne zurückzutreten und Tradition »umzuschreiben« oder aber eine unerwünschte Mischform von Tradition und Moderne zu vertreten. Diese Beschreibung des Islamisten setzt ihn als Gegenstück einer (post-)säkularen, rationalen und friedfertigen Moderne, die ihren Ausdruck par excellence im liberaldemokratischen Staat findet. Prägnant findet sich Jürgen Habermas' Position zum Islamismus in einem Interviewband mit Derrida wieder:

»Wenn sich ein zeitgenössisches Regime wie der Iran weigert, diese Trennung [zwischen der Religion und einer weltanschaulich neutralen Staatsgewalt, eigene Anm.] zu vollziehen, oder wenn religiös inspirierte Bewegungen die Wiederherstellung einer islamischen Form von Theokratie anstreben, betrachten wir das als Fundamentalismus. Ich würde diese *fanatisch verhärtete Mentalität* aus der *Verdrängung kognitiver Dissonan-*

zen erklären. Die wird nötig, wenn man unter den kognitiven Bedingungen des *szientifischen Weltwissens und des weltanschaulichen Pluralismus*, nachdem also die Unschuld der epistemischen Situation einer allumfassenden Welperspektive längst verloren ist, die Rückkehr zur Exklusivität *vormoderner Glaubenseinstellungen* propagiert« (Habermas/Derrida 2004: 56; eigene Hervorh.).

Die drei skizzierten Unterscheidungen zeigen also grundlegende Probleme der gegenwärtigen Debatte, die sich gerade an den Deutungen des Islamismus ablesen lassen: Die Gegenüberstellung von (1) säkularer Politik und Religion lässt den Islamismus oft a priori als illegitime Form der Politik erscheinen; (2) die scharfe Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen führt zu einer Verortung von Islamismus im Bereich des Irrationalen und der unberechenbaren Gewalt; und schließlich (3) führt die scharfe Unterscheidung zwischen Tradition und Moderne zu der Wahrnehmung, bei Islamismus handele es sich um den Versuch, in vormoderne Zeiten zurückzukehren, oder aber um eine pathologische Mischform zwischen Tradition und Moderne. Im Folgenden möchten wir ein solches Verständnis kritisieren und zeigen, wie eine alternative Konzeptualisierung von Islamist*innen gedacht werden kann.

3. Derridas Dekonstruktion der (politischen) Bestimmung von Religion

Derrida ist in gewisser Weise eine Antipode zu Habermas. Beide haben im Laufe von 40 Jahren viele akademische Dispute ausgefochten, auch wenn sie schließlich vor dem Hintergrund der Terroranschläge vom 11. September 2001 (im Folgenden: 9/11) Gemeinsamkeiten ihrer politischen Philosophien ausloteten (Habermas/Derrida 2004). Derrida hat sich – ähnlich wie Habermas – seit den 1990er Jahren intensiv mit dem Phänomen der Religion beschäftigt; eine Reflexion des Verhältnisses ihrer beider Perspektiven ist jedoch bislang auf kleine akademische Zirkel beschränkt (Caputo 1997). Mit Derrida können stellvertretend die Ansätze in den Diskurs eingebracht werden, die *erstens* aufgrund ihres Wirklichkeits- und Sprachverständnisses skeptisch gegenüber eindeutigen Grenzziehungen sind und die *zweitens* versuchen, Perspektiven auf das Feld des Politischen zu entwerfen, die zwar Grundintuitionen liberaler Theorien aufnehmen, sich aber jenseits liberal-deliberativer Pfade und Unterscheidungen bewegen. All dies sind Gründe, Derridas Überlegungen zur Wiederkehr der Religion als alternative Deutung in diesen Beitrag aufzunehmen, um von hier aus auf islamistische Akteure zu blicken. In die folgende Rekonstruktion von Derrida werden zudem Hinweise auf einige andere sozialwissenschaftliche Autor*innen aufgenommen, deren kritische Reflexion des Verhältnisses zwischen Religion und Säkularismus ähnliche Schlussfolgerungen zulässt (vgl. Asad 1993; Cavanaugh 2009; Hurd 2008).

Derrida deutet Wirklichkeit, und damit auch Religion, als ein umfassendes textuelles Geschehen (Derrida 1999: 51), wobei dieses Geschehen immer als mehrdeutig und offen gedacht wird. Sprache wird als ein komplexes Netzwerk von Verweisungszusammenhängen interpretiert, weshalb sprachliche Zeichen keine Bedeutung

an sich haben, sondern nur in Abgrenzung von anderen Zeichen. Das, was Begriffe ausdrücken, ist immer nur als eine Spur im Gesagten anwesend, weshalb sich auch ihre Bedeutung ständig verschiebt (Derrida 1999: 51). Derridas Philosophie versteht sich vor diesem Hintergrund als eine Dekonstruktion eben solcher sprachlicher Formationen (vgl. im Folgenden Reder 2014: 221-230). Philosophie will scheinbar eindeutige Differenzen aufspüren, hierarchische Ordnungen von Gegensätzen aufdecken und zeigen, dass diese Differenzen immer von komplexen Mehrdeutigkeiten und Bedeutungsverschiebungen durchzogen sind (Derrida 1999: 150).

Die Philosophie der Dekonstruktion eröffnet für Derrida auch eine neue Perspektive auf Religion. Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist, dass sich Religionen nur im Plural denken lassen, viele westliche und liberal geprägte Ansätze jedoch mit einem einheitlichen Religionsbegriff operieren, der aus der europäischen Tradition stammt.

»Wir glauben, dass wir so tun können, als würden wir [daran] glauben, ein Vorverständnis zu teilen: treuhänderische Handlung. Wir tun so, als würden wir über einen Gemein-sinn verfügen, der uns mitteilt, was ›Religion‹ in all den Sprachen bedeutet, von denen wir zu wissen glauben, wie man sie spricht (wie viel an diesem Tag geglaubt worden ist!)« (Derrida 2001: 12).

Für Derrida sind Religionen immer an kulturelle Kontexte gebunden, in denen verschiedene religiöse Phänomene mit diesem Begriff bezeichnet werden. Der Kontext der gegenwärtigen politischen Debatte ist dabei meist das Christentum und damit ein westliches Verständnis von Religion (Derrida 2001: 47), das verallgemeinert wird, womit »die Religion eine europäische Angelegenheit« (Derrida 2001: 14) zu werden droht. Dies ist sowohl vor dem Hintergrund der facettenreichen Ausdifferenzierung der christlichen Religion als auch der Erfahrung von Multireligiosität auf globaler Ebene, insbesondere mit Blick auf die wachsende Bedeutung des Islams, unangemessen.

Ähnlich argumentiert auch Asad (1993: 17-29), der sich mit der »Religion« als wissenschaftlicher Kategorie in der Anthropologie kritisch auseinandersetzt. Diese verstehe Religion im Wesentlichen als System von symbolischen Bedeutungen und generischen Funktionen sowie als universelle und einzigartige menschliche Form der Erfahrung, die lediglich unterschiedliche kulturelle und historische Spielarten hervorbringt (vgl. Assad 2006). Dabei ignoriert die Universalisierung von »Religion« ihre christliche Entstehungsgeschichte, welche sie von der Entwicklung unterschiedlicher sozialer Praktiken und Macht-Wissens-Formationen untrennbar macht. Die Gültigkeit von Religionskonzepten sei, so Asad, immer an spezifische Traditionen und partikuläre historische Entwicklungen gebunden. Deshalb weist er jeden Versuch zurück, einen universellen Begriff von Religion zu entwickeln: Nicht nur wandelten sich die für die Religion konstitutiven Elemente und ihre Beziehungen, sondern auch der Akt des Definierens selbst sei ein Produkt historisch kontingenter, diskursiver Prozesse.

Wenn Derrida Religion thematisiert, so reflektiert er vor diesem Hintergrund immer die diskursiven Formationen, in denen auf Religion Bezug genommen wird. Es geht ihm weniger um eine akteurs-systemzentrierte Betrachtung, sondern vielmehr

um eine kritische Analyse und Dekonstruktion eindeutiger Bestimmungen von Religion in Diskursen. Derrida will dabei verdrängte oder sich dynamisch verschiebende Bedeutungsbestimmungen, die bei der diskursiven Konstruktion des Phänomens »Religion« eine Rolle spielen, aufspüren und produktiv in diesen Diskurs zurückspielen. Vor diesem Hintergrund lassen sich die drei oben skizzierten Leitunterscheidungen der Debatte über die Wiederkehr der Religion nun noch einmal aus der Perspektive Derridas einer grundlegenden Kritik unterziehen.¹³

3.1. Tradition vs. Moderne oder das Heilige vs. die Globalisierung

In der Welt der Moderne sind verschiedene Entwicklungen miteinander verschmolzen, so etwa die fortschreitende Individualisierung, eine um sich greifende Ökonomisierung und eine alle Lebenswelten betreffende Technisierung. Globalisierung ist für Derrida der Nukleus dieser Entwicklungen, in der besonders die Idee einer umfassenden Erreichbarkeit und Machbarkeit zum Ausdruck kommt. Menschen sind mobil, können jedes Gut handeln und mit jedem jederzeit kommunizieren.

Religionen sind einerseits Teil dieser Moderne, stellen sich jedoch andererseits gleichzeitig gegen diese, indem sie ihr vermeintliche Elemente der Tradition als Kritik gegenüberstellen. In den diskursiven Formationen, in denen Religion zum Ausdruck kommt, wird dabei meist auf ein bestimmtes Verständnis des Heiligen oder Transzendenten Bezug genommen. Genau dieses Element der Tradition versucht aber die Moderne eigentlich zu überwinden. Derrida argumentiert, dass, indem Religionen das Heilige bewahren wollen, sie den Versuch unternehmen, die Tradition zu wahren und das Unbestimmbare in den Mittelpunkt zu stellen. Das Heilige wird wiederholend immer wieder neu benannt (z. B. im Gebet), in dem Wissen, dass es sich doch gleichzeitig entzieht und jeden Versuch der Bestimmung und Handhabung scheitern lässt. Gleichzeitig benutzen religiöse Akteure aber auch eben jene zentralen Mechanismen der Moderne, um das Heilige zu wahren. Gerade islamistische Akteure nutzen das Internet als Ausdrucksform von Spiritualität, aber auch zur Generierung religiöser Autorität (Mandaville 2007: 302-331)¹⁴ oder bauen hoch ökonomisierte Netzwerke auf, um einen Schutzwall um das Heilige zu errichten.¹⁵ Derrida bezeichnet diese Bewegung als eine *autoimmunitäre* Gegenreaktion auf diese so verstandene Globalisierung, mit der das Heilige und das Sakrale verteidigt werden sollen.

Religionen nutzen die Mechanismen der Moderne und üben doch gleichzeitig scharfe Kritik an ihnen: »This is the autoimmunity of religion: the attempt by religion to protect itself by means of what always threatens to destroy it« (Naas 2009:

13 Die Reihenfolge wird hier aus Gründen der inneren Argumentationslogik umgekehrt.

14 Vergleiche zu den kulturellen Aspekten der Transformation durch Globalisierung auch Teil 3 des Sammelbandes von Amel Boubekeur und Olivier Roy (2012) zu »*Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Consumerist Islam*«.

15 Stergiou (2016) zeigt dies für den *dā'ish* und dessen illegalen Handel mit Öl auf.

193). Religion, so Hoff, »träumt den Traum von einer Rückkehr zu lokalen Traditionen und verkündet den Bruch mit der Weltgemeinschaft, kultiviert dazu aber den Umgang mit eben denjenigen Methoden, die diesen Traum zunichte machen« (Hoff 1999: 113). Die vielen unterschiedlichen Formen von Fundamentalismus sind Zeugnis solcher autoimmunitärer Reaktionen (vgl. Derrida 2001: 74). Mit der Betonung des Glaubens immunisiert sich Religion gegenüber der instrumentell-rationalen Bewegung der Moderne und stellt ihr den affirmativen Glaubensakt als Wahrung des Traditionellen und Heiligen entgegen, was heute insbesondere für den Islamismus zutrifft. Eine strikte Entgegensetzung von säkularer Moderne und der Religion als Ausdruck traditioneller Weltdeutungen ergibt vor diesem Hintergrund keinen Sinn. Das Verhältnis von Tradition und Moderne mit Blick auf die Wiederkehr der Religion kann vielmehr nur als ein dialektisches gedacht werden. Religionen sind Produkte der Moderne und nutzen diese, um gegen die Moderne das Heilige (bzw. Transzendente) als Gegenbild zu schützen bzw. neu zu konstituieren. Deswegen benutzen Religionen vielfach Elemente der Moderne und können nicht automatisch als vormodern charakterisiert werden

3.2. *Die Dialektik von Glaube und Wissen*

Bei aller Revision bestehender Grenzziehungen bleibt die Trennung von Glaube und Wissen eine zentrale Unterscheidung in den meisten Ansätzen im Diskurs über die Wiederkehr der Religion und wird, wie aufgezeigt, oft mit der Differenz von privat und öffentlich verbunden. Beide Unterscheidungen und ihre Verknüpfung kritisiert Derrida. Er argumentiert, dass eine scharfe Gegenüberstellung von Glauben und Wissen eine Illusion ist, die weder dem säkularen Wissen noch dem religiösen Glauben gerecht wird. Stattdessen betont er das wechselseitige Verhältnis von beiden, das konstitutiv ist für das Verständnis der Religion in der latinisierten Welt: »Diese Gleichzeitigkeit kann man dort erkennen, wo Glaube und Wissen immer schon ein Bündnis eingegangen sind, am Ort selbst, dort, wo das in der Entgegensetzung eingegangene Bündnis einen Knoten bildet« (Derrida 2001: 11).

Wissen, wenn es als objektives Wissen verstanden wird, ist der Versuchung ausgesetzt, »dass man zu wissen glaubt, was das Wissen ist, das Wissen, das strukturell vom Glauben, vom Vertrauten – vom Treuhänderischen und der Verlässlichkeit unabhängig sein soll« (Derrida 2001: 53). Weil Wissen immer auf Vertrauen bezogen bleibt, impliziert es für Derrida auch einen Aspekt des Glaubens. Derridas Kritik an der Moderne zeigt sich in dieser Hinsicht als Kritik an einem überzogenen Wissensverständnis, das das Wechselverhältnis von Glauben und Wissen missachtet. Allerdings ist damit nicht gemeint, dass Wissen ausschließlich auf eine bestimmte Form des Glaubens – zum Beispiel eines religiösen – bezogen ist, sondern Derrida fasst das Moment des Glaubens deutlich weiter als eine grundlegende Offenheit gegenüber dem Unverfügbaren und Anderen, das niemals gewusst, aber vertrauensvoll geglaubt werden kann.

Gleiches gilt umgekehrt für die Religion, die nicht mit einem unvernünftigen Glauben an das Absolute gleichgesetzt werden darf, weil sie den Glauben immer auch rational zu rechtfertigen sucht. Religion ist aus Sicht Derridas also einerseits Manifestation des Glaubens und damit ein Gegenbild zu einer Moderne, die ausschließlich auf die Vernunft und das säkulare Wissen setzt. Andererseits ist Religion niemals nur ein irrationaler Glaubensakt, sondern Religionen – und dies gilt gleichsam für islamistische Akteure – versuchen, das säkulare Wissen zu nutzen, um den Glauben zu plausibilisieren und zu rechtfertigen. Dies betrifft auch und besonders die individuellen Formen der Rationalisierung des eigenen Lebens und der eigenen Glaubensentscheidung, die als individuell-biografische Erklärungen Teil der reflexiven Moderne sind. Religionen sind damit Teil des gegenwärtigen Aufklärungs-Narrativs, das sie selbst benutzen und fördern – gerade auch in ihrem Bezug auf die Bewegung der latinisierten Globalisierung.

3.3. *Messianismus und die politische Bewertung von Gewalt*

Auch die Differenz zwischen (säkularer) Politik und religiösen Überzeugungen, die, wie gesehen, für die gegenwärtige Debatte prägend ist, wird von Derrida kritisch hinterfragt. Dies hängt zu allererst mit seinem Verständnis von Politik zusammen. Politik ist nicht der Ort, an dem nur bestimmte Typen von Argumenten vorgebracht werden dürfen, sondern vielmehr ein Prozess, der sich durch eine hohe Pluralität der Argumentationsformen und eine strukturelle Offenheit auszeichnet (Derrida 2003: 111-134). Dies ist seiner Ansicht nach das Merkmal einer Politik, die der Grundidee der Dekonstruktion entspricht.

Besonders nach 9/11 zeigt sich für Derrida in globaler Perspektive allerdings eine neue Intoleranz, die im Politischen Begriffe und Menschen klar zuordnet und die der Denkbewegung der Dekonstruktion diametral entgegensteht (z. B. die Dichotomie *der* Westen vs. *der* Islamist). Die Konstruktion des muslimischen Anderen als »negation of an idealised Western secular self« (Mavelli 2013: 163) ist dann Teil einer verkürzenden westlichen Selbstvergewisserung. Dies gilt insbesondere für den Islamisten als den radikal Anderen der Demokratie. So argumentiert auch Wendy Brown, dass »[...] in our time, the figure of ›Islamicism‹ comforts democrats that they are such, even and perhaps especially in the face of de-democratization« (Brown 2011: 51). Um sich dieser Entwicklung zu widersetzen, entwickelt Derrida Gedankenfiguren, die politische Prozesse als mehrdeutig, dynamisch und offen konzeptualisieren, wodurch sie seiner Ansicht nach besser geeignet sind, ihre eigenen aporetischen Annahmen zu verarbeiten. Die Überlegungen zur »kommenden Demokratie« sind ein Beispiel hierfür (Derrida 2003: 150-151). Die Rede »von einer ›Unbestimmtheit und Unentscheidbarkeit‹«, die Derrida mit dem Verständnis von Politik verbindet, impliziert eine »historische Prozessualität und Offenheit der Voraussetzungen, die in die Grundlagen einer demokratischen Politik investiert sind« (Wolf 2007: 96). Damit impliziert die Politik immer schon einen Moment des

Offenen, Transzendenten und Unbestimmbaren und greift damit auch in die Sphäre der Religion.

Dies bedeutet umgekehrt auch, dass religiöse Überzeugungen im Feld des Politischen nicht unter einen (absoluten) Übersetzungsvorbehalt gestellt werden dürfen, weil damit der politische Raum verkürzt, geschlossen und eben nicht mehr im Kommen ist. Asad verfolgt ein ähnliches Argument, wenn er über die Zugangsbedingungen für die Religion im Raum der politischen Öffentlichkeit spricht. Die Öffentlichkeit, die in der liberalen wie deliberativen Demokratietheorie eine so zentrale Rolle spielt, ist durch unterschiedliche Exklusionsmechanismen geprägt und formatiert die Redebeiträge vor, die in ihr vorgebracht werden dürfen (Asad 2003: 183). Von Religion werde entweder erwartet, dass sie sich auf das Private beschränke oder, wenn sie schon öffentlich werden muss, dass sie auf eigene politische Forderungen verzichte. Säkularismus ist für ihn dann gerade nicht mehr eine Doktrin, die Religion und Politik oder Kirche und Staat zu trennen suche, sondern vielmehr ein Ausdruck souveräner Staatsmacht, »Religion« zu definieren, ihr den ihr angemessenen Raum zuzuteilen, das religiöse Leben zu organisieren und Subjekte zu erschaffen, die ihre Loyalität zum Staat zum Ausdruck bringen (Asad 2006: 522-526). Denn diese Definitionsakte sind Voraussetzung dafür, überhaupt über die legitime Rolle von Religion in der Gesellschaft sprechen und sie damit in bestimmten Feldern exkludieren zu können. Diese Schließung des Politischen durch das Festlegen eines »»proper place of religion« in a secular society« (Asad 2006: 526) ist heute vielfach der erste Impuls in westlichen Gesellschaften, wenn es um Debatten wie beispielsweise um das Kopftuch in Frankreich geht – steht jedoch der strukturellen Offenheit von Politik entgegen.

Eine besondere Ausprägung dieses säkularen Diskurses findet sich in der Debatte um religiöse Gewalt wieder. Asads Analyse zufolge ist der Diskurs über Religion als Quelle von Gewalt schon lange davon geprägt, dass der Islam als besonders gefährlich (weil »undisciplined, arbitrary, singularly oppressive«, Asad 2003: 10) gekennzeichnet wird. Seit 9/11 jedoch sei er von der Frage bestimmt, inwiefern es eine Verantwortung des Islams als Religion und der Araber*innen als Volk für Terrorakte gäbe. Er weist darauf hin, dass es dabei oft völlig unklar bleibe, was letztlich als religiöses Motiv gelte (Asad 2003: 8-11). Ein ähnliches Argument findet sich bei Derrida wieder. Auch aus der Perspektive der Dekonstruktion erweist sich die liberale Vermutung, dass Religion letzten Endes schneller zu unbegründeter Gewalt neige als säkulare Politik, als problematisch, denn die Bestimmung dessen, was als religiös begründete Gewalt bezeichnet werden kann, ist – genauso wie die Bestimmung eines »Schurkenstaates« – alles andere als eindeutig. Um sagen zu können: »dies ist ein religiös begründeter Krieg« oder gar: »ein Religionskrieg«, müssten die Grenzen des Religiösen und Politischen eindeutig gezogen werden können (Derrida 2001: 45), was nicht nur angesichts der aktuellen weltgesellschaftlichen Konstellationen, sondern auch aufgrund der systematischen Grenzen der Sprache nicht möglich ist.

Damit wird allerdings nicht ausgesagt, dass Religion und Gewalt nicht in einem (zu problematisierenden) Wechselverhältnis stünden. Derrida betont im Gegenteil,

dass Religion immer schon ein Moment der Gewalt impliziere, weil sie sich auf das Andere beziehe, das eine Gegengewalt provoziere (vgl. de Vries 2002: 1). In der jüdischen Tradition stehend, verdeutlicht Derrida diese Überlegung an der religiösen Gedankenfigur des Messianismus, die zu einem Merkmal vieler Weltreligionen geworden ist. In dieser bringen Religionen ein moralisches und politisches Ideal zum Ausdruck, das Derrida eine »widerfahrende Gerechtigkeit« (Derrida 2001: 32) nennt. Diese kann nicht geplant oder hergestellt werden, weil es nichts klar Vorherbestimmtes ist. Für Derrida zeigt sich Gerechtigkeit im Feld der Religion als messianisch, wenn sie mit dem scheinbar Erwartbaren bricht und einen neuen Weg für eine gerechtere Welt eröffnet: »Das Messianische setzt sich der absoluten Überraschung aus. Diese Aussetzung mag sich in der phänomenalen Form des Friedens oder der Gerechtigkeit zu erkennen geben« (Derrida 2001: 32).

In diesem Sinne kündigt die religiös verstandene Gerechtigkeit sich als ein Versprechen an, das jenseits einer rechtlichen Steuerung Raum für das Ereignis der Gerechtigkeit lässt. Gleichzeitig neigt die Religion oft dazu, dieses Versprechen konkret zu füllen, so zu tun, als ob es doch (sofort) zu erreichen wäre – notfalls mit Gewalt. Dann wird Messianismus zu einem konkreten politischen Programm – zu einer Ideologie – wodurch gleichzeitig die Transzendenz der Religion missachtet wird. Die zentrale Frage für Derrida ist deshalb, ob und wie die Religion diese interne Spannung des Messianismus offenlassen kann – oder ob sie es nicht kann. Wenn sie zu einer geschlossenen (oder gar gewalttätigen) Ideologie wird, so muss sie von Derridas Perspektive aus grundsätzlich kritisiert werden.

Mit diesem Verständnis von Messianismus geht natürlich auch eine gewisse Verengung der Frage nach der Religion einher. Diese ist darin begründet, dass sich Derrida vor allem an den politischen und religiösen Formationen der abrahamitischen Weltreligionen abarbeitet. Hans-Georg Gadamer merkt deswegen als Reaktion auf Derrida an: »Gewiss wird eine Ausweitung der Fragestellung auf andere Weltreligionen möglich und notwendig sein, wenn unsere dogmatischen Bemühungen um die religiöse Erfahrung [...] in planetarische Maßstäbe übersetzt werden sollen« (Gadamer 2001: 245).

Derridas Argument für die Engführung auf die Frage nach dem Messianismus (in der Tradition der abrahamitischen Religionen) besteht darin, dass die aktuelle Aufmerksamkeit für religiöse Akteure vor dem Hintergrund einer weltpolitischen Dynamik verstanden werden muss, der eben das oben skizzierte Narrativ der Moderne mit ihren Grundunterscheidungen zugrunde liegt. Dieses Narrativ ist dadurch gekennzeichnet, dass die liberal-säkularen Institutionen mit legitimer Gewalt ausgestattet sind, die notfalls auch gegen die illegitime religiöse Gewalt eingesetzt werden darf und muss. Für Cavanaugh steht die Stilisierung religiöser Gewalt in einem engen Zusammenhang zur skizzierten Verallgemeinerung des (westlichen) Religionsverständnisses: »[The] attempt to create a transhistorical and transcultural concept of religion that is essentially prone to violence [as] one of the foundational legitimating myths of the liberal nation-state« (Cavanaugh 2009: 4). Mit der Erzählung der Beendigung der Religionskriege durch den Westfälischen Frieden und den Aufstieg des säkularen Staates sei der Mythos religiöser Gewalt entstanden, der bis

heute eine ideologische Funktion in der Legitimierung von manchen und Delegitimierung von anderen politischen Praktiken habe (Cavanaugh 2009: 59).

Mit Rekurs auf die Dekonstruktion des Gewaltbegriffs bei Walter Benjamin unterzieht auch Derrida diese Unterscheidungen zwischen illegitimer und legitimer Gewalt einer Dekonstruktion. Denn gerade in der alleinigen Bestimmungsmacht der liberal-säkularen Institutionen, die sich darin äußert, scheinbar eindeutig festlegen zu können, was legitime und was illegitime Gewalt ist, zeigt sich wiederum ihre eigene Ambivalenz. Indem sie eine bestimmte Form der Rechtfertigung von Gewalt absolut setzt, erzeugt sie Gegengewalt, die sie dann als illegitim aburteilt. Damit zeigt sich die Ambivalenz des Messianismus auch für den Liberalismus selbst: Sein Heilsversprechen einer friedfertigen säkularen Welt steht immer in der Gefahr, selbst gewalttätig zu werden. Der Begriff »Schurke« ist für Derrida in diesem Zusammenhang paradigmatisch, weil durch ihn Gewalt gerechtfertigt wird, die Bestimmung des »Schurkischen« jedoch einigen wenigen westlichen Staaten überlassen bleibt (Derrida 2003: 134-137).

Aus den skizzierten Überlegungen lässt sich ein neuer Raum für das Verständnis von islamistischen Akteuren gewinnen, das die binär operierenden Unterscheidungen Politik/Religion, Wissen/Glaube, Vernunft/Irrationalität, säkulare Friedfertigkeit/religiöse Gewaltgeneigtheit, Moderne/Tradition überschreitet. Sie wären dann zu verstehen als Akteure, die Glaubenssätze mit rationaler Rechtfertigung verbinden, Gewalt ebenso rechtfertigen müssen wie andere Akteure, ihre Ansprüche in einer modernen und politischen Sprache vorbringen und dabei gleichzeitig das neu aushandeln, was Tradition bedeutet und wie sie am besten zu schützen ist. Die Derrida'sche Perspektive verdeutlicht zudem, dass Religionen dazu neigen, aporetische Strukturen und autoimmunitäre Reaktionen zu entwickeln, was sich dann beispielsweise in Gewaltverhalten ausdrückt.

4. Poststrukturalistische Perspektiven auf *dā'ish*-Bekennervideos

4.1. Mit Derrida Videos analysieren: methodologische Vorüberlegungen

Derridas Überlegungen zur Religion begründen nicht nur eine Kritik (liberal geprägter) Deutungen ihrer Wiederkehr, sondern sind auch geeignet, auf konkrete religiöse Diskursformationen zu schauen. Im Folgenden möchten wir deshalb Derridas Dekonstruktion des religiösen Feldes als Heuristik nutzen, um Bekennervideos von *dā'ish*-Kämpfern zu interpretieren. Als salafistisch-jihadistischer Akteur ist *dā'ish* gewissermaßen ein *hard case* für die These, dass islamistische Akteure nicht einfach als radikal Andere der liberalen, säkularen und rationalen Moderne verstanden werden können. Dass das Video als Genre ausgewählt wurde, hat im Wesentlichen mit der Kommunikationsstrategie von *dā'ish* zu tun. Während es auch schon früher Videos von Organisationen wie al-Qaida gab und *dā'ish* auch »klassischere« Formate wie Broschüren, Reden u. ä. verwendet, so sind seit 2013 ganz neuartige Videoformate aufgetaucht, teils auf sehr hohem gestalterischen Niveau und anknüp-

find an westliche Sehgewohnheiten (Dauber/Robinson 2015), die sich von der Form her insbesondere für die Verteilung über soziale Netzwerke eignen. In deutschen Medien wird immer wieder auf sogenannte Bekennervideos verwiesen. Diese zeigen jedoch nicht nur Führungspersonal des *dā'ish*-Kaders, wie dies etwa bei al-Qaida oft der Fall war, sondern auch den »durchschnittlichen« Kämpfer, der über sein Leben berichtet. Letzteren Videos gilt in diesem Beitrag das Interesse, genauer denjenigen unter ihnen, die sogenannte *foreign fighters* aus dem Westen zeigen.

Wie jüngere Beiträge in der *zib* betonen, ist es für die politikwissenschaftliche Analyse von visuellen Materialien entscheidend, eine klare Problemorientierung für die Analyse zu finden und die Methodologie und Filmauswahl präzise an der gewählten Fragestellung auszurichten (Heck/Schlag 2015: 137-138). In diesem Fall gilt das Forschungsinteresse einer plausiblen Deutung der Selbstbeschreibung islamistischer Gewaltakteure, die liberale Begrenzungen der Konzeptualisierungen transzendiert und gleichzeitig auf ein theoretisch anspruchsvolles Religionsverständnis rekurrieren kann. Anspruch dieses letzten Teils ist es also zu zeigen, inwiefern die von Derrida dekonstruierten Gegenüberstellungen diskursive Konstruktionen religiöser Akteure aufschließen können, und zwar in ihrer aporetischen Struktur, also als sich widerstreitende und gleichzeitig wechselseitig konstitutive Elemente. Konkret bedeutet dies, dass diejenigen Diskursstränge untersucht werden, die Aufschluss über die narrative Verbindung der scheinbar voneinander scharf unterscheidbaren Begriffsverhältnisse geben. Während die Fremddeutung durch liberale Ansätze darauf hinauslaufen würde, die Akteure als religiös-opak und damit als klar unterschieden von der säkularen Moderne oder aber als religiös-instrumentalisierend mit eigentlich rationalen Interessen zu verstehen, versucht dieser Beitrag dem eine Interpretation entgegenzusetzen, die diese Spannungen als konstitutiv für religiöse Akteure auffasst. Dieser Zugang beansprucht jedoch nicht, sich mit der Selbstdeutung der untersuchten Akteure zu decken, sondern eröffnet lediglich eine Perspektive auf sie, die bestimmte dichotome Unterscheidungen vermeidet.

Die drei Wechselverhältnisse, die wir im Derrida'schen Religionsverständnis identifizieren konnten, strukturierten dabei als übergeordnete Kategorien die Analyse: Tradition/Heiliges und globalisierte Moderne, Glaube und Wissen sowie Messianismus und Gewalt. Für die Auswertung der Videos benutzten wir ein computergestütztes Codierverfahren, bei dem die unterschiedlichen Modi (verbale, auditive und visuelle Ebene, vgl. Jancsary et al. 2016) mit induktiven Codes versehen wurden.¹⁶

4.2. Beschreibung der Videos

Ein erster Schritt bei der Videoanalyse sollte immer die Beschreibung des Materials sein (Jancsary et al. 2016: 190-202). Dies ist in diesem Fall umso wichtiger, als die

16 Das Codebuch und die Datensätze können auf fachlich begründete Anfrage bei der *zib*-Redaktion eingesehen werden.

Verfügbarkeit von Bekennervideos in der Regel eher prekär ist. Meist werden Websites mit Inhalten, die sich *dā'ish* oder ähnlichen Gruppierungen zuordnen lassen, schnell abgeschaltet. Für die Analyse fiel die Wahl auf zwei Videos: das eines deutschen und das eines kanadischen *dā'ish*-Kämpfers und Konvertiten, Abu Osama Al-Almani (Video 1) und Abu Muslim Al-Kanadi (Video 2).¹⁷ Beide Videos wurden in unterschiedlichen internationalen Medien aufgegriffen und erschienen auf (und verschwanden dann wieder von) unterschiedlichen Websites. Sie sind etwa gleich lang (09:41 bzw. 11:03 Minuten), unterscheiden sich jedoch in den gezeigten Sequenzen.

Video 1 zeigt hauptsächlich Abu Osama. Den ersten Medienberichten nach zu urteilen stammt das Video aus dem späten November 2013 (Flade 2013) und damit mitten aus der 12-monatigen Operation »*Soldier's Harvest*« von Mitte 2013 (beginnende Spannungen mit *jabhat an-nusra*) bis Mitte 2014 (Ausrufung des sogenannten Kalifats), aus einer Phase also, als *dā'ish* bereits massive Gebietsgewinne in Nordsyrien verzeichnet hatte und kurz vor seinen bedeutsamsten Gebietsgewinnen im Irak stand (Lister 2014). In dieser Phase erhöhte sich die Anzahl der *foreign fighters* im Irak und in Syrien von 8.500 auf mehr als das Doppelte, nämlich 18.000 (Schmid 2015). Damit fällt das Video in eine Hochphase der Rekrutierung von Kämpfer*innen. Abu Osama sitzt in Kampfmontur und mit Gewehr in einer Wüstenlandschaft, was suggeriert, dass er sich direkt im Kampfgebiet befindet. Aus seinen Ausführungen lässt sich schließen, dass er sich in Syrien aufhält.

Er richtet sich an ein deutsches Publikum, genauer an potenzielle Rekrut*innen, was sich daran erkennen lässt, dass Abu Osama Deutsch spricht und sich teilweise explizit an seine deutschen »Mitbrüder und -schwestern« wendet. Das Video stammt aus einer professionalisierten Produktion einer der offiziellen Medienagenturen von *dā'ish*. Der Vorspann beginnt und endet mit einer Einstellung der Flagge von *dā'ish* bzw. des Ortsschildes des »Islamischen Staates« und ist mit einem Lied (*ya dawlat al-'islām*; »*Oh, Staat des Islams*«) untermalt. All dies suggeriert, dass es sich um ein »staatliches« Werbedokument handelt. Auch der Abspann des Videos zeigt Szenen aus dem Leben im »Islamischen Staat«, sowohl Kampfszenen als auch Szenen aus dem Alltag, etwa Schulen und Märkte. Der Hauptteil zeigt Abu Osama in Frontalperspektive mit Gewehr im Anschlag, einer Kopfbedeckung und Bart, wie er seine Lebensgeschichte erzählt, und die Szene eines Angriffs bzw. einer Explosion, die laut eingeblendeten Untertiteln die Märtyreroperation des »Bruders« Abu Diyana al-Tunisi gegen ein Zentrum von Polizei-Eliteeinheiten und Hauptquartier für die Terrorismusbekämpfung in *wilāyat Kirkuk* (der Provinz Kirkuk im Irak) zeigt.

Video 2 erzählt die Lebensgeschichte von Abu Muslim, zunächst sein Leben in Kanada, seine Konversion und seine Entscheidung, für *dā'ish* zu kämpfen. Das Video tauchte im Juli 2014 erstmals auf, wobei der Tod Abu Muslims auf den Som-

17 Weil die Videos immer wieder von Webseiten verschwinden bzw. ihre URLs nicht stabil sind, wird hier auf einen direkten Verweis verzichtet. Auf Wunsch können die Videos zur Verfügung gestellt werden.

mer 2013 datiert wird (Tharoor 2014). Es stammt damit grob aus derselben Zeit wie Video 1 und richtet sich an eine englischsprachige Zuhörerschaft, wobei es mittlerweile mit unterschiedlichen Untertiteln und als Transkription in diversen Sprachen verfügbar ist und offiziell als Dokument des »Informationsministeriums« ausgewiesen wird.¹⁸ Es handelt sich um ein von der größten *dā'ish*-Medienagentur, des *al-ḥayāh* («das Leben») *Media Centers*, produziertes Video, wie das eingeblendete Logo belegt. Der offizielle Titel des Videos lautet »*Al-Ghuraba – The Chosen Few of Different Lands. Abu Muslim from Canada*«.

Der Aufbau des Videos ist hoch komplex, filmisch anspruchsvoll und technisch aufwändig. Bis auf drei Sequenzen sind alle mit sogenannten *anāshīd* unterlegt, einer in der jihadistischen Szene sehr verbreiteten Form des islamischen A-cappella-Gesangs (vgl. Said 2012). Im Hauptteil des Videos wechseln sich Frontaleinstellungen auf Abu Muslim, der ebenfalls mit Gewehr, Kappe und *dā'ish*-Flagge vor einem grünen Hintergrund sitzend seine Lebensgeschichte erzählt, mit Sequenzen ab, die Landschaftsaufnahmen, teilweise mit Kämpfern zeigen. Darauf folgt eine von einem Dritten eingesprochene Nacherzählung des Lebens Abu Muslims sowie eine Einordnung und Deutung seiner Entscheidung, sich *dā'ish* anzuschließen; diese ist wiederum mit Kampfbildern, Stadtszenen und Aufnahmen von Dokumenten unterlegt. Am Ende sieht man, so suggeriert es das Video, die Kampfszene, in der Abu Muslim selbst starb, worauf eine längere Sequenz mit dem Standbild seiner Leiche und einer Kommentierung seines Märtyrertums folgt. Das Video suggeriert damit, dass die gesamte Lebensgeschichte Abu Muslims erzählt wird.

4.3. Ergebnisse der kategoriengeleiteten multimodalen Analyse

Die Analyseergebnisse sollen hier strukturiert nach den Kategorien in narrativer Form präsentiert werden, um so die dominanten Argumentationsstrukturen der beiden Videos nachvollziehen zu können. Zur Veranschaulichung wurden einige prägnante Zitate aus dem Material ausgewählt und mit der jeweiligen Abspielzeit gekennzeichnet.

4.3.1. Heiliges vs. Moderne

Dafür, dass das Heilige Schutz braucht, werden in den Videos vier Gründe angeführt. Der dominanteste Grund ist, dass es die Pflicht eines/r jeden/r Muslim*in sei, den Islam mit allen Mitteln und unter absoluter Opferbereitschaft zu schützen. Erst sekundär ist die Bedrohung des Islams durch seine vielen Feinde. Dies ist verbunden mit dem Wunsch nach sowie der Notwendigkeit einer Wiederherstellung der göttlichen Ordnung. Denn die Herrschaft des Islams wurde zunächst geschwächt

18 *The Islamic State – Al-Hayat Media Centre*, 11.7.2014, https://archive.org/details/abu_muslim; 2.5.2016.

und dann vollständig beendet, so die beiden Videos.¹⁹ Der Schutz des Heiligen wird in der Regel innerhalb des Paradigmas des Aufbaus muslimischer Staatlichkeit gedeutet. Exemplarisch für diese Argumentation steht das folgende Zitat von Abu Muslim, das an einen Aufruf an alle Muslim*innen anschließt, als »volle Muslime« zu leben:

»So, this means more than just fighting. This means more than just fighting. We need the engineers, doctors, we need professionals, we need, we need, uhh, we need volunteers, we need fundraising, we need everything. You know, there is a role for everybody. Every person can contribute something to the Islamic State, as it is obligatory on us« (Video 2, 02:54.58-03:14.35).

Es wird deutlich, dass zum Schutz des Heiligen der Aufbau eines funktionierenden, modernen Staates notwendig ist. Dies wird auch symbolisch durch zahlreiche Einblendungen der Flagge von *dā'ish* untermalt, oft in Kombination mit dem hymnenartigen Lied »Oh, Staat des Islams«. Die *dā'ish*-Kämpfer treten als uniformierte Soldaten mit modernen Waffen und organisierte, professionalisierte Einheiten auf. Gleichzeitig wird dieses Dasein als Kämpfer normalisiert, etwa indem es mit bekannten Formen des Berufssoldatentums verglichen wird: »We, we have lives, you know, we have lives, just like any other soldier in any other army we have lives outside of our job« (Video 2, 01:47.50-01:54.88).

Beide Videos kennzeichnen sich durch aufwändige filmische Techniken, die weit über das Niveau von *self-made* Videos hinausgehen und nur von Expert*innen angewandt werden können (Dauber/Robinson 2015). Gerade die Szenen, in denen die »normale Staatlichkeit« von *dā'ish* thematisiert wird, sind verbunden mit Effekten wie Zeitlupe, Zoomen, Überblendungen und Schnitttechnik sowie dramatischen Action-Darstellungen von Gewaltszenen, aber auch romantisierender Musikuntermalung und sich überlagernden Audio-Sequenzen von Explosionen und Militärgeräuschen einerseits und weinenden Frauen und *allāhu-akbar*-Rufen (»Allah ist größer«) andererseits. Diese Hollywood-ähnlichen Inszenierungen ergeben insgesamt eine hoch emotionalisierte Stimmung, die offenbar darauf abzielt, Identifikation mit und Loyalitätsempfindungen gegenüber dem »Islamischen Staat« zu erzeugen. Gleichzeitig wechseln sich solche Szenen mit Dokumentations- bzw. Informations-sendungen ähnlichen Sequenzen ab, in denen Zahlen und Fakten genannt, Sachinformationen gegeben und der Eindruck erzeugt wird, dass die Videos auch Teil einer offiziellen Serie sind, welche die Geschehnisse im »Islamischen Staat« dokumentiert. Diese Form der geordneten Informationspolitik verstärkt den Anschein eines bereits existierenden, wohlgeordneten und ausdifferenzierten Staatswesens inklusive Public-Relations-Apparat. Dieser ist hoch modernisiert und setzt vor allem auf soziale Medien: Die Verweise auf Twitter, die Verbreitung über Youtube, Facebook und Blogs sowie immer wieder eingestreutes Handyvideo-Material in Kombination mit den aufwändig bearbeiteten Passagen und der Einordnung in ein größeres Ganzes suggeriert Nähe zum einzelnen (potenziellen) Kämpfer und niedrige Einstiegsschwellen für Überzeugte beim gleichzeitigen Aufrechterhalten des Ima-

19 Gemeint ist hier das Ende des Osmanischen Reiches 1922.

ges eines hohen Grades von Organisation, Strukturiertheit, ja regelrecht konsolidierter Staatlichkeit.

Der hohe Professionalisierungs- und Organisationsgrad der Medienstrategie von *dā'ish* ist als Neuerung innerhalb terroristischer Kommunikation anzusehen (Dauber/Robinson 2015). Gleichzeitig scheint diese hoch technologisierte Kommunikationsform in einer Spannung zum Selbstanspruch der Rückkehr zu den »ursprünglichen« Zeiten des Propheten und einem vermeintlichen traditionellen Bilderverbot zu stehen (vgl. Gerges 2016: 43; Bredekamp 2016; Flood 2016), worin sich die von Derrida skizzierte Spannung zwischen dem Heiligen und der Moderne widerspiegelt. In der Idee von Staatlichkeit kulminiert eine weitere Spannung. Denn einerseits lehnt *dā'ish* das bestehende Staatensystem als illegitim ab, indem es beispielsweise die Grenzziehungen im Nahen Osten nicht anerkennt (Gerges 2016: 286), setzt jedoch andererseits in mehreren Hinsichten selbst auf eben diese Staatlichkeit. Dies zeigt sich nicht nur in der Symbolik, die in den Videos zum Ausdruck kommt, sondern auch in der Verwicklung in globalisierte (Schatten-)Märkte (Stergiou 2016) und dem (Streben nach einem) hohen Grad der inneren Ausdifferenzierung von Staat (z. B. unterschiedliche Ministerien) und Gesellschaft (z. B. Versuch der Einführung einer eigenen Währung, s. Drennan 2014).

4.3.2. *Glaube vs. Wissen*

In den Videos wird vermittelt, dass die muslimische die höchste und beste Lebensform und dass ein Leben in Glauben dem in Unglauben überlegen sei. Der muslimische Glauben zeichne sich dadurch aus, dass er die Religion der Propheten sei. Besonders betont wird zudem die Inklusivität und Einheit im Islam, die Glaubensgemeinschaft der Brüder und Schwestern, in der jede und jeder eine Rolle hat und vom Islam profitieren kann. Am deutlichsten wird die Überlegenheit des Glaubens über das säkulare Wissen, wenn die Schöpfung und Allmacht Allahs als umfassendes Erklärungssystem präsentiert wird, das Unerklärliches als sinnhaft erscheinen lässt. Die Schöpfung sei eine Tatsache, sie ist wohlgeordnet und notwendig. Allerdings ist genau dies der Eintrittspunkt für die argumentative Verbindung zu modernen Wissensformen, wie sich an dem folgenden Zitat zeigt:

»Allah hat uns Verstand gegeben und deswegen müssen wir über den *Sinn des Lebens* nachdenken. Und darüber nachdenken, wer uns auf diese Erde hier gebracht hat und wer uns erschaffen hat. Und Allah ist der Schöpfer aller Dinge und Allah hat dieses Universum frei von Fehlern erschaffen und den Mensch erschaffen. *Denk nur darüber nach, wie kompliziert nur deine DNA ist* und dein Gehirn und wie der menschliche Körper aufgebaut ist. Das kann kein Zufall sein. Du glaubst nicht, dass eine Uhr aus Zufall entstanden ist – aber ein Mensch? Das kann nicht sein« (Video 1, 00:59.75-01:25.36; eigene Hervorh.).

Hierin zeigen sich zwei Verbindungen zu dem, was man als moderne Wissensform bezeichnen könnte: Zum einen wird die individuelle Sinnfindung als mit dem Verstand zu verfolgendes Unterfangen ausgewiesen. Zum zweiten wird an diesem Zitat die Verbindung zu dem, was man als (pseudo-)wissenschaftliche Gründe und

Beweismittel bezeichnen könnte, deutlich. Es werden etwa die Befolgung der Gesetze der Logik eingefordert, empirische Evidenz sowie historische Belege und Beispiele für die Untermauerung der Argumentation angeführt sowie darauf verwiesen, dass man selbst als Augenzeuge die gegebenen Informationen untermauern könne.

Ganz besonders deutlich jedoch kommen die modernen Formen des Wissens in individualbiografischen Erzählungen und rationalistischen Überzeugungsmustern zum Ausdruck. In beiden Videos wird auf der individualbiografischen Ebene (temporal und kausal geordnet) ein Aufklärungserlebnis geschildert, an dessen Ende die Einsicht in die vernünftigerweise zu wählende Lebensform stand:

»I was like an everyday regular Canadian. Then, *al-ḥamdu lillāh*, Allah guided me from the darkness of *kufṛ* [Unglaube, eigene Anmerk.] to the light of *īmān* [Glaube; eigene Anmerk.]: Islam« (Video 2, 00:40.12-00:50.31).

»You know, life in Canada, it was good. I had money, I had good family, but at the end of the day, it is still doubt or *kufṛ*. And at the end of the day, you cannot obey Allah [...] fully as you can by living in a Muslim country, in an Islamic State« (Video 2, 01:58.18-02:01.40).

Sich *dā'ish* anzuschließen wird somit zu einer Entscheidung, die auch durch rational von außen einsehbare Gründe abgesichert ist. Diese Gründe schließen unmittelbar an vermutete Bedürfnisse des Publikums an, was sich in der Verbindung von der Setzung profaner Anreize mit der direkten Ansprache der Zuhörerschaft zeigt: »Ich schwöre euch, dieses Land in Syrien ist *barakah*, Segen pur. Wir haben alles da, Essen, Trinken, alles da – besser wie in Deutschland« (Video 1, 05:05.50 - 05:15.23).

Allerdings zeigt sich auch, dass die Verbindung von vermeintlich für viele attraktiven Anreizen und Möglichkeiten, die sich im Leben eines Gläubigen bieten, immer Gefahr läuft, pathologische Argumentationsformen hervorzubringen, wie sich dies etwa im Frauenbild Abu Osamas zeigt:

»Auch du Muslim, bist du zufrieden? Du lebst in Deutschland, gehst zur Disko, hast eine Freundin – was bringt dir das? Heirate! Allah hat dir erlaubt zu heiraten, du brauchst nicht rumzumachen. Heirate eine Frau. Du darfst hier bis zu vier Frauen heiraten. *Subḥān allāh* [Ehre sei Gott; eigene Übers.]« (Video 1, 03:29.27-03:45.21).

Insgesamt ergibt sich hier also ein Narrativ, das Elemente säkularen Wissens, und zwar in diesem Falle eines kalkulierenden Verstandeswissens nutzt, um Glaubensüberzeugungen zu stützen, und die Bekehrung zum Islam und das Ausleben in seiner höchsten Form des aktiven Kampfes als nicht nur intrinsisch richtige Entscheidung, sondern als im rationalen Sinne lohnenswertes Unternehmen ausweist. Glaubensentscheidungen werden damit nicht als auf Glaubenseinsicht beruhende Entscheidungen des Einzelnen konzeptualisiert, sondern innerhalb säkularer Wissensformen (in diesem Fall des strategischen Wissens) formuliert, was für ein Wechselverhältnis dieser Argumentationsmuster spricht.

4.3.3. *Messianismus vs. Gewalt*

In Bezug auf die Frage der Beurteilung religiöser und liberaler Gewalt bzw. der Argumentation für die Friedfertigkeit der Religion und des Liberalismus fand sich ein komplexes Begründungs- und Legitimationsgefüge in den Videos wieder. Erwartungsgemäß wird die Gewalt von *dā'ish* als notwendig und rational ausgewiesen und zwar mit Blick auf mehrere Ziele: die Abschaffung von Ungerechtigkeit, die Wiederherstellung einer religiösen Ordnung und die Bekämpfung von Unglauben sowie eine adäquate Gegenreaktion auf westliche Gewalt.

Zunächst dominant erscheint das Argument der intrinsischen Güte des *jihād* (verstanden als Kampf), der als höchste Lebensform ausgewiesen wird und dem/der einzelnen Muslim*in ein besseres Leben ermögliche. Damit erscheint Gewalt sowohl als notwendig in einem globalen Sinne als auch als individuell sinnhaft. Darüber hinaus versprechen die beiden Kämpfer hohe Erfolgsaussichten dieses Kampfes, weil der *jihād* die Unterstützung Gottes erfahre und als Idee immer neue Kämpfer*innen überzeugen werde.

Das zweite Motiv der Gewaltrechtfertigung ist das des notwendigen Widerstandes gegen Formen der strukturellen, symbolischen und direkten Gewalt, die durch die *kuffār* (Ungläubigen) bzw. den Westen ausgeübt würden. Hier tauchen Argumente der ungerechten (globalen) Ordnung auf, in der die *kuffār* die Erde zu ihrer eigenen Profitgier nutzen und Armut willentlich in Kauf nehmen bzw. verursachen. Darüber hinaus missachteten und verhöhnten sie den Glauben, schafften sich ihre eigenen Gesetze und erhoben sich damit über Gott und glaubten nur an sich selbst. Die *kuffār* erscheinen so als »diese Politiker in Anzügen, [die] Teufel sind« (Video 1, 02:08.97-02:14.71). Im Westen lebten Terrorist*innen, welche die muslimische Einheit zerstören wollten und von denen die Gewalt ursprünglich ausgehe:

»Warum habe ich mich Abu Osama genannt? [...] Weil ich Osama bin Laden liebe. Warum? Er hat die Köpfe [sic] der Ungerechtigkeit einen Schlag verpasst. Er hat den Köpfen der Ungerechtigkeit einen Schlag verpasst, indem er sie terrorisiert hat, so wie sie uns terrorisieren« (Video 1, 04:06.40-04:21.39).

»When you live on the same streets [as the *kuffār*; eigene Anm.], when you are using their lights, and you are paying taxes to them, and they use these taxes to assist their war on Islam« (Video 2, 02:20.66-02:33.22).

Beide Kämpfer versuchen in ihren Ausführungen auch darzustellen, inwiefern das Leben im »Islamischen Staat« eine friedliche Ordnung bringen kann und wird. Als Verwirklichung göttlicher Gesetze sei er nicht nur in der Lage, Sicherheit und Ordnung herzustellen, sondern er gilt auch als Versprechen der Gerechtigkeit und des Friedens. Er wolle allen Muslim*innen ermöglichen, in Wohlstand und Freiheit zu leben – und zwar in einer Art von Freiheit, die ihnen im Westen verwehrt bleibe: »Hier könnt ihr euren Islam frei praktizieren. Schwester, du kannst mit *niqāb* laufen, Bruder, du kannst laufen, ohne böse Blicke zu bekommen« (Video 1, 05:35.88-05:52.60).

Im Gegensatz zum auf Ungerechtigkeit und Unfreiheit aufbauenden, sinnentleerten Leben im Westen biete *dā'ish* also die Umsetzung einer gerechten göttlichen

Ordnung, wenn diese auch erst erkämpft und dann verteidigt werden müsse. Damit wird die Gewalt genau durch das gerechtfertigt, was mit Derrida als falsch verstandener Messianismus gedeutet werden kann: die Illusion der Erfüllung einer gerechten Ordnung, die dadurch den sie konstituierenden Charakter eines Versprechens verliert.

5. Fazit

Ausgangspunkt dieses Beitrages war die Feststellung, dass in der Debatte um Religion, (internationale) Politik und Konflikt nach wie vor solche Ansätze eine große Rolle spielen, die zwar die postsäkulare Kritik an klassischen Säkularisierungs- und Liberalismustheorien aufgegriffen haben, aber dennoch bestimmte Unterscheidungen reproduzieren. Anhand einer kritischen Diskussion von Habermas' Beiträgen zur postsäkularen Gesellschaft identifizierten wir die Gegensatzpaare von (säkularer) Politik und Religion, privatem und öffentlichem Vernunftgebrauch bzw. Glauben und Wissen sowie Moderne und Tradition als leitend für die Konzeptualisierung von religiösen Akteuren in der momentanen Debatte. Wir konnten zeigen, dass die gegenwärtig in der akademischen wie medialen Welt so präsenten »Islamisten« innerhalb dieser Grenzziehungen von vornherein nur als Akteure erscheinen können, die sich auf illegitime Weise in die Politik einmischen, irrational agieren und zu Gewalt neigen sowie die Moderne ablehnen und stattdessen zur Tradition zurückkehren wollen. Diese Rahmung stilisiert *den* Islamisten nicht nur als den Antipoden *der* liberalen Demokratie, sondern führt zu verallgemeinernden, einseitigen Ausdeutungen gegenwärtiger islamistischer Gruppierungen: Sie erscheinen entweder als kühl kalkulierende Rationalisten, die Religion missbrauchen, aber im »eigentlichen« Sinne gar nichts mit ihr zu tun haben, oder als im Opaken argumentierende, irrationale Fanatiker.

Wir versuchten deshalb, mithilfe von Derridas Religionskonzeption und ähnlich argumentierenden Autor*innen zunächst die Eindeutigkeit der Unterscheidungen zu hinterfragen, mit der Religion vom Säkularen abgegrenzt wird. Wir rekonstruierten ein Verständnis von Religion, das die Spannungsverhältnisse zwischen Tradition/Heiligem und globalisierter Moderne, Glaube und Wissen sowie Messianismus und Gewalt als konstitutiv begreift und der Religion damit einen komplexeren Charakter verleiht. Dieses Verständnis, so zeigten wir im empirischen Teil unseres Beitrags anhand des Fallbeispiels *dā'ish*, ermöglicht es, gegenwärtige Phänomene sowohl in ihrem Anspruch als auch in ihren Pathologien angemessener zu verstehen. So zeigte sich anhand der Analyse zweier Bekennervideos, dass *dā'ish* einerseits behauptet, das Heilige und die Tradition gegenüber einer gottlos gewordenen, säkularen Staatenwelt der Moderne zu schützen, sich aber gleichzeitig globalisierte, hoch technologisierte Kommunikationsmittel zu eigen macht und moderne Formen von Staatlichkeit symbolisch und institutionell nachahmt. Zwar wird der Glaube als dem Wissen überlegen präsentiert und seine Erklärungskraft bei gleichzeitiger Unverfügbarkeit betont, gleichzeitig werden diese Aussagen jedoch durch das Geben von Gründen ab-

gesichert, mit rationalen Argumenten und Anreizen versehen und als individualbiografische, reflexive Erzählung intersubjektiv nachvollziehbar gestaltet. Schließlich wird Gewalt zwar einerseits als höchste Form des frommen Daseins und der Glaubenspflicht dargestellt, jedoch gleichzeitig als legitimes Mittel der Verteidigung gegen Gewaltakte, die sich gegen Muslim*innen richten, sowie zur Herbeiführung von Gerechtigkeit ausgewiesen. Dies geschieht mit Verweis auf die Notwendigkeit der Einführung einer göttlichen Ordnung, während *dā'ish* das Wissen um deren wahrhaftige Ausgestaltung für sich ebenso in Anspruch nimmt wie ihre konkrete Umsetzung mit gewaltsamen Mitteln.

Zwei Schlüsse lassen die theoretische Argumentation und empirische Illustration in diesem Beitrag zu. *Erstens* erscheint es weder plausibel noch zielführend, islamistische Akteure, auch in ihrer salafistisch-jihadistischen Ausprägung (Gerges 2016: 4) als radikal Andere und damit abgetrennt von der liberalen Demokratie westlicher Prägung zu konstruieren, wie dies derzeit in vielen Debatten geschieht. Vielmehr besteht zwischen beiden ein dialektisches Verhältnis. Statt einer Reifizierung von zwei konträren Antipoden sollten deshalb die diskursiven Kontinuitäten (und Brüche) aufgespürt und sich wechselseitig aufeinander beziehende Praktiken thematisiert werden. Es ist bereits von unterschiedlichen Autor*innen darauf hingewiesen worden, dass das Handeln und gerade die Gewaltakte islamistischer Akteure allzu oft in ihrer politischen Dimension und damit Verwobenheit in globale Diskurse und Praktiken unterschätzt werden, weil sie primär als pervertierte Aneignung religiöser Tradition gedeutet werden.²⁰

Dies bedeutet jedoch nicht, dass diese Gewalt deshalb zu rechtfertigen wäre. Vielmehr erlaubt uns der Zugang über Derrida *zweitens*, neue Formen der Kritik zu entwickeln, die sich nicht auf eine einfache Ablehnung islamistischer Gewaltakteure als *religiöse*, sondern als *Gewaltakteure* beziehen. Derrida bietet zur Kritik zunächst die Figur des – falsch verstandenen – Messianismus, weil die ursprüngliche Offenheit mit Verweis auf durch das Absolute begründete Normen ideologisch eingeführt und gewalttätig aufgeladen wird. Gerade darin scheint auch die besondere Problematik von *dā'ish* – im Gegensatz zu den meisten anderen islamistischen Akteuren – zu liegen: Die totale Schließung des Diskurses kommt dem Auflösen von Zeitlichkeit und damit der Möglichkeit von Wandel sowie der Anerkennung einer historischen Positioniertheit gleich: »Das Ziel ist die Überführung aller bisherigen Geschichte in ein konkurrenzloses Jetzt« (Bredekamp 2016: 13), so formuliert Horst Bredekamp treffend mit Blick auf die visualisierte, global mediatisierte Gewalt von *dā'ish*. Allerdings öffnet Derridas Perspektive auch den Blick dafür, wie durch eine Stilisierung des »Schurkischen« die Bezeichnenden Gewalt legitimieren und dadurch selbst in der Gefahr stehen, schurkisch zu werden.

20 Siehe z. B. de Cesari (2015); Flood (2002; 2016); Harmanşah (2015).

Literatur

- Appleby, R. Scott* 2000: The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation, Lanham, MD.
- Asad, Talal* 1993: Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore, MD.
- Asad, Talal* 1996: Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions. Interview with Saba Mahmood, in: <https://web.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html>; 3.12.2016.
- Asad, Talal* 2003: Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity, Stanford, CA.
- Asad, Talal* 2006: Responses, in: Scott, David/Hirschkind, Charles (Hrsg.): Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors, Stanford, CA, 206-242.
- Barbato, Mariano* 2010: Postsäkulare Internationale Beziehungen. Eine Replik auf Karsten Lehmann, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 17: 1, 119-134.
- Barbato, Mariano/Kratochwil, Friedrich* 2009: Towards a Post-secular Political Order?, in: European Political Science Review 1: 3, 317-340.
- Baumgart-Ochse, Claudia* 2010: Religiöse Akteure und die Opportunitätsstruktur der internationalen Beziehungen. Eine Replik auf Karsten Lehmann, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 17: 1, 101-118.
- Baumgart-Ochse, Claudia* 2016: Substanziell, funktional oder gar nicht? Der Religionsbegriff in der Friedens- und Konfliktforschung, in: Werkner, Ines-Jacqueline (Hrsg.): Religion in der Friedens- und Konfliktforschung. Interdisziplinäre Zugänge zu einem multidimensionalen Begriff (Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung, Sonderband 1), 29-59.
- Beck, Colin J./Miner, Emily* 2013: Who Gets Designated a Terrorist and Why?, in: Social Forces 91: 3, 837-872.
- Bettiza, Gregorio* 2016: Religion and International Relations, in: Oxford Bibliographies, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199743292/obo-9780199743292-0172.xml>; 9.4.2017.
- Boubekeur, Amel/Roy, Olivier* 2012: Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims, and the Lure of Consumerist Islam, London.
- Bredenkamp, Horst* 2016: Das Beispiel Palmyra, Köln.
- Brown, Wendy* 2011: »We Are All Democrats Now...«, in: Agamben, Giorgio/Badiou, Alain/Bensaïd, Daniel/Brown, Wendy/Nancy, Jean-Luc/Rancière, Jacques/Ross, Kristin/Žižek, Slavoj (Hrsg.): Democracy in What State?, New York, NY, 44-57.
- Calhoun, Craig J./Juergensmeyer, Mark/Van Antwerpen, Jonathan* (Hrsg.) 2011: Rethinking Secularism, New York, NY.
- Caputo, John D.* 1997: The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion, Bloomington, IN.
- Casanova, José* 2006: Secularization Revisited. A Reply to Talal Asad, in: Scott, David/Hirschkind, Charles (Hrsg.): Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors, Stanford, CA, 12-30.
- Casanova, José* 2010: Säkularismus. Ideologie oder Staatskunst?, in: Transit. Europäische Revue 39, 29-44.
- Casanova, José* 2012: Rethinking Public Religions, in: Shah, Timothy Samuel/Stepan, Alfred/Toft, Monica Duffy (Hrsg.): Rethinking Religion and World Affairs, New York, NY, 25-35.
- Cavanaugh, William T.* 2009: The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict, New York, NY.
- Cerella, Antonio* 2012: Religion and Political Form. Carl Schmitt's Genealogy of Politics as Critique of Jürgen Habermas's Post-Secular Discourse, in: Review of International Studies 38: 5, 975-994.

- Cooke, Maeve 2002: Die Stellung der Religion bei Jürgen Habermas, in: Dethloff, Klaus/Nagl, Ludwig/Wolfram, Friedrich (Hrsg.): Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen, Berlin, 99-120.
- Dallmayr, Fred 2012: Post-secularity and (Global) Politics. A Need for Radical Redefinition, in: Review of International Studies 38: 5, 963-973.
- Dauber, Cori E./Robinson, Mark 2015: Guest Post. ISIS and the Hollywood Visual Style, in: Jihadology, 6.7.2015, <http://jihadology.net/2015/07/06/guest-post-isis-and-the-hollywood-visual-style/>; 2.5.2016.
- De Cesari, Chiara 2015: Post-colonial Ruins. Archeologies of Political Violence and IS, in: Anthropology Today 31: 6, 22-26.
- Derrida, Jacques 1999: Die différance, in: Engelmann, Peter (Hrsg.): Randgänge der Philosophie, 2. Auflage, Wien, 31-56.
- Derrida, Jacques 2001: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: Derrida, Jacques/Vattimo, Gianni (Hrsg.): Die Religion, Frankfurt a. M., 9-106.
- Derrida, Jacques 2003: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt a. M.
- Drennan, Justine 2014: Why ISIS's Plan to Launch a Currency Won't Work, in: Foreign Policy, 14.11.2014, <http://foreignpolicy.com/2014/11/14/why-isis-plan-to-launch-a-currency-wont-work/>; 3.12.2016.
- De Vries, Hent 2002: Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida, Baltimore, MD.
- Flade, Florian 2013: »Mein Name ist Abu Osama, ich bin aus Deutschland«, in: Die Welt Online, 1.12.2013, <http://www.welt.de/politik/deutschland/article122431020/Mein-Name-ist-Abu-Osama-ich-bin-aus-Deutschland.html>; 2.12.2016.
- Flood, Finbarr Barry 2002: Between Cult and Culture. Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum, in: The Art Bulletin 84: 4, 641-659.
- Flood, Finbarr Barry 2016: Idol-breaking as Image-making in the »Islamic State«, in: Religion and Society. Advances in Research 7, 116-138.
- Gadamer, Hans-Georg 2001: Gespräch auf Capri, in: Derrida, Jacques/Vattimo, Gianni (Hrsg.): Die Religion, Frankfurt a. M., 240-251.
- Gerges, Fawaz A. 2016: ISIS. A History, Princeton, NJ.
- Habermas, Jürgen 2001: Glauben und Wissen. Ansprachen aus Anlass der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen 2008: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Reder, Michael/Schmidt, Josef (Hrsg.): Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M., 26-36.
- Habermas, Jürgen 2009: Zwischen Naturalismus und Religion, 2. Auflage, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen/Derrida, Jacques 2004: Philosophie in Zeiten des Terrors, Berlin.
- Harmanşah, Ömür 2015: ISIS, Heritage, and the Spectacles of Destruction in the Global Media, in: Near Eastern Archaeology 78: 3, 170-177.
- Hasenclever, Andreas/De Juan, Alexander 2007: Grasping the Impact of Religious Traditions on Political Conflicts. Empirical Findings and Theoretical Perspectives, in: Die Friedens-Warte 82: 2-3, 19-47.
- Haynes, Jeffrey 2013: An Introduction to International Relations and Religion, Abingdon.
- Heck, Axel/Schlag, Gabi 2015: »And... Cut!«. Theoretische und methodische Überlegungen zur Analyse von Filmen in Lehre und Forschung, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 22: 2, 125-148.
- Hoff, Johannes 1999: Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida, Paderborn.
- Hurd, Elizabeth Shakman 2008: The Politics of Secularism in International Relations, Princeton, NJ.
- Jaeggi, Rahel 2014: Kritik von Lebensformen, Berlin.

- Jancsary, Dennis/Höllerer, Markus A./Meyer, Renate E. 2016: Critical Analysis of Visual and Multimodal Texts, in: Wodak, Ruth/Meyer, Michael (Hrsg.): *Methods of Critical Discourse Studies*, 3. Auflage, London, 180-204.
- Joas, Hans 2004: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. B.
- Lehmann, Karsten 2010: Interdependenzen zwischen Religionsgemeinschaften und internationaler Politik. Religionswissenschaftliche Anmerkungen zu politikwissenschaftlichen Religionskonzeptionen, in: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 17: 1, 75-100.
- Lehmann, Karsten 2016: Komplexität und Dynamik des Verhältnisses zwischen Religionen, Frieden und Konflikt. Zu Potenzialen einer kulturwissenschaftlichen Religionskonzeption in der Friedens- und Konfliktforschung, in: Werkner, Ines-Jacqueline (Hrsg.): *Religion in der Friedens- und Konfliktforschung. Interdisziplinäre Zugänge zu einem multidimensionalen Begriff* (Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung, Sonderband 1), 119-140.
- Lister, Charles 2014: Profiling the Islamic State, in: *Brookings Doha Center Analysis Paper* 14, 1-57.
- Mandaville, Peter G. 2007: *Global Political Islam*, London.
- Mavelli, Luca 2012: Postsecular Resistance, the Body, and the 2011 Egyptian Revolution, in: *Review of International Studies* 38: 5, 1057-1078.
- Mavelli, Luca 2013: Between Normalisation and Exception. The Securitisation of Islam and the Construction of the Secular Subject, in: *Millennium* 41: 2, 159-181.
- Mavelli, Luca/Petito, Fabio 2012: The Postsecular in International Relations. An Overview, in: *Review of International Studies* 38: 5, 931-942.
- Mavelli, Luca/Petito, Fabio (Hrsg.) 2014a: *Towards a Postsecular International Politics. New Forms of Community, Identity, and Power*, New York, NY.
- Mavelli, Luca/Petito, Fabio 2014b: *Towards a Postsecular International Politics. New Forms of Community, Identity, and Power*, New York, NY, 1-28.
- Mavelli, Luca/Wilson, Erin K. 2016: Post secularism and International Relations, in: Haynes, Jeffrey (Hrsg.): *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Abingdon, 251-269.
- Milton-Edwards, Beverley 2006: *Islam and Violence in the Modern Era*, Basingstoke.
- Naas, Michael 2009: Miracle and Machine. The Two Sources of Religion and Science in Derrida's »Faith and Knowledge«, in: *Research in Phenomenology* 39: 2, 184-203.
- Ozzano, Luca 2013: Introduction. Religion, Democracy and Civil Liberties, in: *European Political Science* 12: 2, 147-153.
- Pabst, Adrian 2012: The Secularism of Post-secularity. Religion, Realism, and the Revival of Grand Theory in IR, in: *Review of International Studies* 38: 5, 995-1017.
- Pasha, Mustapha Kamal 2012: Islam and the Postsecular, in: *Review of International Studies* 38: 5, 1041-1056.
- Petito, Fabio/Hatzopoulos, Pavlos 2003: *Religion in International Relations. The Return from Exile*, New York, NY.
- Pickel, Gert 2014a: Die Religionen Deutschlands, Polens und Europas im Vergleich. Ein empirischer Test religionssoziologischer Theorien, in: Hainz, Michael/Pickel, Gert/Pollack, Detlef/Libiszowska-Żółtkowska, Maria/Firlit, Elżbieta (Hrsg.): *Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich*, Wiesbaden, 95-108.
- Pickel, Gert 2014b: Religiöser Wandel als Herausforderung an die deutsche politische Kultur. Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung als Auslöser einer (neuen) Religionspolitik?, in: *Zeitschrift für Politik* 61: 2, 136-159.
- Rawls, John 1993: *Political Liberalism*, New York, NY.
- Reder, Michael 2014: *Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie*, 2. überarbeitete Auflage, Freiburg i. B.

- Reder, Michael/Schmidt, Josef* (Hrsg.) 2008: Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M.
- Rittberger, Volker/Hasenclever, Andreas* 2005: Religionen in Konflikten. Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden, in: Zimmer, Manfred (Hrsg.): Religion und Politik im Zeichen von Krieg und Versöhnung, Tübingen, 35-60.
- Said, Behnam* 2012: Hymns (Nasheeds). A Contribution to the Study of the Jihadist Culture, in: *Studies in Conflict and Terrorism* 35: 12, 863-879.
- Salvatore, Armando* 2009: Tradition and Modernity within Islamic Civilisation and the West, in: Masud, Muhammad Khalid/Salvatore, Armando/Van Bruinessen, Martin (Hrsg.): Islam and Modernity. Key Issues and Debates, Edinburgh, 3-35.
- Schmid, Alex P.* 2015: Foreign (Terrorist) Fighter Estimates. Conceptual and Data Issues (International Centre for Counter-Terrorism Policy Brief, Oktober 2015), Den Haag, 1-23.
- Shah, Timothy Samuel/Philpott, Daniel* 2011: The Fall and Rise of Religion in International Relations. History and Theory, in: Snyder, Jack (Hrsg.): Religion and International Relations Theory, New York, NY, 25-60.
- Snyder, Jack* 2011: Introduction, in: Snyder, Jack (Hrsg.): Religion and International Relations Theory, New York, NY, 1-24.
- Stergiou, Dimitrios* 2016: ISIS Political Economy. Financing a Terror State, in: *Journal of Money Laundering Control* 19: 2, 189-207.
- Taylor, Charles* 2010: Für einen neuen Säkularismus, in: *Transit. Europäische Revue* 39: 5-28.
- Tharoor, Ishaan* 2014: This Canadian Jihadist Died in Syria, But His Video May Recruit More Foreign Fighters, in: *The Washington Post*, 16.7.2014, <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2014/07/16/this-canadian-jihadist-died-in-syria-but-his-video-may-recruit-more-foreign-fighters/>; 2.12.2016.
- Thomas, Scott M.* 2005: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. The Struggle for the Soul of the Twenty-first Century, New York, NY.
- Volpi, Frédéric* 2010: Political Islam Observed, London.
- Werkner, Ines-Jacqueline* (Hrsg.) 2016: Religion in der Friedens- und Konfliktforschung. Interdisziplinäre Zugänge zu einem multidimensionalen Begriff (Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung, Sonderband 1), Baden-Baden.
- Willems, Ulrich/Pollack, Detlef/Basu, Helene/Gutmann, Thomas/Spohn, Ulrike* 2013: Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, Bielefeld.
- Wilson, Erin K.* 2012: After Secularism. Rethinking Religion in Global Politics, Basingstoke.
- Wilson, Erin K.* 2014: Theorizing Religion as Politics in Postsecular International Relations, in: *Politics, Religion and Ideology* 15: 3, 347-365.
- Wilson, Erin K./Steger, Manfred B.* 2013: Religious Globalisms in the Post-secular Age, in: *Globalizations* 10: 3, 481-495.
- Wolf, Markus* 2007: Zum Ideal der Demokratie bei John Rawls, Jürgen Habermas und Jacques Derrida, in: Niederberger, Andreas/Wolf, Markus (Hrsg.): Politische Philosophie und Dekonstruktion. Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jacques Derrida, Bielefeld, 77-98.
- zib* 2010: Forum »(I)nternationale Beziehungen und Religion«, in: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 17: 1, 110-160.