

Kampf, Ekstase, Gleichmut, Bekenntnis und Maske: Typen von Selbsttechniken und islamische Praktiken

»Ganz anders ist der Weg des Mönchs. Über Gehorsam, Fasten und Gebet macht man sich sogar lustig, aber sie allein sind der Weg zur echten, wahren Freiheit: Ich entledige mich der überflüssigen und entbehrlichen Bedürfnisse, ich geißele meinen eitlen und stolzen Willen, geißele ihn durch Gehorsam und erlange mit Gottes Hilfe die Freiheit des Geistes und mit ihr auch die geistige Freude!«

DIE BRÜDER KARAMASOW

»Der Mensch fürchtet den Tod, weil er das Leben liebt, so verstehe ich das«, bemerkte ich, »und so will es die Natur.« »Das ist gemein und ein Schwindel!« Seine Augen funkelten. »Leben ist Schmerz, Leben ist Angst, und der Mensch ist unglücklich. [...] Das Leben wird mit Schmerz und Angst erkaufte, und das ist der ganze Schwindel. Jetzt ist der Mensch noch nicht der richtige Mensch. Es wird ein neuer Mensch sein, glücklich und stolz. Wem es ganz egal sein wird, leben oder nicht leben, der ist der neue Mensch. Wer Schmerz und Angst überwindet, der wird selbst Gott sein. Und der andere Gott wird nicht sein.«

BÖSE GEISTER

»Ich bin stets Herr meiner selbst, sobald ich es will. Es soll klar sein, dass ich meine Verbrechen weder durch das Milieu noch durch irgendwelche Krankheiten entschuldigt sehen möchte.«

BÖSE GEISTER

Nikolaj Wsewolodowitsch trug in sich mehr Grimm als vielleicht diese beiden zusammengenommen, aber sein Grimm war kalt, ruhig und, wenn man sich so ausdrücken darf, *vernünftig* – folglich der abscheulichste und schrecklichste, den es geben kann.

BÖSE GEISTER

Aus dem Fundus der bis jetzt geschilderten weltlichen und religiösen Praktiken können, je nach ihren herausragenden Haltungen, Wirkungen oder Mitteln, fünf Typen von Selbsttechniken gebildet werden. Da jeder Typus noch durch weitere Beispiele illustriert und nun auch islamische Praktiken beschrieben und zugeordnet werden sollen, zeigt sich der große Reichtum an selbstverändernden Techniken noch deutlicher. Dieser Reichtum, der im Lauf der Geschichte entwickelt und ausgebaut wurde, weist darauf hin, dass wir es auch beim geplanten Selbstmordattentat nicht mit dämonischen oder schlicht unverständlichen Kräften zu tun haben, sondern mit einer der vielen Möglichkeiten, mit denen Menschen sich selbst beeinflussen, prägen und auf ein Ziel hin ausrichten können. Aus der Vielfalt selbstverändernder Praktiken fünf Typen herauszukristallisieren bedeutet nicht, scharfe Grenzen zu ziehen oder einzelne Praktiken ausschließlich nur einem Typus zuzuordnen. So ist zum Beispiel der asketische Verzicht auf körperliche und sinnliche Genüsse ein Bestandteil vieler weltlicher und religiöser Selbsttechniken, der aber erst durch den jeweiligen Kontext seine besondere Gewichtung und Bedeutung erhält. Wie wir gesehen haben, gehört Fasten zu den mittelalterlichen mönchischen Selbsttechniken, ist in diesem Rahmen aber nicht das Entscheidende. Was im frühchristlichen Kloster dominiert und das mönchische Leben in allen seinen Facetten durchzieht, ist eine Haltung des Kampfes. Im Kloster kämpft der Mönch gegen seine eigenen Laster, insbesondere den selbstüberheblichen Hochmut, der in Demut zu verwandeln ist. Selbsttechniken, in denen der Kampf im Vordergrund steht, können als agonale bezeichnet werden. Nach Cassian springen die Laster den Menschen gleichsam von außen an, er muss mit ihnen ringen wie mit einem äußeren Feind und ist prinzipiell fähig – setzt er die richtigen Techniken ein –, in diesem Kampf zu siegen. Durch Verzicht auf ein weltliches Leben, in dem die Laster gedeihen, Askese, selbstenthüllende Beichte und Gehorsam gegenüber seinem Oberen ist der mittelalterliche Mönch fähig, die hinterlistige Macht der Laster zu besiegen und seine Seele auf Gott zu richten. Er kann also selbst einen

Beitrag zu seinem Seelenheil leisten, indem er als ein willensstarkes Ich, unterstützt von seinem klösterlichen Umfeld und der Gnade Gottes, den Kampf gegen sein lasterhaftes Selbst aufnimmt.

Zum Typus der *agonalen Selbsttechniken* gehört auch der Große Dschihad des Islam. Mit Dschihad (*jihad*) ist nach etymologischer Bedeutung des Wortes eine Anstrengung gemeint, religiös ein »Sich Bemühen auf dem Weg Gottes« (*jihad fi sabi-li'llah*)¹⁹³. Die Unterscheidung zwischen Großem und Kleinem Dschihad geht laut Überlieferung auf den Propheten Mohammed zurück. Nach einer Schlacht soll er gesagt haben, dass man nun vom kleineren zum größeren Dschihad zurückkehre. Auf die Frage, was er unter letzterem verstehe, habe er geantwortet: »Der Kampf gegen sich selbst«. Das göttliche Gesetz hat festgelegt, was der Mensch zu tun und zu lassen hat, und der gläubige Muslim weiß, dass er für seine Worte und Taten, für seine guten Werke wie für seine Sünden am Tag des Letzten Gerichts Rechenschaft ablegen muss. Es geht beim Großen Dschihad also erst einmal darum zu prüfen, ob das eigene Leben vor Gottes Urteil bestehen kann. Ist dies nicht der Fall, ist es von verbotenen Begierden, Leidenschaften und Handlungen, von asozialem Verhalten in der muslimischen Gemeinschaft, von Übertretungen vorgeschriebener Ge- und Verbote bestimmt, muss der Gläubige seine schlechten Charaktereigenschaften bekämpfen und mit Wort, Herz und Tat ein gottgefälliges Leben anstreben. Dabei hat er relativ gute Chancen, zu siegen. Denn nach orthodoxer islamischer Auffassung, die zwar eine Vertreibung aus dem Paradies, aber keine Erbsünde kennt, ist der Mensch eher gut als schlecht geboren und verfügt über einen freien Willen. Das Böse tritt auch hier vornehmlich von außen an das gläubige Individuum heran und kann unter Aufbietung von Willensstärke erfolgreich bekämpft werden. In dieser Hinsicht ähnelt die orthodoxe islamische Auffassung vom Menschen derjenigen der frühchristlichen Mönche, genauso wie Islam und frühes Christentum das Moment des inneren, erfolgreich zu führenden Kampfes betonen. In beiden Fällen ist das Subjekt noch nicht wirklich suspekt, durch und durch sündig und verdorben, grundsätzlich anzuzweifeln und in seiner Willensentscheidung gebrochen, sondern lediglich eingespannt in den Kampf zwischen Himmel und Erde, Gut und Böse, Gott und Satan, wobei ihm ein willensstarkes Ich zur Verfügung steht.

193 Siehe The Encyclopaedia of Islam 1991, Vol. II: 538.

Worin sich jedoch früher Islam und frühes Christentum unterscheiden, sind die soziale Organisation dieses Kampfes, seine Zielrichtung und einige Selbsttechniken. Nach der Prophetenüberlieferung hat Mohammed das Kloster als soziale Institution abgelehnt. »Jede Nation«, soll er gesagt haben, »hat sein Mönchtum und das Mönchtum dieser Nation ist der Dschihad.«¹⁹⁴ Ist das Kloster der Ort für den inneren Kampf der Mönche, an dem sie auch Unterstützung und Beistand finden, so kämpft der gläubige Muslim den Großen Dschihad relativ individuell, umgeben von Gesetzesvorschriften und den Kontrollmechanismen seiner muslimischen Gemeinschaft. Während der frühchristliche Mönch seinen inneren Kampf ausschließlich auf das Jenseits ausrichtet und sich um die Belange der christlichen Gemeinschaft kaum kümmert, hat der gläubige Muslim immer zwei Zielrichtungen vor Augen, das Jenseits und das Diesseits seiner Gemeinschaft. Diese soll, so wie das gläubige Individuum, in allen ihren Facetten nach dem göttlichen Gesetz geordnet und eingerichtet werden. Welche Selbsttechniken stehen dem gläubigen Muslim zur Verfügung, um im Großen Dschihad sich selbst und das eigene soziale Umfeld zu verbessern? Den Verzicht auf die Welt, die im engeren Sinn asketischen Selbsttechniken, die selbstenthüllende Beichte, das Bußsakrament und den unbedingten Gehorsam gegenüber einem geistlichen Mentor hat der Prophet zusammen mit dem Kloster abgelehnt. An ihre Stelle treten zum einen der individuelle, sich selbst beobachtende, prüfende und disziplinierende Kampf gegen die eigenen Laster und Verfehlungen, wobei die fünf wesentlichen Pflichten eines Muslims – das rituelle Gebet (*salat*), das Reinheitsgebot (*tahara*), die Wohltätigkeit (*zakaat*), das Fasten im Monat Ramadan (*saum*) und die Pilgerfahrt (*hagg*) – als unterstützende Praktiken angesehen werden können. Zum anderen ist der gläubige Muslim seit der Frühzeit des Islam auch in den Kleinen Dschihad, den Kriegsdienst involviert, der unter bestimmten Bedingungen ebenfalls zu einer individuellen Pflicht werden kann. Wenn Mohammed den Glaubenskrieg als das Mönchtum des Islam bezeichnet, dann polemisiert er damit nicht nur gegen die Christen, sondern konstruiert implizit auch eine positive Beziehung zwischen Krieg und mönchischem Leben. So wurde den Glaubenskriegern empfohlen, vor dem Kampf zu fasten, heilige Formeln und Gebete zu sprechen, sich unmittelbar vor dem Kampf noch einmal ihrer Intention zu

194 Zitiert nach The Encyclopaedia of Islam 1991, Vol. II: 539.

vergewissern, damit der Kampf nicht als persönliche Racheaktion, sondern im Namen Gottes geführt wird (*niyya*), und den Koran zu rezitieren. Noch das Osmanische Heer hat seine Soldaten mit litaneiartigen Gebeten und Koranrezitationen auf den Kampf vorbereitet. Wird damit der Glaubenskrieg zu einer Art Gottesdienst? Eventuell. Ganz sicher aber ist er – wie das Kloster –, eine Schule selbstverändernder Praktiken, da er eine innere, auf Gott gerichtete Vorbereitung, die Abstandnahme von individuellen Affekten, Selbstdisziplin, den zeitweiligen Verzicht auf Genüsse, Gehorsam gegenüber Autoritäten und die Unterwerfung unter ein gemeinsames Ziel fordert. Alle diese Selbsttechniken, die in den sozialen Rahmen des Krieges eingebettet sind, greifen nicht weniger in den psychischen Haushalt des Individuums ein als das mönchische Leben, auch sie zielen auf eine Umprägung des Selbst, auf die Hervorbringung einer neuen kriegerischen Identität. Insofern kann nicht nur der innere Kampf gegen sich selbst, sondern auch der bewaffnete Kampf, kann das *Kriegführen* als eine *agonale Selbsttechnik des Islam* bezeichnet werden. Es ist die soziale Institution des Glaubenskrieges, die in diesem Fall den Rahmen für selbsttechnische Praktiken wie Fasten, meditatives und litaneiartiges Rezitieren des Korans, Selbstdisziplin und Gehorsam stellt und den Krieger zu einem religiösen *Virtuosen* (Max Weber) des kämpferischen Glaubens macht. Gleichzeitig ordnet der Kleine Dschihad das Individuum in solidarische Formationen ein, bindet es an den kriegführenden Stamm, den charismatischen Führer, die muslimische Gemeinschaft. Und auch hier gibt es, wie für den christlichen Mönch, Belohnungen. Wer im Glaubenskrieg fällt, wird als »Märtyrer des Schlachtfeldes« verehrt und kommt direkt ins Paradies. Wer überlebt, darf und soll Kriegsbeute machen¹⁹⁵.

195 Zur Vorbereitung auf den Kampf, zum Glaubenskrieg als Gottesdienst, zur Verwandlung eines Mannes in einen Krieger und zum religiösen Virtuosentum siehe Kippenberg 2004: 69, 71–74; Seidensticker 2004b: 36 und Weber 1985: 324, 328. Dass es sich beim Glaubenskrieg auch um eine agonale Selbsttechnik handelt, zeigen die Regeln für den Kleinen Dschihad, die genauso ausgefeilt und ethisch fundiert sind wie die klösterlichen. Es ist eine offizielle Kriegserklärung vorgeschrieben, die darin besteht, den Feind zur Bekehrung aufzurufen. Unterbliebe sie, müsste für die getöteten Feinde ein Sühnegeld gezahlt werden. Der Krieg muss gerecht sein und mit dem Ziel des Friedens geführt werden. Verträge mit dem Feind sind einzuhalten. Verstümmelung und Tötung Wehrloser (Frauen, Kinder, Gebrechliche, Mönche und generell Zivilisten) sind verboten, auch die Zerstörung von Wasserleitungen, Obstgärten, Häusern. Unnötige Grausamkeit ist zu vermeiden. Kriegsbeute zu machen ist – unter Beachtung von Ge-

Auch wenn in der Geschichte des Islam der Glaubenskrieg eine wichtige Rolle gespielt hat, ist der Große Dschihad, der Kampf des Menschen gegen sich selbst und für eine gerechte und gottgefällige Gesellschaft, nie obsolet geworden. Bis heute setzen Muslime ihre Bemühungen auf dem Weg Gottes fort, individuell oder im Rahmen sozialer Einrichtungen¹⁹⁶. Der Kampf gegen sich selbst mit dem Ziel der Selbstveränderung wird auch von denjenigen betont, die im Laufe des 20. Jahrhunderts das Konzept des kriegerischen Dschihad wiederentdeckt, neu interpretiert, propagiert und praktiziert haben. Dabei dominiert weiterhin ein prinzipiell optimistisches Menschenbild. Zwar ist der Mensch nach Sayyid Qutb mit einer doppelten Natur ausgestattet, die einerseits aus Gottes Geist und andererseits aus irdischem Staub besteht, also eine Tendenz zum Guten und eine zum Bösen hat, aber er besitzt Willensfreiheit und muss sie dazu einsetzen, um sein »niederes Selbst« (*al-nafs al-ammara*) unter Kontrolle zu bringen, eine tugendhafte islamische Lebensweise zu führen und eine nach Gottes Geboten eingerichtete Gemeinschaft zu schaffen. Vor allem muss er sich ständig überwachen und mit sich selbst und für seinen Glauben kämpfen. »Am meisten gefährdet ist der Geist des Menschen. Er kann durch Stagnation verdorben werden, die den Willen schwächt und schließlich lahm legt. Diese Stagnation greift dann auf das ganze Leben über. Oder das Leben dreht sich ausschließlich nur noch um die Befriedigung von Leidenschaften und Begierden, wie wir es immer wieder bei Nationen beobachten können, die in großem Luxus schwelgen. Das aber ist gleichfalls ein Teil der menschlichen Natur, wie Gott sie in uns gelegt hat. Er hat es so eingerichtet, dass das Wohlergehen dieser menschlichen Natur nur durch den Kampf für die Verwirklichung der von Ihm offenbarten Religion und ihrer Gebote im menschlichen Leben erreicht werden und Bestand haben kann, und zwar durch menschliche Anstrengung, soweit sie im Bereich der menschlichen Fähigkeiten liegt. Hinzu kommt, dass dieser Kampf und die damit verbundenen Prüfungen ein Mittel darstellen, mit dessen Hilfe die Gesellschaft im großen – nach der vorausgegangenen Läuterung des individuellen Geistes – sozusagen gereinigt wird,

und Verboten – erlaubt und erwünscht. (Zur Geschichte des Großen und Kleinen Dschihad und den Kriegsregeln siehe Noth 1966; Hartmann 1944: 103; Ruthven 2004: 47–65; Kimball 2008: 185–190; Azzam 2006: 236; The Encyclopaedia of Islam 1986, Vol. III: 180ff).

196 Siehe Kimball 2008: 186f.

indem die Trägen und Heuchler, die Engherzigen und Engstirnigen, die Schwindler und Betrüger ausgeschlossen werden.«¹⁹⁷

Die Selbsttechniken, die im Kampf gegen geistige Stagnation – sie ähnelt dem christlichen Laster der melancholischen Trägheit des Herzens (*acedia*) –, Leidenschaften, Begierden, Heuchelei, Engstirnigkeit und Betrug eingesetzt werden sollen, stimmen einerseits mit denen mittelalterlicher Mönche überein. So fordert Qutb Selbstbeobachtung und Selbstdisziplin, die ständige Unterscheidung zwischen dem Wahren und dem Falschen anhand der im Islam offenbarten Wahrheit und die Vergegenwärtigung Gottes, die der christlichen Kontemplation entspricht¹⁹⁸. Andererseits geht es Qutb im Rahmen seiner pragmatischen Ontologie immer auch um den innerweltlichen praktischen Ausdruck der offenbarten Religion durch eine entsprechende Lebensweise und um die Verwirklichung der offenbarten Wahrheit auf Erden, was etwas anderes ist, als die Religion zu verkünden. Diese praktische Verwirklichung liegt nach Qutb in der Hand einer kleinen militanten Gruppe, den »Kämpfern auf Gottes Wegen«. Bevor sie in den äußeren Kampf ziehen, haben sie schon einen Kampf mit sich selbst ausgefochten: »Bevor ein Muslim auf das Schlachtfeld zieht, hat er vorher schon einen großen Kampf in sich selbst gegen Satan ausgefochten – gegen seine eigenen Wünsche und Ambitionen, seine persönlichen Interessen und Neigungen, die Interessen seiner Familie und seiner Nation; gegen alles, was nicht aus dem Islam kommt; gegen jedes Hindernis, das ihn daran hindert, Gott anzubeten und Gottes Herrschaft auf Erden zu errichten und sie den rebellischen Usurpatoren zu entreißen.«¹⁹⁹ Wie der innere in den äußeren, der Große in den Kleinen Dschihad übergeht, so fördert die bewaffnete Auseinandersetzung auch den inneren Kampf, bekommt der Glaubenskrieg die Funktion einer das Selbst verändernden Kraft. Der »physische Kampf« ist nach Qutb »für den Einzelnen von größter Wichtigkeit, denn während er mit anderen Menschen ringt,

197 Qutb o.J.b: 23f.

198 »Ein Kampf mit dem gesprochenen Wort, durch Erklären und Verbreiten des Richtigen und durch Zurückweisen und Entkräften des Falschen, Unrechten anhand der im Islam offenbarten Wahrheit.« »Es gibt nur dies, womit sie sich wappnen können: Die Ehrfurcht vor Gott, die Vergegenwärtigung des tatsächlichen Vorhandenseins Gottes, unmittelbares Zusammenwirken mit Gott und vollkommenes Vertrauen in Sein ausdrückliches Versprechen [...]« (Qutb o.J.b: 22 und 149)

199 Qutb o.J.a: 9, 4. Kapitel (Übersetzung E.H.)

bekämpfter auch sich selbst und seine eigenen Schwächen. Dabei eröffnen sich ihm ganz neue Horizonte auf dem Gebiet des Glaubens, Horizonte, die ihm nie zu Gesicht kommen würden, wenn er unbeweglich und starr auf einem Fleck sitzen bliebe. [...] Sein Geist, seine Gefühle, seine Ansichten, seine Gewohnheiten, sein Wesen, seine Reaktionen und geäußerten Empfinden – sie alle werden auf eine Entwicklungsstufe gebracht, die er ohne diese harten und bitteren Erfahrungen niemals erreicht hätte.«²⁰⁰

Diese enge Verknüpfung, ja dialektische Verschränkung von innerem und äußerem Kampf fordert auch der Religionsgelehrte Abdullah Azzam, der den kriegesischen Dschihad in den 1980er Jahren theologisch legitimiert, politisch rechtfertigt, verherrlicht und ins Zentrum der islamistischen Bewegung stellt. 1988, nach sieben Jahren Afghananerfahrung, stellt er acht erzieherische Maximen für die Ausbildung der kämpfenden Avantgarde auf. Es reicht nicht aus, einfach zu den Waffen zu greifen, sondern der militärischen Auseinandersetzung muss eine lange Ausbildung vorausgehen, die vor Konflikten innerhalb der Gruppe, Verdruss und Hoffnungslosigkeit auf dem langen Weg des Kampfes und Versuchungen und Verlockungen beim nahenden Sieg schützt. Als Selbsttechniken im engeren Sinn führt Azzam an, dass die kämpfende Vorhut der Glaubenskrieger erstens »in Prüfungen und Bedrängnis wachsen« muss, zweitens »sich über die Nichtigkeiten dieser Welt erheben und sich durch ihre Askese und ihre Genügsamkeit hervortun« muss, drittens »von ihrer Lehre überzeugt und siegesgewiss sein« muss, viertens den »Bruch« mit den Ungläubigen vollziehen und den »Treueid« halten muss, fünftens Durchhaltevermögen aufbringen muss und sechstens als »Wegzehrung ständiges Beten und Geduld« benötigt. Was die »Erzieher« dieser Vorhut angeht, so müssen diese siebtens »auf diesem Leidensweg Schweiß und Blut« mit der kämpfenden Vorhut teilen und der »Brutkasten sein, in dem diese Jungen heranwachsen, die erst nach einer langen Phase der Pflege und Erziehung auf eigenen Beinen stehen können.« Außerdem müssen die Auszubildenden achtens »das ganze Ausmaß der internationalen Verschwörung gegen den Islam begreifen.«²⁰¹

200 Qutb o.J.b: 22f.

201 Azzam 1988/2006: 261.

Auffällig an Azzams Maximen ist einerseits die Betonung von Weltverzicht und eines asketischen, durch Prüfungen und Bedrängnisse gewachsenen Lebens, das »die Seelen zu läutern und sie über die Wirklichkeit zu erheben«²⁰² vermag, und andererseits die enge Bindung zwischen Ausbilder und Auszubildenden, die gemeinsam »Schweiß und Blut« teilen sollen. Beide Momente erinnern stark an mönchische Selbsttechniken, die im Rahmen einer Gehorsamsbeziehung Welt- und Selbstverzicht anstreben, um Zugang zur offenbarten Wahrheit, zum Licht, zu einer anderen, transzendenten Wirklichkeit zu finden. Im religiös-politischen Kontext des militanten Islamismus werden hingegen nicht nur jenseitige, sondern auch diesseitige Ziele angestrebt. Wie Azzam in seiner Schrift »Sitten und Recht des Dschihads« ausführt, besteht das Ziel der mönchisch anmutenden Selbsttechniken der kämpfenden Vorhut darin, »die Menschheit vor der Gottlosigkeit zu erretten, sie aus der völligen Finsternis hienieden ins Licht dieser Welt und des Jenseits zu geleiten. Daher wurde in dieser heiligen Religion der Kampf als ein Mittel verankert, um politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Hindernisse gegen den Aufruf zum muslimischen Glauben zu überwinden. Wir können sogar sagen, dass der Zweck des Dschihads [...] darin besteht, die Schranken niederzureißen, die diese Religion davon abhalten, sich über den gesamten Erdkreis auszubreiten. [...] Aus diesem Grund ermuntert der Islam dazu, Menschen, selbst Tyrannen, vor der Hölle zu erretten: vor der Hölle der *jahiliyya* im Diesseits wie vor dem Höllenfeuer im Jenseits.«²⁰³ Was die Kämpfer der kleinen Vorhut mit sich selbst tun, dient nicht nur ihrer eigenen Erlösung, der sie als zukünftige Märtyrer entgegengehen, und der Stabilisierung der kämpfenden Gruppe, sondern der Errettung der Menschheit im Diesseits und Jenseits. Der asketische Verzicht ist hier eingebunden in eine Glaubens- und Kampfgemeinschaft mit expansionistischen und soteriologischen Zielen, zu deren Verwirklichung auf weltliche Genüsse und das eigene Selbst verzichtet werden muss.

Wie schon bei Qutb zeigen sich auch unter den von Azzam aufgestellten Selbsttechniken solche, die nicht ganz ins Bild des orthodoxen Islam passen und den Vergleich mit mönchischen Selbsttechniken nahegelegt haben. Ob asketischer Welt- und Selbstverzicht und enges

202 Azzam 1987/2006: 203.

203 Azzam 2006: 235f.

Schüler-Lehrer-Verhältnis »unislamische« Selbsttechniken sind oder in den Rahmen des islamischen Sufismus gehören, wird noch zu prüfen sein. An dieser Stelle ist erst einmal festzuhalten, dass der Große Dschihad, in dem der Gläubige gegen sich selbst kämpft, zum Typus der agonalen Selbsttechniken gehört. Zweitens ist hervorzuheben, dass der Kampf gegen sich selbst mit dem bewaffneten Kampf verschränkt werden kann, so dass der eine den anderen hervorruft und fördert. Und drittens ist zu betonen, dass der Glaubenskrieg die Funktion einer agonalen Selbsttechnik bekommen kann, mit der der Einzelne – seinen Körper und seine Seele, sein Denken, sein Verhalten und seine Existenzweise modellierend –, sich eine Identität erschafft und aufbaut, genauso wie der Glaubenskrieg Gruppenidentitäten hervorbringt und festigt.

Jeder bewaffnete Kampf, jede Form des Krieges ist ein dramatisches Geschehen, in dem körperliche Bewegungen, kriegerische Gesten und Rituale eine zentrale Rolle spielen. Der Krieg kann auch zu leidenschaftlichen, ja ekstatischen Zuständen führen, auf die systematisch hingearbeitet werden kann und die im Helden ihren höchsten Ausdruck finden²⁰⁴. Werden unter Anwendung entsprechender Praktiken ein dramatisch-leidenschaftliches Geschehen und ekstatische Zustände hervorgerufen, handelt es sich um einen zweiten Typus von Selbsttechniken, die als *pathetisch-ekstatische* bezeichnet werden können. Hier wird nicht, wie bei den asketischen Praktiken, Körper und Seele etwas entzogen, sondern etwas angetan oder hinzugefügt. Zu den *pathetisch-ekstatischen Selbsttechniken* gehört die öffentlich vorgeführte, mit Kleidung, Gesten und Ritualen inszenierte Buße des mittelalterlichen Sünders. Sie hat dramatisch-theatralische Züge. Der Büsser bestraft sich selbst, zeigt Reue, Leid, leidend-bewegten Ausdruck oder sogar Entückung. Vorbild für die Dramatisierung des Bußgeschehens ist die Leidensgeschichte Christi und der ihm nachfolgenden christlichen Märtyrer. Auch die Selbstgeißelung von Mönchen und die Bewegung der

204 Man »braucht die Fähigkeit zur Ekstase zu den verschiedensten Zwecken: auch der Kriegsheld muss ja, um übermenschliche Heldentaten zu vollbringen, [...] eine neue Seele erwerben. In allen Resten von Jünglingsweihe, von Bekleidung mit Mannesinsignien [...], Rezeptionen in die religiöse Bruderschaft der Phratric, Wehrhaftmachung steckt der ursprüngliche Sinn der ›Wiedergeburt‹ [...]. Sie sind ursprünglich alle verknüpft mit Handlungen, welche Ekstase erzeugen oder symbolisieren, und die Vorübung darauf hat den Zweck, die Fähigkeit dafür zu erproben und zu wecken.« (Weber 1985: 324f).

Flagellanten gehören zu den pathetisch-ekstatischen Praktiken. Im Rahmen des Protestantismus können zu ihnen die leiseren oder lauterer Bekehrungs-, Wiedergeburt- oder Beziehungserlebnisse gezählt werden, die im Pietismus und einigen protestantischen Sekten in dramatischen Formen verlaufen. Fast alle Praktiken magischer Religiosität gehören ebenfalls zum Typus der pathetisch-ekstatischen Selbsttechniken. Schamanen und Magier versetzen sich durch Drogen, Tanz, Gesang, Musik oder sexuellen Verkehr in rauschhafte, ekstatische Zustände. Ziel dieser sehr alten Selbsttechniken ist es, den eigenen Bewusstseinszustand so zu verändern, dass sich übersinnliche Wesen in der eigenen Person inkarnieren und mit ihrer Hilfe magische Kräfte auf Menschen, Natur und Götter ausgeübt werden können. Die pathetisch-ekstatischen Praktiken magischer Religiosität streben letztendlich nach einer Selbstvergottung, der In-Besitz-Nahme des Göttlichen²⁰⁵.

In der Geschichte des Islam sind ebenfalls pathetisch-ekstatische Selbsttechniken anzutreffen, vor allem unter seinen schiitischen Strömungen. So lassen sich pathetisch-ekstatische Praktiken in der politischen Geheimorganisation der Assassinen beobachten. Als Mitglieder einer schiitischen Sekte haben sich die Assassinen im 12. Jahrhundert unter anderem durch die Einnahme von Drogen darauf vorbereitet, von ihren Einsätzen nicht mehr zurückzukehren. Der Name Assassinen leitet sich von *hasisab*, der Droge, mit der sich die Kämpfer vorbereitet haben sollen. Unter dem Einfluss von Haschisch erobern sie Festungen und verüben Mordanschläge, wobei der Gedanke ans Überleben so gut wie ausgeschlossen ist. Allein schon die Mordwaffe der Assassinen – der Dolch – macht die Rückkehr von einem Einsatz unwahrscheinlich²⁰⁶. Zu den pathetisch-ekstatischen Selbsttechniken gehören auch die Praktiken schiitischer Geißler. Mit Umzügen und Passionsspielen wird der Leidensweg von Hussein, Sohn des vierten Kalifen Ali und nach schiitischer Auffassung rechtmäßiger Nachfolger des Propheten, nachvollzogen in der Absicht, Leid und Tod von Hussein und seinen Gefährten möglichst getreu am eigenen Leib wiederzubeleben. Während einer zehntägigen, jedes Jahr wiederholten Trauerzeremonie (*ashura*) wird des 680 im Bürgerkrieg um das Kalifenamt gefallenen Hussein also nicht nur gedacht, sondern sein Martyrium wird am eigenen Leib erneut

205 Siehe Weber 1985: 246, 258, 324f

206 Siehe Kushner 1996: 331 und Hartmann 1944: 157f.

inszeniert. Schiiten ziehen weinend und klagend, sich selbst mit der Hand vor die Brust und mit Ketten auf den Rücken schlagend oder mit Kurzschwertern an der Stirn verletzend, durch die Straßen. Sind diese Umzüge seit 684 bezeugt, so entwickelt sich im 19. Jahrhundert die szenische Darstellung der Leidensgeschichte und des Märtyrertodes von Hussein auch als Passionsspiel. Spätestens mit dem Tod von Hussein beginnt die Geschichte der Schiiten, die – im Gegensatz zur Erfolgsgeschichte der Sunniten –, eine Leidensgeschichte ist, deren Darstellung in den jährlichen Trauerzeremonien ihren Höhepunkt erreicht. Die pathetisch-ekstatische Selbsttechnik von künstlich hervorgerufener Trauer und künstlich hervorgerufenem körperlichem Schmerz während der Inszenierung von Husseins Leid und Tod kann in gewalttätige Aktionen und tatsächliche Selbstopferung übergehen. So finden viele Attentate und Selbstmordattentate der schiitischen Hisbollah entweder während der zehntägigen Trauerzeremonien oder kurz danach statt²⁰⁷.

Die pathetisch-ekstatischen Selbsttechniken des Islam sind jedoch nicht allein auf seine schiitischen Strömungen beschränkt. Sie treten auch in einem anderen Zusammenhang auf, dem des Sufismus²⁰⁸. Die Bewegung des Sufismus setzt schon im 8. Jahrhundert ein, kann sich auf Anknüpfungspunkte im Koran berufen, nimmt Anregungen von christlichen Mönchen und Asketen, aus Gnosis und indisch-persischer Religiosität auf und zielt ganz allgemein auf eine Verinnerlichung der muslimischen Frömmigkeit. Der Sufismus kennt zwar auch den erhabenen, Furcht einflößenden Gott, setzt den Schwerpunkt aber auf Gottes Barmherzigkeit und betont die Liebe im Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Die religiöse Haltung von Sunniten und Schiiten ist seit dem Mittelalter also nicht allein durch einen strengen und erhabenen Gott, den orthodoxen Islam der Schriftgelehrten, die Einhaltung von Ge- und Verboten der Scharia und eine eher nüchterne Religiosität geprägt. Mit seinen vielfältigen Unterströmungen, Tätigkeiten und theoretischen Grundlagen – bekannte Philosophen des Sufismus sind Avicenna/Ibn Sina (980–1037), Algazel/al-Ghazzali (1058–1111) und Abn Arabi (1165–1240) – hat der Sufismus der muslimischen Frömmigkeit eine ausgesprochen gefühlsgeprägte Seite gegeben, in der der praktisch ausgeübte Glaube, die Liebe und das Erleben Gottes im Zen-

207 Siehe Schbley 2003: 109, 124.

208 Zur Geschichte, zu den Selbsttechniken und zur Wirkung des Sufismus siehe Hartmann 1944: 112–124 und Hendrich 2005: 75–86, 125–129.

trum stehen. Das eher gefühlsgeprägte Gottesverhältnis kulminiert in der sufistischen Mystik. In ihrem Rahmen sind ab dem 12. Jahrhundert auch Organisationen entstanden, die christlichen Orden oder Kongregationen ähneln. Einige von ihnen setzen pathetisch-ekstatische Selbsttechniken ein. So wird mit Musik, Tanz und Atemtechnik aktiv auf Körper und Seele eingewirkt, um den Sufi in einen tranceartigen Zustand zu versetzen. Diese Praktik wurde und wird in Orden praktiziert, die vor allem in der heutigen Türkei liegen – der bekannteste ist der Mevlevi-Orden –, und ist unter dem Namen der »tanzenden Derwische« populär geworden. Die sogenannten »heulenden Derwische« des Rifaija-Ordens durchbohren sich in der Ekstase mit Messern die Wangen, fassen glühende Eisen an oder verzehren brennende Kohlen, womit vollständige Selbstaufgabe und vollkommenes Vertrauen in Gott demonstriert werden sollen. Der Begriff Derwisch bezeichnet ganz allgemein einen Sufi, der seine Novizenzeit hinter sich hat und nun die höheren mystischen Praktiken ausübt. Jeder Sufi, der diese Stufe erreicht hat, ist ein Derwisch – und nicht nur der »tanzende« oder »heulende«.

Sich selbst mit Musik, Tanz und Atemübungen in Ekstase zu versetzen oder sich selbst in der Ekstase zu verletzen, sind dramatisch-theatralische Meditationstechniken (*dhikr*), denen weniger dramatische wie das litaneiarartige Rezitieren von Koranversen und heiligen Formeln und das individuelle und kollektive Gebet gegenüberstehen. Alle sufistischen Techniken haben jedoch das gleiche Ziel: sich selbst aus sich selbst herauszusetzen und in einen Zustand zu geraten, in dem die äußere Welt und die eigene Person, die eigenen Gedanken, sinnlichen Eindrücke und Gefühle ausgelöscht sind. Auf diese Art und Weise hofft der Sufi, zu einem Gefäß Gottes zu werden, ihm nahe zu kommen, ihn zu schauen und letztendlich ganz mit ihm eins zu werden. »Das Ziel, dem der Sufi zustrebt, wird mit einer ganzen Reihe von Begriffen bezeichnet, die wieder im Grunde alle nur bildliche Ausdrücke für dasselbe sind: als *ma'rifa* ›Erkenntnis‹, gnostische Einsicht im Unterschied von dem auf verstandesmäßigem Wege erworbenen Wissen, als Liebe, als Trunkenheit, schließlich mit dem für den Islam so kennzeichnenden und so vieldeutigen Worte *tauhid*, das hier natürlich nicht in seinem gewöhnlichsten Sinne als Bekenntnis zur Einheit Gottes, sondern in dem des Einswerdens mit Gott gemeint ist.«²⁰⁹ Kann der Sufi sich mit Selbst-

209 Hartmann 1944: 118.

techniken diesem Ziel annähern, so besteht das eigentliche mystische Erleben aus den »Zuständen« (*ahwal*), die ohne sein Zutun eintreten und die er als freie Gnadengabe empfängt. Während dieser Zustände, die im polaren Wechsel über den Sufi hinwegfluten, hat er kein Bewusstsein mehr von der äußeren Welt. Einer dieser mystischen Zustände besteht aus dem Wechsel von Angst und Freude, Beklemmung und Erleichterung, ein Zustand, der der Angstlust des Philobaten erstaunlich ähnlich ist. Nähert sich der Sufi in der Ekstase seinem Endziel des Einswerdens mit Gott, erlebt er ebenfalls oszillierende Zustände, die alle das Motiv von Annäherung und Entfernung, Vereinigung und Trennung umschreiben, wobei das »Dahinschwinden«, das »Entwerden« (*fana*) den Prozess vorantreibt. »Das *fana* [...], häufig verglichen mit dem indischen Nirwana, ist der geläufigste Ausdruck für die Endstufe des Mystikers: erst »entwird« er sich seinen Eigenschaften durch das Bleiben in den Eigenschaften Gottes; dann »entwird« er den Eigenschaften Gottes durch das Schauen Gottes; und schließlich »entwird« er dem Schauen seines »Entwerdens« durch das Untergehen im Sein Gottes.«²¹⁰

Bevor der sufistische Mystiker diesen ekstatischen Endzustand erreicht, hat er einen langen Weg durchlaufen, der über mehrere Etappen führt, von denen zumindest die erste auch für Laien zugänglich ist. Sie besteht in der Arbeit an sich selbst im Sinn des Großen Dschihad. Selbstbeobachtung und Selbstkritik, Kampf gegen das sinnlich gebundene, egoistische und stolze »niedere Selbst« (*al-nafs al-ammara*), Reue und Einhaltung der Ge- und Verbote des göttlichen Gesetzes sind Bestandteile des Großen Dschihad. Er führt zum geduldigen Hinnehmen alles dessen, was dem Menschen von Gott gegeben ist, dann zu der inneren Zustimmung zu allem, was Gott über ihn verhängt hat, zu Demut und schließlich zu Gottvertrauen und der Hoffnung, dass die Sünden vergeben werden und der Gläubige von einem gnädigen Gott aufgenommen wird. Danach trennen sich die Wege des sufistischen Laien und des zukünftigen Mystikers. Letzterer muss den »Pfad«, die »Regel« (*tariqa*) annehmen, das heißt der Welt entsagen, sich einem Meister (*sheikh*) in Gehorsam unterordnen, ihm jede innere Regung anvertrauen, Buße tun, die ihm auferlegten Exerzitien durchführen und in einem Orden oder auf Wanderschaft asketisch leben. Nach dieser Prüfungszeit wird er Dersisch und übt die höheren mystischen Meditationsübungen aus. Die-

210 Hartmann 1944: 119.

ser Weg ähnelt sehr dem Weg eines frühchristlichen Mönches. Worin sich der sufistische Derwisch vom Mönch unterscheidet, ist zweierlei. Zum einen zielt der mittelalterliche Mönch bei seiner kontemplativen Anschauung Gottes nicht auf die – für Mystiker typische – vollständige Entleerung des Geistes. Nach Cassian muss ein Minimum an geistiger Kontrolle auch bei der Kontemplation Gottes bestehen bleiben, weswegen die christliche Kontemplation zu den noch zu behandelnden apathisch-ekstatischen Selbsttechniken gehört. Zum anderen trennt der Sufismus das Ordensleben nicht von der äußeren Welt ab, sondern wirkt gezielt in sie hinein – was wiederum typisch für den Islam ist. Damit bekommt der Sufismus die Funktion einer inneren Mission. Durch freie Predigt, seelsorgerische Tätigkeit, Förderung des individuellen Gebets, Zulassung von Laien zu Bruderschaften und sufistische Erbauungs- und Andachtsliteratur nehmen sich die Vertreter des Sufismus den Sorgen und Nöten der muslimischen Gläubigen an. Dabei stellen sie sich auf die Sprache und die Bedürfnisse der Menschen ein und fördern das individuelle religiöse Erleben anstelle von Dogma und äußerer Pflichterfüllung, das praktische Handeln anstelle von gelehrter Theorie und die persönliche Hinwendung zu einem barmherzigen Gott der Liebe. Auf diese Art und Weise hat der Sufismus die religiöse Einstellung der muslimischen Gläubigen über Jahrhunderte hinweg in Richtung einer Verinnerlichung des Glaubens und einer praktisch ausgeübten Gläubigkeit geprägt. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass einige sufistische Grundsätze und Selbsttechniken auch von Vertretern des modernen Dschihad aufgenommen wurden und werden. So weist die pragmatistische Ontologie von Sayyid Qutb, die das gläubige Sein und die praktische Lebensweise betont, auch auf sufistische Quellen zurück. Die asketischen Selbsttechniken von Azzam, sein enges Schüler-Lehrer-Verhältnis und die Betonung der meditativen Vergegenwärtigung Gottes könnten ebenfalls der islamischen Strömung des Sufismus entnommen sein²¹¹.

Die hier erst angedeuteten Selbsttechniken des militanten Islamismus haben keine pathetisch-dramatischen Züge, auch wenn sie auf ein ekstatisches Ziel – das Märtyrertum und die Vereinigung mit Gott im Paradies – hinauslaufen. Aber auch im Sufismus werden pathetisch-ekstatische Selbsttechniken wie Trancetanz und Selbstverletzung nur in

211 Zu diesem Schluss kommt auch Juan Cole (2003), der die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001 unter dieser Fragestellung untersucht.

einigen wenigen Orden ausgeübt. Die mystischen ekstatischen Zustände und die Vereinigung mit Gott können, wie schon erwähnt, auch auf anderen Wegen – durch litaneiartiges Wiederholen von Koranversen und Formeln, gemeinsames und individuelles Gebet – erreicht werden. Fehlen leidenschaftliches Pathos und Dramatisierung bei Selbsttechniken, die auf ekstatische Zustände abzielen, so muss man von *apathisch-ekstatischen Selbsttechniken* als einem dritten Typus sprechen. Max Weber unterscheidet sie von den orgiastisch-rauschhaften Praktiken magischer Religiosität, ordnet sie sozial den Intellektuellen aller Schichten zu und bezeichnet sie als »sublimierte Intellektuellenekstase« oder »milde Form der Euphorie«²¹². Auch die apathisch-ekstatischen Selbsttechniken wollen den Menschen in einen anderen, außeralltäglichen Zustand versetzen, auch sie zielen auf eine unmittelbare Begegnung mit dem Heiligen, auf die *unio mystica* oder gnostisches, nicht mit dem Verstand erworbenes Wissen, auch sie streben Erlösung an. Aber sie verfolgen ihr Ziel mit eher rationalen Selbsttechniken, die von starken Gefühlen, Exaltationen und Dramatisierungen Abstand nehmen. Zu diesen apathisch-ekstatischen Selbsttechniken gehören die litaneiartigen Rezitationsübungen des Sufismus, die mönchische Kontemplation nach Cassian, die Exerzitien des Jesuiten Ignatius von Loyola, aber auch die Yoga-Technik der indischen Brahmanen und die kontemplative Versenkung des Buddhisten in die praktischen Wahrheiten des Lebens.

Allen diesen apathisch-ekstatischen Selbsttechniken ist – im Gegensatz zu den pathetisch-ekstatischen – eine Leidferne oder sogar Leidfeindschaft gemeinsam. Im Sufismus steigert sich das geduldige Hinnehmen alles dessen, was Gott über den Menschen verhängt hat, zu einer inneren Zustimmung und einem grenzenlosen Gottvertrauen. Der christliche Mönch soll nach Cassian in der Kontemplation nicht mehr an seine Laster denken, da diese Gedanken den Geist mit »hässlichem Gestank verderben« und den »geistigen Duft der Tugenden verdrängen«²¹³. Die Heilstechnik des Yoga, die »eine höchste Form spezifisch intellektualistischer Eroberung des Göttlichen« darstellt, steigert die geistige Konzentration über mehrere Stufen, wobei das »erstrebte Fühlen zunächst eben möglichst *bewusst* erlebt werden (musste), und zu diesem Zweck wurden die Gefühle der ›Freundschaft‹ (zu Gott), des ›Mitleids‹ (mit der

212 Siehe Weber 1998: 97–112, 120–134, 154–164 und Weber 1985: 306–308, 326, 335.

213 Cassian, zitiert nach Paden 1993: 90.

Kreatur), der Seligkeit und schließlich der Indifferenz (gegenüber der Welt) planmäßig und rational durch Meditations-Exerzitien innerlich erzeugt. Erst die höchste Stufe ist dann die Katalepsie. Das klassische Yoga lehnte die irrationale Kasteiung: Hatha Yoga, der reinen Magier-Askese ab. Es war seinerseits eine rationalsystematisierte Form der methodischen Gefühls-Askese, darin etwa den Exerzitien der Ignatius vergleichbar.«²¹⁴ Geht es beim brahmanischen Yoga darum, mit richtigen Gedanken und Gefühlen einen Zustand der Indifferenz gegenüber allem Weltlichen zu erreichen und sich dann der gnostischen Erkenntnis des Göttlichen hinzugeben, so ist die religiöse Ethik des Buddhismus einerseits indifferent gegenüber allem Göttlichen und andererseits negativ auf das menschliche Leid fixiert. Der Buddhismus strebt nicht mehr und nicht weniger als die Vernichtung des Leids an, eine Erlösung von ihm schon im diesseitigen Leben. Da Leid nach buddhistischer Lehre mit dem vergänglichsten Leben gleichzusetzen ist, da Schmerz, Krankheit, Alter und Tod alle seine Herrlichkeiten ständig bedrohen und entwerten, strebt der Buddhist mit seiner kontemplativen Versenkung in die praktischen Wahrheiten des Lebens danach, sich von allen Illusionen, allem Leidvoll-Vergänglichsten, vor allem aber vom Leid verursachenden Grundübel – dem »Durst nach Leben« – zu lösen. Da Leben grundsätzlich Leid bedeutet, kann es für den Buddhisten auch kein ewiges Leben, sondern nur die ewige Ruhe des Todes geben. »Nicht Erlösung zu einem ewigen Leben also, sondern zur ewigen Todesruhe wird begehrt. [...] Nicht das ›Böse‹, sondern das vergängliche Leben als solches: die schlechthin sinnlose Unrast alles geformten Daseins überhaupt ist es, wovon Erlösung gesucht wird. [...] Die Leidenschaft rein als solche, auch für das Gute und auch gerade in der Form des edelsten Enthusiasmus, ist, weil jedes ›Begehren‹ ans Leben bindet, das schlechthin erlösungsfeindliche. Der Hass ist das im Grunde nicht in höherem Grade als alle Arten der Liebe zu Menschen und auch die leidenschaftliche aktive Hingabe an Ideale es ebenfalls sind.« Auch beim mystischen »unbegrenzten Fühlen« für Menschen und Tiere bleibt der Buddhist »kühl und distant temperiert. Denn letztlich muss der Einzelne, wie ein berühmtes Gedicht des Meisters sagt, ›einsam wandern wie das Nashorn‹, – und das heißt auch: dessen harte Haut gegen Gefühle haben.« Das gilt besonders für das Gefühl des Leidens. »Während der alte Christ das Leiden als

214 Weber 1998: 121f.

asketisches Mittel oder Martyrium eventuell sucht, flieht der Buddhist das Leiden unbedingt.²¹⁵ Mit Hilfe einer »interesselosen« Kontemplation auf der Basis rationalen Denkens will der Buddhist alle Illusionen, die aus dem Lebensdurst entspringen, aufdecken und zerstören und so zur Erleuchtung und von allem Leid erlösten Ruhe finden.

Neben der Abwehr von Leid kennzeichnet die apathisch-ekstatischen Selbsttechniken noch eine gewisse Kühle. Sie bedeutet nicht unbedingt Teilnahmslosigkeit, auf alle Fälle aber Leidenschaftslosigkeit. Bewusst und mit Hilfe rationaler Selbstkontrolle werden starke oder hitzige Gefühle und Affekte abgewiesen und höchstens die wohltemperierten und ausgeglichenen zugelassen beziehungsweise mit entsprechenden Selbsttechniken hervorgerufen. Obwohl auch hier ein ekstatischer Zustand angestrebt wird, bei dem das Individuum sich selbst verliert, entleert oder transzendiert, soll dieser nicht, wie bei den pathetisch-ekstatischen Selbsttechniken, mit dramatischen äußeren Bewegungen und starken Gefühlen wie Trauer oder Schmerz erreicht werden. So sind bei den apathisch-ekstatischen Selbsttechniken auch die ekstatischen Zustände selbst – das Einswerden mit Gott, das Anschauen Gottes, die gnostische Erkenntnis, die Ruhe des Todes – in eine kühle oder gemäßigte Temperatur eingetaucht.

Leidferne, bewusste Kontrolle über psychisch-geistige Prozesse, rationales Denken, kühler Gleichmut und eine wohltemperierte Ekstase kennzeichnen auch die weltlichen Selbsttechniken des Philobaten. Der Philobat scheint das ursprüngliche Leid der Trennung von geliebten Menschen, gewohnten Umgebungen und Dingen überwunden zu haben, Trennungsschmerz oder ganz allgemein den Schmerz der Vergänglichkeit nicht zu kennen und immer wieder neue Lieben, Umgebungen und Dinge zu finden. Wie der buddhistische Mystiker wandert auch der Philobat einsam wie das Nashorn, hat eine dicke Haut und entwickelt seine Selbsttechniken in der Auseinandersetzung mit den praktischen Wahrheiten des Lebens. Diese bestehen in seinem Fall nicht so sehr im allgegenwärtigen Leid und in der Ablösung von ihm – obwohl auch der Philobat seinem ersten Liebesobjekt gegenüber eine Lösung in der Ablösung sucht und findet. Danach aber setzt er sich vor allem mit den harten Fakten der modernen technischen Welt und den durch sie hervorgerufenen Ängsten auseinander. Es sind die Maschinen und Apparate,

215 Weber 1998: 157f und 159.

technischen Räume und Geschwindigkeiten und die ihnen innewohnenden Gefahren und Risiken, mit denen sich der Philobat beschäftigt, wobei er seine menschliche Umgebung in eine hilfreiche und eine störende einteilt, die er beide zu kontrollieren sucht. In diesem technisch-menschlichen Rahmen bereitet er sich systematisch auf die Gefahren in den freundlichen Weiten vor. Durch wache Beobachtung seiner selbst und seiner Umwelt, durch Selbstkritik, Selbstdisziplin und praktische Fertigkeiten kann der Philobat die auftauchenden Angst- und Panikgefühle in den Griff bekommen. Plötzlich auftretende starke Reize und lebensbedrohliche Situationen schockieren ihn nicht, sondern fordern ihn dazu heraus, sie mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln zu meistern, wobei ihm eine grundsätzlich positive Haltung und Stimmung eigen sind. Sind alle Gefahren erfolgreich umschifft, kann sich der Philobat in seinen freundlichen Weiten den ruhigen ekstatischen Phantasien der primären Liebe, des Einsseins mit dem All hingeben. Wie jede Ekstase ist auch diese nur von kurzer Dauer und darüber hinaus noch ständig von äußeren Gefahren bedroht. Seinem Vorläufer, dem Artisten ähnlich, befindet sich auch der Philobat in einer chronisch krisenhaften Situation zwischen Gleichgewicht und Fallen, Balanceakt und Absturz, ist sein eigentliches Element der *thrill*, die kontrollierte Angstlust, über die sich beide – Philobat und Artist – so gut wie nie äußern.

Spricht der Philobat, dann eher über seine technische Ausrüstung, den Zustand von Straßen und Geräten, das Wetter oder den Service von Werkstätten. Das ist in der modernen Welt nichts Außergewöhnliches. Außergewöhnlich hingegen ist, dass er nicht oder kaum über seine Gefühle und Empfindungen spricht, sprechen wir doch heute ständig über uns selbst, über Befindlichkeiten und Stimmungen, Absichten und Phantasien, Erlebnisse und Enttäuschungen, Ängste und Freuden. Aber auch die religiösen Selbsttechniken des apathisch-ekstatischen Typs legen keinen besonderen Wert auf Verbalisierung. Kontemplation, Meditation, Exerzitiu und Yoga verlaufen in der Regel schweigend. In dieser Phase schweigt auch der Lehrer oder Meister. Ganz anders geht es bei den *verbalisierenden Selbsttechniken* zu, dem vierten Typus. Hier steht das Sprechen und Schreiben, Zuhören und Lesen im Vordergrund. Die große abendländische Tradition der verbalisierenden Selbsttechniken beginnt nach Foucault mit dem platonischen Dialog und setzt sich in der Spätantike mit schriftlichen Aufzeichnungen und Briefen fort. Ziel dieser mündlichen und schreibenden Selbsterforschung und

Selbstveränderung ist das richtige Handeln in der Welt und die Erfüllung des Lebens an seinem Ende. Zeitgleich mit dem Sprechen und Schreiben über sich selbst entsteht auch die Kunst des Zuhörens. Der Zuhörer soll zwischen Wahrheit und Unwahrheit in der Rede eines Vortragenden unterscheiden, wobei er auf die Stimme der Vernunft in sich selbst zu achten hat. Zuhören bedeutet also, zugleich einer Wahrheit und sich selbst zuzuhören. Für das Lesen, die stille Rezeption der *logoi* der Lehrer, gilt das gleiche.

Mit den selbstenthüllenden Bekenntnissen des Mönchs und der mündlichen Beichte setzt sich die Tradition der verbalisierenden Selbsttechniken im christlichen Rahmen fort. Mönch und christlicher Laie haben auf die eigenen Regungen, Gedanken und Gefühle zu achten, sie aufzudecken und zu entziffern und schließlich in aller Rücksichtslosigkeit und Offenheit zu bekennen. Nach Cassian müssen im Rahmen der christlichen Hermeneutik des Selbst die guten von den schlechten Gedanken getrennt und die schlechten ausgesondert werden. Das funktioniert nur durch eine permanente Verbalisierung der eigenen geistigen Regungen, die den Rat des Beichtvaters, die Buße und die Absolution hervorrufen. Aber auch wenn der geistliche Mentor nicht auf die Bekenntnisse des Mönchs antwortet, »sorgt allein die Tatsache, dass der Gedanke ausgedrückt worden ist, für die Unterscheidung. [...] Was gute und böse Gedanken voneinander unterscheidet, ist, dass böse Gedanken sich schwer ausdrücken lassen, denn das Böse ist verborgen und ungesagt.« Erst wenn das Böse ausgesprochen wird, weicht es. »Der sprachliche Ausdruck ist das entscheidende Siegel, das Bekenntnis ein Wahrheitszeichen. Zwar ist die permanente Verbalisierung ein Ideal, das sich niemals vollkommen verwirklichen lässt. Doch ihr Preis war, dass alles, was nicht gesagt werden konnte, zur Sünde wurde.«²¹⁶ Ziel der christlichen Hermeneutik des Selbst ist die Reinigung der Seele von sündigen Gedanken und Taten. Für den Fall, dass das Sündenbekenntnis – insbesondere die Abweichung vom kirchlich festgelegten Dogma – nicht freiwillig vollzogen wird, wird seit dem 13. Jahrhundert die *inquisitio*, die Befragung des Häretikers eingeführt. Wie die Beichte zielt auch sie auf die Selbstenthüllung des Abtrünnigen und die Reinigung seiner Seele. Mit einer Buße in »gemäßigter Strenge« (Augustinus) soll der Häretiker gerettet und zur einmal erkannten Wahrheit zurückgeführt

216 Foucault 1993: 60f.

werden. Auch wenn die Inquisition zur Erreichung ihres Ziels zeitweilig die Folter, die sogenannte »peinliche Befragung« einsetzt und in der historischen Erinnerung vor allem mit Qualen und Scheiterhaufen verbunden ist, gehört auch sie zu den verbalisierenden Selbsttechniken, da es bei ihr an zentraler Stelle um das ausgesprochene Bekenntnis geht.

Als nach der Reformation für die Protestanten die mündliche Beichte, die Buße und die erlösende Absolution allmählich wegfallen, treten die ebenfalls dem Ideal nach rückhaltlose schriftliche Selbstenthüllung in Tagebüchern und Lebensläufen, die mündliche Rechtfertigung vor der Gemeinde und die Selbstbestrafung an ihre Stelle. Wer nun zuhört, ist letztendlich Gott, und was er zu hören bekommt, ist vor allem die Darstellung eines prinzipiell sündigen und deshalb ständig misstrauisch beäugten Selbst. Dieses kann zu seiner Rettung nur eines tun: seine sündige Nichtigkeit in aller Länge und Breite sich selbst, Gott und den anderen Menschen zu unterbreiten, seine Gnadenbedürftigkeit einzusehen und sich ganz der Barmherzigkeit Gottes zu überlassen. Dabei handelt es sich nicht um einen einmaligen Akt, sondern um eine andauernde Durchleuchtung aller Winkel und Facetten des Selbst, das mit teuflischer List Selbstanmaßung, Selbstgerechtigkeit, Eigendünkel und Eigenwillen zu verbergen sucht. Hier wird kein Kampf mehr zwischen Gott und Welt, Gut und Böse ausgetragen, sondern es geht um die Alternative Gott oder ich, Hinwendung zu Gott oder zu mir selbst, um eine Beziehung, in der nur einer von beiden bestehen kann, um Unterwerfung oder Auflehnung. Da nie Sicherheit über die Finten des eigenen Innenlebens bestehen kann, da es suspekt ist in seiner Weigerung, sich ganz der Gnade Gottes zu überlassen, sind Selbstzweifel, Selbsterniedrigung und Selbstzüchtigung zu habituellen Kardinaltugenden des calvinistischen und puritanischen Protestantismus geworden. Doch wer zweifelt, erniedrigt und züchtigt hier, da es keinen Mentor, Beichtvater oder Inquisitor mehr gibt und Gott gewöhnlich schweigt? Es ist das Subjekt selbst, das sich nun in einen Ankläger und einen Angeklagten, einen Richter und einen Sträfling aufteilt, wobei Ankläger und Richter zur Feder greifen und gottähnliche Allmacht ausüben, was wiederum Anlass zu Hochmutverdacht, Selbstanklage und Strafe ist. Caspian, der mittelalterliche Mönch und der katholische Gläubige können noch davon ausgehen, dass das Individuum einen unzerstörbaren Kern – die Seele – enthält, die von außen angegriffen wird und die, erliegt sie den Versuchungen des Bösen, wieder gereinigt werden kann. Mit den

verbalisierenden Selbsttechniken des Protestantismus wird dieser Kern zermahlen. Was zurück bleibt, ist eine Aufteilung des Subjekts in zwei Pole und ein bewegter Prozess, in dem es abwechselnd geschwächt und gestärkt, erniedrigt und erhöht wird, wobei die forschende und aufdeckende Spirale immer weiter ins Innere, in bis dahin unbekannte Bereiche des psychischen Lebens vordringt. Verbalisierende Selbsttechniken führen also spätestens seit der Reformation zu einer auf Dauer gestellten Hermeneutik des Selbst, die systematisierten Selbstzweifel und strukturelle Zerrissenheit, aber auch Selbstgerechtigkeit und Allmachtsgefühle hervorrufen kann, scheint der Zustand der Gnade abgesichert. Bei dieser permanenten Selbsterforschung spielen die Techniken des buchhalterischen Aufschreibens der eigenen Gedanken, Gefühle und Taten und die mündliche Berichterstattung vor der Gemeinde, aber auch das Lesen der Bibel und das Hören der Predigt eine zentrale Rolle.

Durch Luthers Übertragung des Neuen und Alten Testaments ins Deutsche und alle nachfolgenden Übersetzungen in die jeweiligen Landessprachen wird die Bibel das erste Mal für den christlichen Laien zugänglich und von den Reformatoren zur einzigen entscheidenden Autorität erhoben. Unter diese soll sich auch die Kirche stellen, zum biblischen Wort als der Quelle des christlichen Glaubens zurückkehren. Nach Luther ist es vor allem die Predigt, die mündliche Verkündigung der christlichen Botschaft – und nicht Kirchenhierarchie, Dogma und Liturgie –, durch die der heilige Geist als »inneres Wort« wirkt: »Gott gibt uns zuerst das Wort, womit er uns erleuchtet, danach den heiligen Geist, der in uns wirkt und den Glauben anzündet. Sobald man nun am Wort stillhält und lässt es eingehen, folgt alsbald, dass wir erleuchtet werden, und es kommt der heilige Geist, der durch das Wort wirkt.«²¹⁷ Wird durch die Predigt die biblische Botschaft verkündet, ausgelegt und gehört, entfaltet sich durch sie das »innere Wort«, so ist die biblische Schrift nichts anderes als eine menschliche Schöpfung, ist »äußeres Wort«, das nach humanistischen Grundsätzen zu erforschen und zu deuten ist. Ohne die Kenntnis der alten Sprachen, ohne ein vernünftiges sprachliches Erkennen der schriftlichen Zeugnisse, ohne »Wallfahrten« (Luther) in den sprachlichen Sinn der Bibel, kann die christliche Botschaft nicht richtig ausgelegt und verkündet werden. »Wir werden das Evangelium nicht gut ohne die Sprachen erhalten. Die Sprachen sind die

217 Luther, zitiert nach Genthe 1986: 20.

Scheide, darin dieses Messer des Geistes steckt.«²¹⁸ Damit beginnt eine Bibelhermeneutik, die sich zuerst als Sprach- und Textkritik entfaltet, als eine vernunftgeleitete Auseinandersetzung mit dem schriftlich überlieferten Wort. Seit dem 18. Jahrhundert werden die biblischen Texte dann auch noch in ihre historischen Entstehungskontexte gestellt und zwischen historischem Ereignis und biblischer Erzählung unterschieden, also eine historisch-kritische Bibelhermeneutik eingeführt²¹⁹. Spätestens jetzt setzen sich auch in der katholischen Kirche die verbalisierenden Selbsttechniken gegen die agonalen und pathetisch-ekstatischen durch.

Im Islam gibt es keine mündliche Beichte und kein systematisches Schreiben über sich selbst. Bedeutet das, dass hier die verbalisierenden Selbsttechniken unbekannt sind? Zuerst einmal muss festgehalten werden, dass das Wort Koran vom Verb *kara* 'a'abgeleitet ist, das so viel wie »rezitieren«, »vortragen«, »lesen« bedeutet²²⁰. Nach orthodoxer Dogmatik ist der Koran die direkte oder durch einen Boten (Gabriel) vermittelte Rede Gottes, die Mohammed offenbart wurde, und deswegen heilig. Während in den ersten Jahrhunderten noch die Frage diskutiert wird, ob der Koran die Rede Gottes wiedergibt oder ein von Menschen geschaffenes Werk ist, setzt sich später die Doktrin von der Ewigkeit und Unnachahmlichkeit des Korans durch. Ähnlich wie beim christlichen Abendmahl der Leib und das Wort Christi gegenwärtig sind, ist Gott bei der Rezitation seiner im Koran niedergelegten Worte gegenwärtig. Die Wiederholung der göttlichen Worte wird als ein heiliger Akt, eine Art Sakrament begriffen, weswegen die göttliche Rede möglichst genau nachgesprochen werden muss. So ist die phonetisch korrekte Rezitation des Korans zu einer Wissenschaft geworden, die zum Beispiel an der traditionsreichen Kairoer Al-Azhar-Universität gelehrt wird. Im Alltag ist die mündliche Wiederholung der göttlichen Rede, ihr leiser oder lauter Vortrag, bis heute eine übliche Praxis, die auf eine lange und lebendige Tradition zurückschauen kann. Die Rezitation des Korans beginnt in der Schule und hat unter anderem eine mnemotechnische Funktion. Das Wort Gottes soll sich ins Gedächtnis ein-

218 Luther, zitiert nach Genthe 1986: 18.

219 Zur Geschichte der Bibelerforschung seit der Renaissance siehe Genthe 1986.

220 Zur Etymologie, Entstehungsgeschichte und Struktur des Korans siehe The Encyclopaedia of Islam 1986, Vol. V: 400ff.

prägen. So hat zum Beispiel Sayyid Qutb nach eigenem Zeugnis als Zehnjähriger den ganzen Koran, der ungefähr den Umfang des Neuen Testaments hat, auswendig gelernt, um ihn seiner Mutter vorzutragen. Um zu verstehen, was die Rezitation des Koran im islamischen Alltag bedeuten kann, soll hier eine seiner Kindheitserinnerungen angeführt werden: »O meine Mutter! Während des ganzen Monats Ramadan, als die Vorleser (*qari*) des Heiligen Korans in unserem Heimatdorf mit ihrer melodischen Stimme die Verse rezitierten, hast du hinter dem Vorhang mit verzückter Aufmerksamkeit stundenlang dir das gleiche angehört. Als ich mit dir zusammensaß und Geräusche machte, wie es bei Kindern Gewohnheit ist, hieltst du mich mit Zeichen und Gesten davon ab, und dann lauschte ich mit dir zusammen aufmerksam den gleichen Worten. Mein Herz erfreute sich an dem magischen Rhythmus der Worte, obwohl mir deren Sinn damals nicht bewusst war. Als ich unter deiner zärtlichen Fürsorge aufwuchs, schicktest du mich in die Grundschule des Dorfes. Es war dein ernsthaftester und größter Wunsch, dass Allah mir das Herz öffnen und ich den Heiligen Koran auswendig lernen möge. Ferner war es dein Wunsch, dass Allah mir die Kunst des süßen Vortrags gewähren möge, damit ich, vor dir sitzend, ständig den Heiligen Koran rezitieren kann. Deshalb habe ich das Heilige Buch auswendig gelernt, und so ist ein Teil deines Wunsches in Erfüllung gegangen.«²²¹

Im privaten Rahmen oder in einer muslimischen Gemeinschaft kann das laute Vortragen des Korans, wie Qutb eindrücklich schildert, verzückende, tröstliche oder auch magische Wirkungen haben. Diese Wirkungen können auch gezielt hervorgerufen werden. Das bedeutet, dass das Rezitieren der Rede Gottes zu einer Selbsttechnik werden kann, mit der Individuen und Gruppen auf sich einwirken können. So gehört zum Beispiel die litaneartige Rezitation von Koranversen zu den sufistischen Meditationsübungen. Mit ihr wird die Absicht verfolgt, alle anderen Gedanken und Empfindungen auszuschalten und den sufistischen Mystiker in einen tranceähnlichen Zustand zu versetzen. Der Sufismus kennt aber auch noch eine andere verbalisierende Selbsttechnik, die der katholischen Beichte ähnliche Selbstenthüllung des Novizen. Wie der christliche Mönch muss auch der sufistische Novize alle seine inneren Regungen und Empfindungen seinem Meister rückhaltlos offen-

221 Zitiert nach Berman 2004: 87f.

baren, woraufhin ihn dieser lenkt. Darüber hinaus ist die sufistische Seelsorge nicht ohne verbalisierende Praktiken zu denken. Die Menschen müssen ihre Sorgen und Nöte den Vertretern des Sufismus schildern und offenbaren, um von ihnen getröstet und beraten werden zu können. Je komplizierter die Lebensverhältnisse werden, umso wichtiger muss bei der Suche nach Trost und Rat die Verbalisierung von inneren oder äußeren Zuständen und Situationen werden. Gleichzeitig muss der sufistische Meister, der *sheikh*, versuchen, mit Worten Einfluss auf die Ratsuchenden, Zweifelnden oder Verzweifelten zu nehmen, die in islamischer Orthodoxie und dogmatischer Religion ganz offensichtlich keinen Ausweg mehr finden. In diesem Dialog kann es, wie im platonischen, um Selbsterkenntnis gehen, zumal die Erkenntnis der eigenen Laster und Sünden, des niederen Selbst nach sufistischer Lehre, Teil des Großen Dschihad, des Kampfes gegen sich selbst ist. In diesem Dialog kann es aber auch, wie bei der katholischen Beichte, um Buße und Vergebung gehen. Der mündliche Dialog wird im Sufismus noch durch eine weitverzweigte Erbauungs- und Andachtsliteratur ergänzt, die vor allem durch Lehrgeschichten und Anekdoten Einsichten in sich selbst, in das Verhältnis zu anderen Menschen und zu Gott vermitteln. Darüber hinaus gibt es im Sufismus einen großen Fundus lyrischer und erzählender Kunst, die vor allem persischer Herkunft ist. Zu ihnen gehören Werke der Weltliteratur wie die von Goethe bewunderten Ghazal (arab. *ghazal* – Gespinst, Liebesgedicht) des persischen Dichters Hafis (1320–1390).

Im Rahmen des Sufismus gibt es also eine breite Palette verbalisierender Selbsttechniken, die durch Aufdeckung und Verständnis innerer Vorgänge Einsicht in das eigene Leben vermitteln, zu seiner Veränderung beitragen und eine meditative Liebesbeziehung zu Gott aufbauen wollen. Die Hermeneutik des Selbst ist im Islam also nicht unbekannt. Sie wird jedoch von der orthodoxen Praktik der Koranrezitation in gewisser Weise überschattet. Die Rede Gottes – und nicht die suchende, selbstenthüllende und sehnsüchtige Rede des Gläubigen – steht hier im Zentrum und soll als solche auf das Individuum einwirken. Dabei kommt es entscheidend darauf an, wie die gehörte oder gelesene Rede Gottes aufgefasst wird. Begreift man sie als unmittelbar magisch wirkendes Wort, reicht letztendlich das Bewusstsein aus, dass hier Gott spricht. Damit wird das Verständnis seiner Rede zweitrangig. Erst wenn es darum geht, Gottes Wort zu verstehen, beginnt die

Kunst des kritischen Zuhörens und Lesens. Sie wurde in Antike und Spätantike systematisch geübt, wobei die Aufmerksamkeit gleichzeitig auf den Vortrag oder Text und die eigenen Reaktionen und Urteile zu lenken war. Nach Aristoteles besteht das Verstehen eines Vortrages oder Textes darin, wahre Aussagen über deren Inhalte zu machen, sie also logisch zu beschreiben und zu analysieren. Für Platon hingegen ist Verstehen erst dann erreicht, wenn der verborgene Sinn hinter der Text- oder Vortragsoberfläche aufgedeckt ist. Beide Auffassungen sind in die christliche und islamische Theologie eingegangen und haben die Auslegung von Bibel und Koran mitbestimmt.

Schon unter dem dritten Kalifen Uthman (644–656) werden die vereinzelt Niederschriften und mündlichen Überlieferungen der göttlichen Offenbarung gesammelt. Im Lauf der nächsten drei Jahrhunderte wird ein kanonisches, weitgehend anerkanntes Textkorpus geschaffen, in dem die einzelnen Textbausteine mit wenigen Ausnahmen nach ihrer Länge geordnet sind. So entsteht der Koran mit seinen 114 Suren. Das ganze Mittelalter über beschäftigen sich Schriftgelehrte (*ulama*) damit, uneindeutige Koranstellen zu erhellen, Regeln im Umgang mit dem Text aufzustellen, ihn zu kommentieren und zu interpretieren, wobei sich mehrere Rechtsschulen herausbilden. Doch bis heute endet in der Regel alle Beschäftigung mit dem Text da, wo es darum geht, ihn als einen von Menschen gemachten Text zu begreifen, also die sprachkritische und kritisch-historische Methode auf ihn anzuwenden²²². Welche Folgen können die anhaltende Entrückung des Korans aus seinem geschichtlichen Kontext, seine Auffassung als unmittelbares Wort Gottes (Verbalinspiration) und historisch wahrer Tatsachenbericht haben? Erstens kann so der Koran als magisch wirkendes Gotteswort verstanden und als solches auch selbsttechnisch eingesetzt werden. Zweitens kön-

222 In der Frühgeschichte des Korans wurde der Text noch als Literatur und historische Quelle behandelt und dementsprechend untersucht. Auch später hat es immer wieder einzelne Strömungen und Theologen gegeben, die als Autor des Korans nicht Gott, sondern Mohammed annehmen, so heute zum Beispiel der iranische Religionsphilosoph Abdolkarim Soroush. Doch diese Strömungen haben sich gegenüber der Doktrin der Ewigkeit und Unnachahmlichkeit des Korans nicht durchsetzen können. Die Entstehungsgeschichte des Korans nachzuvollziehen und ihn in seinen historischen und religiösen Kontext zu stellen, hat sich das deutsche Projekt »Corpus Coranicum« an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften zur Aufgabe gemacht (siehe The Encyclopaedia of Islam 1986, Vol. V: 400ff; DIE ZEIT Nr. 29 vom 10. Juli 2008, S. 34).

nen die im Koran geschilderten Ereignisse, da sie ohne eine Korrektur ihres historischen Kontextes bleiben, wie ein Geschichtsbuch aufgefasst werden, dessen Erzählungen wahr und zeitlos gültig sind. Hier haben die Behauptung einer ursprünglich reinen islamischen Frühzeit und der Versuch, sie in der Gegenwart wieder zu beleben, ihre Wurzeln. Drittens liegt – trotz oder vielleicht sogar wegen der über Tausend Jahre währenden Auslegungsarbeit der Schrift- und Rechtsgelehrten –, die Versuchung nahe, Gottes Rede buchstabengetreu aufzufassen und sie unmittelbar, ohne kommentierend-interpretierende Zwischeninstanz, auf die Gegenwart zu übertragen. Dieses Wörtlichnehmen der Rede Gottes geht in der Regel mit einer vehementen Ablehnung der Schrift- und Rechtsgelehrten einher, so wie es bei den radikalen islamistischen Strömungen der Fall ist²²³.

Dass der Koran nicht zum Studium, sondern zum Leben da ist, dass in ihm auch heute, wie in der Frühzeit, der »Tagesbefehl« steht, dass den Koran zu lesen oder zu hören bedeutet, nach ihm zu handeln, hat Sayyid Qutb deutlich genug gelehrt. Doch wie ist das aufzufassen – dem Geiste oder dem Worte nach? Qutb selbst hat im Gefängnis eine dreißigbändige Koranexegese geschrieben, die dem Text kommentierend und reflektierend gegenübertritt²²⁴. Doch seine Nachfolger haben sowohl den Koran wie auch Qutbs Schriften immer wörtlicher, buchstabengetreuer aufgefasst. Zwar bezieht sich der Religionsgelehrte Abdullah Azzam noch auf die lange Tradition der Koranauslegung, aber spätestens mit Osama Bin Laden und Ayman al-Zawahiri endet auch das. Wie schon dargestellt, isolieren sie einzelne Begriffe – zum Beispiel die alten geographischen – und Verse aus dem Koran und der Prophetenüberlieferung, übertragen sie bruchlos auf die Gegenwart und setzen sie auch wie magische Formeln ein. Am bekanntesten wurde ein immer wieder variiertes Zitat, das Bin Laden in einem Interview folgendermaßen wiedergibt: »Wir lieben den Tod auf dem Weg zu Gott genauso, wie ihr

223 Die Annahme, dass es sich bei den heiligen Schriften um die direkte Rede Gottes handelt, die wörtlich zu nehmen ist und reale historische Tatsachen wiedergibt, und die Ablehnung der sprachkritischen und historisch-kritischen Methoden kennzeichnet auch den christlichen Fundamentalismus (siehe <http://www.bibelwissenschaft.de> Stichwort »Bibelauslegung, christliche«).

224 Siehe die schöne Beschreibung des Werks »Im Schatten des Koran« in Beraman 2004: 91–94.

das Leben liebt.«²²⁵ Aus dem Kontext dieses Satzes wird deutlich, dass Mohammed laut Überlieferung nichts anderes sagte als: So lange ihr diese Welt liebt und einen Widerwillen gegen den Tod habt, werden eure Feinde euch nicht fürchten²²⁶. Dass man den Tod zu lieben hat, ist eine interpretierende Schlussfolgerung, die Azzam 1987 in seinem Buch »Schließ dich der Karawane an!« noch nicht zieht²²⁷. Sie wird zum ersten Mal 1996 in der »Erklärung des Heiligen Krieges gegen die Amerikaner, die das Land der beiden heiligen Stätten besetzen« eingeführt, die sich unter anderem auf die Selbstmordattentate der schiitischen Hisbollah im Libanon bezieht.

Aus der Geschichte dieses Zitats wird deutlich, dass sich Al-Qaida seit der zweiten Hälfte der 1990er Jahre auf eine Kampftechnik einstellt, die gezielt die Selbsttötung einsetzt. Für eine solche Kampftechnik reicht es nicht aus, den eigenen Tod nicht mehr zu scheuen, den Widerwillen gegen ihn aufzugeben oder ihn billigend in Kauf zu nehmen. Er muss bewusst gewollt und angestrebt werden. Eingänge Textstellen in ihrer wörtlich genommenen Unmittelbarkeit können dazu dienen, den Feind zu verunsichern, die Gruppenidentität zu stärken und Selbstmordattentäter in ihrer Absicht zu bestärken. Sie reichen jedoch nicht dazu aus, dass sich Individuen gezielt selbst töten. Welche Selbsttechniken müssen also zur Anwendung kommen, damit sich Seele, Denk- und Existenzweise so verändern, dass bei vollem Bewusstsein und Handlungsfähigkeit der eigene Tod *angestrebt* wird? Schaut man auf das intendierte Ziel – die Vereinigung mit Gott im Paradies –, dann kommen zuerst einmal Selbsttechniken in Frage, die eine Ekstase, eine Selbst-Entrückung anstreben. Während der Ekstase soll die eigene Person seelisch und geistig ausgelöscht und der Vorstellung nach in einer größeren transzendenten Einheit – Gott, Paradies, Kosmos, All, Nirwana – aufgelöst werden. Erweitert man die-

225 Bin Laden 1997/2006: 81.

226 »Eines Tages werden euch die Völker von allen Seiten belagern [...]. Ihr werdet sein wie der Schaum des Sturzbaches, Gott wird es so einrichten, dass eure Feinde euch nicht mehr fürchten, und Er wird Verzagtheit in eure Herzen eingießen – Was bedeutet das, o Gesandter Gottes? – Die Liebe zu dieser Welt und der Widerwille gegen den Tod.« (Zitiert nach Hegghammer 2006: 212)

227 »Wer die Lage der Muslime in unserer Zeit betrachtet, dem fällt auf, dass die bedeutendste Prüfung, die Muslime zu bestehen hatten, die Preisgabe des Dschihads ist (aus Liebe zu dieser Welt und Todesabscheu).« Azzam 1987/2006: 194.

ses geistig-seelische Auslöschen oder Auflösen auf den menschlichen Körper, dann würde das bedeuten, im Moment der Ekstase zu sterben oder sich selbst zu töten. Das ist ein höchst pathetisches, dramatisches Ereignis. Doch im Rahmen des islamistischen Terrorismus darf dieses Ereignis nicht mit auffälligen dramatisch-theatralischen Praktiken angestrebt werden und muss der Selbstmordattentäter bis zum Schluss ein klares Bewusstsein behalten. Da ein Selbstmordattentat eine mehr oder weniger lange und geheim zu haltende geistig-seelische, technische und logistische Vorbereitung und ein bewusst agierendes Subjekt benötigt, muss das ekstatische Ziel auf Wegen erreicht werden, die die Funktionsfähigkeit des Selbstmordattentäters nicht einschränken, keine starken Affekte auslösen und ihn nicht verraten. Dem scheinen die schiitischen Selbstmordattentate während oder kurz nach den ekstatischen Trauerfeiern um Hussein zu widersprechen. Da es jedoch unwahrscheinlich ist, dass im Rahmen von nur zehn Tagen, die der Selbstverletzung, dem Schmerz und der Trauer gewidmet sind, Attentate geplant und vorbereitet werden können, fungieren diese Selbsttechniken des Leids wohl eher als eine Art letzter Anstoß denn als das Individuum vorbereitende Praktiken. Aus Gründen der Geheimhaltung, der rational-planenden Beschäftigung mit technischen und logistischen Fragen und der erforderlichen Handlungsfähigkeit des Individuums auch im Moment der Ekstase kommen pathetisch-ekstatische Selbsttechniken also nicht in Frage, um sich auf ein Selbstmordattentat vorzubereiten.

Das bedeutet, dass wir uns zunächst den apathisch-ekstatischen Selbsttechniken zuwenden müssen, die Max Weber den Intellektuellen aller Schichten zuordnet. Wir haben diesen Typus von Selbsttechniken als Kontemplation, Exerzitium und Meditation bei christlichen Mönchen und in östlichen Religionen vorgefunden, aber auch im Rahmen der sufistischen Mystik als litaneiartiges Rezitieren von Koranversen und meditatives Gebet. Apathisch-ekstatische Selbsttechniken sind uns ebenfalls in der modernen technischen Welt begegnet, in der sich der Philobat gründlich auf seine wohltemperierten Höhenflüge in den freundlichen Weiten vorbereitet. Alle apathisch-ekstatischen Praktiken sind durch Leidferne, rationales Kalkül, Selbstkontrolle, waches Bewusstsein und eine eher kühle, von starken Leidenschaften Abstand nehmende Haltung gekennzeichnet. Diese Eigenschaften müssen auch den Selbsttechniken, mit denen sich islamistische Terroristen auf ihre

Tat und ihren Tod vorbereiten, eigen sein. Dass sich so – und nicht im Überschwang von Affekten und Gefühlen – auf ein Selbstmordattentat vorbereitet werden muss, zeigt sich im Nachhinein auch an den Reaktionen der Opfer, Zuschauer und Beobachter. Denn dass hier kühl, wohlüberlegt, berechnend und bei vollem Verstand sich selbst und andere getötet werden – und nicht in rasender Wut, überschäumendem Hass oder unter dem Einfluss anderer explosiver Affekte –, trägt nicht zum geringsten zum Schrecken und zum Schock bei, den jedes Selbstmordattentat auslöst.

Doch wie werden im Rahmen des militanten Islamismus auf apathische Art und Weise das körper- und lustbetonte »niedere Selbst«, der »Durst nach Leben«, der »Widerwille gegen den Tod«, die Angst und die Panik zum Schweigen gebracht? Das sind Fragen, die zuerst einmal den Großen Dschihad betreffen, den Kampf gegen sich selbst, der zu den agonalen Selbsttechniken gehört. Im Rahmen des Sufismus führt er zum geduldischen Hinnehmen und Gutheißen von allem, was Gott über den Menschen verhängt hat. Das kann in islamistischer Sichtweise auch ein Selbstmordattentat sein. Als apathisch-ekstatische Selbsttechniken setzt der Sufismus die litaneiarartige Rezitation von Koranversen und heiligen Formeln, die individuelle und kollektive Meditation, den Gehorsam gegenüber einem Meister (*sheikh*) und die Buße für die eigenen Sünden ein. Der Große Dschihad kann aber auch mit Praktiken des orthodoxen Islam, mit strenger Einhaltung kultischer Pflichten und korrekter Koranrezitation geführt werden, wobei mit einer magischen Wirkung von Gottes Wort gerechnet werden kann. Auch weltliche Praktiken können zum Kampf gegen das niedere Selbst beitragen, so zum Beispiel die Konzentration auf technische und logistische Fragen, die von der endgültigen Absicht ablenken. Doch wo bleiben die Zweifel am eigenen Willen und am Willen Gottes, die Fragen nach dem politischen Sinn von Selbstmordattentaten oder nach dem religiösen Verbot von Selbstmord? Es ist kaum vorstellbar, dass die Vorbereitung auf ein solches Attentat ohne verbalisierende Selbsttechniken wie Lesen, Schreiben, Zuhören und Sprechen auskommt. Mit diesen Praktiken können und müssen das Selbstmordattentat legitimiert, begründet, gedanklich und gefühlsmäßig befördert werden. Dies alles muss jedoch so geschehen, dass die Stärke des Ichs und seines Willens betont und gefördert wird. Ein zukünftiger Selbstmordattentäter darf nicht in die lebenslange sufistische Selbstreflexion oder den Strudel protestantischen Selbstzweifels verwickelt wer-

den. Die Verbalisierung muss ein Ende haben. Doch dieses Ende darf nicht nach dem Vorbild der katholischen Absolution gestaltet sein, da diese zu einer zeitweiligen Beruhigung über die eigene Erlösung führt. Die Verbalisierungsspirale muss vielmehr in die Überzeugung einmünden, ein von Gott auserwählter Glaubenskämpfer und Märtyrer zu sein, der durch seine Tat Gottes Reich auf Erden vermehrt und sofort ins Paradies kommt.

Die hier erst einmal nur angedeuteten agonalen, apathisch-ekstatischen und verbalisierenden Praktiken von Selbstmordattentätern müssen darüber hinaus noch im Verborgenen ausgeübt werden, in einer prinzipiell feindlichen Umwelt. Das gilt auch dann, wenn es Ausbildungslager gibt. Zwar können in ihnen die Täter in technischer und selbsttechnischer Hinsicht unterstützt werden, aber das logistische Operationsfeld und der Ort der Anschläge liegen jenseits von ihnen, in muslimischem oder westlichem Feindesland. Das bedeutet, dass der zukünftige Selbstmordattentäter und seine Gruppe ihre Absichten für längere Zeit verbergen müssen. Die eigenen Überzeugungen und Absichten zu verbergen, sich zu verstellen, andere zu täuschen, zu heucheln und zu lügen, sich eine Maske aufzubauen und aufzusetzen ist eine besondere Kunst, die gut zu den eher kühlen apathischen Selbsttechniken passt, die auf eine wohltemperierte Ekstase hinauslaufen. Diese Kunst hat nicht allein den Zweck, sich gegen Entdeckung und Verfolgung zu schützen, sondern sie wirkt immer auch auf denjenigen zurück, der sich verbergen will oder muss. Insofern kann auch die Kunst des Verbergens zu den Selbsttechniken gezählt werden. Sie bildet den fünften und letzten Typus selbsttechnischer Praktiken, die als *maskierende* bezeichnet werden können. Wir haben sie zu Beginn der Neuzeit im Bereich der Politik im weitesten Sinne angetroffen, bei Machiavelli und Gracián. Beide leben in Umbruchszeiten, in denen Regeln, Ideale und Werte, Moralvorstellungen und Verträge kaum noch gelten, beide müssen sich schützen, sei es vor der Ungnade des Fürsten oder vor der Inquisition, und beide verfolgen Absichten, die nur unter einer Maske zu verwirklichen sind.

Zur Zeit Machiavellis sind die italienischen Kleinstaaten von kriegesischen Auseinandersetzungen, inneren Machtkonflikten und den Großmächten Spanien und Frankreich bedroht. Nach der erneuten Machtübernahme der Medici mit Hilfe spanischer Truppen, verliert Machiavelli seine Ämter in der Republik Florenz, wird eingesperrt und

gefoltert, dann auf sein Landhaus verbannt, wo er den »Il Principe« schreibt, auch um sich selbst politisch zu rehabilitieren. Zur Zeit Graciáns kommt die Großmacht Spanien durch eine aggressive französische Politik, Revolten in den niederländischen Provinzen und die aufsteigende Weltmacht England in Schwierigkeiten und entwickelt gleichzeitig eine aggressive Gegenreformation. In dieser politisch und religiös unruhigen Zeit duldet der Jesuitenorden Gracián zwar in seinen Reihen, unterzieht ihn aber strenger Beobachtung und stellt ihn zeitweilig unter Hausarrest und Publikationsverbot. Aufgrund der verschärften Zensur durch die Inquisition veröffentlicht Gracián seine meisten weltlichen Schriften unter Pseudonym, eine Maske, hinter der sich die Identität eines Autors verbergen lässt. Äußere und innere politische Konflikte führen nicht nur in der Nähe der Macht zu einem unsicheren und feindlichen sozialen Klima, zu Willkür, Intrige, Korruption und Verfolgung. Das Leben verwandelt sich in einen permanenten Kampf, in einen Kriegszustand, in dem es bei Strafe des Untergangs notwendig ist, die eigenen Gedanken und Absichten durch ein flexibles, anpassungsfähiges Verhalten zu kaschieren. In einer solchen Situation muss nüchtern und illusionslos gehandelt und mehr nach dem Nützlichen als nach dem Idealen gestrebt werden. Während Machiavelli die Politik als eine Wissenschaft auffassen möchte, die sich mit Realitäten auseinandersetzt, will Gracián praktisches Wissen über die Klippen, Abgründe und Gefahren des Alltagslebens vermitteln. Staats- und Individualpolitik, Staats- und Lebenskunst brauchen Wirklichkeits- und Selbsterkenntnis, andauernde Wachsamkeit und eine Maske, mit der sich an die schlechten Verhältnisse angepasst werden kann. Dennoch haben beide Denker Ideale verfolgt: Machiavelli ein stabiles und geordnetes Gemeinwesen und die Staatsform der Republik, Gracián die vollkommene und erhabene Persönlichkeit.

Es sind Krieg, Verfolgung und feindliche Umwelten, aus denen auch im Islam eine maskierende Verstellungs- und Anpassungskunst hervorgeht. Um sein Leben zu retten, um sich vor Schaden zu schützen, um den Feind zu täuschen und um Frieden zu schließen, sind Verleugnung des eigenen Glaubens, List, Betrug und Lüge erlaubt, darf *taqiyya* praktiziert werden. *Taqiyya* bedeutet wörtlich »Verbergen oder Maskieren des eigenen Glaubens, der eigenen Überzeugungen, Ideen, Gefühle, Meinungen oder Absichten in Zeiten großer Gefahr, die entweder jetzt oder später eintritt, um sich selbst vor physischem und/oder geistigem Schaden zu

schützen«²²⁸, kurz: Verstellung. Dabei wird vorausgesetzt, dass die Verstellung nicht den Glauben oder die Überzeugung des Individuums verändert, dass *taqiyya* nur mit der »Zunge«, aber nicht mit dem »Herzen« praktiziert wird. Das Konzept der *taqiyya* entsteht in der Frühzeit des Islam, als die ersten Muslime verfolgt werden beziehungsweise Krieg gegen Mekka führen²²⁹. So dürfen diejenigen ihren neuen Glauben verleugnen, die ansonsten um ihr Leben fürchten müssen, und sagt Mohammed laut Überlieferung, dass Krieg Täuschung sei und dass gelogen werden darf, um Frieden zu schließen. *Taqiyya* ist also das Gegenteil von Helden- und Märtyrertum, ist Selbstschutz, Klugheit, List und Diplomatie in taktischen und strategischen Auseinandersetzungen. Nach der Konsolidierung der muslimischen Gemeinschaft sind es die Schiiten, die sich vor Verfolgung durch Sunniten schützen müssen und Verstellung zu einer lebenslangen Pflicht gemacht haben. Nach außen wie ein Sunnit zu leben und heimlich dem Hause Alis die Treue zu halten, bedeutet die Adaption von *taqiyya* zum Schutz des eigenen Lebens, des eigenen Glaubens und der eigenen Gemeinschaft²³⁰. *Taqiyya* praktizieren auch erste Anhänger von Sayyid Qutb. Wie alle anderen Muslime in der ägyptischen Gesellschaft lebend, erklären sie sie heimlich zu einer ungläubigen und verweigern ihr die Loyalität.

Unter einer Maske zu leben bedeutet, wie Machiavelli und Gracián deutlich gemacht haben, auf zwei Ebenen zu agieren, derjenigen der eigenen Person, Überzeugung und Absicht und derjenigen des sozialen Umfeldes. Doch dabei geht es nie nur um den Schutz vor den ande-

228 Siehe http://www.basicsproject.org/terrorism/ideology/al_taqiyya.htm (Übersetzung E.H.).

229 Folgende Legende zeigt eine subtile und zugleich effektive *taqiyya* mit der »Zunge«: Ali sitzt vor seinem Haus auf einem Stuhl, als einer seiner Anhänger ins Dorf hineinrennt und sich in seinem Haus versteckt. Ali begreift, dass sein Anhänger verfolgt wird, steht auf und setzt sich auf einen anderen Stuhl. Als wenige Minuten später die Verfolger eintreffen und ihn nach dem Gejagten fragen, antwortet er: »So lange ich auf diesem Stuhl sitze, habe ich niemanden gesehen.« (Wiedergegeben nach <http://www.islam-watch.org/Warner/Taqiyya-Islamic-Principle-Lying-for-Allah.htm>).

230 Zu *taqiyya* siehe Kippenberg 2004: 75f und Ruthven 2004: 106. Die Vermutung, dass sich der iranische Präsident Achmadinejad gegenüber dem Westen im Rahmen des Konzepts der *taqiyya* verhält oder dass Vertreter muslimischer Organisationen *taqiyya* betreiben, drücken westliche Internetseiten aus (siehe zum Beispiel http://www.basicsproject.org/terrorism/ideology/al_taqiyya.htm und <http://www.islam-watch.org/Warner/Taqiyya-Islamic-Principle-Lying-for-Allah.htm>).

ren. Unter einer Maske wird immer auch etwas aufgebaut, wird dasjenige entwickelt, befördert und gestärkt, was nicht ins soziale Umfeld passt, was quer zu ihm steht. Man könnte die Maske mit einem Treibhaus vergleichen, in dem gerade das gesellschaftlich Abgelehnte, Verbotene, Verworfenen oder Tabuisierte, das, was nicht sein darf und nicht sein soll, besonders gut gedeiht. So kann nach Machiavelli der Fürst unter der Maske christlicher und humanistischer Werte seine flexible und schamlose Realpolitik besonders gut betreiben, dient die maskierende Lebenskunst von Gracián dem Aufbau einer erhabenen und vollkommenen Persönlichkeit und entwickelt Goya unter der Hülle des Hofmalers und distanzierten Stoikers seine Einsichten in menschliche und soziale Abgründe. Die Selbsttechnik der Maskierung erlaubt es, innerhalb der Gesellschaft zu leben und gleichzeitig jenseits von ihr, mit dem sozialen Strom zu schwimmen und gleichzeitig gegen ihn, wobei die notwendige Selbstkontrolle und Selbstbeherrschung die eigene Person, Überzeugung und Absicht eher stärkt als schwächt und ein Gefühl der Überlegenheit entstehen läßt. Der Maskierte weiß, kennt, begreift in seiner Verborgenheit mehr als alle anderen und vermag mehr über sie und sich selbst.

Das gilt auch für Individuen und Gruppen, die sich auf ein Attentat vorbereiten, wie das Gründungsdokument des modernen Attentäters aus dem Jahr 1869, der »Katechismus des Revolutionärs« von Sergej G. Netschajew (1847–1882), in großer Klarheit zeigt. In diesem Dokument der russischen nihilistisch-anarchistischen Bewegung, werden erstens die Pflichten des Revolutionärs sich selbst gegenüber, zweitens die Beziehung des Revolutionärs zu seinen Genossen und drittens die Beziehung des Revolutionärs zur Gesellschaft behandelt. Im ersten und dritten Teil werden die nach innen und nach außen gerichteten Selbsttechniken des nihilistisch-anarchistischen Attentäters beschrieben. Dieser muss zunächst auf die Welt und alle Bindungen in ihr verzichten, eine Forderung, die auch Qutb und Azzam stellen. Er darf »keine persönlichen Interessen, keine geschäftlichen Beziehungen, keine Gefühle, keine seelischen Bindungen, keinen Besitz und keinen Namen« haben. Er »weiß, dass er in der Tiefe seines Wesens, nicht nur in Worten, sondern auch in Taten, alle Bande zerrissen hat, die ihn an die gesellschaftliche Ordnung und die zivilisierte Welt mit allen ihren Gesetzen, ihren moralischen Auffassungen und Gewohnheiten und mit allen ihren allgemein anerkannten Konventionen fesseln. Er ist ihr unversöhnlicher Feind,

und wenn er weiterhin mit ihnen zusammenlebt, so nur deshalb, um sie schneller zu vernichten. [...] Tyrannisch gegenüber sich selber, muss er auch anderen gegenüber tyrannisch sein. Er muss all die sanften, schwächenden Gefühle der Verwandtschaft, Liebe, Freundschaft, Dankbarkeit und sogar der Ehre in sich unterdrücken und der eiskalten, zielstrebigem Leidenschaft für die Revolution Raum geben. Für ihn gibt es nur eine Freude, einen Trost, einen Lohn und eine Befriedigung – den Erfolg der Revolution. Tag und Nacht darf er nur einen Gedanken haben, ein Ziel vor sich sehen – erbarmungslose Zerstörung. Während er unermüdlich und kaltblütig diesem Ziel zustrebt, muss er bereit sein, sich selber zu vernichten und mit seinen eigenen Händen alles zu vernichten, was der Revolution im Wege steht. [...] Die revolutionäre Leidenschaft, in jedem Augenblick des Tages praktiziert, bis sie zur Gewohnheit wird, muss mit kühler Berechnung eingesetzt werden.«²³¹

Nach Machiavelli und Gracián gehört die Beherrschung der Leidenschaften zur Regierungs- und Lebenskunst. Die alte stoische Selbsttechnik entspringt einer vernunftgeleiteten Auseinandersetzung mit dem Leben, dem Unglück, dem Tod und der eigenen Zeit. Diese Auseinandersetzung führt dazu, die Welt und das Leben so zu akzeptieren wie sie sind, und bei Machiavelli und Gracián nach reiflicher Überlegung auch noch zum Aufbau einer schützenden Maske. Mit Netschajew verwandeln sich Vernunft, kühler Gleichmut und Selbstbeherrschung in Feindschaft, Kälte und Tyrannei. Sein Revolutionär akzeptiert die bestehende Welt nicht. Er zerreißt alle Bindungen an sie, unterdrückt seine »sanften, schwächenden« Gefühle und lässt nur noch die »eiskalte« Leidenschaft der Zerstörung zu. Staatliche und gesellschaftliche Ordnung müssen zerschlagen, alles noch schlimmer, Leid und Not des Volkes noch größer werden. Erst dann wird es sich erheben und in einem großen Aufstand endgültig alles vernichten. Wenn alles vernichtet ist, kann alles besser werden²³². Endprodukt der alles umfassenden Verneinung, des

231 »Katechismus des Revolutionärs«, zitiert nach <http://www.physiologus.de/komment/lit/netscha.htm>

232 Die Revolution »hat kein anderes Ziel als die vollkommene Befreiung und die vollkommene Zufriedenheit der Massen, das heißt der Menschen, die von Händearbeit leben. In der Überzeugung, dass ihre Emanzipation und die Sicherstellung ihrer Zufriedenheit nur als Folge eines alles zerstörenden Volksaufstandes herbeigeführt werden können, wird die Gesellschaft (die revolutionäre Organisation, E.H.) alle ihre Mittel und ihre ganze Kraft darauf lenken, die Not und die Leiden des Volkes zu steigern und zu inten-

totalen Bruchs, des radikalen Zerstörungswunsches und der Tyrannei gegenüber sich selbst und anderen ist eine Art *hitzige Kälte*, die der Revolutionär in sich kultivieren und nach innen und nach außen richten muss. Sie schützt ihn vor dem Rückfall in sanftere Gefühle, während er noch mit den anderen zusammenlebt. Grundlage der von Netschajew beschriebenen Selbsttechnik sind also nicht Vernunft und Wirklichkeits- und Selbsterkenntnis, sondern Verneinung, Bruch und Selbstverbrennung. Was übrig bleibt, ist die Asche der »revolutionären Leidenschaft«. Sie gipfelt in der Bereitschaft zu kaltblütiger Selbstvernichtung, die in den Dienst »erbarmungsloser Zerstörung« genommen wird.

Spätestens im 19. Jahrhundert können autoritäre Zarenreiche und Monarchien, die Macht und der Zwang, die sie ausüben, nicht mehr religiös legitimiert werden. Sie sind das geworden, was sie nach Machiavelli schon immer sind: Produkte weltlicher Machtpolitik, die nun zwischen Reform und Repression, Aufklärung und Reaktion, Nachgiebigkeit und Härte schwankt. Gleichzeitig entstehen Konzepte für alternative Staats- und Gesellschaftsordnungen, die ein weites Spektrum zwischen Liberalismus und Anarchismus abdecken. Kleinere und größere Gruppen, Geheimgesellschaften und Parteien entstehen und versuchen, ihre Konzepte in praktische Politik umzusetzen. Die politische Strategie des Anarchismus besteht nach Netschajew darin, unter der Maske des angepassten Bürgers in das Innere von Staat und höheren Gesellschaftsschichten einzudringen und »in dieser Welt nur zu dem Zweck, ihre rasche und totale Zerstörung herbeizuführen«, zu leben. »Mit dem Ziel der unversöhnlichen Revolution vor Augen wird der Revolutionär häufig innerhalb der Gesellschaft leben, er muss es sogar, während er vorgibt, ein ganz anderer zu sein als der, der er wirklich ist, denn er muss überall eindringen, in die höheren und mittleren Stände, in die Handelshäuser, die Kirchen und die Paläste der Aristokratie, und in die Welt der Bürokratie, der Literatur und des Militärs, und auch in die Dritte Abteilung²³³ und den Winterpalast des Zaren.« So, unter der Maske eines Angepassten, kann der Revolutionär Kategorien der Zerstörung aufstellen und ihnen entsprechend handeln. Die erste Kate-

sivieren, bis schließlich seine Geduld erschöpft ist und es zu einem allgemeinen Aufstand getrieben wird.« (»Katechismus des Revolutionärs«, zitiert nach <http://www.physiologus.de/komment/lit/netscha.htm>).

233 Polizeiorganisation, die kurz nach dem Dekabristenaufstand (1825) von Zar Nikolaus I. geschaffen wurde.

gorie »umfasst jene, die unverzüglich zum Tod zu verurteilen sind [...]; ihr plötzlicher, gewaltsamer Tod wird in der Regierung die höchste Panik auslösen und dadurch, dass man ihre tüchtigsten und tatkräftigsten Anhänger umbrachte, ihr jeden Willen zum Handeln rauben. Der zweiten Kategorie gehören jene an, die vorläufig verschont werden, damit sie durch eine Reihe ungeheuerlicher Handlungen das Volk zum unvermeidlichen Aufstand treiben. Die dritte Kategorie besteht aus einer hohen Zahl von Rohlingen in hohen Stellungen, die sich weder durch Tüchtigkeit noch durch Energie hervorgetan haben [...]. Diese müssen auf jede nur mögliche Weise ausgebeutet werden [...]. Ihre Macht, ihr Einfluss und ihre Verbindungen, ihr Reichtum und ihre Energie werden bei allen unseren Unternehmungen einen unerschöpflichen Schatz und eine wertvolle Hilfe darstellen. Die vierte Kategorie umfasst ehrgeizige Amtspersonen und Liberale der verschiedensten Schattierung. Der Revolutionär muss sich den Anschein geben, als arbeitete er mit ihnen zusammen, als folgte er ihnen blindlings, während er gleichzeitig ihre Geheimnisse ausspioniert, bis sie völlig in seiner Macht sind. Sie müssen so kompromittiert sein, dass es für sie keinen Ausweg gibt, und dann kann man sich ihrer bedienen, um im Staat Unordnung zu schaffen.«²³⁴

Beim Töten, Ausbeuten und Kompromittieren soll keinem persönlichen Gefühl der Rache oder Empörung nachgegeben werden, eine Forderung, die der militante Islamismus ebenfalls stellt. Auch hierbei hilft die Maske, die der Revolutionär als verdeckter Agent der Revolution trägt. Sie verstärkt, trotz Kontakt mit der sozialen Umwelt, seine Selbstisolation, stärkt seine abstrakten politischen Überzeugungen, sein Überlegenheitsgefühl als Revolutionär und macht ihn auch für seine Genossen undurchschaubar. Netschajew hat die Kunst der Maskierung, des Betrugs und der Hinterlist auch gegenüber Gleichgesinnten praktiziert. So lässt er in Petersburg das Gerücht verbreiten, er sei festgenommen worden, reist nach Genf und behauptet dort, aus der Festungshaft geflohen zu sein. Der in Genf lebende Bakunin schließt Freundschaft mit ihm und muss entdecken, dass Netschajew ihm und anderen Exilanten mit erpresserischer Absicht private Schriften gestohlen und in Bakunins Namen eine Morddrohung an dessen Verleger geschickt hat. Kurz da-

234 »Katechismus des Revolutionärs«, zitiert nach <http://www.physiologus.de/komment/lit/netscha.htm>.

rauf kehrt Netschajew nach Russland zurück, gründet die Geheimorganisation »Volkszorn« (*Narodnaja rasprava*), erschießt ein abtrünniges Mitglied, wird 1872 festgenommen und stirbt zehn Jahre später in einem Petersburger Gefängnis. Netschajews politische Strategie, Selbsttechnik und mörderische Tat hat Dostojewski im Roman »Böse Geister« anschaulich gemacht. Pjotr Stepanowitsch Werchowenskij, der auf der Ebene der vierten Kategorie der Kompromittierung und Destabilisierung arbeitet, bleibt bis zum Schluss eine undurchsichtige und deswegen zunehmend dämonische Figur, hinter deren Maske weder der Leser noch die beteiligten und geschädigten Personen zu schauen vermögen.

Unter einer Maske können höchst unterschiedliche Absichten, Überzeugungen und Befindlichkeiten verborgen, aufgebaut und gestärkt werden. Machiavellis Fürst soll seine kruden machtpolitischen Interessen durchsetzen und gleichzeitig kaschieren, Graciáns erhabene Persönlichkeit sich durch lebenskünstlerische Strategien und Taktiken herausbilden und vor der Börsartigkeit des kriegerischen Alltags schützen. Dienten Verschleierung und Verstellung in der Neuzeit festgesetzten Zielen, so enthüllen Goyas maskierte Figuren die Sinn- und Ziellosigkeit einer Gesellschaft, die ihre sittlich-moralischen, religiösen und sozialen Bindungen eingebüßt, ihr Gleichgewicht und schließlich auch noch ihre aufklärerischen Hoffnungen verloren hat. Nun schwankt und stürzt sie durch einen leeren Raum, anstelle von Fesseln befreit zu schweben und zu fliegen. In einer solchen Situation können sich nur noch die Experten der Balance und des stoischen Gleichmuts behaupten, der Artist und der Künstler. Aus ihnen geht der moderne Philobate hervor. Ausgerüstet mit einer technischen Ganzkörpermaske und einem artistischen Gleichgewichtssinn, erobert er systematisch den technisch erschlossenen Weiteraum und verfolgt in ihm sein ganz untechnisches Ziel, die verloren gegangene ursprüngliche Harmonie wiederzuerlangen. Sein Gegenpol, der nihilistische Anarchist, sucht hingegen in der vollständigen Zerstörung eines in seinen Augen gänzlich maroden und korrupten Gesellschaftsgebäudes sein Heil. Die enttäuschten Hoffnungen der Aufklärung, die umsonst geopfert Toten, das »Nichts«, das sich nach Goya nun »zeigen wird« (*»Nada. Ello dirá«*, Bild 69 der *»Desastres de la Guerra«*), haben sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Ismen wie Nihilismus und Anarchismus verwandelt, also in neue Glaubensinhalte. Der moderne Attentäter legt die Maske des angepassten Bürgers an, um unter ihrem Schutz seine hitzig-kalte Persönlichkeit zu entwickeln und

sein hitzig-kaltes Zerstörungswerk in Gang zu setzen. Durch schockierende und aufrüttelnde Anschläge, die so genannte »Propaganda der Tat«, soll der Untergang des Bestehenden forciert werden. Erst wenn alles zermalmt ist – staatliche und gesellschaftliche Institutionen, Sitten und Gebräuche, Moral und Religion – soll eine neue, gänzlich herrschaftsfreie Gesellschaft entstehen.

Der Gedanke, dass alles schlimmer werden muss, um besser zu werden, ist Kernstück vieler terroristischer Strategien²³⁵. Dieses Kernstück steckt auch im islamistischen Terrorismus, der mit schockierenden Anschlägen die jeweiligen nahen und fernen Feinde treffen und destabilisieren will. Dazu muss sich auch der islamistische Terrorist maskieren, sich in der Kunst des Verbergens und der Kriegslist, in *taqiyya* üben. So empfiehlt das Terroristen-Handbuch von Al-Qaida, das wahrscheinlich aus den 1980er Jahren stammt, die Verbreitung von Gerüchten, um die Menschen gegen den Feind aufzustacheln, die Geheimhaltung auch gegenüber nahen Verwandten, die Tarnung als Student, Arbeiter oder Angestellter, den Verzicht auf Kleidung, Bartracht, Gegenstände, Äußerungen und Orte, die auf einen Strenggläubigen hinweisen, die äußere Aufrechterhaltung der Beziehungen zu Familie und Nachbarschaft und ein sozial angepasstes Verhalten. So rät Osama Bin Laden in den »Taktischen Empfehlungen« aus dem Jahr 2002, in denen er den 11. September feiert, den »jungen Leuten«, »Zuflucht bei der Verschleierung« zu suchen, »vor allem für die militärischen Aktionen des Heiligen Krieges.« Wie wir heute wissen, hat die Verschleierung bei den Vorbereitungen zum 11. September sehr gut funktioniert. Mohammed Atta und seine Gruppe haben sich jahrelang ihrer deutschen und amerikanischen Umwelt angepasst, vom Feind gelernt und ihn schließlich mit einer Kriegslist im entführten Flugzeug ruhig gestellt. Ein interessanter Fall von *taqiyya* hat sich 2008 in Afghanistan zugetragen. Stammesführer hatten den afghanischen Präsidenten Karzai um die Freilassung eines terrorverdächtigen Taliban gebeten und dafür garantiert, dass er ein friedliches Leben führen werde – eine traditionelle Form der Konfliktbeilegung. Einige Wochen später führte der Freigelassene einen Großangriff auf einen Militärkonvoi an. Da Präsident und Verteidigungsminister die Stammesführer bei ihrem Ehrenwort

235 Zur terroristischen Strategie und zur Geschichte des Terrorismus siehe Waldmann 2005: 33–63.

genommen hatten, kam der Angriff für sie überraschend. Doch konnten die Stammesführer wirklich für das verdächtige Talibanmitglied garantieren? Nach Aussage eines afghanischen Politikers, der selbst an den Verhandlungen teilgenommen hatte, sind die Stammesältesten von militanten Taliban erpresst worden und haben versucht, sich und ihre Familien zu schützen. Ob nun die Führer der afghanischen Stämme sich selbst geschützt oder den Präsidenten bewusst hintergangen haben – in jedem Fall handelt es sich hier um einen Fall von *taqiyya*, der entweder als Selbstschutz oder als Kriegslist praktiziert wurde²³⁶.

Im Mittelalter diente *taqiyya* dazu, religiöse Überzeugungen zu verbergen, um das eigene Leben und die eigene Gemeinschaft vor An- und Übergriffen zu schützen, und in Kriegszeiten taktisch klug und listig zu handeln. Der militante Islamismus hat auch dieses Konzept usurpiert, in seinem Sinn interpretiert und in seine Vorstellungen vom Dschihad integriert. Doch die schützende Verhüllung der eigenen Überzeugungen und Absichten ist nie nur nach außen gerichtet. Sie ist immer auch eine Selbsttechnik, die eine Art Treibhaus um Individuum, Gruppe oder Gemeinschaft errichtet. In ihm können Gefühle von Überlegenheit und Macht gedeihen, die auferlegte oder gewollte Isolation von der sozialen Umwelt ertragen, Gemeinschafts- und Gruppenmitglieder enger zusammengeschweißt und gehegte Überzeugungen und Absichten gestärkt werden. Der Maskierte, der mitten in der Gesellschaft lebt, weiß immer mehr als die anderen, er kann sie im Sinn von Machiavelli manipulieren, er hat einen stärkeren sozialen Rückhalt in seiner ab- und eingekapselten Gruppe als die anderen und er kann unter seiner Maske die eigenen Überzeugungen und Absichten kultivieren, ohne sich mit den Überzeugungen und Absichten anderer auseinandersetzen zu müssen. Es ist also sehr wahrscheinlich, dass bei der Vorbereitung von islamistischen Selbstmordanschlägen auch Maskierung eingesetzt wird. Wir werden mithin ein ganzes Bündel von selbsttechnischen Praktiken im Auge behalten müssen, wobei der Blick zunächst auf das gerichtet werden soll, was die apathisch-ekstatischen Selbsttechniken an-

236 Zu den Maskierungsempfehlungen im Terroristen-Handbuch siehe Aust/Schnibben 2002: 261–263, 265f. Bin Laden 2002/2006: 112. Zur Anpassung der Täter des 11. September 2001 an ihre Umwelt siehe Aust/Schnibben 2002: 18, 24, 31f, 35, 40, 191f. Zur Kriegslist im entführten Flugzeug siehe Aust/Schnibben 2002: 48, 105. Zum afghanischen Fall siehe The Global Edition of The New York Times, 22.12.2008, S. 8.

streben, nämlich die Vereinigung mit Gott im Zustand eines kontrollierten Außer-sich-Seins. Wird ein Selbstmordattentat wirklich im geistig-seelischen Zustand einer wohltemperierten Ekstase begangen, bei der der Attentäter bei Bewusstsein bleibt und handlungsfähig ist – und woran lässt sich eine solche beherrschte, jede Exaltation vermeidende Ekstase erkennen?

