

Mehr als bloßer Terrorismus: Die Autorität des »Islamischen Staates« als soziale Bewegung und als Parastaat

Einleitung

Dieser Aufsatz betrachtet und analysiert die verschiedenen Autoritätsquellen, die der sogenannte Islamische Staat auf lokaler und globaler Ebene nutzt, um die Etablierung eines weltumspannenden Kalifats voranzutreiben.¹ Die Vorläuferorganisationen des Islamischen Staates entstanden bereits 2003 als Jihadistengruppen, die lediglich einen kleinen Teil des sunnitischen Widerstands gegen die US-geführte Besetzung des Iraks ausmachten. Die verheerenden sozialen, politischen und ökonomischen Effekte dieser militärischen Intervention und des niedergeschlagenen Aufstandes gegen Bashar al-Asad in Syrien seit 2011 versetzten die Bewegung in die Lage, bedeutende Teile des irakischen und syrischen Territoriums zu erobern und darüber hinaus politische Geländegewinne zu verbuchen. Sowohl aktuelle journalistische Berichte als auch neuere wissenschaftliche Untersuchungen tendieren aber dazu, mehr oder weniger exklusiv die physische Gewalt zu betonen, die die Kämpfer des Islamischen Staates ausüben. Wir schlagen demgegenüber eine Erweiterung des Bildes vor und zeigen, dass physische und nicht-physische Mittel der Etablierung und Erhaltung von Autorität miteinander korrespondieren, sich ergänzen und gegenseitig stärken. Dies erlaubt auch ein umfassenderes Verständnis der Angebote, die der Islamische Staat in Richtung seiner unterschiedlichen Rezipienten macht und hilft zugleich, seine kommunikative und handlungsbezogene Beharrlichkeit zu erklären.

Wir schlagen vor, den Islamischen Staat sowohl als soziopolitische Bewegung, als auch als Parastaat zu fassen, der unterschiedliche Autoritätsquellen und Machtmittel

1 Von den vielen Varianten der Selbst- und Fremdbezeichnungen operiert vorliegender Artikel, aus Gründen, die sich während der Analyse des staats-ähnlichen Charakters der Bewegung erschließen werden, mit dem Titel *Islamischer Staat*. Obwohl die Bewegung sich seit Juni 2014 als *dawlat al-Islām* (*Islamischer Staat*, IS) und *dawlat al-hilāfa al-islāmīya* (Staat des islamischen Kalifats) bezeichnet, wird auf sie – insbesondere in der anglo-amerikanischen akademischen und außerakademischen Öffentlichkeit – mit ihrem früheren Titel als ISIS oder ISIL (Islamischer Staat im Irak und (Groß)Syrien/Levante, *dawlat al-islāmīya fi-l- 'Irāq wa-š-Šām*) referiert. Daneben existiert eine hohe Varianz an Termini im Arabischen, die von dem in der Presse gebräuchlichen *Organisation Islamischer Staat* (*tanẓīm al-dawla al-islāmīya*) bis hin zum weithin gebräuchlichen und häufig eine abwertende Bedeutung tragenden Akronym *dā'ish* reicht [und Varianten des letzteren wie der Diminutiv *dā'ūš* (vgl. Anne Barnard / Tim Arango, »Using Violence and Persuasion, ISIS Makes Political Gains« in: *The New York Times* (3.6.2015), http://www.nytimes.com/2015/06/04/world/isis-making-political-gains.html?_r=1 (Zugriff am 14.8.2015)].

für jede dieser beiden Rollen zur Anwendung bringt. Beide Ebenen von Autorität garantieren und verstärken sich gegenseitig und verhelfen dem Islamischen Staat damit zu einer Stabilität, die allzu häufig in öffentlichen Debatten über seine Ziele und Zukunftsaussichten übersehen wird.

Als soziopolitische Bewegung verweist der Islamische Staat auf die Bindung seiner Anhänger und potentiellen Gefolgsleute an traditionale, charismatische und rationale Autoritätsquellen. Auf lokaler Ebene übt die Bewegung einerseits rigide und brutale Gewalt aus, versucht jedoch andererseits gleichzeitig, Allianzen über ideologische und nationale Grenzen hinweg mit verschiedenen Gruppen im Irak, Syrien und der weiteren MENA-Region² zu schmieden. Sie nutzt die Verdrängung sunnitischer Kräfte aus dem politischen Prozess im Irak seit 2003 und den Zerfall des syrischen Staates seit der Niederschlagung der Revolution gegen Bashar al-Asad für sich aus und präsentiert sich als einzige Kraft, die für die sunnitische Bevölkerung Stabilität und Sicherheit in den Territorien unter ihrer Kontrolle zu garantieren vermag. Auf globaler Ebene sucht der Islamische Staat ein Solidaritätsempfinden unter Muslimen zu stiften, das vor allem auf einer Ablehnung der Rolle westlicher politischer Konzepte und religiöser Überzeugungen während der kolonialen und post-kolonialen Zeit in der arabisch-islamischen Welt fußt. Da der Islamische Staat wie andere islamistische Bewegungen auch die Stärkung islamischer Vorstellungen, Werte und Normen in der Gesellschaft als gleichmaßen politisches wie religiöses Projekt versteht, sucht er den Effekten einer westlichen Moderne und Globalisierung eine eigene Version der Moderne entgegenzusetzen. Dieser Versuch beinhaltet die Projektierung und Durchsetzung eines Gesellschaftsmodells, das ein Wiederaufleben einer als glorreich gedachten Vergangenheit und die Verwirklichung der utopischen Vision einer politisch und religiös geeinten muslimischen Gemeinschaft verspricht. Die im lokalen Rahmen verübte Gewalt dient als wichtiges Element zur Herstellung von Plausibilität und Legitimität auf globaler Ebene. Ebenso verstärkt die Legitimität seiner Narrative bei globalen Rezipienten indirekt die lokalen Bemühungen des Islamischen Staates um Machterlangung durch die Rekrutierung von Kämpfern.

Die Analyse in vorliegendem Aufsatz zeigt, dass dieser Modus der gegenseitigen Verstärkung dem Islamischen Staat abverlangt, bestimmte Elemente der Moderne ebenso eindeutig in sein ideologisches Gerüst zu integrieren, wie er andere ablehnt – ein Vorgehen, das ihn zu einem Primärbeispiel für den paradoxen Charakter fundamentalistischer Bewegungen macht.³

Während diese Aktivitäten im Fokus zeitgenössischer Medien in Bezug auf die Charakterisierung der Herrschaft des Islamischen Staates stehen, umfasst seine Autorität jedoch noch eine andere Dimension: Er erfüllt in den Territorien unter seiner Kontrolle regulative Funktionen in einer Reihe sozialer Bereiche. Zusammengenommen stellen diese regulativen Aktivitäten den Kern dessen dar, was als die *Staatlichkeit des Islami-*

2 Middle East and North Africa.

3 Vgl. Tom Kaden, »Was ist neu am Neuen Atheismus? Geistesgeschichtliche und soziologische Perspektiven« in: *Philosophische Rundschau* 58, Nr. 1 (2011), S. 22–34.

schen Staates bezeichnet werden kann. Wir bestimmen hier Staatlichkeit als regulative Kraft, um die zahlreichen Elemente der administrativen Autorität des Islamischen Staates in den Bereichen der Wirtschaft, Wohlfahrt, öffentlichen Sicherheit und Moral, Erziehung, Bildung und selbstverständlich Religion zusammenzufassen. Obwohl all diese Elemente bisher zwingend mit der Fähigkeit des Islamischen Staates verknüpft sind, physische und psychische Gewalt auszuüben, bilden sie doch eine Autoritätsform eigener Art.

Der Islamische Staat als soziale Bewegung

Um die Dynamik des Islamischen Staates zu erfassen, halten wir es für angebracht, ihn als soziopolitische Bewegung zu begreifen, die ihre zahlreichen Opponenten auf militärischer, politischer, sozialer und religiöser Ebene konfrontiert, indem sie bestimmte Praktiken einsetzt, die Asef Bayat beschreibt als »extra-ordinary, extra-usual practices which aim, collectively or individually, institutionally or informally, to cause social change«.⁴

Zu diesen Praktiken zählen der Drang zur stetigen Erweiterung des Territoriums und der Versuch, einen religiös begründeten Verhaltenskodex zu etablieren. Durch diese Perspektive gerät also die Fähigkeit der Bewegung stärker in den Blick, spezifische Netzwerke und Gruppen auf lokaler und globaler Ebene für ihre Ziele zu mobilisieren und mit diesen zumindest temporäre Bündnisse einzugehen. Diese Bündnisse beruhen auf gemeinsamen Zielen der beteiligten Akteure, die zwischen ihnen eine gemeinsame Identität stiften und stärken. Der Islamische Staat erscheint so als ein Kollektiv, das sozialen und politischen Wandel anzustoßen, zu verhindern oder rückgängig zu machen versucht. Dabei wird deutlich, dass innerhalb der Bewegung unter ihren vielen Teileinheiten, die durchaus personelle und ideelle Schnittmengen haben, eine große Diversität an Bestrebungen und Zielen existiert, die nach außen nicht immer sichtbar ist und ein breites Spektrum von objektiven und subjektiven existenziellen, ökonomischen, moralischen, sozialen und politischen Interessen vereint.⁵

Diese heterogenen Motivationen können unter gewissen Umständen mit den Zielen der Führung des Islamischen Staates, d. h. einer Einigung, Vereinheitlichung und Verdeutigung menschlichen Denkens und Handelns unter dem schwarzen Banner der Bewegung, übereinstimmen. Als Teil ihres Glaubenssatzes (*aqida*) und Programms (*manhaj*) werden in der textuellen und videographischen Außenkommunikation der Bewegung die genannten Unterschiede zugunsten der Betonung der Einheit und Homogenität seiner Gefolgsleute (d. h. der sunnitischen Muslime) deutlich zurückgestellt. Die Bewegung unterscheidet hier strikt zwischen Freunden und Feinden, etabliert und verfeinert nach Notwendigkeit eine Charta, die Regularien für Verhalten und soziopolitische Praxis festschreibt und entwirft ein Gesellschaftsmodell, das die Beziehung

4 Asef Bayat, »Islamism and Social Movement Theory« in: *Third World Quarterly* 26, Nr. 6 (2005), S. 891–908, 893–894.

5 Bayat, *Islamism and Social Movement Theory*, aaO. (FN 4), S. 901.

zwischen Herrschern und Beherrschten im Rahmen einer göttlich offenbarten Ordnung regelt. Eine individuelle und kollektive Einordnung in das damit vorgegebene Schema ist also ebenso von entscheidender Bedeutung für das politische Handeln der Bewegung wie die dieses Schema begründenden Narrative, die der Islamische Staat mittels seines Medienapparates verbreitet.

Eine Analyse des Islamischen Staates aus Weberscher Perspektive

Um die hochfluide Situation besser zu erfassen, in der der Islamische Staat sich im Hinblick auf seine Autorität als soziale Bewegung befindet, bietet sich eine Analyserahmen an, der auf der von Max Weber entwickelten Herrschaftssoziologie beruht.⁶ Als Hinführung auf diesen Analyserahmen werden zunächst Vorannahmen und Terminologie von Webers Ansatz vorgestellt werden, die dann auf die spezifische Situation des Islamischen Staates übertragen werden.

Zuallererst ist festzustellen, dass Max Weber keine substantialistische Definition von Herrschaft vorgelegt hat. Er betrachtet stattdessen die für gesellschaftliche Akteure zur Erlangung und Ausübung von Herrschaft notwendigen Machtmittel als abhängig von der Anerkennung der Beherrschten. Im Sinne dieser Beziehung definiert er Herrschaft als »die *Chance*, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden«.⁷ In Bezug auf den Islamischen Staat bedeutet das, dass nicht nach etablierten und unangefochtenen Machtbeziehungen gesucht werden kann, sondern vielmehr die unterschiedlichen Verbindungen identifiziert und gewichtet werden müssen, die die Bewegung zu den Individuen und Kollektiven unter ihrer Herrschaft unterhält und die – unabhängig der Variationen, denen diese Verbindungen mit der Zeit unterliegen – ihre Herrschaft stützen.

Weber unterscheidet zwei Gruppen innerhalb der herrschenden Gruppe: den Herrscher oder die Herrschenden selbst und den »Verwaltungsstab«, der notwendig ist, um Machtansprüche durchzusetzen. Die Gründe, die die Mitglieder dieses Stabes für die Gefolgschaft haben, variieren und bestimmen zu einem großen Teil die Art und Weise der von den Herrschenden ausgeübten Herrschaft. »Dieser Verwaltungsstab kann an den Gehorsam gegenüber dem (oder: den) Herren rein durch Sitte oder rein affektiv oder durch materielle Interessenlage oder ideelle Motive (wertrational) gebunden sein.«⁸ Im Islamischen Staat können als »Verwaltungsstab« im Weberschen Sinne die Rekruten und Kämpfer des Islamischen Staates gelten, aber auch islamische Gelehrte und das administrative Personal. Damit ist auch gesagt, dass die Attraktivität des Islamischen Staates für die Mitglieder des Verwaltungsstabes von derjenigen verschieden ist, die die Bewegung auf die Menschen ausübt, die in den Territorien unter ihrer Herrschaft leben.

6 Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1980, S. 122ff.

7 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, aaO. (FN 6), S. 28 Hervorhebung CG und TK.

8 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, aaO. (FN 6), S. 122.

Weber unterscheidet zwischen drei reinen Herrschaftstypen, die durch die Gründe charakterisiert sind, die der Verwaltungsstab für die Anerkennung der Herrschaft als legitim hat. Während *rationale Herrschaft* »auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft Berufenen« beruht, basiert *traditionale Herrschaft* »auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen«.⁹ Drittens beruht *charismatische Herrschaft* auf »der außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnungen«.¹⁰ Obwohl diese drei Idealtypen der Herrschaft in der Realität stets in einer bestimmten Mischung auftreten, ist es dennoch möglich, die unterschiedlichen primären Legitimitätsquellen zu ordnen, die der Islamische Staat entsprechend seines vorherrschenden Herrschaftsmodus¹¹ erschließt. Dieses Vorgehen offenbart ein überraschend vielschichtiges Spektrum seiner Legitimitätsquellen.

Der rationale Autoritätsanspruch des Islamischen Staates

Aus der Perspektive von soziologischen Theorien, die einen sehr weiten Begriff von Rationalität haben, wäre jede bewusste menschliche Handlung als rational zu bezeichnen, insofern bestimmte Zwecke mit als effizient angesehenen Mitteln erreicht werden sollen. Aus dieser Warte können auch die Handlungen der Kämpfer des Islamischen Staates als rational bezeichnet werden, da sie die Ausübung von Gewalt und die Aussicht, getötet zu werden, als plausible Mittel zur Erlangung von Heilsgütern betrachten. Anders ausgedrückt bietet ihnen das ideologische Gerüst des Islamischen Staates in den Worten von Wiktorowicz und Kaltenthaler »spiritual selective incentives« und »strategies for fulfilling divine duties and maximizing the prospects of salvation on judgment day.«¹¹ Wir stellen den analytischen Wert einer solchen theoretischen Perspektive nicht gänzlich in Frage. Dennoch scheint es angebrachter, für unsere Zwecke einen engeren Begriff von Rationalität zu verwenden, der rationale Handlungen von denjenigen unterscheidet, die spezifisch auf die Erlangung jenseitiger Ziele ausgerichtet sind. Diese Verengung erlaubt es, die Aufmerksamkeit auf »unwahrscheinliche Allianzen« derjenigen Gruppen mit dem Islamischen Staat zu lenken, die nicht durch deren religiöse Verbundenheit mit der Bewegung definiert sind. Beispiele dafür finden sich in den folgenden Abschnitten.

9 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, aaO. (FN 6), S. 124.

10 Ebd.

11 Quintan Wiktorowicz / Karl Kaltenthaler, »The Rationality of Radical Islam« in: *Political Science Quarterly* 121, Nr. 2 (2013), S. 295–319.

Lokale Allianzen mit sunnitischen Stämmen

Der Islamische Staat und seine Vorgänger haben vielfach versucht, mit sunnitischen Stämmen im Irak und in Syrien zu koalieren.¹² Für diese Bündnisse mit Stammesverbänden sprechen aus Sicht der Bewegung eine mögliche Aufwertung ihrer Vertrauenswürdigkeit und Legitimität auf lokaler Ebene, die Erhöhung der Kampfkraft und die Nutzung der Kenntnisse lokaler Gegebenheiten. Im Gegenzug bietet der Islamische Staat den Stammesführern Schutz gegen schiitische Milizen und die Regierungstruppen, die insbesondere im Irak eine konfessionalistische Politik der Zentralregierung in den Provinzen durchzusetzen versuchen und dabei auch nicht vor Gewalttaten gegenüber der Zivilbevölkerung zurückschrecken.

Die Beziehungen des Islamischen Staates mit sunnitischen Stammesverbänden und deren Führern haben also einen vornehmlich pragmatischen Charakter, sind aber gerade deswegen hochgradig instabil und können das Potential für Konflikte und ökonomische Rivalität zwischen der Bewegung und einigen sunnitischen Stämmen nicht kaschieren, ganz zu schweigen von ideologischen Differenzen. Den Kitt dieser Allianzen bildet auf irakischer Seite zunächst die über 25 Jahre gewachsene Bedeutung einer politischen und alltäglichen Orientierung vieler Iraker entlang ihrer Ethnie, Konfession oder Stammeszugehörigkeit zuungunsten nationaler Identitätsmarker. Im Zuge der Konfessionalisierung der politischen Landschaft durch die US-geführte Zivilverwaltung nach dem Sturz Saddam Husayns wurden diese Prozesse im gesamten gesellschaftlichen Gefüge umso bedeutsamer. Sie bereiteten den Boden für die erfolgreiche Etablierung jihadistischer Gruppen im West- und Zentralirak, wo die Opposition gegen die politische und gesellschaftliche Neuordnung ihre Zentren hatte.¹³ Al-Qaida im Irak (AQI) und ihr Anführer Abu Musab al-Zarqawi hatten bereits recht früh verkündet, dass die Integration der Stammesverbände in ihre Reihen ihr erklärtes Ziel sei. Die Gruppe formulierte jedoch die Bedingung, dass es sich hier um eine Unterordnung im Sinne der bedingungslosen Anerkennung jihadistischer Ideologie und Programmatik handele.¹⁴ In ähnlicher Weise ließ der *Islamische Staat Irak*, ein 2006 ausgerufenes Derivat der AQI, verlauten, dass die »noblen Stämme« (*‘ashā’ir ašīla*) essentieller Be-

12 In vorliegendem Aufsatz werden die Begriffe »Stamm« und »tribal« verwendet, um soziale Strukturen zu beschreiben, die auf Verbindungen verwandtschaftlicher Solidarität beruhen und einen deutlichen Effekt auf Diskurse um Identität und Politik in Syrien und dem Irak haben und hierin eine wichtige Rolle spielen. Die Autoren sind sich sowohl der beständigen Ambiguitäten dieser Termini, als auch der Kritik seitens der Ethnologie am analytischen Wert derselben bewusst. Zu letzterem vgl. Roberto J. González, »Going »tribal«. Notes on pacification in the 21st century« in: *Anthropology Today* 25, Nr. 2 (2009), S. 15–19; Richard Tapper, »Anthropologists, historians and tribespeople on tribe and state formation in the Middle East.«, in: Philip S. Khoury / Joseph Kostiner (Hg.), *Tribes and state formation in the Middle East*, Berkeley 1990, S. 48–73.

13 Vgl. Christoph Günther, *Ein zweiter Staat im Zweistromland? Genese und Ideologie des »Islamischen Staates Irak«*, Würzburg 2014, S. 77ff.

14 Vgl. Günther, *Ein zweiter Staat im Zweistromland?*, aaO. (FN 13), S. 144f.

standteil dieses Projektes seien und betonte die Notwendigkeit, tribale Autoritäten in seine Hierarchie zu integrieren.¹⁵

Die Motivationen seitens der Stammesverbände oder ihrer Anführer, eine Allianz mit dem Islamischen Staat einzugehen und die Loyalität ihrer Anhänger in diese Richtung zu lenken, können jeweils sehr unterschiedlich sein und werden öffentlich nicht diskutiert. Es lässt sich jedoch vermuten, dass sicherheitsbezogene und politische Motive dabei überwiegen.¹⁶ Dies trifft insbesondere auf das Versprechen des Islamischen Staates zu, die Gebiete unter seiner Kontrolle gegen die Armeen des Iraks und Syriens zu verteidigen, die sich zu einem Großteil aus schiitischen Milizen rekrutieren und deren Kriegführung gegen den Islamischen Staat in mehrheitlich von Sunniten bevölkerten Gebieten entsprechend konfessionalistisch gerahmt und verstanden wird.¹⁷ Diese Entwicklung kann in beiden Staaten zu einer verstärkten Bedeutung konfessioneller Loyalitäten zuungunsten der Bemühungen um eine nationale Einheit führen und spielt damit dem Islamischen Staat in die Hände, der auf die Ausbreitung eines »social sectarianism«¹⁸ setzt und ebenso von politischen Diskursen über die Ausbreitung iranischen (d.h. schiitischen) Einflusses in der Region profitiert.¹⁹ Der Islamische Staat kann demnach immer noch leicht von den Erfahrungen und Gefühlen der sunnitischen Bevölkerung vor Ort profitieren, die von einer kontinuierlichen »De-Sunnifizierung« von Machtpositionen im Irak²⁰ ebenso betroffen sind wie von Vertreibungen im Rahmen ethnischer und konfessioneller Säuberungen,²¹ Misshandlungen seitens schiitischer Mi-

15 Vgl. Ebd., S. 276.

16 Vgl. o.V., *Warum schwören die Shaykhs von Ramadi dem Islamischen Staat Gefolgschaft? (Arabisch)*, <http://tinyurl.com/og8euve> (Zugriff am 5.8.2015); Patrick Cockburn, »Why join Islamic State?« in: *London Review of Books* 37, Nr. 13 (2015), <http://www.lrb.co.uk/v37/n13/patrick-cockburn/why-join-islamic-state> (Zugriff am 16.8.2015), S. 7–8; Richard Spencer / Carol Malouf, »We will stand by Isis until Maliki steps down, says leader of Iraq's biggest tribe« in: *The Telegraph* (29.6.2014), <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/iraq/10934438/We-will-stand-by-Isis-until-Maliki-steps-down-says-leader-of-Iraqs-biggest-tribe.html> (Zugriff am 5.8.2015).

17 Vgl. Aron Lund, *Who Are the Pro-Assad Militias?*, <http://carnegieendowment.org/syriaincrisis/?fa=59215&reloadFlag=1> (Zugriff am 13.10.2015); Loveday Morris, »Sunnis may exit Iraq parliament after sheik's slaying« in: *The Washington Post* (14.2.2015), https://www.washingtonpost.com/world/sunni-parties-consider-leaving-iraqi-parliament-after-slaying-of-sheik/2015/02/14/7e164a8c-b463-11e4-bf39-5560f3918d4b_story.html (Zugriff am 13.10.2015).

18 Tareq Y. Ismael / Jacqueline S. Ismael, »The Sectarian State in Iraq and the New Political Class« in: *International Journal of Contemporary Iraqi Studies* 4, Nr. 3 (2010), S. 339–356, 340.

19 Vgl. International Crisis Group, *Defeating the Iraqi State, One Victory at a Time*, <http://www.crisisgroup.org/en/publication-type/media-releases/2015/middle-east-north-africa/statement-defeating-the-iraqi-state-one-victory-at-a-time.aspx> (Zugriff am 13.10.2015); Christoph Günther, »Presenting the Glossy Look of Warfare in Cyberspace. The Islamic State's Magazine Dabiq« in: *Cyber Orient* 9, Nr. 1 (2015).

20 Vgl. International Crisis Group, *The next Iraqi war? Sectarianism and civil conflict*, Amman, Bagdad, Brüssel 27.1.2006, S. 9ff.; International Crisis Group, *Make or Break: Iraq's Sunnis and the State* 14.8.2013.

21 Vgl. Günther, Ein zweiter Staat im Zweistromland?, aaO. (FN 13), S. 184ff.

lizen,²² des US-Militärs und privater Sicherheitsfirmen bei Hausdurchsuchungen und in Gefangenenlagern.²³ Um ihre Position gegenüber diesen Menschen zu stärken, bietet der Islamische Staat Schutz gegen schiitische Milizen und die nationalen Armeen, führt Befreiungen von Gefangenen in berüchtigten staatlichen Gefängnissen wie Abu Ghraib und Tadmur durch und appelliert beständig an emotionale Motive, indem er sich als Erneuerer sunnitischer Ehre und Stolz präsentiert.²⁴

In diesem Sinne sind demnach die rationalen Beweggründe einiger Stammesvertreter zu verstehen, entgegen der Bemühungen ihrer politischen Vertreter in Bagdad um eine politische Lösung der Auseinandersetzungen, Allianzen mit der Bewegung zu schließen, obwohl sie öffentlich ihre explizite Zurückhaltung und ablehnende Haltung gegenüber der kompromisslosen Ideologie und den brutalen Taktiken des Islamischen Staates erklärten.²⁵ Andere versuchten dementsgegen, eine neutrale Position einzunehmen oder optierten sogar für einen bewaffneten Kampf und beförderten damit Zerwürfnisse innerhalb der Stämme und der sunnitischen Gemeinde.²⁶ Dass sunnitische Stammesverbände sich also dem Islamischen Staat unter der Maßgabe anschließen, sich gegen die von Schiiten geführte Regierung in Bagdad, bzw. den iranischen Einfluss auf das Damaszener Regime zu erheben – unabhängig davon, dass demokratische Institutionen für den Islamischen Staat grundsätzlich verwerflich sind – hat einen deutlich negativen Einfluss auf Versuche, in den jeweiligen Staaten eine Versöhnung auf nationaler Basis einzuleiten. Denn diese Versöhnung müsste notwendigerweise eine Überwindung der die politische und gesellschaftliche Sphäre im Irak und Syrien zu guten Teilen bestimmenden konfessionellen Spaltung einschließen. Ungeachtet dessen leisteten bis heute zahlreiche Stammesführer in beiden Ländern dem Islamischen Staat und seinem Kalifen einen Treueschwur (*bay'a*)²⁷ und stellten damit ihre Anhängerschaft unter das

- 22 Vgl. Kareem Fahim, »Government Allies Are Said to Have Slaughtered Dozens of Sunnis in Iraq« in: *The New York Times* (29.1.2015), http://www.nytimes.com/2015/01/30/world/middleeast/government-allies-are-said-to-have-killed-dozens-of-sunnis-in-iraq.html?_r=0 (Zugriff am 13.10.2015); Human Rights Watch, *Iraq: Militias Escalate Abuses, Possibly War Crimes. Killings, Kidnappings, Forced Evictions* 15.2.2015.
- 23 Vgl. Lina Khatib, *How ISIS Capitalizes on Horrors of Blackwater and Abu Ghraib*, <http://carnegie-mec.org/2015/04/15/how-isis-capitalizes-on-horrors-of-blackwater-and-abu-ghraib/i75f> (Zugriff am 7.8.2015).
- 24 Vgl. Anne Barnard / Tim Arango, »Using Violence and Persuasion, ISIS Makes Political Gains« in: *The New York Times* (3.6.2015), http://www.nytimes.com/2015/06/04/world/isis-making-political-gains.html?_r=1 (Zugriff am 14.8.2015).
- 25 Vgl. Spencer / Malouf, We will stand by Isis until Maliki steps down, says leader of Iraq's biggest tribe, aaO. (FN 16); International Crisis Group, *Arming Iraq's Kurds: Fighting IS, Inviting Conflict*, Brüssel 12.5.2015, S. 2.
- 26 Vgl. Erika Solomon, »Sunni tribes in bitter rift over Isis's Iraq gains« in: *Financial Times* (27.5.2015), <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/a39fb628-044d-11e5-a5c3-00144feabdc0.html?siteedition=uk#axzz3bM4emXAU> (Zugriff am 6.8.2015).
- 27 Vgl. Günther, Ein zweiter Staat im Zweistromland?, aaO. (FN 13), S. 222ff.; Joas Wagemakers, »The Concept of Bay'a in the Islamic State's Ideology« in: *Perspectives on Terrorism* 9, Nr. 4 (2015), <http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/448>.

Kommando der Bewegung.²⁸ Als Zeugnis wechselseitiger Verbundenheit werden viele dieser Treuebekundungen im Rahmen öffentlicher Zeremonien von der Bewegung gefilmt und als Produkte der eigenen Medienarbeit nach außen kommuniziert, um die Akzeptanz der Bewegung bei sunnitischen Stammesverbänden zu dokumentieren – unabhängig davon, worauf diese Akzeptanz beruht.²⁹ Gleichzeitig macht der Islamische Staat, ähnlich wie seine Vorgängerorganisationen, immer wieder klar, dass er den Willen und die Fähigkeit besitzt, gegen diejenigen Stammesverbände mit Gewalt vorzugehen, die ihm Gefolgschaft verweigern oder sogar eine offene Rebellion wagen – das Beispiel der Massenexekution von Mitgliedern der Shaytāt im Mai 2015 kann dafür als Beispiel gelten.³⁰ Die Androhung physischer Gewalt gegen die sunnitischen Stämme kann von daher als ein weiteres rationales Movens auf deren Seite gesehen werden, sich dem Islamischen Staat und seiner Herrschaft zu beugen.

Allianzen mit ehemaligen Militärs und Mitgliedern der Baath-Partei

Da das ehemalige irakische Regime ebenso wie die syrische Regierung einer säkular-nationalistischen politischen Orientierung folgte, werden beide vom Islamischen Staat auf ideologischer Ebene grundsätzlich abgelehnt. Dennoch bleibt die Bewegung ebenso wie ihre Vorgänger auf das Wissen und die Fähigkeiten ehemaliger Mitglieder der Baath-Partei und des irakischen Militärs angewiesen. Es ist daher ein zentrales Anliegen der Bewegung, diese Personen in ihre Reihen zu integrieren und deren Kenntnis um lokale Gegebenheiten in ihre strategische und operative Planung als eine weitere lokale Quelle für ihre Machtposition einzubeziehen. In gleicher Weise mögen ehemalige Baathisten sich von einer Unterstützung des Islamischen Staates vor und während dessen Eroberungszügen im Juni 2014 eine Wiedererlangung ihrer verlorenen Machtpositionen erwartet haben. Die Verbindung dieser ideologisch so unterschiedlichen Partner beruhte auch auf persönlichen Kontakten, die zwischen Jihadisten und ehemaligen Baath-Kadern in Gefangenenlagern wie Camp Bucca geknüpft wurden, in denen Sunniten einen Großteil der Inhaftierten stellten.³¹ Auf Basis dieser Kontakte kamen

28 Vgl. Orient News, *Sunnitische Stämme in Falluja und al-Anbar unterstellen sich dem Kommando des »Islamischen Staates«* (in arabischer Sprache).

29 Vgl. SyriaLeaks, *Great Number of Tribes of Aleppo and Raqqa pledging Allegiance to the Terrorist Daish (in Arabic)*; Al-Furat Media, *Tadāmun al- 'ashā 'ir ma' a dawlat al-khilāfa (Solidarität der Stämme mit dem Staat des Kalifats)* 2015; Kirkuk Media Office, *Mubāya 'at shuyūkh 'ashūr wilāyat Kirkūk li-khalifat al-muslimīn (Tribal Shaykhs of the Kirkuk Province pledge Allegiance to the Caliph of Muslims)* 2015.

30 Vgl. Al-Hayat Media, *Dabiq 3. A Call to Hijrah*, s.l. 7/2014, S. 12ff.; Orlando Crowcroft, »Isis: Sunni tribe in eastern Syria pay bloody price for rebellion against Islamic State« in: *International Business Times* (21.5.2015), <http://www.ibtimes.co.uk/isis-sunni-tribe-eastern-syria-play-bloody-price-rebellion-against-islamic-state-1502371> (Zugriff am 8.5.2015).

31 Vgl. Terrence McCoy, »How the Islamic State evolved in an American prison« in: *The Washington Post* (4.11.2014), <http://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2014/11/04/how-an-american-prison-helped-ignite-the-islamic-state/> (Zugriff am 1.8.2015); Christoph Reuter, *The Terror Strategist: Secret Files Reveal the Structure of Islamic State*,

nun Allianzen zustande, die ebenso wie die Koalition sunnitischer Stämme mit dem Islamischen Staat als primär rational zu begreifen sind, denn die ehemaligen Baath-Kader und Militärs mochten sich weder dem Islamischen Staat noch dem Ziel verschreiben, ein religiöses Regime im Irak zu errichten.³² So entwickelten sich in den vergangenen zwölf Jahren pragmatische und strategische Allianzen, die auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner aller Beteiligten beruhten, nämlich der Beseitigung der schiitisch dominierten Zentralregierung in Bagdad, die seitens sunnitischer Politiker auch nach dem Wechsel des Premierministers im August 2014 weiterhin als von konfessionalistischen Paradigmen bestimmter Akteur wahrgenommen wurde, der einer politischen Aussöhnung zurückhaltend gegenübersteht. Unter anderem diese Haltung machte es dem Islamischen Staat möglich, im Rahmen der Koalition mit ehemaligen Baath-Kadern und Militärs sich deren Netzwerke, Geheimdienststrukturen und militärischen Fähigkeiten zu bedienen, um territoriale und politische Fortschritte zu erzielen.

Der Islamische Staat leugnet die Einbeziehung dieser Personen und Strukturen in seiner Außenkommunikation stets explizit.³³ Dennoch wurden sie Teil des inneren Kreises der Bewegung und in Stäbe kooptiert, die mit der Wiederherstellung grundlegender öffentlicher Dienstleistungen und der Errichtung staatsähnlicher Strukturen in den eroberten Gebieten beauftragt waren.³⁴ Ungeachtet dessen müssen diese vermeintlich zu beiderseitigem Vorteil geschlossenen Allianzen als hochgradig instabil und anfällig für Zerwürfnisse erachtet werden. Zwar einigt alle Beteiligten der Wille zu sozialem und politischem Wandel im Irak und darüber hinaus. Ihre Zielvorstellungen unterscheiden sich jedoch ebenso deutlich wie die Mittel, die sie zu deren Verwirklichung für geeignet halten. Das heißt, dass die rationalen Gründe, diese Koalitionen einzugehen, wegfallen könnten, wenn sich die Kalkulationen der Beteiligten mit der Verwirklichung von Zielen ändern. Genau dies trat nach der strategisch und kommunikativ bedeutenden Eroberung Mosuls im Juni 2014 ein: Innerhalb eines Monats nach der Übernahme der drittgrößten irakischen Stadt verschwanden Dutzende ehemalige hochrangige Mitglieder der Baath-Partei, ihres Sicherheitsapparates und der Armee, als der Islamische Staat begann, potentielle Rivalen um seine neuerlangte Macht zu eliminieren.³⁵ Zur gleichen Zeit begannen einflussreiche Ex-Baathisten, sich von dem bruta-

<http://www.spiegel.de/international/world/islamic-state-files-show-structure-of-islamist-terror-group-a-1029274.html> (Zugriff am 2.8.2015).

- 32 Vgl. Liz Sly, »The Hidden Hand behind the Islamic State Militants? Saddam Hussein's.« in: *The Washington Post* (4.4.2015), https://www.washingtonpost.com/world/middle_east/the-hidden-hand-behind-the-islamic-state-militants-saddam-husseins/2015/04/04/aa97676c-cc32-11e4-8730-4f473416e759_story.html (Zugriff am 3.8.2015).
- 33 Vgl. Al-Hayat Media, *Dabiq* 2. *The Flood*, s.l. 06/2014, S. 6.
- 34 Vgl. Leila Fadel, *Saddam's Ex-Officer: We've Played Key Role In Helping Militants*, <http://www.npr.org/sections/parallels/2014/06/19/323691052/saddams-ex-officer-weve-played-key-role-in-helping-militants> (Zugriff am 1.8.2015); Shane Harris, *The Re-Baathification of Iraq*, <http://foreignpolicy.com/2014/08/21/the-re-baathification-of-iraq/> (Zugriff am 3.8.2015).
- 35 Vgl. Reuters, *Islamic State rounds up ex-Baathists to eliminate potential rivals in Iraq's Mosul*, <http://uk.reuters.com/article/2014/07/08/uk-iraq-islamic-state-mosul-idUKKBN0FD1AA20140708> (Zugriff am 28.10.2015).

len Vorgehen der Bewegung gegenüber religiösen Minderheiten zu distanzieren und auch Angehörige sunnitischer Stämme signalisierten ihre Abspaltung von jihadistischen Kräften, um einer politischen Aussöhnung auf nationaler Ebene den Weg zu ebnen.³⁶

Grundsätzlich lässt sich also feststellen, dass die Koalitionen des Islamischen Staates mit ehemaligen Baath-Kadern und Angehörigen von Militär und Sicherheitsdiensten einer pragmatischen Logik und der Erwartung beiderseitigen Vorteils folgten. Daneben scheint sich jedoch abzuzeichnen, dass Differenzen zwischen den Beteiligten im Zuge der Etablierung und Konsolidierung eines religiösen Regimes in den eroberten Gebieten in stärkerem Maße zu Tage treten. Damit bleibt weitgehend ungeklärt, inwiefern sich ein Auseinanderdriften der Bewegung und ein Rückzug nationalistischer Kräfte auf ihre Einflussnahme auf die irakische Gesellschaft sowie auf ihr Ausbreitungspotential auswirken, da der Islamische Staat möglicherweise in der Lage sein wird, letztendlich ehemalige Baathisten durch ideologiekonforme Personen zu ersetzen und ihre Netzwerke zu übernehmen.

Der traditionale Autoritätsanspruch des Islamischen Staates

Der Islamische Staat begründet seine Ansprüche auf legitime Herrschaft insbesondere mit Rekurs auf eine idealisierte, vergangene und als heilig geglaubte Ordnung. Damit versucht die Führung der Bewegung, sich für ihre Anhänger im Sinne Webers als Vertreter einer *traditionalen* Autorität zu präsentieren, auch entgegen anderen sunnitischen Gelehrten. Dieser Aspekt der Herrschaft des Islamischen Staates ist erst kürzlich von Hans Bakker hervorgehoben worden, der Webers Konzept des *patrimonialen Präbendalismus*³⁷ als eine Form traditionaler Autoritätsausübung erachtet, die der Ordnung am ehesten entspricht, die der Islamische Staat zu verwirklichen sucht.³⁸ Bakker führt aus, dass folgende Merkmale des Präbendalismus auf den Islamischen Staat zutreffen: seine politische Legitimität ist in einer bestimmten Gruppe konzentriert, die selbst um eine Führungsfigur herum organisiert ist; Herrschaft in peripheren Bereichen ist in direkter Weise mit der herrschenden Gruppe verknüpft; die wesentlichen Grundlagen materiellen Wohlstandes sind Landarbeit und Gewerbe mit kaum oder nur rudimentären Finanzstrukturen; Individuen wird eine Verantwortlichkeit für Ihre Gemeinschaft auferlegt; es existiert Arbeitsklaverei; die Entscheidungsfindung ist ad hoc und es gibt keine rational-legalen Verwaltungsrichtlinien.³⁹ Obwohl wir den letzten Aspekt in dieser Form bezweifeln,⁴⁰ lässt sich feststellen, dass der Islamische Staat

36 Vgl. Shane Harris, *The Re-Baathification of Iraq*, <http://foreignpolicy.com/2014/08/21/the-re-baathification-of-iraq/> (Zugriff am 3.8.2015).

37 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, aaO. (FN 6), S. 136.

38 Vgl. Hans Bakker, *Why is Weber's Prebendalism Ignored? Considering a post-ISIS Islamic Caliphate*, <http://www.asatheory.org/newsletter/why-is-webers-prebendalism-ignored-considering-a-post-isis-islamic-caliphate> (Zugriff am 13.9.2015).

39 Vgl. Ebd.

40 Vgl. untenstehende Ausführungen zur Staatlichkeit des Islamischen Staates.

die anderen Merkmale des Präbendalismus zumindest in rudimentärer Form entwickelt hat. Wir stimmen weiterhin Bakkers Beobachtung zu, dass die Ordnung, die der Islamische Staat proklamiert, mithilfe der Weberschen Terminologie beschrieben werden kann, möchten jedoch in folgendem Abschnitt auf die Ansprüche des Islamischen Staates fokussieren, die mit legitimen Formen traditionaler Autorität verknüpft sind. Es ist daher nicht das Ziel dieses Aufsatzes, eine existierende Struktur traditioneller Herrschaft zu identifizieren, sondern vielmehr traditionale Autoritätsformen zu beschreiben, die der Islamische Staat gegenüber seinen Anhängern und Rezipienten macht. Diese Formen dienen in dem Maß als Grundlage für legitimen Präbendalismus oder eine andere Form traditionaler Autorität, in dem sie von einer ausreichenden Menge Beherrscher als legitim erachtet werden.

Anerkennung als Kalifat

Die Ordnung, die der Islamische Staat proklamiert, wird von diesem als ein »Kalifat nach der Art des Propheten« (*ḥilāfa 'ala manḥağ an-nubūwa*) beschrieben, als eine Restauration der Ordnung, die der Prophet Muhammad mit den ersten Muslimen in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung auf der arabischen Halbinsel zu etablieren suchte. Der Islamische Staat sieht sich also als Repräsentant eines idealen Rollenmodells, das aus der frühislamischen Geschichte bzw. dem Bild dieser Geschichte abgeleitet wird. In diesem Sinne beruht seine Legitimität »auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen«⁴¹ Um diese Legitimation in der Öffentlichkeit zu stärken, nimmt die Bewegung in ihren schriftlichen und audio-visuellen Veröffentlichungen auf ein breites Spektrum traditioneller islamischer Quellen sowie auf moderne und vormoderne Exegeten Bezug. Diese Quellen setzen sich überwiegend mit der Form und Gestaltung eines islamischen Staates sowie mit seinem Verhältnis zu seiner Umwelt auseinander. Sie werden mit der Absicht ausgewählt, den Anspruch des Islamischen Staates zu stützen, eine Autorität zu verkörpern, die alle Bereiche religiösen und weltlichen Lebens ihrer Untergebenen zu regeln berechtigt ist.

Um diesen Anspruch zu kommunizieren, publizierte die Bewegung eine Reihe detaillierter Dokumente, die die Grundlage für die Verwendung dieser Quellen in der Ideologie und dem strategischen Programm des Islamischen Staates darstellen. Bereits 2007 veröffentlichte der »Islamische Staat Irak« (*dawlat al-ʿIrāq al-islāmīya*, ISI) als Vorgänger des heutigen Islamischen Staates ein Dokument mit dem Titel »Mitteilung für die Menschen zur Geburt des Islamischen Staates« (*i'lām al-anām bi-milād dawlat al-Islām*),⁴² das die Voraussetzungen für die Etablierung eines rechtmäßigen islamischen Staatswesens in detaillierter Weise darstellte.⁴³ Die Autoren des Papiers nahmen

41 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, aaO. (FN 6), S. 124.

42 Vgl. al-Furqan Mediengesellschaft, *i'lām al-anām bi-milād dawlat al-Islām (Mitteilung für die Menschen zur Geburt des Islamischen Staates)* 2007.

43 Vgl. Günther, *Ein zweiter Staat im Zweistromland?*, aaO. (FN 13), S. 195ff.

neben Koran und Sunna auf eine Reihe von vor allem vormodernen Gelehrten Bezug, um darzulegen, dass ein islamischer Staat notwendig sei, um die »Unterwerfung der Menschen gegenüber ihrem Herrn« (*ta' bīd an-nās li-rabbihim*) tatsächlich zu realisieren.⁴⁴ Die Institutionen dieses Staates werden als mit der gesamten muslimischen Gemeinschaft wesensgleich beschrieben. Er solle den Willen Gottes verkörpern und als Antithese zum natürlichen Chaos in dieser Welt wirken. Diese Entität solle eine Ordnung stiften, die das Verhältnis zwischen Gott, Machthabern und Gemeinde regelt und es damit Muslimen erlaubt, ihre Heilserwartungen zu verwirklichen. Die Erfüllung dieser Heilserwartungen ist zudem dem koranischen Prinzip »Gutes zu gebieten und Verwerfliches zu verbieten« (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar*) untergeordnet.⁴⁵ Sich in diesem Sinne dem Islam zu verschreiben beinhaltet die Akzeptanz strikten Gehorsams gegenüber dem Wortsinn der Offenbarung von Gottes Willen im Koran, den Anweisungen des Propheten Muhammad und den Führern der Gemeinschaft, »die zu befehlen haben« (*ulū al-amr/wulāt al-amr*).⁴⁶ Demnach wird sowohl die Ernennung eines Anführers in weltlichen und religiösen Belangen als auch der Aufbau untergeordneter Institutionen als eines der offenbarten und damit legitimen wie notwendigen Fundamente einer muslimischen Gesellschaft angesehen. Folglich sei es für die Schaffung sozialer Rahmenbedingungen, die es Muslimen ermöglichen, entsprechend den Prinzipien ihrer Religion zu leben, unabdingbar, einen Anführer zu ernennen, der gegenüber der Gemeinschaft als Repräsentant göttlichen Willens Autorität ausübt und gleichzeitig seinen Gehorsam gegenüber Gott zum Ausdruck bringt und Gefolgschaft seitens der Beherrschten verlangt.

Diese Argumentation wird auch in der offiziellen Deklaration des Kalifats verfolgt, die als Audioansprache und Textdokument im Juni 2014 unter dem Titel »Dies ist das Versprechen Gottes« (*hādha wa'd Allāh*) veröffentlicht wurde.⁴⁷ Auch hier wird die für Muslime religiöse Verpflichtung betont, die Autorität des neu ausgerufenen Kalifats zu akzeptieren und dem Kalifen einen Treuschwur zu leisten, der auch für die übrigen Institutionen gilt. Beide Dokumente konstatieren zudem, dass der Kalif als spiritueller und physischer Erbe des Propheten Muhammad das gemeinsame Gebet leitet und in Anerkennung seiner Eigenschaft als »Anführer der Gläubigen« (*amīr al-mu'minīn*) die Geschicke der muslimischen Gemeinschaft in religiösen und weltlichen Angelegenheiten lenkt. Damit gilt ein Treueschwur gegenüber dem Kalifen nicht als bloße Deklaration, sondern wird vielmehr als konstitutiv für den Islamischen Staat begriffen, gleichsam als Vertrag zwischen Autoritäten und der Gemeinschaft, der ihr Verhältnis von ge-

44 Al-Furqan Mediengesellschaft, *I'lām al-anām bi-milād dawlat al-Islām* (Mitteilung für die Menschen zur Geburt des Islamischen Staates), aaO. (FN 42), S. 7.

45 Vgl. Günther, Ein zweiter Staat im Zweistromland?, aaO. (FN 13), S. 215ff.; außerdem Roel Meijer, »Commanding Right and Forbidding Wrong As a Principle of Social Action«, in: ders., *Global Salafism. Islam's New Religious Movement* 2014, S. 189–220 und allgemein Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge [u.a.] 2002.

46 Vgl. Günther, Ein zweiter Staat im Zweistromland?, aaO. (FN 13), S. 205.

47 Vgl. Abū Muḥammad al-'Adnānī, *hādha wa'd Allāh* (Dies ist das Versprechen Allahs), s.l. 2014.

gegenseitiger Abhängigkeit in Bezug auf Gott und die göttlich offenbarte Ordnung reguliert. Muslime sind demnach verpflichtet, einen Treueschwur (*bay'a*) auf einen Mann zu leisten, der vermittelt Konsultation (*šūrā*) eines Zirkels der ›Leute des LöSENS und BindENS‹ (*ahl al-hall wa-l-'aqd*)⁴⁸ auf Basis seiner persönlichen Qualifikationen als Imam und Kalif für die gesamte muslimische Gemeinschaft auserwählt wird. Als ein Teil dieses Zirkels, der lediglich vage als »aus hochrangigen Persönlichkeiten, Anführern und dem Šūrā-Rat«⁴⁹ bestehend beschrieben wurde, soll der Šūrā-Rat den ›Anführer der Gläubigen‹ kontrollieren, leiten und mit Rat zu unterschiedlichen Bereichen zur Verfügung stehen, die seine Autorität und die Führung des Staates betreffen. Da dieser Institution in klassischen sunnitischen Abhandlungen zum Thema Staatlichkeit eine tragende Rolle in der Aushandlung konfligierender Machtinteressen zukommt, soll ihre Integration in die formalen Strukturen des Islamischen Staates seiner Anerkennung auf lokaler und globaler Ebene dienen. Inwieweit dieser Versuch allerdings auf Anerkennung stößt, ist aufgrund fehlender empirischer Erkenntnisse kaum zu beurteilen.

Über die eben genannte allgemeine Beschreibung der Mitglieder des Šūrā-Rates hinaus ist nicht klar, wer auf welcher Basis für eine Mitgliedschaft in diesem Rat qualifiziert ist. Diese Ambiguität ist zwar nötig, um die Handlungsfähigkeit des Islamischen Staates zu erhalten, zieht aber zugleich die Kritik islamischer Gelehrter auf sich, die konkurrierende Deutungen traditionaler Autorität ins Feld führen. Ihre Kritik konzentriert sich auf die Anwendung von Gewalt zur Verwirklichung politischer Ziele und die Legalität der Gründung eines islamischen Staates auf den Gebieten des Iraks und Syriens.⁵⁰ Die Bewegung reagierte bisher nur selten explizit auf diese Kritik und ignoriert diese konkurrierenden Deutungen traditioneller Legitimität, die ihre eigene Autorität hinterfragen.

Dekonstruktion moderner Grenzen

Zu den hauptsächlichen Begründungen, die der Islamische Staat für seinen Herrschaftsanspruch anführt, gehört seine Kritik der Konsequenzen des politischen und sozialen Einflusses westlicher Mächte auf arabisch-muslimische Länder seit Beginn des 18. Jahrhunderts. Die Bewegung beschreibt die sozialen und kulturellen Dynamiken, die den Mittleren Osten seit Beginn der Kolonisierung erfasst haben, als absichtlich konträr zu islamischen Werten, Normen und Glaubenssätzen. Das Ziel sei dabei die Schaffung einer »crisis of meaning«⁵¹ gewesen, die arabische Gesellschaften seither be-

48 Vgl. Günther, Ein zweiter Staat im Zweistromland?, aaO. (FN 13), S. 210ff.

49 Abū Muḥammad al-'Adnānī, *hādha wa'd Allāh* (Dies ist das Versprechen Allahs), aaO. (FN 47).

50 Vgl. o.V., *Open Letter to Al-Baghdadi*, <http://www.lettertobaghdadi.com/> (Zugriff am 28.9.2015); Muḥammad Ya'qūbī, *Refuting ISIS. Destroying its religious foundations and proving that it has strayed from Islam and that fighting it is an obligation* 2015.

51 Peter L. Berger / Thomas Luckmann, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning. The Orientation of Modern Man*, Gütersloh 1995.

fallen hat. Der Islamische Staat identifiziert also Modernisierung und Kolonialisierung, denn ihr gemeinsames Element sei ihre Gegnerschaft gegen traditionelle islamische Werte und Ordnungen. Im Kontrast dazu dienen der Koran und die Hadithe als Fundamente, auf denen die kulturelle Souveränität der islamischen Welt wiedererrichtet werden sollen. Sie seien die Antwort auf eine »generalized erosion of systemic ultimate meaning systems [and] the failure of non-religious ideology«. ⁵² Der Islamische Staat präsentiert sich als allein in der Lage, diesen Entwicklungen zu begegnen und bietet seinen Anhängern ein gesellschaftliches Modell, das die Wiederherstellung einer glorreichen Vergangenheit verkörpern soll. Ein wichtiger Teil dieses Unterfangens ist die Dekonstruktion und Auslöschung nationaler Grenzen, die als Symbole der physischen und zugleich künstlichen Trennung von Territorien angesehen werden, deren Bewohner doch als untrennbare Einheit vor Gott gelten. Die Beseitigung dieser politischen Begrenzungen gilt daher als Voraussetzung der Vereinigung der Menschheit unter dem Banner des Islamischen Staates. Sowohl der »Islamische Staat Irak« als auch die Nachfolgeorganisation »Islamischer Staat Irak und Syrien« verbreiteten dieses idealisierte historische Narrativ regelmäßig in ihren Medien, indem sie ihre Ablehnung der syrisch-irakischen Grenze Ausdruck verliehen. ⁵³ Doch erst im Juni 2014 durchbrach der Islamische Staat die Grenze tatsächlich, indem er den Grenz-Sandwall medienwirksam mit Bulldozern planierte. Der Bericht spricht entsprechend unter der Überschrift »The End of Sykes Picot« von der Zerstörung der »barriers set up to enforce the crusader partitions of the past century«. ⁵⁴

Der charismatische Autoritätsanspruch des Islamischen Staates

Über die starke Betonung traditionaler Autorität, die der Islamische Staat zu repräsentieren beansprucht, darf nicht die Tatsache vergessen werden, dass er auch einen spezifisch charismatischen Autoritätsanspruch stellt. Dieser Anspruch wird zum Teil von seinen Anhängern getragen und gespiegelt. Dies ist der Fall in mindestens zwei Bereichen, nämlich in der Art, wie der Islamische Staat seinen Führer und wie er seine Kämpfer charakterisiert. Beide werden als im Besitz außeralltäglicher Qualitäten dargestellt, die ihre jeweiligen Machtansprüche untermauern oder begründen. Jedoch ist die Legitimität dieser charismatischen Qualitäten an ihre Einbindung in eine traditionale Ordnung gebunden und von ihr abhängig.

52 Martin Geoffroy, »Theorizing Religion in the Global Age: A Typological Analysis« in: *International Journal of Politics, Culture, and Society* 18, 1/2 (2004), S. 33–46, 39.

53 Vgl. Christoph Günther, »Al-Qaida in Iraq Beyond Rhetoric. Visualizing an »Islamic State of Iraq« in: *Sociology of Islam* 3, 1–2 (2015), S. 30–48, 39–42.

54 Al-Hayat Media, *Islamic State Report* 4, s.l. 2014, S. 3; Al-Hayat Media, *The End of Sykes Picot* 2014.

Der Kalif

Für Weber wird charismatische Herrschaft ausgeübt, wo der Herrschaftsanspruch auf einer »als außeralltäglich [...] geltende[n] Qualität« beruht, aufgrund derer die Herrschenden »als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht direkt jedem andern zugänglichen Kräften oder Eigenschaften oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als ›Führer‹ gewertet«⁵⁵ werden. Der Fall des Islamischen Staats ist insofern speziell, als die Ordnung, die von seinen Anhängern konzipiert wird, nicht durch einen charismatischen Führer gestiftet ist. Stattdessen existiert sie bereits als eine traditionale Ordnung, innerhalb derer ein designierter Führer Autorität aufgrund seiner außeralltäglichen Qualitäten ausübt. Das Charisma, das innerhalb dieser Ordnung existiert, ist also, in Webers Terminologie, »veralltäglicht«.⁵⁶ Charismatische Herrschaft kann auf verschiedene Weise veralltäglicht werden und der Islamische Staat wendet in seinen Schriften zwei Mittel an, um den Kalifen mit charismatischer Autorität auszustatten und dabei doch seine Verbindung mit einer etablierten traditionellen Ordnung zu erhalten. Beide Mittel werden im folgenden Zitat aus der bereits erwähnten Schrift *Dies ist das Versprechen Gottes (hādā wa ‘d allāh)* ersichtlich:

Therefore, the shūrā (consultation) council of the Islamic State studied this matter after the Islamic State – by Allah’s grace – gained the essentials necessary for khilāfah, which the Muslims are sinful for if they do not try to establish. In light of the fact that the Islamic State has no shar‘ī (legal) constraint or excuse that can justify delaying or neglecting the establishment of the khilāfah such that it would not be sinful, the Islamic State – represented by ahlul-halli-wal-‘aqd (its people of authority), consisting of its senior figures, leaders, and the shūrā council – resolved to announce the establishment of the Islamic khilāfah, the appointment of a khalīfah for the Muslims, and the pledge of allegiance to the shaykh (sheikh), the mujāhid, the scholar who practices what he preaches, the worshipper, the leader, the warrior, the reviver, descendent from the family of the Prophet, the slave of Allah, Ibrāhīm Ibn ‘Awwād Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Alī Ibn Muhammad al-Badrī al-Hāshimī al-Husaynī al-Qurashī by lineage, as-Sāmurrā‘ī by birth and upbringing, al-Baghdādī by residence and scholarship. And he has accepted the bay‘ah (pledge of allegiance). Thus, he is the imam and khalīfah for the Muslims everywhere. Accordingly, the »Iraq and Shām« in the name of the Islamic State is henceforth removed from all official deliberations and communications, and the official name is the Islamic State from the date of this declaration.

Hier wird zunächst deutlich, dass die Qualitäten des Kalifen bestätigt und garantiert werden durch »people of authority« (d.h. die *ahl al-hall wa-l-‘aqd*), die ihre Macht ihrerseits aus der traditionellen Ordnung gewinnen, in die sie integriert sind. Der Text be-

55 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, aaO. (FN 6), S. 140.

56 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, aaO. (FN 6), S. 142ff.

nennt daraufhin eine Reihe persönlicher Qualitäten des Kalifen, von denen einige völlig personal sind wie »the scholar who practices what he preaches« oder »the reviver«. Es ist jedoch bemerkenswert, dass diese Qualitäten aufgezählt werden, bevor noch der Kalif namentlich benannt wird. Dies impliziert, dass er diese Eigenschaften zwar besitzen muss, dass sie aber Merkmale des Amtes des Kalifen und nicht der Person Abu Bakr sind. Hier finden wir also die erste Form der Veralltäglichen des Charismas innerhalb des Islamischen Staats, nämlich die Form des Amtcharismas. Es basiert auf der »Vorstellung, dass das Charisma eine durch hierurgische Mittel seitens eines Trägers auf andre übertragbare oder erzeugbare (ursprünglich: magische) Qualität sei«.⁵⁷ Diese Konzeption verleiht dem Islamischen Staat insofern größere Stabilität als es eine Rechtfertigung bietet, den Kalifen gegebenenfalls zu ersetzen, falls er scheitern oder getötet werden sollte, ohne dass dadurch die Herrschaftsstruktur unterminiert wird.

Diese Trennung von Amt und Person ist jedoch in dem zitierten Grundlagentext nicht vollständig durchgeführt, denn er benennt Eigenschaften Abu Bakrs, die auf ihn als ein spezifisches Individuum verweisen. Er ist nämlich »descendent from the family of the Prophet, the slave of Allah, Ibrāhīm Ibn ‘Awwād Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Alī Ibn Muhammad al-Badrī al-Hāshimī al-Husaynī al-Qurashī by lineage, as-Sāmurrā’ī by birth and upbringing, al-Baghdādī by residence and scholarship.« Der »Anführer der Gläubigen« wird also präsentiert als Nachkomme des Propheten Mohammed und seines Enkels Husayn in einer irakischen Abstammungslinie.⁵⁸

Durch diese onomastisch repräsentierte Qualifikation werden genealogische Prinzipien als ein Kriterium legitimer Autorität gesetzt. Dies verweist auf die zweite Weise, in der der Islamische Staat Charisma veralltäglicht, nämlich durch Qualifikation als Erbcharisma. Das Charisma des Propheten, der größten irdischen Autorität, wird als »eine Qualität des *Blutes*«⁵⁹ angesehen. Obwohl diese Veralltäglichungstechnik auf Abu Bakr als Individuum verweist, trennt sie die charismatische Qualifikation von seiner Person, da »[d]er Glaube [...] nicht mehr den charismatischen Qualitäten der Person [gilt], sondern dem kraft der Erbbildung legitimen Erwerb.«⁶⁰ Weber bezeichnet diese Umformung charismatischer Autorität denn auch als Traditionalisierung und Legalisierung. Der Islamische Staat wendet also mehrere Techniken an, um die Autorität des Kalifen als außeralltätlich darzustellen, diese Autorität aber zugleich durch Einordnung in traditionale und legale Ordnungen zu begrenzen.

Die Kämpfer als charismatische Krieger

Nicht nur der Kalif, sondern auch die Kämpfer des Islamischen Staates werden in seinen Schriften und in seiner gesamten medialen Präsentation als charismatisch qualifiziert dargestellt. Beispielsweise wird in einer frühen Ausgabe von *Dabiq* konstatiert,

57 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, aaO. (FN 6), S. 144.

58 Vgl. Günther, *Al-Qaida in Iraq Beyond Rhetoric*, aaO. (FN 53), S. 35.

59 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, aaO. (FN 6), S. 144.

60 Vgl. Ebd.

dass sie frei von Heuchelei sind. Damit soll ein Kontrast zu jenen etabliert werden, die sich als Muslime verstehen, jedoch in den Augen des Islamischen Staates säkularen Ideologien folgen und unislamische Lebensstile pflegen, wodurch sie zu Heuchlern (*munāfiqūn*) werden.⁶¹ Ein anderer Artikel in derselben Ausgabe beschreibt das Alltagsleben von Muslimen im Westen als erniedrigend und stellt dem die ehrenwerte und machtvolle Existenz der Jihadisten entgegen, deren Leben als »größer« und »erfüllter« als das anderer Mitglieder der Umma bezeichnet wird.⁶²

Generell wird der Glaube der *mujāhidīn* des Islamischen Staates als stärker und tiefer als der gewöhnlicher Muslime beschrieben: »it is important to remember that the mujāhidīn are from the people with the most proper creed, especially concerning Allah's names, attributes, and actions«.⁶³ An die Vereinigten Staaten gerichtet wird den Kämpfern göttlicher Schutz attestiert: »This is where the secret lies. You fight a people who can never be defeated.«⁶⁴ Hier ist also ebenfalls charismatische Macht nicht von anderen Machtmitteln getrennt konzipiert. Denn ebenso wie die außeralltäglichen Qualitäten des Kalifen in eine traditionale Ordnung eingebettet sind, die ihre Legitimität garantiert, besitzen die Kämpfer des Islamischen Staates charismatische Qualitäten, insofern ihr Verhalten mit der sozialen, kulturellen und militärischen Ordnung in Einklang steht, die der Islamische Staat zu repräsentieren bestrebt ist. Ein langer Artikel in der sechsten Ausgabe von *Dabiq* beinhaltet nicht weniger als 31 Ratschläge an die Kämpfer, die alle auf den Normen religiös rechtmäßigen Verhaltens fußen.⁶⁵ Alle außeralltäglichen Qualitäten herrschender Menschen im Islamischen Staat, so wichtig sie zur Motivation und Legitimierung sein mögen, sind also an traditionale Normen gebunden, die von der Bewegung festgesetzt werden.

Der Islamische Staat als Parastaat

Mithilfe der Machtmittel, die in den bisherigen Abschnitten vorgestellt und diskutiert wurden ist es dem Islamischen Staat gelungen, Herrschaft über bedeutende Teile Syriens und des Irak zu erlangen. Obwohl die Grenzen dieses Gebiets zum Zeitpunkt der Niederschrift dieses Artikels keineswegs als gesichert gelten können, ist doch nicht zu verkennen, dass große Teile bereits seit Juni 2014 unter der Herrschaft des schwarzen Banners stehen, als der Islamische Staat seine rapide Expansion begann. Es ergibt sich die Frage, ob die Struktur dieser Herrschaft auf die Herrschaftsformen zurückgeführt werden kann, die bisher diskutiert wurden oder ob zusätzliche Faktoren ins Spiel kommen. Wir argumentieren im Folgenden, dass die Machtausübung über einen relativ

61 Vgl. Al-Hayat Media, *Dabiq* 3, aaO. (FN 30), S. 25ff.

62 Vgl. Al-Hayat Media, *Dabiq* 3, aaO. (FN 30), S. 31.

63 Al-Hayat Media, *Dabiq* 2, aaO. (FN 33), S. 23.

64 Al-Hayat Media, *Dabiq* 4. *The Failed Crusade*, s.l. 09/2014, S. 7.

65 Vgl. Al-Hayat Media, *Dabiq* 6. *Al-Qa'idah of Waziristan. A Testimony from Within.*, s.l. 01/2015.

langen Zeitraum zu einer Parastaatlichkeit des Islamischen Staates zumindest in seinen Kerngebieten geführt hat.⁶⁶

Im Kontext einer zunehmenden Fragmentierung der Zivilgesellschaft, die nicht nur Syrien und den Irak betrifft, sondern die gesamte Region, ist der Islamische Staat ein bedeutender Vertreter von Bewegungen, die das Sicherheitsbedürfnis der Bevölkerung adressieren, einen intelligiblen politisch-kulturellen Referenzrahmen bereitstellen und Repräsentation anstelle einer als illegitim wahrgenommenen Staatsgewalt ausüben: »They serve concrete interests in the context of an on-going process of decentralization, whereby power, notably state power, is ever more diffuse.«⁶⁷ Der Islamische Staat füllt als soziale Bewegung dieses Vakuum relativ erfolgreich und konsolidiert seine Herrschaft, indem er sie in »übliche Praktiken des alltäglichen Lebens«⁶⁸ verwandelt. Die entsprechenden Versuche können als teilweise erfolgreich angesehen werden, so dass sich neben den bereits genannten eine weitere Quelle der Autorität des Islamischen Staates ergibt, die es separat zu diskutieren gilt.

Diese Analyse setzt eine Betrachtung der dritten Machtrelation innerhalb des sozialen Gebildes des Islamischen Staates voraus, nämlich die Beziehung der herrschenden Gruppe (d.h. des Herrschers und des Verwaltungsstabs) zu den Beherrschten oder Untertanen. Die bereits betrachtete Autoritätsstruktur wird hier ergänzt durch andere Herrschaftsformen, Formen regulativer Autorität, die dem Islamischen Staat eine Identität verleihen, die weit über die einer Terrormiliz hinausgeht. Das Maß, in dem der Islamische Staat regulative Autorität ausübt ist zugleich das Maß seiner Staatlichkeit.

Eine Bourdieusche Perspektive auf den Islamischen Staat

Diese Sichtweise basiert auf Pierre Bourdieus Soziologie des Staats.⁶⁹ Wir sind uns bewusst, dass die Frage nach der Staatlichkeit des Islamischen Staates ein Streitpunkt innerhalb der gegenwärtigen öffentlichen Debatte um die Bewegung darstellt, wobei Kommentatoren die Staatlichkeit üblicherweise in Abrede stellen und den Islamischen Staat stattdessen als »bloßer« Terrormiliz bezeichnen. Vor diesem politischen Hinter-

66 Der Islamische Staat hat das von ihm kontrollierte Gebiet in Syrien und dem Irak in 16 Provinzen aufgeteilt (siehe die Karte unter <http://kasmawi.net/?mod=articles&ID=114278&c=245>). Darüber hinaus hat die Bewegung ihre Expansion nach Libyen, in den Sinai, nach Algerien, Saudi-Arabien, den Jemen sowie nach Khorasan und in den Kaukasus angekündigt. Vgl. Al-Hayat Media, *Dabiq* 5. *Remaining and Expanding* 10/2014, S. 22ff.; Al-Hayat Media, *Dabiq* 7. *From Hypocrisy to Apostasy. The Extinction of the Greyzone*, s.l. 01/2015, S. 33ff. Der Islamische Staat scheint in diesen Gebieten jedoch keine tatsächliche Kontrolle auszuüben. Vgl. Zelin 2015.

67 Peter Harling / Sarah Birke, *The Islamic State through the looking-glass*, <http://arabist.net/blog/2015/3/3/the-islamic-state-through-the-looking-glass> (Zugriff am 15.8.2015).

68 Vgl. Bayat, *Islamism and Social Movement Theory*, aaO. (FN 4), S. 894.

69 Vgl. Pierre Bourdieu, *Über den Staat*, Berlin 2014; Pierre Bourdieu / Wacquant, Loïc J. D., *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2006; Pierre Bourdieu, *Der Staatsadel*, Konstanz 2004.

grund betonen wir, dass unsere Verwendung des Staatsbegriffs analytischer und formaler Natur ist und dazu dient, gewisse Eigenschaften der sozialen Bewegung zu benennen, die nicht mit Bezug auf die bereits genannten Herrschaftsformen erklärt werden können, die sich ja allesamt auf die Beziehung von Herrscher und Kämpfern bzw. Verwaltungstab beziehen. Wir positionieren uns also nicht hinsichtlich der normativen politischen Ordnung, die der Bewegung mehrheitlich ihre Staatlichkeit abspricht. Doch die Aufmerksamkeit, die der Islamische Staat der Errichtung einer gesetzesbasierten politischen Ordnung zollt, impliziert, dass die Gruppe Absichten auf langfristige Herrschaft hegt.⁷⁰ Der Bourdieusche Ansatz erlaubt eine Einschätzung, inwieweit diese Absichten von Erfolg gekrönt sind.

Pierre Bourdieus Konzept des Staates, wie es von ihm in seiner Analyse des französischen Staates und von Eliteschulen entwickelt wurde (Bourdieu 2004; 2014), kann auch als Mittel zur Analyse in unserem Kontext dienen. Die Gründe dafür ähneln denen, die für die Wahl Webers zur Analyse der Beziehung zwischen Herrschern und Kämpfern des Islamischen Staates sprechen. Genau wie Weber das Machtkonzept in eine Vielzahl sozialer Beziehungen mit variierenden Motivationen auflöst, stellt Bourdieu klar, dass »[d]er Begriff Staat [...] einen Sinn nur als *stenographisches* [...] *Kürzel*« hat.⁷¹ Ein Staat ist nicht »eine klar definierte, fest umrissene, einheitliche Realität, die ein Außenverhältnis mit externen Kräften eingeht, die ihrerseits klar definiert sind.«⁷² Stattdessen findet man eine heterogene Vielzahl von »Akteuren [, die] persönlich oder stellvertretend um eine besondere Form von Autorität kämpfen, um die Macht nämlich, eine besondere Sphäre von Praktiken [...] durch Gesetze, Bestimmungen, Verwaltungsmaßnahmen (Subventionen, Genehmigungen usw.) zu *regeln*«.⁷³ Daher wird die Staatlichkeit von Akteuren durch den Grad bestimmt, in dem sie ein regulatives Monopol besitzen. Diese Definition vorausgesetzt, ist es nicht nötig (oder überhaupt hilfreich), nach zwischenstaatlicher Anerkennung oder anderen politischen Statusmerkmalen zu suchen. Stattdessen wird Staatlichkeit in Akten hegemonialer Regulierung des Alltagslebens repräsentiert.

Der Islamische Staat als regulative Macht

In der oben angesprochenen Atmosphäre politischen und sozialen Konfessionalismus ist es dem Islamischen Staat gelungen, ein machtvolles und striktes regulatives Regime in verschiedenen Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens zu etablieren. Dies betrifft zunächst Regulierungen des Alltagslebens nach dem Prinzip »das Rechte zu gebieten und das Unrechte zu verbieten«, um es in Übereinstimmung mit den religiösen und ethischen Standards zu bringen, die der Islamische Staat für all seine Unterta-

70 Vgl. Andrew F. March / Mara Revkin, »Caliphate of Law. ISIS' Ground Rules« in: *Foreign Affairs* (2015), <https://www.foreignaffairs.com/articles/syria/2015-04-15/caliphate-law> (Zugriff am 16.8.2015).

71 Bourdieu / Wacquant, Loïc J. D, *Reflexive Anthropologie*, aaO. (FN 69), S. 144.

72 Ebd., S. 143.

73 Ebd.

nen vorschreibt. Diese Versuche, von denen einige im Folgenden beschrieben werden, werden vom Islamischen Staat auch dazu benutzt, weitere Legitimität über seine Kampfmission hinaus zu erlangen.⁷⁴

Berichte aus dem Inneren des Gebiets, das vom Islamischen Staat besetzt wird, sind rar, verweisen aber oft auf die Versuche der Bewegung, politischen Gewinn aus der Ausübung jener Funktionen zu ziehen, die die Regierungen Iraks und Syriens kaum erfüllen können oder bereits geraume Zeit vor der Eroberung ihres Staatsgebietes seitens der Bewegung nicht mehr leisten konnten. Der Islamische Staat zielt so auf einen langfristigen Effekt auf seine Untertanen ab, durch den ehemalige Regierungsstrukturen der zerfallenden Staaten ersetzt werden, das öffentliche Leben reguliert wird und öffentliche Dienste geschaffen werden, die die Akzeptanz des Islamischen Staats auf einer persönlichen und legalen Ebene erhöhen sollen. Sektoren wie das städtische Abfallmanagement, das öffentliche Transportwesen,⁷⁵ städtische Entwicklungsprojekte⁷⁶ und andere kommunale Dienstleistungen⁷⁷ sowie medizinische Dienste⁷⁸ sind alle scheinbar von ephemerer Bedeutung für die Zwecke der Bewegung. Jedoch stellen sie wichtige Komponenten eines Staatsbildungsprojekts dar und werden explizit als wohl-tätige Dienste gerechtfertigt, die dem Wohlergehen der muslimischen Gemeinschaft dienen.⁷⁹

Der Islamische Staat misst der Regulierung einiger Bereiche besondere Bedeutung bei, da er sich hier fundamentale und langfristige kulturelle Veränderungen erhofft. Dies betrifft vor allem Jugendarbeit und das Bildungssystem. In den vergangenen Jahren veröffentlichten der Islamische Staat und seine Vorgängerorganisationen Videomaterial von gelegentlichen Straßenfestivals für Kinder, die auch religiöse Aktivitäten beinhalteten. Diese Versuche, die *hearts and minds*⁸⁰ der Jüngsten zu gewinnen, wurden jedoch nicht auf eine systematische Weise unternommen. Das änderte sich jedoch mit den rapiden militärischen Fortschritten und der Expansion in neues Territorium.

74 Vgl. Al-Hayat Media, Dabiq 4, aaO. (FN 64), S. 28f.

75 Vgl. Naynawa Media Office, *Tagtiyya muṣawwara li-ḡānib min maṣrū' an-naql al-maḡḡānī al-ḥayrī* (Fotoreportage eines Aspektes des karitativen Projektes eines kostenfreien öffentlichen Nahverkehrs) 2014.

76 Siehe etwa al-Anbar Media Office, *Tagtiyya mar'iyya li-ḡānib min ḡuhūd maktab al-ḥidamāt fi-madīnat ar-Ruṭba* (Videobericht zu einem Aspekt der Arbeit des Dienstleistungsbüros in der Stadt Ruṭba), s.l. 2014; Naynawa Media Office, *Ḡānib min iksā' al-ṣawārī' tablī' al-turuq* (Ein Aspekt des der Strassenverschönerung und -erneuerung), s.l. 2015.

77 Vgl. Raqqa Media Office, *Hay'at al-ḥidamāt al-'āma fi-wilāyat ar-Raqqa* (Die öffentliche Stadtverwaltung in der Provinz Raqqa), s.l. 2014.

78 Vgl. Al-Hayat Media, Dabiq 9. *They Plot and Allah Plots*, s.l. 05/2015; Aleppo Media Office, *Al-ḥidamāt at-ṭibīyya fi-madīnat Ḡarāblus – maṣfā aṣ-ṣayḥ Abū 'Umar al-Baḡdādī* (Medizinische Versorgung in Ḡarāblus – Sheikh Abu 'Umar Al-Baḡdādī Hospital), s.l. 2015.

79 Vgl. Aleppo Media Office, *Al-ā'māl al-ḥidamāt fi-madīnat al-Bāb wa-mā ḥawluḥā* (Stadtarbeiten in Al-Bab und Umgebung), s.l. 2015.

80 Vgl. Elizabeth Dickinson, »A Bright Shining Slogan. How »Hearts and Minds« Came to Be« in: *Foreign Policy* (2009), http://www.foreignpolicy.com/articles/2009/08/13/a_bright_shining_slogan (Zugriff am 13.8.2012).

Im Zuge dessen erlangte der Islamische Staat die Kontrolle über öffentliche Schulen und begann, Zentren für religiöses Lernen zu errichten,⁸¹ in denen er Lehrpläne einführte, die bereits in Saudi-Arabien Verwendung finden.⁸² Kurz nach der Einnahme Mossuls veröffentlichte der Islamische Staat eine Anordnung, die ein neues Kurikulum für das nächste Schuljahr ankündigte.⁸³ Diesem Dokument zufolge, von dem Versionen auch in anderen Städten des Irak und Syriens veröffentlicht wurden, sind alle Fächer verboten, die mit dem Glaubenssystem der Bewegung konfliktieren. Dazu zählen Kunst, Musik und Themen, die mit Nationalismus und Säkularismus in Verbindung stehen ebenso wie jene Natur- und Sozialwissenschaften, die der literalistischen Interpretation widersprechen.⁸⁴ Diese Einschränkungen beeinflussen auch die Organisation und Struktur höherer Bildungsinstitutionen in den vom Islamischen Staat kontrollierten Gebieten.⁸⁵ Gegen diese Änderungen wurden jedoch Proteste seitens Eltern und Lehrern geäußert, woraufhin laut einiger Berichte Lehrer bestraft und durch auswärtige Anhänger der Bewegung ersetzt wurden.⁸⁶

Berichte über das öffentliche Leben in den eroberten Gebieten sprechen wiederholt von Kämpfern, die die sogenannten *riḡāl al-ḥisba* bilden, eine Moralpolizei, die sich dem Auftrag widmet, »das Richtige zu gebieten und das Falsche zu verbieten«, indem sie bei öffentlichen Verstößen gegen religiöse Gesetze interveniert und sie gegebenenfalls bestraft.⁸⁷ Diese Männer patrouillieren die Straßen von Städten wie Rakka, Mossul und Falludscha auf der Suche nach nonkonformem Verhalten. Dabei tragen sie gelegentlich Anstecker, die sie als *muḥtasibūn* (die, die *ḥisba* durchsetzen) ausweisen.

Diese Tätigkeiten beinhalten die Überprüfung, ob Geschäfte während der Gebetszeiten geschlossen sind und die Ermahnung von Ladenbesitzern, am gemeinschaftli-

81 Vgl. Raqqa Media Office, *Ma'had al-imam Bukhārī fi-manṭaqa Tall Abyad* (Imam Bukhari Institut in Tall Abyad), s.l. 2015.

82 Vgl. Ali Mamouri, *IS imposes new rules on education in Syria, Iraq*, <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/10/islamic-state-impose-education-program-iraq-syria.html> (Zugriff am 11.9.2015).

83 Vgl. Gilgamesh Nabeel, *What Education Is Like Under the Islamic State*, <http://www.al-fanarmedia.org/2014/09/education-like-islamic-state/> (Zugriff am 10.9.2015); Richard Spencer, »Islamic State issues new school curriculum in Iraq« in: *The Telegraph* (16.9.2014), <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/iraq/11099882/Islamic-State-issue-s-new-school-curriculum-in-Iraq.html> (Zugriff am 11.9.2015).

84 Vgl. Aymenn Jawad Al-Tamimi, *The Islamic State's Educational Regulations in Raqqa Province*, <http://www.aymennjawad.org/2014/08/the-islamic-state-educational-regulations-in> (Zugriff am 11.9.2015); Al-Khayr Media Office, *I'āda faṭḥ al-madāris bi-l-manāḥiḡ al-ḡadīda* (Wiedereröffnung der Schulen mit neuem Lehrplan), s.l. 2015.

85 Vgl. Gilgamesh Nabeel, *What Education Is Like Under the Islamic State*, <http://www.al-fanarmedia.org/2014/09/education-like-islamic-state/> (Zugriff am 10.9.2015).

86 Vgl. Yasser Allawi, *The Islamic State's Schools in Deir Ezzor*, <http://www.syriadeeply.org/articles/2015/05/7278/islamic-states-schools-deir-ezzor/> (Zugriff am 10.9.2015).

87 Vgl. Ahmad Ghabin, *Ḥisba, arts and craft in Islam*, Wiesbaden 2009; Yaron Klein, »Between Public and Private. An Examination of Hisba Literature« in: *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 7 (2006), S. 41–62; Cl. Cahen / M. Talbi / R. Mantran / A.K.S. Lambton / A.S. Bazmee Ansari, »Hisba«, in: P. Bearman / Th. Bianquis / C. E. Bosworth / E. van Donzel / W. P. Heinrichs (Hg.), *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. EI2, Leiden 1960–2007.

chen Gebet teilzunehmen;⁸⁸ die Prüfung von Gewichten auf dem Markt auf korrekte Justierung;⁸⁹ ob alle Männer Bärte tragen;⁹⁰ ob Frauen und Männer adäquat gekleidet sind und sich entsprechend den Richtlinien angemessenen Verhaltens benehmen. *Muhtasibūn* durchsuchen außerdem Menschen an Kontrollpunkten nach verbotenen Gegenständen wie Alkohol, Drogen und Zigaretten und nehmen deren öffentliche Vernichtung vor.⁹¹ Sie verüben auch Razzien in Häusern, in denen sich mutmaßliche Magier aufhalten und suchen nach Gegenständen, die zum Verhexen von Menschen verwendet werden können. Schließlich überwachen sie auch die öffentlichen Hinrichtungen Verdächtiger.⁹²

Mitglieder der *hisba* sind nicht nur mit der Überwachung der öffentlichen Moral befasst, sondern auch mit der Regelung jenes Teils des Alltagslebens des Islamischen Staats, der als das Strafwesen bezeichnet werden kann. Es besteht aus Sharia-Gerichtshöfen, Polizeikräften und den *muhtasibūn*, wobei beide Polizeiaufgaben im öffentlichen und privaten Bereich ausüben. Zudem setzen sie Gerichtsentscheide um.⁹³ Verbrechen und Vergehen, die von diesen Institutionen bestraft werden, können mit March und Revkin folgendermaßen kategorisiert werden: »crimes threatening the state and public order, including espionage, treason, collaborating with foreign interests, embezzlement of public funds; crimes against religion or public morality, including adultery, sodomy, blasphemy, apostasy, pornography, selling or consuming drugs and alcohol, and witchcraft; and crimes or torts against particular individuals, which include theft, burglary, home invasion, rape, armed robbery, and murder.«⁹⁴ Inwieweit die Geltung der rechtlichen Ordnung des Islamischen Staats durch schieren Zwang, durch zweckrationale Zustimmung zum Regelwerk oder durch wertrationale Zustimmung zu den die Regeln legitimierenden Werten besteht, ist bisher nicht ersichtlich.

Pressberichte sprechen weiterhin von einer rigiden Kontrolle des Islamischen Staats über öffentliche und private Medien. Das betrifft deren Inhalt und deren Verwendung. Um Kämpfer davon abzuhalten, westlichen Kampfverbänden unwissentlich ihre Position mitzuteilen, hat das Allgemeine Überwachungskomitee (*al-lağna al-‘āma al-mushrifā*) verfügt, dass keine Geräte der Firma Apple mehr an der Front verwendet werden dürfen.⁹⁵ Telefone werden auch an verschiedenen Checkpoints auf verbotene oder anderweitig verdächtige Inhalte kontrolliert. Schließlich hat der Islamische Staat

88 Vgl. Naynawa Media Office, *Ġānib min naṣāṭāt al-hisba fi-l-hatt ‘ala-ṣ-ṣalāt* (Ein Aspekt der Aktivitäten des Hisba-Büros beim Aufruf zum Gebet), s.l. 2014.

89 Vgl. Falluja Media Office, *Taqrīr mar’ī ‘an dawr riğāl al-hisba fi-ṣiyanāt al-muğtama’a al-muslimīn* (Videoreportage über die Rolle der Männer der Hisba bei der Erhaltung der muslimischen Gemeinde), s.l. 2014.

90 Vgl. Raqqa Media Office, *Riğāl al-hisba 3* (Männer der Hisba 3), s.l. 2015.

91 Vgl. Raqqa Media Office, *Riğāl al-hisba 1* (Männer der Hisba 1), s.l. 2014; Raqqa Media Office, *Riğāl al-hisba 3* (Männer der Hisba 3), aaO. (FN 90).

92 Vgl. Raqqa Media Office, *Riğāl al-hisba* (Männer der Hisba 2), s.l. 2015.

93 Vgl. Ebd.; Homs Media Office, *Al-‘afw wa-d-diyya* (Vergebung und Blutgeld) 2015.

94 March / Revkin, Caliphate of Law, aaO. (FN 70).

95 Vgl. Uwe Buse / Katrin Kuntz, »Was Gott zulässt« in: *Der Spiegel*, Nr. 27 (2015), S. 11–19, 19.

ein vielfältiges eigenes Mediennetzwerk aufgebaut, dessen Organisation, Entwicklung, Leistungsvermögen und Strategien hier nur angerissen werden können.⁹⁶

Die Medieninhalte werden von der »PR-Agentur«⁹⁷ *al-Furqān* und von mehreren »offiziellen« Organen hergestellt, die hochwertige Text- und audiovisuelle Medien produzieren. Die Verbreitung dieser Medien auf Arabisch, Englisch und mehreren anderen Sprachen wird auf globaler Ebene durch eine Reihe von Kanälen wie Twitter und Facebook, Archivdatenbanken und Internetforen gewährleistet. Die Gestaltung, Kontrolle und Verbreitung von Medieninhalten durch den Islamischen Staat hat eine Qualität erreicht, die es der Bewegung ermöglicht zu bestimmen, wie sie im »Westen« wahrgenommen wird.

Wie Christoph Reuter bemerkt, sind die symbolträchtigen Bilder, die westliche Medienberichte über die Bewegung begleiten, tatsächlich oftmals von den Medienhäusern des Islamischen Staates produziert und werden von ihnen an internationale Presseagenturen wie AP, AFP oder Reuters verkauft, die sie dann ihrerseits an verschiedene Journale und Sender in aller Welt weiterverkaufen.⁹⁸ Dieselben Bilder, die die IS-eigenen Publikationen, wie etwa das Hochglanzmagazin *Dabiq*, zieren, finden sich also auch in Berichten des *Spiegel*, in *Newsweek* oder *Atlantic*.

Diese Praxis resultiert, wie Reuter verdeutlicht, aus der rigiden Kontrolle, die die Bewegung über die Medienproduktion und -distribution ausübt.⁹⁹ Sie führt zu einer starken Beschränkung fotografischer Zeugnisse aus dem Gebiet des Islamischen Staates. Andere, »inoffizielle« Bilder bestehen größtenteils aus verwackelten Videos und unscharfen, gering aufgelösten Handybildern, die von Aktivisten unter gefährlichen Bedingungen aufgenommen wurden. Die IS-eigenen Produkte sind also zumindest vom Standpunkt westlichen Qualitätsjournalismus in vielen Fällen den Aufnahmen anderer Gruppen vorzuziehen.

Daraus ergibt sich eine eigentümliche Partnerschaft zwischen der Bewegung und den Massenmedien, deren Bedürfnis nach Informationen und Visualisierungen dem Wunsch des Islamischen Staates nach Verbreitung offizieller Inhalte entgegenkommt. Die bereitgestellten Materialien transportieren stets auch ein Bild der soziokulturellen Realität im Irak und in Syrien, dessen Verbreitung dem Islamischen Staat eine größere Glaubwürdigkeit sogar unter jenen verleiht, die ihm nicht gewogen sind. Darüber hinaus vergrößert diese Medientaktik das erreichte Publikum ungemein, da die Zeugnisse von Grausamkeiten und Zerstörungen mit modernen westlichen Sehgewohnheiten weitgehend harmonieren.¹⁰⁰

96 Vgl. dazu ausführlicher James P. Farwell, »The Media Strategy of ISIS« in: *Survival* 56, Nr. 6 (2014), S. 49–55; Marco Lombardi, »Islamic State Communication Project« in: *Sicurezza, Terrorismo e Società* 1, Nr. 1 (2015), S. 99–136; Charlie Winter, *The Virtual 'Caliphate': Understanding Islamic State's Propaganda Strategy* 2015.

97 Ebd., S. 17.

98 Vgl. Christoph Reuter, *Die schwarze Macht. Der »Islamische Staat« und die Strategen des Terrors*, München 2015, S. 245f.

99 Vgl. Ebd.

100 Vgl. Ömür Harmanshah, »ISIS, Heritage, and the Spectacles of Destruction in the Global Media« in: *Near Eastern Archaeology* 78, Nr. 3 (2015), S. 170–177.

Seine eigenen Kommunikationskanäle benutzt der Islamische Staat, um Berichte über die Zustände innerhalb seines jungen religiösen Regimes zu verbreiten und damit indirekt auf das Veränderungspotential für jene Gesellschaften im Mittleren Osten und darüber hinaus zu verweisen, die es bisher nicht besetzt. Theologische und andere Aspekte seiner Herrschaft werden online in Büchern und Broschüren der Himma-Bibliothek (*maktabat al-himma*) behandelt, die sich vornehmlich an ein arabischsprachiges Publikum richtet. In dieser Schriftenreihe werden auch Zusammenfassungen umfangreicherer Verwaltungsdokumente publiziert, die von *muḥtasibūn* in der Öffentlichkeit verteilt werden.¹⁰¹ Eine dieser Broschüren, die sich mit den Regeln zur Haltung weiblicher Sklaven beschäftigt, erlangte größere Aufmerksamkeit.¹⁰² Auf lokaler Ebene werden vor allem die militärischen Erfolge des Islamischen Staates und Racheaktionen an Fahnenflüchtigen und Gegnern präsentiert. Ein bekanntes Beispiel betraf die Verbreitung von Aufzeichnungen der öffentlichen Verbrennung des jordanischen Piloten Moaz al-Kasasbeh Anfang 2015 in Rakka.

Alle erwähnten rechtlichen Institutionen und Strukturen sind Teil des Ziels des Islamischen Staates, die Lücke zu füllen, die die syrischen und irakischen Regierungen hinterlassen haben. Sie sollen einen langfristigen Effekt auf die Beherrschten haben, indem diese staatlichen Strukturen ersetzt und öffentliche Dienstleistungen erbracht werden. Dadurch soll die Akzeptanz der Bevölkerung und damit die Stabilität des Regimes auf persönlicher und legaler Ebene erhöht werden.

Zusammenfassung

Der Islamische Staat ergänzt seinen absoluten Machtanspruch durch Bezüge auf charismatische Autorität und hat darüber hinaus Allianzen mit verschiedenen Interessengruppen hergestellt, die auf rationaler, innerweltlicher Zweck-Mittel-Orientierung beruhen. Zwar ist es nicht möglich zu beweisen, dass die Autoritätsmittel, die der Islamische Staat anwendet, von denen, über die er herrscht oder zu herrschen gedenkt, tatsächlich als legitime Geltungsgründe seiner Herrschaft angesehen werden. Sein Bestehen angesichts militärischer und politischer Opposition suggeriert jedoch, dass die hier beschriebenen Autoritätsquellen zumindest teilweise im Sinne des Islamischen Staates wirksam sind, dass also eine Legitimitätsgeltung im Sinne Webers besteht. Mit jedem Monat, in dem der Islamische Staat relativ unbehelligt herrscht, wird vor diesem Hintergrund die Ansicht plausibler, dass er in der Tat mehr ist als eine bloße Terrormiliz.

101 Vgl. etwa Falluja Media Office, 'Taqrīr mar'ī 'an dawr riḡāl al-ḥisba fi-ṣiyyānat al-muḡtama'a al-muslimīn (Videoreportage über die Rolle der Männer der Hisba bei der Erhaltung der muslimischen Gemeinde), aaO. (FN 89).

102 Vgl. <http://www.memrijtm.org/islamic-state-isis-releases-pamphlet-on-female-slaves.html> (Letzter Zugriff 16. September 2015).

Summary

A sociological perspective on the Islamic State's regime paints a surprisingly multifaceted picture. Its appeal to a traditional order can be regarded as its most pervasive argument to garner obedience. But the Islamic State also manages to forge and maintain alliances on a rational, innerworldly, means-ends basis with various groups.

Our findings are of course tentative given that it is not possible to prove that the means of authority deployed by the Islamic State are, in fact, viewed as the legitimate grounds upon which its fighters and the people ruled by it adhere to it. Some of the Western adolescents that make their way to Iraq and Syria might be drawn to it not so much due to a theological pondering of their duties as Muslims, but because they identify their crises of adolescence with the Islamic State's cause of liberating Muslims worldwide. Many of the people under its rule might not so much conform because of their admiration for the Islamic State's measures of communal organization, but because of the sheer threat of violence against any deviation.

Still these means of authority exist as programmatic and practical features of the social movement and quasi-state that is the Islamic State. Its persistence in the face of military and political opposition suggests that the sources of authority described in this chapter are at least in part salient. Explaining his basic sociological terms, Weber remarked that no power relationship of people over people is a one-way street. Rather, for a rule to be stable, the ruled need to develop a belief in the legitimacy of the order they are subject to. Naturally, the transition between obedience out of fear of punishment (itself a form of rational domination), and obedience out of a sense of legitimacy are highly fluent (Weber 1978:31). From this perspective the Islamic State's various claims to authority can be seen as legitimacy constructs that are offered to the population in order to increase the chance of their going beyond obedience out of fear. While it is still uncertain to what extent, and based upon which legitimating narrative, it is seen as legitimate by the ruled, each month that passes with the Islamic State being relatively uncontested makes it appear more plausible that it is, indeed, much more than a mere terrorist movement.

Christoph Günther / Tom Kaden, Beyond Mere Terrorism: The Islamic State's Authority as a Social Movement and as a Quasi-State