

Technischer und sakraler Raum II: Auf der Suche nach kosmischer Macht und Harmonie

Iwan schwieg fast eine Minute lang, sein Gesicht wurde plötzlich sehr traurig. »Hör zu: Ich habe mich nur auf die kleinen Kinder beschränkt, damit es möglichst anschaulich ist. Von den übrigen menschlichen Tränen, mit denen die ganze Erde [...] getränkt ist, sage ich kein Wort [...]. Ich bin eine Wanze und gebe in aller Bescheidenheit zu, dass ich nicht verstehen kann, warum das alles so eingerichtet ist. Die Menschen sind demnach selbst schuld: Ihnen ward das Paradies zuteil, aber sie hatten nach der Freiheit getrachtet [...], wider besseres Wissen, dass dies ihr Unglück bedeuten würde, und verdienen demnach kein Mitleid. Oh, nach meinem, dem jämmerlichen irdischen euklidischen Verstand weiß ich lediglich, dass es Leiden gibt, dass niemand schuld ist, dass das eine sich schlicht und einfach von einem anderen ableiten lässt [...]. Was habe ich davon, dass niemand schuld ist und dass ich das weiß, ich brauche Vergeltung, andernfalls werde ich mich selbst vernichten. Und zwar eine Vergeltung nicht in der Unendlichkeit, irgendwo und irgendwann, sondern hier, schon auf Erden und vor meinen eigenen Augen. Ich habe geglaubt, also will ich es mit eigenen Augen sehen [...]. Habe ich etwa gelitten, um mit meiner eigenen Person, mit meinen Missetaten und meinem Leiden Dung für die zukünftige Harmonie von anderen zu sein? Ich will mit eigenen Augen sehen, wie die Hirschkuh neben dem Löwen wohnt und wie der Ermordete aufersteht und seinen Mörder umarmt. Ich will dabei sein, wenn alle plötzlich erkennen, wozu alles gut gewesen ist. Auf diesem Wunsch gründen alle Religionen auf der Erde, und ich glaube. Aber da sind die Kinderchen, und was mache ich dann mit ihnen? [...] Pass auf: Wenn alle leiden sollen, um mit ihrem Leiden die ewige Harmonie zu erkaufen, was haben die Kinder damit zu tun? Bitte, sag es mir! Es ist unbegreiflich,

weshalb auch sie leiden und die Harmonie mit ihren Leiden erkaufen sollen. [...] Und gerade hier komme ich an den Punkt, den ich nicht hinnehmen kann. Und ich beeile mich, solange ich noch auf Erden bin, meine Maßnahmen zu ergreifen [...] und weise deshalb eine höchste Harmonie entschieden zurück. Sie ist nicht auch nur ein Tränchen jenes gemarterten Kindes wert [...]. Sie ist es nicht wert, weil seine Tränchen unvergolten bleiben. Sie müssen aber gesühnt werden, sonst ist eine Harmonie undenkbar. [...] Ich will nicht, dass die Mutter den Peiniger umarmt, dessen Hunde ihren Sohn zerfleischt haben! Sie soll ihm nicht vergeben! [...] Ich will keine Harmonie, aus Liebe zur Menschheit will ich keine Harmonie. Lieber bleibe ich bei meinem ungerächten Leid und meinem ungestillten Zorn, mag ich auch *im Unrecht* sein. Noch dazu ist diese Harmonie viel zu teuer, der Eintrittspreis übersteigt unsere Verhältnisse. Darum beeile ich mich, mein Billett zu retournieren.«

DIE BRÜDER KARAMASOW

Es ist Zeit für eine zweite Engführung, eine zusammenfassende Betrachtung der immer wieder angeklungenen Motive, die sich an den sakralen und technischen Räumen gezeigt haben. Im letzten Abschnitt wurde deutlich, dass das Paradies des modernen Glaubenskämpfers nicht nur ein sakraler Raum der Sehnsucht, sondern ganz entschieden auch ein sakraler Raum der Macht ist. Die unbestimmte Sehnsucht in eine transzendente Ferne wird durch einen subjektiv empfundenen Verlust irdischer Heimat ausgelöst. Das mag auch bei den islamistischen Selbstmordattentätern eine Rolle spielen. Doch bei ihrem gezielten religiösen Streben nach dem Paradies stehen weltliche und geistliche Macht im Vordergrund, denen in ihrer Wahrnehmung ein weltlicher und geistlicher Machtverlust vorausgeht. Wie in einer Situation der Ohnmacht durch das Opfer des eigenen Lebens geistige Macht errungen und ausgeübt werden kann, welche existenzielle Haltung ein wahrer Gläubiger einzunehmen hat und was er vermag, hat in den 1960er Jahren Sayyid Qutb vorgelebt. Zwei Jahrzehnte später hat der Religionsgelehrte Abdullah Azzam die Figur des Märtyrers, seine Heilserwartungen und seine soziale Position in der muslimischen Gemeinschaft mit eindrücklichen Bildern versehen und theologisch legitimiert. Diese Wiederbelebung des Märtyrergedankens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist Teil eines leitmotivischen Stranges, bei dem es um *Macht* und *Ohnmacht* geht.

Dass sich muslimische Gemeinschaft und islamische Zivilisation spätestens seit dem 18. Jahrhundert in einer Situation der Schwäche und Ohnmacht befinden, wird im Rahmen der islamistischen Erneuerungsbewegungen immer wieder darauf zurückgeführt, dass sich die muslimische Gemeinschaft vom authentischen Glauben der frommen Altvorden abgewendet hat. Auf diesem allgemeinem Hintergrund aufbauend, ändern sich im Laufe der Zeit die Erklärungen für den Zustand der Schwäche und Ohnmacht je nach regional- und weltpolitischer Lage. Für Wahhab haben das abergläubische Volk, die Spitzfindigkeiten der Religionsgelehrten, die antiken wissenschaftlichen Einflüsse, der allgemeine Abfall vom Glauben, die luxuriöse Lebensweise und die abtrünnigen Herrscher des Osmanischen Reiches die muslimische Gemeinschaft geschwächt. Afghani sieht in der politischen Unfreiheit einen zentralen Grund für die religiöse Erstarrung des Islam und in der Freiheit der muslimischen Völker den Weg, der zu einer politischen und religiösen Wiedergeburt führen soll. Die Vorstellung, dass mit der nationalen Unabhängigkeit muslimische Gemeinschaft und islamische Zivilisation sich aus Schwäche und Ohnmacht befreien können, bestimmt den politischen Islamismus des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Als immer mehr muslimische Gesellschaften ihre nationale Unabhängigkeit erlangen, wird jedoch deutlich, dass mit der nationalen Unabhängigkeit noch keine religiöse Erneuerung garantiert ist. Die neuen muslimischen Nationalstaaten und Gesellschaften sind noch keine islamischen im idealen und alles umfassenden Sinn des Islamismus, da sie nicht ausschließlich unter der Herrschaft Gottes und seines Gesetzes stehen, da in ihnen das soziale, wirtschaftliche, politische, rechtliche und kulturelle Leben nicht in einer allein vom Glauben bestimmten Art und Weise geregelt ist. Dieser Zustand, den Sayyid Qutb in den 1960er Jahren die moderne *jahiliyya* nennt, erklärt für ihn die faktische Ohnmacht derer, die das Wichtigste, nämlich den wahren Glauben, besitzen. So lange auch in den muslimischen Ländern Menschen über Menschen herrschen – sei es in diktatorischer oder demokratischer Form –, Gottes allumfassende Souveränität nicht anerkannt ist, sich westliche Einflüsse und neues Heidentum verbreiten, kann die Schwäche der muslimischen Gemeinschaft nicht überwunden werden. Die auf Qutb aufbauenden islamistischen Religionsgelehrten und Theoretiker des militanten Dschihad teilen diese Analyse und heben einzelne Aspekte der muslimischen *jahiliyya* hervor. So wird von Azzam die

Ohnmacht der muslimischen Gemeinschaft damit erklärt, dass sie den Heiligen Krieg vergessen hat, und Zawahiri sieht die Wurzel des Übels darin, dass der Glaubensgrundsatz von der Treue und dem Bruch missachtet wurde, es also auf allen Ebenen zu viel Kontakt zwischen Gläubigen und Ungläubigen gibt. Gleichzeitig haben in den muslimischen Ländern vom Glauben abgefallene Herrscher die Macht an sich gerissen und Tür und Tor für westliche Einflüsse, Interessen und die militärische Besetzung heiliger Länder geöffnet. Sind seit dem 18. Jahrhundert die Erklärungen für die Ohnmacht der muslimischen Welt je nach historischer Lage verschieden, so bleibt das angestrebte Ziel immer das gleiche. Es geht um die Etablierung von Gottes Herrschaft auf Erden, die Gründung eines islamischen Staates beziehungsweise Reiches, die Wiedererlangung von religiöser Macht, die gleichzeitig auch eine weltlich-politische ist.

Das im Laufe des 20. Jahrhunderts immer militanter werdende islamistische Machtstreben konzentriert sich zuerst auf national-religiöse Revolutionen. In den 1980er Jahren findet es dann im von der Sowjetunion besetzten Afghanistan ein Kampffeld vor, in dem multinationale islamistische Kräfte gefördert, gebündelt und in den Zusammenhang panislamistischer Ziele gestellt werden können. Nachdem – in den Augen der Islamisten mit Gottes Hilfe – die kommunistische Supermacht vertrieben ist, sich in Afghanistan ein rigider islamischer Staat etabliert hat und die national-religiöse Revolution gescheitert ist, richtet sich die Aufmerksamkeit auf den fernen Feind, vor allem die Vereinigten Staaten von Amerika, Israel und deren engste Verbündete. Da diese überall präsent sind, werden seit den 1990er Jahren weltweit ihre diplomatischen, militärischen und ökonomischen Stützpunkte und ihre Bürger angegriffen und auch Anschläge in den Heimatländern des fernen Feindes ausgeübt. Vertreter und Bürger von Staaten, ganze Gesellschaften oder, wie am 11. September 2001, große Teile der Weltgesellschaft durch »Märtyreroperationen« in Angst, Schrecken und Ohnmacht zu versetzen, ist Ausdruck gewalttätiger Machtausübung. Die Mittel, die die islamistischen Terroristen dazu einsetzen, sind einerseits der konventionelle Sprengstoff und andererseits die energetischen Kräfte moderner technischer Systeme. Letztere bilden seit dem 19. Jahrhundert das materielle Rückgrat der modernen westlichen Gesellschaften, ihrer kolonialen Herrschaft und der neueren wirtschaftlichen, politischen und sozialen Prozesse der Globalisierung. In

den energiegeladenen technischen Fließräumen haben sich von Anfang an kollektive und individuelle, ökonomische und kulturelle Macht und Ohnmacht verkörpert.

Im 19. Jahrhundert setzen die europäischen Kolonialmächte Eisenbahn, Straßenbau und Nachrichtentechnik systematisch als Instrumente von militärischer Eroberung, Raumerschließung und Enklavenbildung ein und verfolgen mit diesen technischen Systemen ihre geopolitischen und wirtschaftlichen Interessen. So bildet sich der vorrangig aus technischen Korridoren und strategischen Stützpunkten bestehende koloniale Machtraum heraus. Ihm steht die auf der Fläche wohnende Bevölkerung relativ ohnmächtig gegenüber. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts werden dann nicht zufällig Eisenbahnlinien, Häfen und Telefonanlagen von Aufständischen angegriffen. Je bestimmender sich die technischen Fließräume in allen Ländern entwickeln, um so mehr wird der Zugang zu ihnen eine Frage politischer, sozialer, ökonomischer und symbolischer Macht und Ohnmacht. Der Anschluss an Verkehrs- oder Kommunikationssysteme entscheidet über die Entwicklung und Bedeutung von Städten, Regionen, Unternehmen, Familien und Individuen. In diesem Rahmen entfaltet sich seit dem 19. Jahrhundert auch das Phänomen der philobatischen Umnutzung technischer Räume. Sind es zuerst junge Männer der aristokratischen und bürgerlichen Eliten, die mit Kraftwagen, Motorrad und Flugzeug in die gefährlichen Bereiche der Geschwindigkeit und die freundlichen Weiten des Gleitens, Schwebens und Fliegens aufsteigen, so sind die Bewegungsenergien technischer Verkehrsmittel und die psychischen Raumerlebnisse des Philobaten heute fast jedem zugänglich. Das Gefühl der eigenen Allmacht im technischen Raum kann mit dem kleinsten Motorrad erzielt werden, genauso wie das Nichtvorhandensein eines Motorrades schnell zum Gefühl der Ohnmacht führen kann. Der Philobat ist ganz an die moderne technisch-wissenschaftliche Zivilisation an- und in sie eingepasst. Aus ihr gewinnt er seine Freiheit und Unabhängigkeit, in ihr entwickelt er seine Selbstbeherrschung und Kontrolle über technische Ausrüstung und Menschen, in ihr erlebt er seine triumphierende Lust an der Gefahr und das im unbestimmten Raum der Weite sich entfaltende Gefühl einer mit dem Universum verschmolzenen Allmacht. Dabei hat er nicht die Absicht, anderen zu schaden, sondern progressiv schmerzhafte, ihn ohnmächtig zurücklassende Erfahrungen zu bewältigen, im Gleiten, Schweben und Fliegen Grenzen und Hindernisse aufzulösen

und die harmonische Verschränkung mit dem All wieder herzustellen. Dass diese auf ihn selbst gerichtete Absicht sein eigenes Leben und das Leben anderer, die ihm in der Regel ohnmächtig ausgeliefert sind, gefährden kann, dass in den freundlichen Weiten bedrohliche Situationen auftauchen, ist die dunkle, doch notwendige und immer präsente Seite des Nervenkitzels. Aus der Perspektive des Philobaten sind die Gefahren letztendlich zu bewältigen, da er unter dem Schutz der freundlichen Weiten steht. Für ihn führen Straße und Luftraum in ein gesteigertes Leben, nicht in den Tod und die transzendente Ferne des Paradieses.

Seitdem islamistische Selbstmordattentäter technische Bewegungsenergien und Gehäuse als Waffe und Schlachtfeld gebrauchen, sind Macht und Ohnmacht im technischen Fließraum wiederum anders verteilt. Der in Flugzeug, Bus oder Bahn eingeschlossene Passagier, der Reisende in Flughäfen und Bahnhöfen, der Fußgänger auf Plätzen, Märkten und Straßen, der Soldat in seinem Stützpunkt wird zu einem ohnmächtigen Gefangenen und zur Zielscheibe von Selbstmordattentätern, die in und mit Verkehrsmitteln angreifen. In diesem Moment haben diejenigen, die ihr eigenes Leben nicht mehr schützen und erhalten wollen, absolute Macht über das Leben ihrer Opfer. Diese Macht ist eine abgeleitete. Auch der moderne Dschihad globalen Ausmaßes wird im Namen und im Auftrag Gottes geführt. Das bedeutet, dass er nicht allein ein weltlicher und weltumspannender, sondern ein kosmischer ist. Er steht im Kontext eines religiösen Universalismus, der Erde und Himmel umfasst. Dementsprechend ist auch das strategische Kriegsziel ein kosmisches. Es geht um die Wiedererrichtung von Gottes Herrschaft in einem einheitlichen muslimischen Territorium, in das langfristig die gesamte Menschheit einbezogen werden soll. Wie in allen spätantiken und mittelalterlichen Reichen – dem christlichen Imperium Romanum seit dem 4., dem Reich von Byzanz seit dem 7. und dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation seit dem 10. Jahrhundert – wird auch im arabischen Islamischen Reich seit dem 7. und im Osmanischen Reich seit dem 16. Jahrhundert der Alleinherrscher als Stellvertreter Gottes beziehungsweise seines Sohnes oder Propheten angesehen. Allen diesen Reichen ist gemeinsam, dass sie sich selbst als universale Imperien mit einem heilsgeschichtlichen Auftrag begreifen, als kosmische, Erde und Himmel umfassende Einheiten. Dass es im modernen Dschihad letztendlich um ein solches, Erde und Himmel umfassendes Imperium geht,

hat Qutb immer wieder mit seinen Metaphern von der Befreiung der Menschheit aus irdischen Fesseln und ihrem Aufstieg in den Himmel deutlich gemacht.

Räumlich gesehen sind theokratische Reiche dreidimensional. Sie erstrecken sich nicht nur in der Fläche, sondern haben eine ideale dritte Dimension transzendenter Höhe, aus der sie ihre Legitimation beziehen. Das bedeutet, dass sie zugleich einen global-weltherrschaftlichen und einen kosmisch-gottesherrschaftlichen Anspruch haben. Auch wenn moderne Supermächte Flugzeuge in den Himmel, Satelliten und Raketen in den Weltraum schicken können oder sich ihre Regierungen zuweilen auf Gott als höchste Autorität berufen, sind sie dennoch in ihrer ganzen globalen Machtfülle immer noch wesentlich an die zweidimensionale Erdoberfläche gebunden, an die »lange und breite, aber niedrige Kiste«¹⁶⁶ des irdischen Lebensraums. Theokratische Reiche hingegen haben den Deckel dieser Kiste schon immer gehoben und ihr Territorium als Grundfläche einer Pyramide angesehen, an deren Spitze Gott steht. Es muss also deutlich zwischen *globalem* und *kosmischem* Raum unterschieden werden, eine Unterscheidung, die auch die Art und Weise der Kriegsführung, die angestrebten Kriegsziele und das psychische Erleben von Kampf, Tod und Raum bestimmt. Phänomenologisch entspricht die Unterscheidung zwischen globalem und kosmischem Raum derjenigen zwischen *Weite-* und *Ferneraum*. Dass zwischen globalem und kosmischem Raum beziehungsweise Weite- und Ferneraum unterschieden werden muss, bedeutet nicht, dass es sich bei diesen leitmotivischen Begriffspaaren um Gegensätze handelt. Der globale Raum kann in den kosmischen, der Weite- in den Ferneraum übergehen.

Das Paradies ist, und zwar an herausragender Stelle, derjenige sakrale Raum, der ein kosmisches Weltbild und eine kosmische Denk-, Wahrnehmungs- und Erlebnisweise begründet. Es ist der transzendente Ferneraum religiöser Sehnsucht schlechthin. In ihm beginnt nach jüdisch-christlicher und islamischer Auffassung die Geschichte der Menschheit und zu ihm kehrt in der endzeitlichen Heilsgeschichte alles Leben zurück. Diejenigen, die im Rahmen des modernen Dschihad noch vor dem Ende aller Zeiten ihren erstrebten Eingang ins Paradies beschleunigen wollen, nutzen dabei die globalen technischen Räume des Verkehrs, der Kommunikation und Information. Diese umspannen

166 Vilém Flusser, zitiert nach Dünne/Günzel 2006: 278.

und durchziehen mit ihren Netzen die Erdoberfläche, erheben sich auch in den satellitenbestückten Himmel. Trotzdem bleiben sie erdbezogen. Strukturell bestehen technische Fließräume aus Linien und Punkten, äußerst schmalen Korridoren und relativ kleinen Ausbuchtungen. Horizontale und vertikale Netze sind Raumstrukturen, die sich zwar auf die zweidimensionale Fläche stützen, diese aber in keiner Weise abdecken oder ausfüllen. Ihr Zweck ist im Gegenteil die Überwindung der Fläche. Den technischen Fließräumen geht es nicht um Gebiete oder Territorien, sondern um eine De-Territorialisierung, eine Vernichtung räumlicher Tiefe. Wie theokratische Reiche stoßen auch sie in eine andere Dimension vor. Im Unterschied jedoch zum kosmischen Universalismus, der sich in eine ideale dritte Dimension der Höhe erhebt, führen technische Fließräume die vierte Dimension der physikalischen Raumzeit ein und eröffnen den so genannten virtuellen Raum. In ihm ist potentiell alles zu jeder Zeit zugegen, simultan und immer vorhanden. Geographische Fläche und historische Zeit spielen keine Rolle mehr. Es sind jedoch nicht erst die elektronischen Kommunikations- und Informationstechniken, sondern schon die scheinbar verständlicheren technischen Fließräume des Verkehrs und der Versorgung, mit denen die Überwindung von Fläche und historischer Zeit beginnt, das Erleben der Allgegenwart einsetzt. Trinkwasser, das in achtzig, Erdgas, das in drei Tausend Kilometer Entfernung gewonnen wird, ist augenblicklich da, sobald man den Hahn aufdreht. Weit entfernte Städte kommen aufeinander zu und sind fast gleichzeitig zugegen, sobald sie mit einer Fluglinie verbunden sind. Wie im gekrümmten Weltraum mit seinen Wellentälern, rückt in allen technischen Fließräumen Entferntes aufeinander zu und einander nah. So hat sich, nach vielen Jahrhunderten der Sesshaftigkeit, eine neue Lebensweise herausgebildet, an der auch der global operierende nomadische Dschihad partizipiert. Politische Nachrichten und islamistische Propaganda können sich ohne Zeitverzug weltweit verbreiten, gesellschaftliche und militante Gruppen, Staaten und terroristische Organisationen können sich technisch vernetzen und soziale Formen bilden, die mit den herkömmlichen wie Familie, Nachbarschaft oder Territorialstaat nichts mehr gemein haben, vor allem, weil es nicht mehr möglich ist, Grenzen zu ziehen.

Die Unmöglichkeit, im technischen Fließraum noch Grenzen zu ziehen, betrifft die konventionell festgelegten Grenzen zwischen Innen und Außen, Stadt und Land, Regionen, Nationalstaaten und Kontinenten.

Dass diese Grenzen fallen, bedeutet nicht, dass die technischen Fließräume die Erde verlassen. Sie bleiben erdbezogen. Dennoch können sie, wie jedes islamistische Attentat mit einer Autobombe zeigt, als Sprungbrett in eine kosmische Dimension benutzt werden. Dieser Sachverhalt wird nicht am technischen Ereignis selbst deutlich, das auf den ersten Blick wie ein furchtbarer Unfall aussehen kann. Dass die großtechnischen Systeme als ein Sprungbrett zwischen Immanenz und Transzendenz, globalem und kosmischem Raum benutzt werden können, zeigt sich erst auf den zweiten Blick an der Absicht der Täter, ihrer Bereitschaft, zu sterben, und ihrer Überzeugung, sofort ins Paradies zu kommen, kurz, an ihrer kosmischen Weltanschauung. Bei der Durchführung ihrer Tat mag ihnen, wie noch zu zeigen sein wird, das Gefühl unendlicher Weite helfen, das den technischen Räumen inhärent ist. In der Weite gibt es keine Richtungen, ausgezeichneten Punkte und Zielvorstellungen, sie ist räumlich nicht ausdifferenziert. In ihr ist, wie im virtuellen Raum, alles gleichermaßen zugegen. Wird hingegen in den Raum der Weite ein Ziel eingetragen, so bestimmt oder unbestimmt es auch immer ist, verwandelt er sich in den Sehnsuchtsraum der Ferne. Während sich der Philobat mit dem Raumgefühl der Weite begnügt und hier seine Verschmelzung mit dem All erlebt, markiert der islamistische Selbstmordattentäter im Raum der Weite ein transzendentes Ziel, steuert auf es zu und hofft, es durch die Zerstörung oder Zerstäubung seiner selbst zu erreichen. Jede Fahrt mit einem sprengstoffbeladenen Auto in ein Gebäude oder eine Menschenmenge hinein macht deutlich, wie der globale technische Weiteraum in einen religiösen Fernraum umschlagen kann. Der 11. September 2001 zeigt diesen Umschlag in Reinform. Denn diejenigen, die die Flugzeuge in ihre Gewalt gebracht und nach wenigen Flugminuten in die Türme des World Trade Center und in das Pentagon hineingebohrt haben, flogen mit einer Geschwindigkeit von 630 Stundenkilometern nach ihrem eigenen Verständnis direkt ins Paradies hinein, in die Vergebung der Sünden, in das ewige Leben an der Seite Gottes. Auf diese Art und Weise ist für die Attentäter die Harmonie mit Gott wieder hergestellt, in dessen Namen und Auftrag sie handeln.

Damit ist ein weiteres Leitmotiv angesprochen, das mit den Begriffen *Harmonie* und *Einheitlichkeit* umschrieben werden kann. Es durchzieht die gesamte sakrale Geographie des mittelalterlichen Islam und des modernen Dschihad, ist aber auch im technischen Raum anzutreffen.

Gemäß der klassischen sakralen Geographie besteht der grundlegende, alles andere nach sich ziehende Sündenfall darin, dass sich die Menschheit als Gemeinde des *einen* Gottes in zwei Hälften gespalten, damit die kosmische Harmonie zerstört und die Erde in zwei große Gebiete geteilt hat. Die Wiederherstellung des Ideals der *einen* Gemeinde des *einen* Gottes auf der *einen* Erde würde die Rückkehr zur ursprünglichen Harmonie bedeuten. So lange Gottes Gemeinde noch nicht vollständig ist, muss wenigstens im Islamgebiet eine ausgewogene, alles in sich einbezügliche Ordnung herrschen. In der muslimischen Gemeinschaft muss alles so geregelt und zusammengefügt werden, dass das gesamte private und öffentliche Leben – angefangen von familiären Angelegenheiten bis hin zu Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft – von Gottes Gesetz und Geist durchdrungen ist. Nur so kann das Inner- mit dem Außerweltlichen, das Materielle mit dem Spirituellen harmonisch verschränkt und in eine einzige, geheiligte Gestalt gebracht werden. In diesem Rahmen kann es letztendlich keine Unterscheidung zwischen säkularen und profanen, religiösen und politischen Bereichen geben, auch keine Kirche als Institution, die ja die Gleichförmigkeit durchbrechen würde. Gibt es, wie im islamischen Glaubensbekenntnis hervorgehoben wird, nur einen Gott, ist er der Einzige und Unteilbare, der Alles-Umfassende, so folgt aus dem Bekenntnis der Einzigkeit und Einsheit Gottes (*tawhid*) logisch die Harmonie und Einheitlichkeit eines Erde und Himmel umfassenden Kosmos.

Auch wenn die christlichen theokratischen Reiche diese Harmonie und Einheitlichkeit ebenfalls anstreben, ist in sie von Anfang an eine alles grundierende Spaltung zwischen weltlicher und religiöser Herrschaft, Regnum und Sacerdotium eingetragen. Das Römische Reich gibt es schon, als im 4. Jahrhundert die christliche Religion zur Staatsreligion erklärt wird. Die entstehende christliche Kirche orientiert sich zum einen am politischen Aufbau des römischen Imperiums, zum anderen am Prinzip der Apostolizität, das den von Aposteln gegründeten Bischofsitzen – Alexandria, Rom, Antiochia, Ephesos, Korinth und Thessaloniki – einen besonderen Rang einräumt. Als die kaiserliche Residenz von Rom nach Konstantinopel verlegt wird und das Westreich verfällt, werden in Rom die apostolischen Wurzeln – der Stuhl Petri – noch eindringlicher betont und in Konstantinopel, das keine apostolische Gründung vorweisen kann, das regionale Prestige von Alexandria dadurch gebrochen, dass Konstantinopel die Würde des zweiten, nach

Rom wichtigsten Bischofsitzes erhält¹⁶⁷. Auf diesem historischen Hintergrund aufbauend, haben seit dem 4. Jahrhundert alle christlichen Reiche zwei Machtpole, die im Verlauf der Geschichte in unterschiedlichen Konstellationen mit- und gegeneinanderarbeiten. Diese Spaltung in eine weltliche und geistliche Herrschaft kennen die islamischen Reiche nicht. Von Anfang an sind islamische Religion und islamisches Reich, religiöses und weltliches Oberhaupt miteinander identisch. Wenn der Prophet Mohammed auch Konstantin ist und der eine und einzige Gott die alleinige gesetzgebende Souveränität, dann bedarf es weder einer Kirche noch eines Kaisers, dann ist die muslimische Gemeinde automatisch auch eine politische Gemeinschaft, dann ist der Kalif als Nachfolger des Propheten sowohl weltlicher wie auch geistlicher Führer, dann herrscht, zumindest dem Ideal nach, Einheitlichkeit und widerspruchsfreie Harmonie.

Im 18. Jahrhundert stützt Wahhab seine Erneuerungsbestrebungen des Islam auf das von ihm ins Zentrum gerückte Attribut der Einzigkeit und Einsheit Gottes und entwirft eine irdische Ordnung nach dem Vorbild der ersten muslimischen Gemeinde des 7. Jahrhunderts. Er nimmt an, dass diese durchdrungen war von den Werten der Askese, des Gehorsams gegenüber dem göttlichen Gesetz und der Unterwerfung unter Gottes Willen. Im 19. Jahrhundert strebt Afghani nach der Vereinheitlichung aller von Muslimen bewohnten Gebiete, wobei er die Religion des Islam und die islamische Gesellschaftsordnung durchaus als vereinbar mit einigen zivilisatorischen Errungenschaften der modernen westlichen Welt ansieht. Nach ihm können Industrialisierung, Technik und Naturwissenschaften, ökonomischer und sozialer Fortschritt mit der Religion des Islam in Einklang gebracht werden, während der von ihm diagnostizierte Materialismus, Egoismus und Individualismus der westlichen Gesellschaften nicht in das Konzept einer harmonischen Verschränkung aller Seiten und Aspekte des Lebens passt. Auch wenn schon zur Zeit Afghanis das panislamische Ziel hinter dem der nationalen Unabhängigkeit zurücktritt, so bleibt doch das Ideal der Harmonie und Einheitlichkeit erhalten und wird auf den noch zu gründenden Nationalstaat übertragen. Seit Anfang des 20. Jahrhunderts versucht die Muslimbruderschaft einen solchen Staat abwechselnd mit friedlichen und militanten Mitteln zu etablieren. Ihr Scheitern vergrößert den

167 Siehe Ducellier 1990: 119ff.

Abstand zwischen Ideal und historischer Wirklichkeit. Gleichzeitig verschärft sich die schon von Afghani geäußerte Kultur- und Gesellschaftskritik am Westen. Nach dem Zweiten Weltkrieg findet sie in Sayyid Qutb einen radikalen und kreativen Vertreter, der die Kritik am Westen durch eine der eigenen muslimischen Gesellschaft ergänzt. Es sind die Ideale der Harmonie und der Einheitlichkeit, die die allumfassende Gesellschafts- und Kulturkritik von Qutb anleiten. Nach Qutb hat sich in den modernen *yahiliyya* Gesellschaften, in denen die Alleinherrschaft Gottes nicht anerkannt ist, ein Riss zwischen Materie und Geist, Körper und Seele, Welt und Gott, sinnlicher und spiritueller Erfahrung, Wissenschaft und Religion, Staat und Religion, Alltagsmoral und religiöser Ethik, Individuum und Kollektiv aufgetan, der die Ursache für Entfremdung, psychische Krankheit, Unglück, Not, Werteverfall, heidnische Unwissenheit und Ignoranz ist. Diese Wunde kann nur in einem authentischen islamischen Staat geheilt werden. Das einzige Kriterium für die Bildung eines solchen Staates und die Staatsbürgerschaft in ihm ist nach Qutb der Glaube. Es ist weder das gemeinsam bewohnte Territorium noch die gemeinsam geteilte Geschichte oder die Abstammung, Hautfarbe und Sprache, die die islamische Nation konstituiert, sondern einzig und allein der Glaube an den einen und einzigen Gott, der sie integriert, zusammenhält und durchdringt.

Der Motivstrang der Harmonie und Einheitlichkeit durchzieht auch die sakrale Geographie des globalen Dschihad. Diese stützt sich einerseits auf überlieferte mittelalterliche Grundsätze und die Lehre von Sayyid Qutb, passt andererseits beide immer wieder an die jeweiligen geo- und kampfpolitischen Verhältnisse an. So entsteht ein »work in progress«, das je nach Lage immer wieder neue Facetten zeigt, wobei die Betonung des einen Gottes, die Errichtung seiner Herrschaft auf Erden und eine harmonische Neuordnung des irdischen Raums die sich gleichbleibenden Grundelemente bilden. Nach ihnen werden auch die zeitgenössischen islamischen Staaten beurteilt. Der seit 1932 bestehende islamische Staat Saudi-Arabien, der in den 1980er Jahren die islamistischen Afghankämpfer unterstützt, hat für Bin Laden spätestens seit dem ersten Golfkrieg und der Stationierung amerikanischer Streitkräfte seine Legitimität verloren und gehört seitdem unter die von Gott abgefallenen muslimischen Staaten, die bekämpft werden müssen. Auch der 1979 gegründete islamische Staat Iran kann für Al-Qaida kein Vorbild sein, nicht nur, weil es sich um einen schiitischen handelt, sondern

auch, weil es in ihm zu viele demokratische Institutionen gibt, die Volks- und nicht Gottes Herrschaft bedeuten. In der ersten Hälfte der 1990er Jahre, in der in Afghanistan noch ein heftiger Bürgerkrieg tobt, sehen die Vertreter von Al-Qaida im Sudan einen islamischen Staat verwirklicht, in dem Gottes Gesetz alle Aspekte des Lebens durchdringt. Danach ist es der afghanische Staat der Taliban, der ihren Vorstellungen entspricht. Sowohl der sudanesisch- wie auch der afghanische Gottesstaat wären wahrscheinlich von Wahhab anerkannt worden, wohl aber weder vom liberaleren Afghani noch von Sayyid Qutb. Letzterem schwebt keine Stammesgesellschaft als ideale muslimische Gemeinschaft vor, sondern eine, die von allen herkömmlichen Bindungen abstrahiert und nur noch die Bindung an Gott gelten lässt. Seit einigen Jahren richten sich die Hoffnungen von Al-Qaida noch auf einen islamischen Staat Irak, einen somalischen und einen jemenitischen Gottesstaat und immer wieder auch auf die afghanisch-pakistanische Region. Die Unterschiede zwischen den islamischen Staaten Saudi-Arabien, Iran, Sudan und Afghanistan zeigen, dass es letztendlich darauf ankommt, wie Gottes Gesetz ausgelegt und in welchen Ermessensspielräumen es angewendet wird. Im Rahmen von Auslegung und Anwendung des Koran wird letztendlich entschieden, was noch als vereinbar mit Gottes Gesetz gilt und was schon die kosmische Harmonie gefährdet, was noch eingeschlossen werden kann und was schon ausgeschlossen werden muss, damit Einheitlichkeit und Harmonie bewahrt bleiben.

Unter sozialanthropologischer Perspektive handelt es sich bei dem religiösen Ideal der Harmonie und Einheitlichkeit, das von dem einen und einzigen Gott abgeleitet ist, um ein totales soziales Phänomen. Nach Marcel Mauss halten diese Phänomene die Gesellschaft und ihre Institutionen in ihrer Totalität in Gang. Sie sind »gleichzeitig juristische, wirtschaftliche, religiöse, sogar ästhetische und morphologische Phänomene«, in denen »alle Arten von Institutionen gleichzeitig und mit einem Schlag zum Ausdruck«¹⁶⁸ kommen. Der Hinweis auf den ästhetischen Aspekt totaler sozialer Phänomene ist auch in unserem Kontext von Interesse. Zum einen ist die islamistische Kritik an den modernen *yahiliyya* Gesellschaften nicht zuletzt auch eine ästhetische, die besonders vehement reagiert, wenn es um Fragen der Bekleidung, der Alltagsitten, des Lebensstils, der Sexualität und der materiellen Bedürfnisse geht,

168 Mauss 1989: 137f, 12.

und zum anderen ist die Intention, alle gesellschaftlichen Institutionen und sozialen Beziehungen durch Gottes Gesetz einheitlich zu regeln, auch eine ästhetische. Angestrebt wird eine gesellschaftliche Gestalt, in der alle Teilbereiche – von der spirituellen Erfahrung bis zum Handel, von der Ehe bis zur Kriegsführung, von der Produktion bis zur Erziehung – widerspruchsfrei, ohne Brüche, Ambivalenzen und Konflikte zusammengefügt sind und ein harmonisches Ganzes bilden.

Nach modernen politischen Begriffen ist das Streben nach Harmonie und Einheitlichkeit in einem noch zu schaffenden islamischen Staat ein totalitäres. Und so haben nicht wenige Beobachter den politischen Islamismus und islamistischen Terrorismus mit den totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts verglichen oder gleichgesetzt, auch verwandtschaftliche Beziehungen auf historischer und struktureller Ebene festgestellt. Wir wissen, dass der indisch-pakistanische Politiker und Theoretiker Maududi und die Muslimbrüder in den 1930er Jahren mit den Nationalsozialisten und gleichzeitig mit kommunistischen Ideen sympathisieren und dass sich die panarabische Bewegung in den 1940er Jahren den faschistischen Achsenmächten anschließt¹⁶⁹. Wir können strukturelle Ähnlichkeiten zwischen der angestrebten, allein auf den Glauben bezogenen Homogenität der muslimischen Gemeinschaft auf der einen, der rassistisch homogenen Volksgemeinschaft und der von allen verräterischen Kräften gereinigten Diktatur des Proletariats auf der anderen Seite feststellen, zwischen der Herrschaft des einen Gottes und der Herrschaft der einen Partei, zwischen der geschichtsprägenden Macht Gottes und der teleologischen Macht der Geschichte, der abgeleiteten Macht eines religiösen Führers und eines weltlichen Führers mit gottgleichen Eigenschaften¹⁷⁰. Wir können die Ähnlichkeit der Ideale sehen. »Und das Ideal war stets das gleiche, obwohl jede Bewegung ihm einen anderen Namen gab. Es waren nicht Skepsis und Zweifel. Es war das Ideal der Unterwerfung. [...] Es war das Ideal des einen statt der vielen. Das Ideal von etwas Gottgleichem. Vom totalen Staat, der totalen Lehre, der totalen Bewegung.«¹⁷¹ Und wir können Ähnlichkeiten bei einigen Taktiken und Strategien zur Verwirklichung des Ideals feststellen. So sind die aus dem 19. Jahrhundert stammenden Konzepte der Avantgarde, der Propaganda der Tat und der Bewusstwerdung

169 Berman 2004: 85, 80; Sedgwick 2007: 100f; Ruthven 2004: 69.

170 Berman 2004: 42–76.

171 Berman 2004: 70.

der Massen gleichermaßen in den anarchistischen, kommunistischen, faschistischen, nationalsozialistischen und islamistischen Bewegungen zu erkennen. Wie Kropotkin, Lenin oder Hitler hat auch Sayyid Qutb eine kleine revolutionäre Gruppe im Auge, die die Avantgarde auf dem steinigen und gewaltsamen Weg zu einem islamischen Staat bilden soll. Sein eigener provozierter Tod und alle Märtyrertode, die ihm folgen, können durchaus im Kontext seines ontologischen Pragmatismus als aufrüttelnde Propaganda der Tat verstanden werden, an der sich auch anarchistische Kommunisten des 19. Jahrhunderts, Mussolinis Schwarzhemden vor 1922 und Hitlers SA nach 1923 orientieren¹⁷². Später sorgt sich Zawahiri wie Stalin darum, dass die Avantgarde nicht den Kontakt zu den Massen verlieren darf, dass den Massen die Aktionen der Propaganda der Tat vermittelt werden müssen und dass die islamistische Bewegung noch viel für die Bewusstwerdung der muslimischen Gemeinschaft tun muss.

Sind die totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts einmal gegründet, folgen augenblicklich Wellen einer vereinheitlichenden Gleichschaltung auf institutioneller Ebene und eine penetrante Propaganda des Worts, für die technische Medien wie Rundfunk, Film und später auch das Fernsehen eingesetzt werden. Der Einparteienstaat entsteht, der in jedem gesellschaftlichen Bereich nur jeweils eine zentralisierte Institution gelten lässt und diese auf ein vereinheitlichendes ideologisches beziehungsweise charismatisches Zentrum zurückführt. Um den biologisch gedachten Volkskörper oder die Diktatur des Proletariats von kontaminierenden Bestandteilen wie »Schädlinge« oder »Verräter« zu reinigen und ein einheitliches harmonisches Ganzes herzustellen, werden auch noch andere technische Fließräume eingesetzt. Es ist vor allem die Eisenbahn, die den Transport unerwünschter Bevölkerungsgruppen und Individuen in Arbeits- oder Vernichtungslager und die Umsiedlung ganzer Volksgruppen übernimmt. Hat der Staats-Terror (*la terreur*) während der Französischen Revolution ein mechanisches Laufwerk – die Guillotine – immer und

172 Zur islamistischen Propaganda der Tat: »Einige Interpretationen der Doktrin des *Dschihad* [...] betonen die Tat und den Täter mehr als die Sache. Was man existenzielle Kriegslust nennen könnte, kann so ein direkter und sogar vielleicht ausreichender Grund für Terrorismus sein, so wie Pazifismus ein direkter und ausreichender Grund für die Abwesenheit von Terrorismus sein kann.« (Sedgwick 2007: 101, Übersetzung E.H.) Zur faschistischen Terrorwelle siehe Sedgwick 2007: 103f.

immer wieder in Gang gesetzt, so sind es im 20. Jahrhundert die großen technischen Fließräume des Verkehrs und der elektronischen Medien, mit deren Hilfe die Bevölkerung in ein- und auszuschließende Gruppen klassifiziert und die Auszuschließenden, die die angestrebte Harmonie und Einheitlichkeit stören, räumlich und physisch entfernt werden. Auch in diesem Rahmen spielen ästhetische Aspekte eine Rolle, sei es, dass die Auszuschließenden als hässlich dargestellt werden, sei es, dass die Schönheit eines harmonischen Ganzen propagiert wird¹⁷³.

Folgt man Zygmunt Bauman in seiner Analyse des modernen Nationalstaats, dann haben die totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts mit Gewalt eine Idee verfolgt und perfektioniert, die im Konzept des Nationalstaats schon von Anfang an keimhaft enthalten ist. Auch nicht-totalitäre Nationalstaaten »unterstützen und fördern die ethnische, religiöse, sprachliche und kulturelle *Homogenität*. Sie sind mit einer ununterbrochenen Propaganda der *gemeinsamen* Haltungen beschäftigt. Sie konstruieren *gemeinsame* historische Erinnerungen [...]. Sie predigen den Sinn für eine *gemeinsame* Mission, ein *gemeinsames* Schicksal, eine *gemeinsame* Bestimmung. [...] Mit anderen Worten, Nationalstaaten fördern die *Gleichförmigkeit*. Nationalismus ist eine Religion der Freundschaft; der Nationalstaat ist die Kirche, die die künftige Herde zwingt, den Kult zu praktizieren.«¹⁷⁴ Es ist nicht der äußere Feind, der die nationalstaatliche Religion der Freundschaft stört, sondern der wie auch immer geartete Fremde, der auf dem nationalstaatlichen Territorium lebt, aber anderen Loyalitäten und Glaubenssätzen folgt. Ihn zu bekehren, zu einem Freund, zu einem Gläubigen zu machen, ist das Ziel der seit dem 18. Jahrhundert anlaufenden Produktion nationaler Identitäten. »Wäre der Nationalstaat imstande, sein Ziel zu erreichen, gäbe es in der Lebenswelt der in Einheimische verwandelten Bewohner [...] keine Fremden mehr. Es gäbe nur Einheimische, die Freunde sind, und die Fremden, die wirkliche oder mögliche Feinde sind. Tatsächlich war freilich kein Versuch, die ethnische, religiöse, sprachliche, kulturelle

173 Diesen Aspekt des Totalitarismus betont Cynthia Ozick in ihrer zusammenfassenden Betrachtung des Genozids an den europäischen Juden: »Die deutsche Endlösung war eine ästhetische Lösung; sie war eine Art Redaktion, der Finger des Künstlers, der einen Fettfleck entfernt, sie vernichtete einfach, was als nicht harmonisch angesehen wurde.« (zitiert Nach Bauman 1995: 89)

174 Bauman 1995: 87.

und andere Heterogenität zu assimilieren, zu transformieren, zu akkulturieren oder zu absorbieren und sie in den homogenen Körper der Nation aufzulösen, unbedingt erfolgreich oder konnte es auch nur sein.«¹⁷⁵ Diejenigen, die anderen Loyalitäten folgen, weigern sich zumeist, sich ganz in nationalstaatsgläubige Freunde zu verwandeln. Und so vermehrt sich nach Bauman im Nationalstaat der »Abfall« nicht klassifizierbarer, vieldeutiger Existenzen. Sie räumlich oder durch Vernichtung zu entfernen, sie zu deportieren oder umzubringen und so das Land von ihnen zu säubern, stellt die radikalste aller Reaktionen auf die Ungläubigen der nationalstaatlichen Kirche dar.

Etwas durchaus Ähnliches ist bei dem zweihundertjährigen Versuch zu beobachten, einen harmonischen islamischen Staat zu gründen. So sind für Wahhab alle Muslime, die sich seiner Auslegung des islamischen Glaubens nicht anschließen, Abtrünnige oder Ungläubige, die nicht mehr zur muslimischen Gemeinschaft gezählt werden können. 1932 wird sein rigides, die islamische Religion usurpierendes Glaubensverständnis saudi-arabische Staatsreligion. Maududi, Schöpfer des Begriffs der modernen *yahiliyya* und positiv beeinflusst vom Beispiel der totalitären Bewegungen in Russland, Italien und Deutschland, sieht 1947 das politische Ziel seiner Partei *Jama'at al-Islami* darin, einen religiös homogenen pakistanischen Nationalstaat zu gründen, in dem alle anderen religiösen Gruppen beseitigt sind. Für ihn sind die religiöse Vielfalt und die religiösen Vermischungen in Indien und Pakistan schuld an der Schwäche und Ohnmacht der Muslime. Sein Einfluss auf die ägyptische Bewegung der Muslimbruderschaft und Sayyid Qutb ist immer wieder betont worden. Für Qutb darf und kann es keine anderen Loyalitäten geben als die zur noch zu schaffenden islamischen Nation. Familie oder Stamm, Heimatland, Besitz oder andere materielle Interessen müssen, so sie in Konflikt mit der »Nationalität des Glaubens« geraten, aufgegeben werden. In diesem Sinn nimmt auch Al-Qaida für sich in Anspruch, über allen nationalen, kulturellen und ethnischen Bindungen und Interessen zu stehen. Das einzige, was die Glaubenskämpfer aus aller Welt vereinigen und untereinander verknüpfen soll, ist der Glaube, und zwar so wie er von den Religionsgelehrten und Theoretikern der Bewegung ausgelegt und an die regional- und weltpolitischen Verhältnisse angepasst wird. Das gemeinsame Ziel des globalen

175 Bauman 1995: 88.

Dschihad, auf das sich alle verbindlich einigen sollen, ist die Schaffung eines islamischen Staates, von dem aus das islamische Weltreich seinen Anfang nehmen soll. Schon in der ersten Kriegserklärung von 1996 fordert Bin Laden die muslimische Gemeinschaft dazu auf, ihre dogmatischen Unterschiede beiseite zu lassen, um sich der gerade wichtigsten Aufgabe der Vertreibung des amerikanischen Feindes aus dem heiligen Land des Islam zu widmen.

Doch damit endet auch die Parallele zur Geschichte der modernen Nationalstaaten und des Totalitarismus. Mussten die modernen Nationalstaaten und die totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts mit großem Aufwand einen quasi-religiösen Glauben an die Nation, die kanonisierten Schriften und charismatischen Führer hervorbringen, predigen und durchsetzen, um zumindest im Ansatz die angestrebte harmonische Einheitlichkeit zu erreichen, so ist in der Geschichte des Islam und im politischen Islamismus wenigstens im Prinzip die Deckungsgleichheit zwischen Staat und Religion von Anfang an gegeben. Dass sich in der Geschichte des Islam relativ bald dogmatische Abspaltungen und Stammeskämpfe um die Führerschaft zeigen, dass das Kalifenreich in einzelne Herrschaftsgebiete zerfällt, dass sich der Islam aus der arabischen Welt heraus in ethnisch und kulturell höchst unterschiedlichen Gebieten verbreitet, dass seit dem 18. Jahrhundert auch der politische Islamismus vielfältige Strömungen aufweist und dass über die Auslegung des Korans, die historische Erinnerung, die gemeinsame Mission und das gemeinsame Schicksal kein übergreifender Konsens besteht, ändert nichts an der Tatsache, dass sich bis heute die Vorstellung einer idealen Einheit von Glauben, muslimischer Gemeinschaft und Staatsgebiet erhalten hat, eines homogenen und harmonischen Ganzen. Dieses Ideal ist schon da und muss nicht erst künstlich geschaffen werden. Auf es können sich alle stützen, die einen islamischen Staat mit friedlichen oder gewaltsamen Mitteln gründen wollen.

Wenn die modernen Nationalstaaten und die totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts auf Dauer keine Homogenität haben herstellen können, wenn sich nach zwei Weltkriegen, dem Zusammenbruch faschistischer Diktaturen und dem Ende der Sowjetunion die ethnischen, religiösen und kulturellen Heterogenitäten wieder bemerkbar machen – was hat dann in der Moderne letztendlich erfolgreich vereinheitlichend gewirkt, sei es auch im stillen Hintergrund? Es sind die technischen Fließ-

räume, die zwischen Stadt und Land, regionalen Kulturen, Nationalstaaten und Kontinenten vermittelt und dazu beigetragen haben, dass sich Lebensweisen aneinander angleichen, Normen, Standards und Vorbilder global verbreiten und soziale, wirtschaftliche und kulturelle Prozesse aneinander annähern. Das beginnt im 19. Jahrhundert auf nationaler Ebene mit der Angleichung der Ortszeiten durch die Eisenbahn und der Angleichung der Siedlungsräume, die an sie angebunden sind; setzt sich in technischen Normen für Spurbreiten, Autoverkehr und Maschinen fort, die zuerst national, dann international festgelegt werden und an die sich die Nutzer anpassen müssen; verstärkt sich durch die allgemeine Verbreitung versorgender Infrastrukturen, die auch zu entferntesten Bergdörfern Leitungswasser, Strom und Telefon bringen, und die immer größere globale Abhängigkeit von Erdöl und Erdgas, die zu internationalen und interkontinentalen technischen und politischen Verbindungen führt; verstärkt sich weiter durch die Verbreitung der elektronischen Informations- und Kommunikationsmedien und äußert sich heute in erdumspannenden Verkehrsnetzen und satellitengestütztem Mobilfunk, globalen Rundfunk- und Fernsehkanälen und im Internet. Sukzessive ist das entstanden, was Martin Heidegger das »Ge-stell« nennt. In seinem Wesensbereich leben immer mehr Menschen. Technisches Gestell meint mehr und anderes als ein Gerüst, in das alle Facetten des Lebens hineingestellt sind. Es meint eine Wirklichkeit, in der sich immer mehr in einen abrufbaren, be-stell-baren Bestandteil verwandelt. Abrufbereit ist das Flugzeug auf der Rollbahn, das Trinkwasser in der Leitung, die Post aus dem Internet, der Strom aus der Steckdose, die Bilder aus dem Fernsehen. Auch der Mensch wird zu einem abrufbaren und bestellbaren Bestandteil des technischen Gestells transformiert, das ihn dazu anhält, für es verfügbar zu sein, sein Tun und Lassen an ihm auszurichten und zwar in der gleichen Art und Weise, wie ein Fluss zum Drucklieferanten für ein Wasserkraftwerk gemacht wird.¹⁷⁶

Technische Fließräume können als ein vereinheitlichendes technisches Gerüst angesehen werden, in dem sich zunehmend das Leben abspielt und das als Gestell seine Nutzer in hohem Maße dazu zwingt, sich an seine Anforderungen anzupassen. Der Prozess der Entwicklung von, Anpassung an und Vereinheitlichung durch technische Fließ-

176 Siehe Heidegger 1988.

räume ist ein langsamer, von keiner Zentralgewalt geregelter, ein Prozess aus Einzelentscheidungen, Einzelerfindungen und Einzelkonflikten, auch wenn an ihm staatliche Institutionen entscheidend beteiligt waren und sind. Nicht nur wirtschaftliche, sondern auch macht- und staatspolitische, gesundheits-, sozial- und polizeipolitische Erwägungen haben bei der Entstehung einzelner technischer Fließräume eine Rolle gespielt. Dennoch ist bis heute die Entwicklung und Verknüpfung technischer Fließräume ein immer noch ungeregelter, von Einzelentscheidungen geprägter Prozess, der nicht wirklich geplante kumulative, synergetische und vereinheitlichende Wirkungen hat. Dass man heute mit dem Mobiltelefon auch ins Internet kommen, zu Hause am Computer eine Bahn- oder Flugreise buchen oder im Internet einkaufen kann, sind Randglossen einer Entwicklung, die seit hundertfünfzig Jahren in zunehmendem Maße die Lebensweise und Lebensräume von immer mehr Menschen prägt. Viel wichtiger als die so sehr beachteten neuen Errungenschaften ist, was sich zuerst in europäischen, dann zunehmend auch in allen anderen Regionen der Welt an technisch hervorgerufenen, technisch unterstützten und technisch aufrechterhaltenen Veränderungen der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Strukturen zugetragen hat, wie die ländliche und städtische Bevölkerung zum Teil plötzlich, zum Teil über einen längeren Zeitraum hinweg in eine neue, allen anderen ähnliche Welt überführt wurde. Die ersten ambivalenten Reaktionen der Europäer auf Eisenbahn, Auto und Flugzeug sind schon beschrieben worden, auch die machunterstützende Rolle der technischen Fließräume im Rahmen des europäischen Kolonialismus. Wie das koloniale Bildungssystem, die koloniale Architektur, die koloniale Verwaltung und Wirtschaft, hat auch die Einführung großtechnischer Systeme in den Kolonialländern einen Prozess der Vereinheitlichung auf globaler Ebene in Gang gesetzt. Darüber, wie seitdem die technische Moderne auf dem afrikanischen und asiatischen Kontinent wirkt, wissen wir immer noch sehr wenig.

Wir sehen heute Fernsehapparate und Satellitenschüssel in Slumgebieten und Motorräder und alte Autos, die sich ihren Weg durch Kabul, Islamabad, Damaskus und Kairo bahnen, beobachten die wachsende Bedeutung arabischer Rundfunk- und Fernsehstationen, wissen von Flugplätzen in der Wüste, im Dschungel und in der Steppe und von der maroden Trinkwasser- und Stromversorgung in den rasant wachsenden Metropolen der sich entwickelnden Länder. Wir können in Doku-

mentarfilmen verfolgen, wie Scheichs der saudischen Königsfamilie mit Satellitentelefon und Satellitenfernsehen vom Wüstenzelt aus ihre weltweiten Geschäfte tätigen und dabei gleichzeitig Führer von Wüstenstämmen empfangen, oder wie Frauen in Saudi-Arabien das Recht einklagen, auch Autofahren zu dürfen. Doch darüber, wie die technischen Fließräume in Dorf-, Stammes- oder traditionelle urbane Sozialstrukturen eingegriffen haben, wissen wir nur sehr wenig. Eine Ahnung von den vereinheitlichenden Prozessen großer technischer Anlagen vermittelt der Roman »Salzstädte« von Abdalrachman Munif. In ihm wird die Auflösung einer traditionellen arabischen Oasengesellschaft durch die Entdeckung und Förderung von Erdöl beschrieben. Wir können mitverfolgen, wie aus Wüstenbewohnern, die Gartenbau, Viehzucht und Handel treiben, Arbeiter werden, wie anstelle der traditionellen Oasenhäuser Blechhütten und Arbeiterstädte entstehen, wie die religiösen und kulturellen Normen und Werte der Stammesbevölkerung verletzt, provoziert und korumpiert werden, wie einzelne Personen sich gegen den einbrechenden Wandlungsprozess wehren und wie saudische Regierung und amerikanische Ölfirma die Ausbeutung von Naturressourcen und den gesellschaftlichen Umbruch in gegenseitigem Einverständnis regeln. Auch Munif (1933–2004) studierte, wie Bin Laden, Wirtschaftswissenschaften, auch er arbeitete im technischen Bereich – anstelle mit Straßen- und Hochbau beschäftigte er sich mit der Erdölförderung –, auch er übte scharfe Kritik am saudischen Regime, auch ihm wurde die saudische Staatsbürgerschaft aberkannt, als er 1984 sein fünfbändiges Romanwerk veröffentlichte, und auch er ging ins Ausland. Vielleicht sind die emotionalen Reaktionen auf die technische Modernisierung Saudi-Arabiens bei beiden Männern ähnlich, doch die Konsequenzen, die Munif auf der einen, Bin Laden auf der anderen Seite daraus ziehen, sind höchst unterschiedlich. Während der eine sozialkritisch zu zeigen versucht, was im und mit dem Land, was in und mit seinen Menschen geschieht, engagiert sich der andere im Krieg der afghanischen Mudschaheddin, betreibt Regime- und Religionskritik, wendet sich asketischen religiösen Idealen zu und verkündet den Dschihad gegen nahe und ferne Feinde.

Schaffen die technischen Fließräume, indem sie alte Strukturen auflösen und vereinheitlichend wirken, auch Harmonie? Da es sich bei ihnen um kein politisches Projekt handelt und da bis heute die technische Moderne ambivalente Reaktionen auslöst, kann nicht von einer

bewusst angestrebten Harmonie gesprochen werden. Dennoch gibt es auch hier das Phänomen des Ein- und Ausschließens, da heute weltweit diejenigen, die nicht an die großtechnischen Systeme angeschlossen sind, aus den globalen Prozessen und Zusammenhängen herausfallen. Diese Menschen und sozialen Gruppen werden nicht deportiert oder umgebracht, sondern sie bleiben einfach links und rechts von Schienen, Straßen und Flugkorridoren, Kabeln und Leitungen, Pipelines und elektromagnetischen Wellen liegen, sie bleiben sesshaft, bleiben auf der Fläche – oder wandern aus ihren Dörfern aus, um Anschluss an die technische Moderne zu finden. Was sie eventuell auf ihren alten Motorrädern oder Lastwagen erleben können, ist eine Harmonie ganz anderer Art. Es ist ein Gleiten, Kurven, Surfen durch den Verkehr, eine philobatische Erfahrung, in der Gefahr, Beherrschung der Gefahr und Fließgleichgewicht genossen werden. Der Philobat sucht nach Verlust und schmerzlicher Trennung eine verlorengegangene Harmonie wiederzugewinnen. Dafür verlässt er eine scheinbar sichere Position, riskiert etwas, setzt sich heroisch Gefahren aus und erhebt, schwingt, stürzt sich mit seiner Ausrüstung in einen leeren, ihn in seiner Vorstellung tragenden Weite-raum. Was er hier wiederfindet, ist nach Balint die allumfassende Harmonie der primären Liebe, in der nicht zwischen Subjekt und Liebesobjekt, Subjekt und Umwelt, Wunsch und Befriedigung des Wunsches unterschieden werden kann, in der Gleichklang herrscht, in der die Welt als Ganzes auf den Philobaten einschnappt. Hier geht es letztendlich nicht mehr um Subjekt und Objekt, Subjekt und Welt, um abgegrenzte Entitäten, um Trennung, Bruch und Riss, sondern um das Erleben einer unteilbaren Substanz, die alles enthält, um eine unverbrüchliche Verbundenheit mit dem All.

Diese Phantasievorstellung einer ertümlichen Harmonie, in der sich die Grenzen zwischen Innen und Außen verwischen oder auflösen, in der alle Wünsche automatisch in Erfüllung gehen, gehört nicht nur zum heroischen Nervenkitzel des Philobaten, sondern ist auch ein zentraler Bestandteil von Halluzinationen, Drogenrausch und psychischer Regression. Darüber hinaus ist ertümliche Harmonie der »Inhalt zahlreicher religiöser Lehren, das Thema vieler Märchen und erscheint als das letzte Ziel alles menschlichen Strebens. Dieses Streben nach der vollkommenen Harmonie zwischen dem Subjekt und seiner Umwelt kommt in zwei Erlebnissen seiner Erfüllung nahe: a) in unserem Sexualleben, besonders in seiner intensivsten Phase, dem Orgasmus, und b)

in allen Formen der Ekstase. Vielleicht ist das Wichtigste an all diesen Gemütsbefahrungen [...] die fast vollkommene Identität zwischen dem Individuum und seiner Umwelt [...].¹⁷⁷ Kann es auch eine fast vollkommene Identität zwischen Individuum und Ideal geben, eine ekstatische Auflösung des Subjekts in politische oder religiöse Überzeugungen und Glaubenssätze? Kann sich ein Mensch mit einer Idee so identisch machen, mit ihr so verschmelzen, dass alle konkurrierenden Vorstellungen und Gedanken verstummen und er selbst in hohem Maße diese Idee *ist*? Nach Balint klammert sich der Oknophile, so wie er sich an Menschen, Dinge und vertraute Umwelten klammert, auch an seine Ideen und Überzeugungen. Im Gegensatz dazu kann der unabhängige und mobile Philobat auch seine Überzeugungen leicht wechseln. Fehlt beim Oknophilen das ekstatische Moment, so beim Philobaten die enge Bindung. Doch es ist durchaus vorstellbar, dass sich die Beziehung zu einer Idee oder einem Ideal so gestalten kann wie die Beziehung des Philobaten zu seinen freundlichen Weiten, in denen sich eine fast vollkommene Harmonie zwischen Subjekt und Umwelt, eine verschmelzende Ekstase einstellt. Dann würde sich nichts mehr zwischen Ich und Ideal schieben, würden beide zusammenfallen, wären beide identisch miteinander, hätte sich das Subjekt bruchlos in seiner Idee aufgelöst. Solch ein Zustand, in dem alle anderen Gedanken und Vorstellungen ausgeschaltet sind, in dem sich auch keine widersprüchlichen, die Idee konterkarierenden Wünsche, Gefühle oder Willenskräfte mehr regen, in dem alles andere zum Schweigen gebracht ist, stellt sich nicht von selbst ein. Es muss im Gegenteil davon ausgegangen werden, dass die ekstatische Vereinigung mit einer Idee oder einem Ideal das Produkt eines längeren Prozesses ist. Wie bringt man sich selbst so weit, dass man ganz von einer Idee oder einem Ideal ausgefüllt ist und sogar das eigene Leben dafür opfert? Diese Frage führt zu den schon öfters angesprochenen Selbsttechniken, deren erstaunliche Vielfalt und Wirkungsmacht nun dargestellt und geordnet werden soll. Erst auf dem Hintergrund eines größeren Wissens über weltliche und religiöse Techniken des Selbst kann die Frage beantwortet werden, wie der geistig-seelische Innenraum eines islamistischen Selbstmordattentäters entsteht und wie er beschaffen ist.

177 Balint 1999: 54.

