

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 61 (2007)

Heft: 1

Artikel: Suizidattentat als literarisches Ereignis : eine islamistische Kurzgeschichte

Autor: Guth, Stephan

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147732>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 26.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

SUIZIDATTENTAT ALS LITERARISCHES EREIGNIS

Eine islamistische Kurzgeschichte

Stephan Guth, Bern

Abstract

This ‘article’ is an annotated translation into German of a short story from the pen of an Islamist writer in which the last hours in the life of a suicide-bomber are imagined, right until the moment when he blows himself up, killing a number of Israelis. It is interesting both as a specimen of what is called “Islamic literature” (*adab islāmī*) and as a text which, because of its rich imaginary, allows deep insights into the thinking and feeling of a person who sympathizes with a suicide-bomber. Closely following the text, the notes draw special attention to the intermingling of the spheres of the religious and the secular (overlapping of patriotism and Islam), to the protagonist’s claiming for himself and “his people” a nobility of morals and character, as well as to the story’s emphasis on the notion of ‘purity’. It is argued – or, rather, suggested – that Islamism can be shown here to be an essentially secular and bourgeois movement.

Prolegomena

Die nachstehend ins Deutsche übersetzte und im Anmerkungsapparat kommentierte Kurzgeschichte ist in zweierlei Hinsicht ein interessantes Dokument: Zum einen stellt sie ein relativ frühes Beispiel für die hierzulande so gut wie unbekanntere “islamische Literatur”¹ dar, zum andern gewährt sie einen m.E. sehr auf-

- 1 Die Forschung zu dieser Literatur hat sich bisher leider nur in einigen Spezialstudien niederschlagen, eine Monographie steht noch aus. Die meisten einschlägigen Publikationen stammen aus der Feder von Christian SZYSKA, der sich im Rahmen eines Dissertationsvorhabens mit dieser Art von Literatur beschäftigte: (in chronologisch aufsteigender Reihenfolge) “On Utopian Writing in Nasserist Prison and Laicist Turkey”, *Die Welt des Islams* 35 (1995):95–125; “Muslim Literature: The Emerging Discourse”, *Periodica Islamica* [Kuala Lumpur] 6 (1996): 7–14; “Rewriting the European Canon: ‘Alī Aḥmad Bâkathîr’s ‘New Faust’”, in: *Encounters of Words and Texts*, ed. ID. & Lutz EDZARD, Hildesheim etc.: Olms, 1997:131–145; “Ḥawla ‘l-kitāba aṭ-ṭūbāwiyya fī suḡūn Ğamāl ‘Abd an-Nāṣir” [arabische Neufassung von “On Utopian Writing ...”], *al-Karmil* 18/19 (1997–98):115–142; “Najīb al-Kilānī on His Career, or: How to Become the Ideal Muslim Author”, in: *Conscious Voices*, ed. S. GUTH, P. FURRER & J.C.

schlussreichen Einblick in die Gedanken- und Gefühlswelt von Sympathisanten islamistischer Selbstmordattentäter.

“Islamische Literatur”

Arabisch *adab islāmī*, türkisch *islâmî edebiyat*, persisch *edebiyât-e eslāmī* etc. sind die Selbstbezeichnungen für eine Belletristik, die sich dezidiert religiös gibt, spezifisch islamische Inhalte transportieren und dies auch möglichst in einer spezifisch islamischen Form tun möchte (wie diese genau aussehen könnte/sollte, ist Gegenstand lebhafter Diskussionen unter den Verfechtern des *adab islāmī*). Sinngemäß deutlicher ist es also, statt von “islamischer” von “islamistischer” Belletristik zu sprechen und damit auf den Aspekt gedanklicher Durchdringung oder gar Ideologisierung zu verweisen.

Es gibt diese Art von Literatur seit etwa einem Vierteljahrhundert, doch

BÜRCEL, Beirut: Orient-Institut / Stuttgart: Steiner, 1999:221–235. “Ḥawla mafhūm ‘al-adab al-multazim’ ‘inda udabā’ al-ḥarakāt al-islāmiyya” [Über das Konzept der *littérature engagée* bei Autoren der islami(sti)schen Bewegungen], *al-Karmil* 20 (1999):33–62. – Neben SZYSKA’s Studien sind zu erwähnen (gleichfalls chronologisch aufsteigend, und ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit): Nr. 23–24 (1984) der Zeitschrift *Die Welt des Islams*, die zwar noch nicht von “islamischer” Literatur handelt, sich als Sondernummer jedoch mit der Darstellung des Islams in den zeitgenössischen vorderorientalischen Literaturen beschäftigt; Miriam COOKE, “Zaynab al-Ghazālī: Saint or Subversive?”, *Die Welt des Islams* 34 (1994):1–20 (zur Autobiographie der berühmten ägyptischen Muslimschwester), ähnlich ein Jahr später Cooke’s Studie “*Ayyām min ḥayātī: The Prison Memoirs of a Muslim Sister*”, *Journal of Arabic Literature* 26 (1995):147–164; Fedwa MALTI-DOUGLAS, “A Literature of Islamic Revival? The autobiography of Shaykh Kishk”, in: *Cultural Transitions in the Middle East*, ed. Sherif MARDIN, Leiden etc.: Brill, 1994:116–129; Priska FURRER, “Propaganda in Geschichtenform – Erzählstrategien und Handlungsanweisungen in islamischen Frauenromanen aus der Türkei”, *Die Welt des Islams* 37 (1997):88–111; DIES., “Zwischen Didaktik und Ästhetik – Islamische Frauenromane in der Türkei”, in: *Die neue muslimische Frau*, ed. Barbara PUSCH, İstanbul: Orient-Institut & Goethe-Institut / Würzburg: Ergon Verlag, 2001 (Beiruter Texte und Studien; 85):111–121; Cihan AKTAŞ, “Die ‘Geschichte’ der islamistischen Frau”, *ibid.*:123–136; Stephan GUTH, “Appropriating, or Secretly Undermining, the Secular Literary Heritage? Distant echoes of *Mawsim al-hijra* in a Muslim writer’s novel: Leila Aboulela, *The Translator*”, in: *Intertextuality in Modern Arabic Literature since 1967*, ed. L. DEHEUVELS, B. MICHAŁAK-PIKULSKA and P. STARKEY, Durham: Durham Modern Language Series, 2006:65–82. – Über die “islamische Literatur” im allgemeinen und speziell den türkischen Roman *Arılar Ülkesi* vgl. auch den von mir selbst zusammen mit Chr. SZYSKA verfassten (feuilletonistischen) Artikel “Das ‘geordnete System’ der fleissigen Bienen. Belletristik im Geiste des Islam und ihre Ideologie”, *Neue Zürcher Zeitung*, 11./12. Feb. 1995:70. Ausführlicher dazu demnächst in dem am Ende von Anm. 28 genannten Aufsatz.

wurde sie von der – ja zumeist säkular ausgerichteten – einheimischen Literaturkritik und -wissenschaft aufgrund ihrer religiösen Orientierung kaum wahrgenommen oder, falls wahrgenommen, so doch weitgehend ignoriert. Denn die Literaturen des Nahen und Mittleren Ostens haben bekanntlich seit Mitte des 19. Jahrhunderts einen Prozess der fortschreitenden Angleichung an globale Normen durchgemacht, und das hiess auch, dass gute, ernstzunehmende Literatur immer auch wesentlich nicht-religiöse, säkulare Literatur zu sein hatte – eine auch heute noch vom literarischen Establishment ex- oder implizit vertretene grundsätzliche Position. Ein weiterer Grund für die Nichtwahrnehmung oder bewusste Ignorierung Hunderter literarischer Produkte, die seit nunmehr über zwei Jahrzehnten einen stetig wachsenden Anteil der Neuerscheinungen auf dem belletristischen Buchmarkt ausmachen, durch diese Kreise liegt ferner sicherlich darin, dass die Autoren und Autorinnen des *adab islāmī* nicht nur einfach eine stärker religiöse Ausrichtung, sondern spezifisch islamistische Ideologien propagieren oder zumindest unterstützen, ein Gedankengut also, dem sowohl die mehr oder weniger ‘intellektuelle’ Leserschaft der gängigen nicht-religiösen modernen Literatur als auch die Vertreter des etablierten Literaturbetriebs normalerweise strikt ablehnend gegenüberstehen. Dabei mag seitens der Autoren, Verleger und Vertreiber der säkularen Literatur auch die Besorgnis eine Rolle spielen, dass die Nachfrage nach “islamische Literatur” die Chancen der eigenen Produkte, auf dem belletristischen Gesamtbuchmarkt zu überleben, nochmals reduzieren könnte. Eine nicht ganz unbegründete Befürchtung, erhält die islamistische Belletristik doch ideelle und finanzielle Unterstützung durch einflussreiche islamistische Organisationen, die, wie sich gezeigt hat, offenbar über genügend Mittel verfügen, nicht nur auf den Unterhaltungsliteraturmarkt, sondern auch in andere Bereiche vorzudringen, z.B. die Massenmedien, einschliesslich das Fernsehen, Vorstösse, die zuweilen sicherlich bereits begonnen haben, die Existenzgrundlagen einiger etablierter Institutionen zu bedrohen.

Trotz der Nichtbeachtung durch den etablierten Literaturbetrieb konnte die “islamische Literatur” einen beträchtlichen Aufschwung verzeichnen und ist inzwischen in fast allen Teilen und in vielen verschiedenen Sprachen der islamischen Welt verbreitet. Der Boom ist, wie oben bereits angedeutet, allerdings erst ein Phänomen des späten 20. Jahrhunderts. Zwar gab es im Indien der frühen 1940er Jahre schon einmal eine Belletristik, die als Antwort auf dem Kommunismus nahestehende Autoren, die gerne religiöse Tabus brachen und darüberhinaus für die Literatur das Prinzip des *l’art pour l’art* verfochten, für eine im Islam gründende Literatur eintrat. Und auch in Ägypten, wo die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg und der Revolution von 1952 eine Zeit des ständigen Wan-

dels und der existentiellen Verunsicherung gewesen waren, hatte sich eine Literatur herauszubilden begonnen, die einen islamischen Ausweg aus der ideologischen Verwirrung der spätkolonialen und frühen postkolonialen Zeit anbot. Sayyid Quṭb (1906–1966), der Vordenker der ägyptischen Muslimbrüder, hatte hier die Idee eines “islamischen Realismus” – im Gegensatz zum Sozial- oder gar Sozialistischen Realismus der 1940er bis 1960er Jahre – formuliert. Literatur sollte seiner Auffassung nach nicht zerstören oder Existenzangst verbreiten und die Menschen auch nicht glauben machen (wie das die ‘westliche’ Realismen taten), dass sie ihr Schicksal selbst formen könnten, im Gegenteil: Literatur sollte seiner Meinung nach konstruktiv sein und aufzeigen, dass alles in Gottes Hand lag und dass man auf Ihn vertrauen könne – erst dann würde sie wahrhaft der Menschheit dienlich sein.²

Dennoch hatte die “islamische Literatur” nach diesen Anfängen noch einige Zeit bis zu ihrem Durchbruch zu warten. In der laizistischen Türkei beispielsweise war der Islam ja seit Atatürk verpönt, und in Nasser’s Ägypten waren die Muslimbrüder politisch verfolgt, wurden inhaftiert und gefoltert, Sayyid Quṭb und andere gar hingerichtet.³

Günstigere Bedingungen stellten sich erst ein paar Jahrzehnte später ein. In

- 2 Zu Sayyid QUṬB’s frühen Gedanken in seiner Schrift zur “Kunst der Darstellung im Koran” (1944/45) vgl. z.B. Anna MÜNCH, *Der Koran als Kunstwerk: Sayyid Quṭbs Entwurf einer koranischen Ästhetik in “at-Taṣwīr al-fannī fī ‘l-qur’ān”*, Bern: unveröff. Lizentiatsarb., 2001. Münch wertet u.a. auch Leonard BINDER’s Studie “The Religious Aesthetic of Sayyid Quṭb: A Non-Scriptural Fundamentalism” (= ein Kap. in seinem *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988:170–205) aus. John QUṬB’s “Qur’ānic Aesthetics in the Thought of Sayyid Quṭb”, *Religious Studies and Theology*, 15/ii–iii (1996):61–76, stützt sich weitgehend auf Binder und fügt diesem nichts Wesentliches mehr hinzu. Zu Quṭb’s Korankommentar, *Fī zilāl al-qur’ān* (1954 ff.), vgl. z.B. Umej BHATIA, *Autobiography, Politics and Ideology in Sayyid Quṭb’s Reading of the Qur’an*, Singapore, Sept. 2005 (Working Papers of the Institute of Defense and Strategic Studies; no. 86), zugänglich im Internet unter <www.ntu.edu.sg/IDSS/publications/WorkingPapers/WP86.pdf>. Zu Quṭb allgemein s. unter vielen anderen: Gilles KEPPEL, *Le Prophète et Pharaon: Aux sources des mouvements islamistes*, Paris: Le Seuil, 1993 (auch in englischer und deutscher Übersetzung erhältlich); Sabine DAMIR-GEILSDORF, *Herrschaft und Gesellschaft: Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption*, Würzburg: Ergon Verlag, 2003; Adnan A. MUSALLAM, *From Secularism to Jihad: Sayyid Quṭb and the Foundations of Radical Islamism*, Westport (Connecticut) 2005.
- 3 Literarisierte Memoiren jener schweren Zeit, z.B. *Ayyām min ḥayātī* (Tage meines Lebens) von Zaynab al-ĠAZĀLĪ, der Begründerin der Muslim-Schwestern, sind heute Bestseller und werden immer noch wiederaufgelegt und übersetzt. Über sie und ihren Text s. die in Anm. 1 angeführten Studien von Miriam COOKE.

Ägypten war es z.B. mit Sadat's politisch motivierter Relegalisierung einiger islamistischer Strömungen so weit, und in der Türkei kam die Wende mit Turgut Özal's Anbiederung an das reiche Saudi-Arabien, das als Gegenleistung für finanzielle Unterstützung eine Lockerung der Repressionen gegen islamistische Organisationen erwartete. Seither hat die *islâmî edebiyat / adab islâmî*-Bewegung ständig Aufwind erhalten und war imstande, sich als kräftiger Faktor in der Literaturszene zu etablieren.⁴ Im Jahre 1984 wurde unter der Schirmherrschaft *šayḥ* Abū'l-Ḥasan an-Nadwī's, des über achtzigjährigen Oberhauptes einer bekannten islamischen Akademie im indischen Lucknow und einer der führenden Gestalten des modernen Islamismus, eine Organisation namens *Rābiṭat al-adab al-islāmî al-ʿālamīyya* (Weltliga für Islam-Literatur) gegründet.⁵ Ziel der *Rābiṭa* ist es, die Macht der Belletristik als die Sinne ansprechender Behälter und Multiplikator einflussreichen Gedankenguts, wie man sie bei der herkömmlichen, an westlichen Normen orientierten Literatur glaubte beobachten zu können, nun auch für die Sache des Islams nutzbar zu machen. Die *Rābiṭa* wurde ins Leben gerufen, um zurückzuschlagen, um das aufzuhalten, wofür im Arabischen der Ausdruck *ġazw fikrî* "Geistesfeldzug, intellektuelle Aggression, ideeller Imperialismus" (*sc.* des Westens) gängig geworden ist. Inzwischen unterhält die *Rābiṭa*, deren Zentrale in ar-Riyāḍ angesiedelt ist, neben drei weiteren Filialen in Saudi-Arabien auch Regionalbüros in Baḥrayn und Ṣan'ā', auf dem indischen Subkontinent in Lucknow, Lahore und Chittagong, ausserdem in Malaysia, İstanbul, Kairo, 'Ammān und im marokkanischen Waġda/Oujda. Sie hat weltweit mehrere internationale "Islam-Literatur"-Konferenzen veranstaltet, verteilt in mehreren Ländern regelmässig an Schulen und Universitäten kostenlos Bücher, hat in einigen Rundfunk- und Fernsehsendern Posten und Sendezeiten erhalten, sponsert islamische Buchprojekte,⁶ lädt zu internationalen Schreib- und Übersetzungswettbewerben ein, bei denen dem Gewinner attraktive Preise winken, und sie gibt ausserdem mehrere Zeitschriften in verschiedenen Sprachen

4 Genauere Studien über die Verbreitung "islamischer Literatur" existieren derzeit noch nicht. Einen kurzen Überblick über die Verhältnisse in Ägypten gibt Richard JACQUEMOND, *Entre scribes et écrivains: le champ littéraire dans l'Égypte contemporaine*, Arles: Sindbad [u.a.], 2003:128 ff.

5 Unterhält mittlerweile eine eigene Website: <<http://www.adabislami.org>>. Deren arabische Version ist zum Zeitpunkt der Web-Abfrage (28. 11. 06) gut ausgearbeitet, die englische nur rudimentär.

6 Eine Reihe von Publikationen der "Weltliga" wie z.B. Dichtungsanthologien, Kinderbücher, Romane und Kurzgeschichten, aber auch literaturtheoretische Schriften und Studien ist unter <<http://www.adabislami.org/Arabic/issues.html>> aufgelistet.

heraus, darunter die vierteljährlich auf arabisch und türkisch erscheinende “Zeitschrift für Islamische Literatur” (arab. *Mağallat al-adab al-islāmī*,⁷ türk. *İslâmî Edebiyat*).⁸

Islamistische Selbstmordattentäter

Nachdem das Suizidattentat in den 1980er Jahren als höchst wirksames Kampfmittel wiederentdeckt worden ist, hat es einen zuvor nie gekannten “Boom” erfahren und ist seither, besonders freilich nach dem “11. September”, zu einer bei den potentiellen Opfern gefürchteten und daher, auf der Täterseite, von Einzelpersonen wie Kampforganisationen bevorzugt angewandten Waffe geworden. Im Westen wird ein kämpferischer Islam inzwischen sogar häufig mit der Bereitschaft zum Selbstmordattentat assoziiert oder gar identifiziert. Die gestiegene Anzahl der Attentate und derer, die ihnen zum Opfer fielen, warf freilich auch die Frage auf, wie derartige Anschläge in Zukunft zu verhindern seien. Direkte Antworten erfolgten schon bald, und erfolgen nach wie vor, in der massiven Ausweitung und versuchten qualitativen Verbesserung diverser Sicherheitsvorkehrungen (Kontrollen, Überwachungen, der Mauer-Bau im Westen der West Bank, usw.). Demgegenüber versuchte jedoch auch eine Reihe von Studien, das Phänomen Suizidattentat selbst zu verstehen – sei es aus rein wissenschaftlichem Interesse, sei es im Wunsche, das (vermeintlich) so ganz andere “Ticken” von Menschen der “anderen Kultur” irgendwie zu begreifen, sei es, um die “Krankheit” nicht nur in ihren Symptomen, sondern ggf. auch von der Wurzel her behandeln zu können.⁹ Während es noch relativ einfach ist, z.B. das soziale

7 Erste Ausgabe *Rağab* 1414 AH / Dezember 1993. – Die Zeitschrift kann inzwischen von registrierten Benutzern auch online <<http://www.adabislami.org/aimagazine/index.asp>> gelesen werden.

8 Ferner werden herausgegeben: vom Maghreb-Büro *al-Miškāt* (arab.), von der Filiale für den indischen Subkontinent *Kāravān-e adab* (urdu), vom Büro im bengalischen Chittagong *Manār aš-šarq* (arab.), und vom Büro in Pakistan *Qāfilat al-adab al-islāmī* (arab./engl./urdu). – Angaben nach <<http://www.adabislami.org/Arabic/magazines.html>> (28. 11. 06).

9 Die wichtigsten Publikationen zum Thema sind wohl die folgenden (in chronologisch aufsteigender Reihenfolge): Lamis ANDONI, “Searching for Answers: Gaza’s Suicide Bombers,” *Journal of Palestine Studies*, 26/4 (Summer 1997):33–45; Raphael ISRAELI, “Islamikaze and their Significance,” *Terrorism and Political Violence* 9/3 (1997):96–121 [wenig empfehlenswert, polemisch; These: “Muslim fundamentalist ‘suicide bombers’ have nothing suicidal about them; (...) they come very close to Kamikaze in motivation, organisation, ideology and execution of their task”]; Edda HEILIGSETZER, “Von Marionetten, Helten und Terroristen: Islamisch-fundamentalistische Selbstmord-Attentäter in Israel”, <http://www.presse.uni-augsburg.de/unipress/up199802/artikel_17.html> (zuletzt geändert

Umfeld der Täter auszuleuchten oder Informationen über die Rolle und Funktionsweise von militanten Gruppierungen beim Zustandekommen von Attentaten zu gewinnen (Logistik, ideologische Verbrämung, Zahlung von Belohnungen oder Renten an die Angehörigen und dergleichen), liegt es gewissermassen in der Natur der Sache, dass Daten über die Psychologie und Motivation der Selbstmordattentäter ungleich schwerer erhebbbar sind, da die Handelnden ja nur im Falle eines Scheiterns ihrer Mission noch direkt befragt werden können.¹⁰

14. 8. 1998; im Cache konsultiert am 28. 11. 06); *Derrière*, 12. 11. 2001: “Die islamischen Selbstmordattentäter”, <http://www.derriere.de/Dossiers/Islamismus_3d.htm> [abgerufen Frühjahr 2002; derzeit (Nov. 2006) nicht mehr verfügbar]; Farhad KHOSROKHAVAR, “Les nouveaux martyrs d’Allah”, *Le Monde*, 2. 10. 2001 (nach <<http://www.lemonde.fr>>, Ausdruck 12. 9. 02); Sendung “‘Der kürzeste Weg in den Himmel’. Die Gedankenwelt der Selbstmordattentäter”, *n-tv*, 27. 1. 2002 <<http://www.n-tv.de/2899406.html>>; Christoph REUTER, *Mein Leben ist eine Waffe: Selbstmordattentäter. Psychogramm eines Phänomens*, München: Bertelsmann, 2002; Manfred WOLFERSDORF & Hans WEDLER (Hrsg.), *Terroristen-Suizide und Amok*, Regensburg: Roderer, 2002 (Suizidologie; 13); Babette BONN, *Märtyrer und kein Ende? Der religiöse Hintergrund der islamischen Selbstmordattentäter*, erschienen bei Herbert Utz: Reihe Literareon, 2003 (konzentriert sich auf religiöse Aspekte, um Vergleich mit Christentum bemüht); Joseph CROITORU, *Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats*, München: Hanser, 2003; Wolfgang SCHMIDBAUER, *Der Mensch als Bombe. Eine Psychologie des neuen Terrorismus*, Reinbek: Rowohlt, 2003; Hans G. KIPPENBERG & Tilman SEIDENSTICKER (Hrsg.), *Terror im Dienste Gottes: die “Geistliche Anleitung” der Attentäter des 11. September 2001*, Frankfurt [u.a.]: Campus-Verlag, 2004 (der Band ist aus einem Rundgespräch hervorgegangen, das am 1. Oktober 2003 am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt stattfand); nicht datiert war die (heute ebenfalls nicht mehr abrufbare, aber einen interessanten Überblick gebende Seite von) Bas KAST & Hartmut WEWETZER, “Kalter Hass. Fachleute rätseln, wie es in der Seele eines Selbstmordattentäters aussieht”, <<http://www.altenpflege-tod-und-sterben.de/seele%20eines%20selbstmordattentaeters.html>>.

- 10 Eine seltene Ausnahme bildet anscheinend der Fall des 29-jährigen Attentäters “Saïd”, zu dem der in Deutschland lebende, aus Ġinīn stammende palästinensische Journalist Raid Sabbah, wie er selbst behauptet, über die Führung des Ġihād al-Islāmī Kontakt bekam, mit dem er sich in fünf seiner Tat vorausgehenden Nächten ausführlich unterhalten konnte und der ihm angeblich bereitwillig Rede und Antwort stand. Die Gespräche wurden protokolliert, gesammelt und später in Buchform herausgegeben: Raid SABBABH, *Der Tod ist ein Geschenk. Die Geschichte eines Selbstmordattentäters*, München: Droemer/Knaur, 2002. Der Klappentext rühmt, dass “noch nie [...] ein Selbstmordattentäter so viel von sich preisgegeben” habe wie in den hier wiedergegebenen Gesprächen und dass Raid Sabbah einem solchen Menschen “so nah gekommen” sei “wie keiner vor ihm”. – Obgleich an den in diesem Buch erzählten Begebenheiten, Inhalten und Fakten als solchen kaum etwas bezweifelenswert erscheint, hege ich insbesondere aufgrund der Form gewisse Vorbehalte: Zahlreiche Stellen erwecken den Eindruck, als seien hier die Worte des Attentäters nicht möglichst

Interviews mit Bekannten und Verwandten und Befragungen im sozialen Umfeld mögen zuweilen hilfreich sein,¹¹ erlauben jedoch in der Regel nur indirekte Rückschlüsse auf und Vermutungen über die Beweggründe und den psychischen Zustand der Betroffenen, da diese vor ihrer Tat häufig entweder darauf bedacht sind, möglichst “normal” zu wirken, damit niemand Verdacht schöpfe, oder den Kontakt zum bisherigen Umfeld weitgehend abbrechen und “untertauchen”; im einen wie im anderen Fall pflegen sie sich in sich selbst zurückzuziehen und lassen kaum jemanden Einblick in ihre Gedankenwelt nehmen. Die Dokumente, in denen sie das dann tun – mit Video aufgezeichnete letzte Botschaften, Bekenner-schreiben, Abschiedsbriefe –, sind aufgrund des hohen Formalisierungsgrades gleichfalls als Quelle für Erkenntnisse über das Selbstbild nur sehr bedingt ergiebig.

Die vorliegende Kurzgeschichte eröffnet demgegenüber andere Verstehensdimensionen. Sie ist zwar nicht die Äusserung eines Attentäters selbst, sondern “nur” diejenige eines, der mit Suizidattentätern sympathisiert (wenngleich er vielleicht selbst einmal eine solche “Märtyreroperation” erwogen hat), und sie ist auch kein Wirklichkeitsbericht, sondern “nur” ein Stück Literatur, sprich: Fik-

neutral und unverändert wiedergegeben, sondern literarisch überarbeitet worden; oft wirkt die Darstellung zu glatt, zu gekünstelt, geradezu poetisiert oder “dramatisiert” und dementsprechend eher unglaubhaft (z.B. wenn – S. 164 unten – “Said” die Erzählung seiner persönlichen Geschichte in der vierten Nacht mit dem Hinweis wieder aufnimmt, “dass es Dinge gibt, von denen ich nur ungern erzähle. Aber der Vollständigkeit halber und auch, weil ich es versprochen habe, werde ich dem Genüge tun, wenn auch nicht in aller Ausführlichkeit” – spricht so ein Suizidattentäter?). Wer einmal derart argwöhnisch geworden ist, mag auch denken, die Darstellung der Lebensgeschichte sei so normal, so durchschnittlich, so unpersönlich, dass man es hier womöglich mit gar keinem echt autobiographischen Material zu tun haben könnte, sondern dass hier aus vielen Versatzstücken lediglich eine mögliche, wahrscheinliche Attentäter-Biographie zusammengesetzt worden sei – mit dem Zweck, ein ‘Dokument’ herzustellen, das bislang fehlt, die (vermeintlich) authentische Stimme eines Desperado, ein ‘Dokument’, dem es vielleicht gelingen könnte, Verständnis für das Leiden der Palästinenser zu wecken. Der Text ist ausserdem sehr nachlässig lektoriert, so dass er auch den Eindruck einer die Bedürfnisse des Marktes befriedigenden Schnellproduktion erwecken kann. Insgesamt betrachtet, gehe ich jedoch dennoch davon aus, dass eine Konstruktion der Interview-Situation zu unwahrscheinlich, weil doch zu dreist und geradezu makaber wäre und dass die literarische Überformung bloss aus dem Grunde stattgefunden hat, einen zusammenhängenden und gut lesbaren Text (statt eines Interview-Protokolls) zu produzieren, dass also der Text trotz aller Überarbeitung tatsächlich die Selbstaussage dieses “Said” zur Grundlage hat und deshalb auch trotz allem lesenswert und letztlich glaubwürdig ist.

11 Ein Beispiel hierfür ist die in Anm. 9 genannte Studie von ANDONI (1997).

tion. Gerade als solches, d.h. als ein Produkt der Phantasie, der menschlichen Vorstellungskraft, erlaubt sie jedoch wie keine andere Form der Selbstäußerung Einblick in die Gedankenwelt einer Person aus dem Kreis der Sympathisanten von Selbstmordanschlägen, zumal die Selektion der thematischen Elemente, der dargestellten Situationen, der Figuren und Räume, die Ausgestaltung der Zeit usw., und vor allem die Kombination verschiedener Motive, die sprachliche Ausdrucksweise und die Wahl der Bilder, insbesondere der Metaphern und Visionen, tiefe Einsichten in die Psyche eröffnet.¹²

Uḥibbuki yā Samrāʾ

*Ich liebe dich, Samrāʾ, du Braune*¹³

von Ibrāhīm Ḥasan Muṣṭafā¹⁴

Die Erzählung erschien in Band 1, Nr. 3, der “Zeitschrift für Islamische Literatur”¹⁵ mit der Angabe, sie sei im “Kurzgeschichten-Wettbewerb der Weltliga für Islamische Literatur” mit einem “Förderpreis” ausgezeichnet worden.¹⁶

Übersetzung

Ḥālid sass unter dem Baum und betrachtete die Natur in einem Moment der Stille, während sie sich neben ihm ausruhte.¹⁷ Er blickte sie noch einmal an, und

12 Zu Darstellungen von Martyrien und Märtyrern in der Literatur im allgemeinen vgl. u.a. den vor zwei Jahren erschienenen Sammelband *Martyrdom in Literature: Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, hrsg. von Friederike PANNEWICK, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004 (Literaturen im Kontext; 17).

13 Wie man noch sehen wird, spielt der Text mit der doppelten Bedeutung von *samrāʾ* als Frauennamen und einfach nur weiblichem Farbadjektiv.

14 Über den Autor liegen mir keine Angaben vor.

15 *Mağallat al-adab al-islāmī*, 1, Nr. 3 (Muḥarram-Šafar-Rabīʿ I 1415 h./Juni-Juli-Aug. 1994):48–50. Ich wurde auf sie durch den Hinweis von Herrn Youssef KANANA aufmerksam, dem ich an dieser Stelle sehr herzlich dafür danken möchte.

16 *fāzat ḥādīhi al-qīṣṣa bi-ğāʾiza tašğīʿiyya fī musābaqat al-qīṣṣa al-qaṣīra li-Rābiʿat al-adab al-islāmī al-ʿālamīyya*. Ibid.:48.

17 Auch vom Arabischen her ist hier noch nicht zu entscheiden, auf wen oder was sich das Pronomen *hiya* (“sie”) und das Partizip *mustarīḥa* (“sich ausruhend”, fem.) beziehen mag –

nach vielen weiteren Malen streichelte er sie überaus zärtlich, ganz sachte. Schön und ruhig war sie, seine Samrā¹⁸. Nicht so wie sein früherer Schatz,¹⁹ seine Cousine Īmān.²⁰ Die war nämlich weiss, hatte langes blondes Haar und

rückbezüglich auf die “Natur” (*tabī'a*) oder vorausweisend auf ein anderes feminines Nomen? Das erzeugt eine die Auflösung der Uneindeutigkeit erwartende Spannung, die, falls intentional, den Text vermutlich gleich im ersten Satz als literarischen qualifizieren soll. Mit der Doppeldeutigkeit wird auch hernach – dann ganz zweifellos intentional – gearbeitet, wenn die Erzählung zunächst eine für arabische Verhältnisse recht intime erotische Situation suggeriert (Ḥālid streichelt seine Geliebte) und die wahre Identität dieser Geliebten erst nach etwa dem ersten Viertel der Erzählung preisgibt. Ohne überinterpretieren zu wollen: Vielleicht kann man bereits im Rückgriff auf die Uneindeutigkeit als literarisches Stilmittel eine Vorliebe des Autors für eine poetisierende (und damit eher der *klassischen arabischen* bzw. *gemein-vorderorientalischen* Stilistik verpflichtete) Ästhetik sehen – möglicherweise eine bewusste Entscheidung, um sich von ‘westlicher’ (= fremder) Erzählkunst abzusetzen. Die Eingangsszene – Liebespaar unter Baum inmitten der Natur, Stille – erinnert demgegenüber eher an die Klischees ‘westlicher’ Romantik und ist in ihrer Konventionalität Indiz dafür, wie stark das Schönheitsempfinden arabischer Kleinbürger unter dem Einfluss dominanter nicht-autochthoner ästhetischer Normen und der globalen Kommerzialisierung ‘verwestlicht’ und gleichzeitig verkitscht wurde. Die Instrumentalisierung von (wenn auch, wie sich später herausstellen wird, nur scheinbarer) Erotik zwecks Fesselung des Lesers gleich mit den ersten Sätzen deutet in dieselbe Richtung. Es wäre interessant zu erfahren, inwieweit diese Implikationen vom Autor und der Preis-Jury reflektiert wurden, und mit welchen Argumenten. Ist die Benutzung erotisierender Elemente zur Erhöhung der Attraktivität “islamischer” Literatur ein legitimes stilistisches Mittel? Ist es nicht ein unredlicher, weil letztlich am ‘westlichen’ Kommerzdenken orientierter Werbetrick? Oder ist Erotik hier ausnahmsweise erlaubt, weil sie a) relativ ‘züchtig’ bleibt und b) später ja (s. unten, bei Anm. 43) als gar nicht ‘echte’ (d.h. zwischengeschlechtliche) aufgedeckt und dadurch harmlos/moralisch unbedenklich gemacht wird? Oder soll hier gezeigt werden, dass Erotik und Islam sich für einen modernen Muslim keineswegs ausschliessen?

18 Der im folgenden Satz hergestellte Kontrast zur Cousine Īmān legt eine Deutung von *samrā* als einer Person nahe, weshalb ich es hier noch unübersetzt lasse und als Eigenname gross schreibe. Man merke sich jedoch für später, dass *samrā* auch einfach nur “die braune” heissen kann.

19 Arab. *ḥabība*.

20 Arab. *īmān* = “Glaube”. Der Name ist wohl nicht als ein ‘sprechender’ intendiert, und da die Erzählung nirgends mit Ironie arbeitet, ist vermutlich auch hier mit keiner ironischen Pointe zu rechnen; die Wahl des Namens ist offenbar, wie für die moderne Erzählliteratur nicht unüblich, relativ willkürlich und ohne semantische Relevanz. – Deutsch “Cousine” steht hier für arabisch *ibnat 'amma* “Tochter der Vatersschwester”. *Ibn(at) 'amm(a)*-, d.h. patrilineare Cousin/Cousinen-Heiraten sind unter traditionelleren Familien im gesamten islamischen Raum sehr beliebt, vgl. dazu insbesondere die Studie von Hortense REINTJENS, “Die *bint al 'amm*-Institution im Vorderen Orient”, in: *Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Petri*, hrsg. von Kurt Tauchman, Köln [u.a.]: Böhlau, 1973 (Kölner ethnologische Mittei-

weite blaue Augen²¹ – und hatte entschieden, dass sie einen anderen zum Bräutigam haben wolle als ihn. Ḥālid war darüber, ehrlich gesagt, nicht sehr traurig.²² Zwar liebte er Īmān. Die ganze Kindheit über war er ihr Spielgefährte gewesen, gemeinsam waren sie langsam herangewachsen und sie hatte begonnen, getrennt von ihm zu gehen und sich vor ihm zu verstecken, und als ihre Knospen zu wachsen anfangen,²³ hatte es sich nicht mehr geziemt, sie allein zu treffen, nur noch für flüchtige Momente sah er sie dann, dank Verwandtschaft und Familienbesuchen, wo er ihr heimlich Blicke zuwarf und ein paar Worte mit ihr zu wechseln versuchte, wann immer sich dazu Gelegenheit bot. Doch ein Versprechen hatte er nie von ihr bekommen können. Nicht einmal dann, als er das Gymnasium mit guten Noten abgeschlossen hatte und aufgrund dessen von einer Universität im arabischen Ausland zum Studium zugelassen worden war.²⁴ Damals hatte er versucht, sich ein Versprechen geben zu lassen:

- Pass gut auf dich auf, Īmān!
- Mach's gut, Cousin, Gott schenke dir Erfolg!
- Ich werde mich nach dem Dorf sehnen, nach all den Leuten, und nach dir!
- Trag' Sorge für dein Studium, Ḥālid, und komm' mit einem guten Abschluss zurück!

Mehr hatte sie nicht gesagt, nichts anderes hatte er erhalten – und daraus auch nicht schliessen können, das sei ein Versprechen, auf ihn zu warten.²⁵ Dann war

lungen; 5):407–413.

- 21 Man beachte die Zuschreibung von stereotyp mit 'WestlerInnen' assoziierten äusseren Merkmalen für eine negative arabische Akteurin.
- 22 Es ist offenbar wichtig, den Gläubigen als einen Menschen zu zeigen, der zwar zur Liebe fähig ist, den jedoch die Untreue der Frau letztlich nicht allzu sehr zu erschüttern vermag – der gute Muslim ist durch seinen Glauben stark und souveräner als der Nichtgläubige.
- 23 Die in der Pubertät wachsende weibliche Brust als heranreifende "Knospe" ist ein konventionelles Bild der klassischen arabischen Poesie. Zur Klischeehaftigkeit und der stilistischen Anlehnung an die traditionelle poetische Ästhetik vgl. das oben in Anm. 17 Gesagte.
- 24 Der ideale Muslim ist Akademiker und auslandserfahren. Warum hier die Rede nur vom *arabischen* Ausland ist, ist schwer zu interpretieren. Der Autor hat den Zusatz m.E. entweder gewählt, um anzudeuten, dass der Protagonist aus ärmeren Verhältnissen stammt und ihm deshalb die Möglichkeit verwehrt blieb, im normalerweise als bessere Ausbildungsregion angesehenen Westen zu studieren, oder er wollte klarstellen, dass der Held seiner Erzählung sein Studium nicht im 'unmoralischen' Westen absolviert hat und deshalb charakterlich unverdorben geblieben ist.
- 25 Lies: Auf dem modernen Heiratsmarkt sind ideelle Werte wie Liebe und Treue nicht gefragt. Für die Frau zählt beim Bräutigam v.a. sein Vermögen und voraussichtliches Einkommen.

Ḥālid abgereist, hatte sein Studium aufgenommen und im dritten Jahr aus Briefen von seiner Familie von Īmān's Heirat erfahren.²⁶ Was für ein Kummer! Eine unerfüllte Liebe! Wenn das Herz sich hernach auch beruhigte, von Īmān nur noch die Erinnerung blieb und er ihr Glück und Erfolg²⁷ wünschte, so wird er seinen noblen Empfindungen und aufrichtigen Gefühlen doch immer treu bleiben.²⁸

- 26 Der – vermutlich aus rein materiellen Erwägungen heraus vollzogene – Bruch eines (wenn gleich ungeschriebenen und auch nicht mündlich explizit gegebenen) Heiratsversprechens erfolgt hier bezeichnenderweise ohne vorherige Ankündigung und auch ohne persönliche Erklärung über die Beweggründe seitens der Quasi-Verlobten oder deren Familie. Das unterstreicht den schon oben, Anm. 25, angesprochenen Verlust der Werte. Man sieht hier deutlich, dass es dem Islamismus (zumindest von der Theorie her) wesentlich auch um eine Rehumanisierung des menschlichen Miteinander geht.
- 27 Sc. für ihr weiteres Leben als Ehefrau eines andern Mannes.
- 28 *sa-yabqā wafīyyan li-mašā'irihī an-nabīla wa-'awāṭifihī aṣ-ṣādiqa*. Lies: Der gute Muslim ist so herzensgut, dass er zu keinen Wut-, Hass- oder Rachegefühlen gegenüber der Frau, die ihn verlassen hat, fähig ist. Sein Gefühlsadel erweist sich in der Fähigkeit, an ihm begangenes Unrecht (der gängige Ausdruck hierfür ist *zulm*) souverän zu verzeihen, die Geliebte unter altruistischem Verzicht auf Gegenliebe konsequent weiterzulieben (oder zumindest weiterzumögen) und so sich selbst und ihr auf diese Weise unbedingt treu zu bleiben. Die Schlüsselwörter für das Selbstverständnis des guten Muslim sind hier in einem einzigen Satz zusammengefasst: "Empfindung" (Sensibilität) und "Gefühl" (emotionale Intensität) (hier im Pl.: *mašā'ir*, *'awāṭif*), "Aufrichtigkeit" (*ṣidq*), "Treue" (*wafā*), charakterliche "Noblesse" und Gefühls-"Adel" (*nabāla*). Das Herausstreichen dieser Qualitäten erinnert an die Betonung der Moralität und Empfindlichkeit durch bürgerliche Emanzipationsbewegungen, wie sie z.B. im 18. Jahrhundert in Europa oder in der zweiten Hälfte des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts im Vorderen Orient auftraten. Unter anderem durch diese Parallelität sind moderner Islamismus und die genannten Bewegungen m.E. durchaus vergleichbar: Den herrschenden/dominanten gesellschaftlichen Kräften, die für sich einen Adel der Abkunft (des Bluts) und/oder der Bildung beanspruchen, haben die nach Anerkennung, Gleichbehandlung und Partizipation strebenden, in ihrem Selbstbewusstsein erstarkten breiteren Schichten nichts als ihren 'Adel', den Adel der Moralität und des reinen, echten, starken, "heiligen" Gefühls, entgegenzusetzen (weshalb sowohl die Aufklärer des europäischen 18. Jahrhunderts als auch die neuen, säkular ausgebildeten Eliten des vorderorientalischen späten 19. Jahrhunderts ebenso wie die heutigen Islamisten jeweils mit Vorliebe den *fasād*, die sittliche Verkommenheit, und die Gefühlslosigkeit oder -kälte der etablierten Kräfte ins Visier nehmen). – Zur Betonung der Moralität in einem arabischen Text der 1870er Jahre vgl. meine Studie "*Wa-hākadhā kāna ka-Iblīs: Satan and Social Reform in a Novel by Salīm al-Bustānī (Bint al-ʿaṣr, 1875)*", in: *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature: Towards a New Hermeneutic Approach*, ed. A. NEUWIRTH [et al.], Beirut/Stuttgart: Orient-Institut/Steiner, 1999:301–307. Zur Parallele 'deutsche Aufklärung/Empfindsamkeit – arabische Aufklärung/Empfindsamkeit des ausgehenden 19., frühen 20.

Nach Abschluss des Studiums war er zurückgekehrt und war nun bewusster geworden, begriff mehr,²⁹ beschäftigte sich jetzt mehr mit den Belangen der Allgemeinheit und den Problemen seines Heimatlandes.³⁰ Er war zurückgekehrt mit festen Überzeugungen³¹ und ausserdem mit dem ganzen Schatz seiner³² Werte und ethischen Grundsätze, der Sitten und Traditionen seiner Gesellschaft. Denn die Fremde lehrt einen: nichts ist so schön wie die eigene Heimat.³³ Er

Jhdts.’ siehe meinen Aufsatz “*Fa-ğrawraqat ‘uyūnuhum bi-d-dumū’ ...: Some Notes on the Flood of Tears in Early Modern Arabic Prose Literature*”, in: *Encounters of Words and Texts: Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild ...*, ed. L. EDZARD & C. SZYSKA, Hildesheim [etc.]: Olms, 1997:111–123. Der wesentlich bürgerlichen Verfasstheit moderner islamistischer Diskurse gehe ich, gestützt auf den Vergleich eines Romans der türkischen *islāmī edebiyat*-Bewegung mit Texten der deutschen Aufklärung, nach in dem noch im Druck befindlichen Aufsatz “*Islamist belles lettres – Bourgeois and Secular: Interesting parallels between Ali NAR’s Arılar Ülkesi (The Bees’ Island, 1994) and texts from German Enlightenment*”, demnächst in den *Akten des II. Internationalen Kongresses für Vergleichende Literaturwissenschaft / II. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyatbilim Kongresi, Sakarya Üniversitesi, Adapazarı, 7–8 Eylül [Sept.] 2006*.

29 Arab. *wa-’zdāda wa’y^{an} wa-idrāk^{an}*.

30 Der Text geht, relativ schematisch, davon aus, dass ein Studium – Fächer und Inhalte werden nicht spezifiziert – generell das politische Bewusstsein befördert oder sogar erst hervorbringt.

31 Das hier mit “fest” wiedergegebene arab. Adjektiv *aşıl* enthält mit dem Stamm *ʔsl* auch die Konnotation des Fest-gegründet-, Fest-verwurzelt-Seins, der Authentizität (*aşāla*) – ein Schlüsselbegriff postkolonialer Emanzipationsideologien. Das zeigt, wie nahe Islamismus und die postkoloniale Situation zusammengehören.

32 Ob sich das Personalsuffix *-hu an qiyam* etc. auf den Helden selbst oder auf das vorausgehende *waṭan*, sein “Heimatland”, bezieht, ist nicht zu entscheiden.

33 *fa-’l-ğurba tu’allim, wa-lā šay’ yu’ādil hādā al-waṭan al-ğamīl*: Diese Erkenntnis des Protagonisten wird im Verlauf der Erzählung nirgends mehr relativiert oder in Frage gestellt. Es darf deshalb wohl davon ausgegangen werden, dass sie als allgemeingültige ‘höhere Weisheit’ verstanden werden soll. Derartige ‘Philosophismen’ sind ein Charakteristium von Literatur mit didaktischen Intentionen und daher etwa auch aus der europäischen Aufklärung bekannt. Auch aufgrund dieser Parallele liegt der Rückschluss auf die Verankerung des *adab islāmī* in einem nach politischer Mitgestaltung strebenden Bürgertum nahe, vgl. oben, Anm. 28, die Anmerkungen zur Betonung der Moralität. Die spezifische (insbesondere auch Sexual-) Moral, die Vorliebe für Kitsch und v.a. auch für Rührung (in anderen islamistischen Erzählungen, z.B. in Ausgestaltungen von Konversionen, besser fassbar als hier) lassen eine nähere Bestimmung als *Kleinbürgertum* zu. – Insgesamt beachte man die Synthese von Patriotismus und Islam. In der vorliegenden Erzählung wird sie textintern und -extern hergestellt: intern durch die (wenn auch nur flüchtige) Markierung des Helden als Gläubigen (s. unten, bei Anm. 58) und die Übertragung islamisch-kultischer Terminologie auf patriotische Inhalte (s. Anm. 49, 62, 82), extern durch die Platzierung einer Geschichte mit

liebte sie immer mehr, und besonders den Norden ‘seines Jordanien’, sein friedliches³⁴ Dorf, seine fruchtbare Erde mit ihren Olivenbäumen und Rebengärten, von denen ringsum Täler hinabführten – ohne Zweifel war das Gottes Paradies auf Erden.³⁵

Oh, wie schön warst du doch, du kleiner Flecken! Er ging nun oft und gerne dort spazieren, manchmal in Gesellschaft der Freunde, manchmal auch allein. Nie wurde er zorniger als dann, wenn er auf jenen Anhöhen dort in der Ferne, auf palästinensischem Boden, der auf sein Dorf herabblickte, die Zionisten sah,³⁶ sah, wie ihre Militärmaschinerie sich dort frei hin- und herbewegte,³⁷ wie ihre Aufklärungsflugzeuge aufstiegen und mit ihren weissen Streifen die Reinheit des

dem Hauptthema ‘palästinensisch-patriotischer Widerstand gegen die israelische Besatzung’ in der “Zeitschrift für *islamische* Literatur”. (Zum säkularen Charakter des Islamismus vgl. ausserdem unten, Anm. 35, 47, 49, 88, 89.)

- 34 Arab. *wādīʿ*. – “Friedlichkeit”, “Friedensliebe”, “Friedfertigkeit” sind weitere Schlüsselbegriffe im Selbstverständnis des Autors. Das erinnert an die muslimischerseits gerne unterstrichene quasi natürliche, schon durch die sprachliche Verwandtschaft aufgrund der gleichen Wurzelkonsonanten *slm* gegebene Identität von *islām* und *salām* “Frieden”.
- 35 Die Formulierung “Gottes Paradies auf Erden” (*ḡannat allāh fī ‘l-arḍ*) als Idealvorstellung verweist erneut (s. oben, Anm. 33) auf den – entgegen allem äusseren Anschein – wesentlich *säkularen* Charakter des modernen Islamismus: nicht das jenseitige Paradies wird angestrebt, eigentliches Ziel ist vielmehr der Genuss eines irdischen ‘Garten Eden’. Vgl. dazu auch demnächst meine in Anm. 28 genannte Interpretation des islamistischen utopischen Romans *Arılar Ülkesi* (Das Bienenland) von Ali NAR.
- 36 Merkwürdigerweise kann der Held, der angesichts des ‘Verrats’ der einstigen Quasi-Verlobten so ruhig und milde bleiben konnte, dieselbe Position des souveränen Verzeihens nicht auch angesichts des von israelischer Seite an “seinem” Volk begangenen Unrechts einnehmen. Es scheint fast, als sei der Zorn gegen die Besatzer – mindestens teilweise – ein Ersatz, als werde die durch das an ihm seitens der Quasi-Verlobten begangene Unrecht hervorgerufene Aggression, die im Kontext der eigenen, absolute Loyalität fordernden Gesellschaft zu Haltungen moralischen ‘Adels’ (Verzeihen, Friedlichkeit, ...) sublimierbar ist, hier auf den politischen Gegner umgelenkt, sodass die Israelis nicht nur wegen der Besetzung palästinensischen Territoriums mit Zorn bedacht werden, sondern auch ein Ventil für Aggression bilden, für deren Entstehung sie selbst nicht verantwortlich gemacht werden können. Psychoanalytisch gesprochen: der bekannte Abwehrmechanismus der *Verschiebung*.
- 37 In arab. *tataḡawwal* steckt *ḡawla* “Ausflug, Spaziergang”; die Wortwahl suggeriert einen provokanten Zynismus der Gegner: nachdem sie schon unrechtmässig das Land besetzt haben, “spazieren” sie dort auch noch ostentativ müssig und gemütlich umher. Die durch die militärische Macht ermöglichte (Bewegungs-) Freiheit und Beherrschung des Raums kontrastiert implizit ferner sicherlich mit der eigenen Ohnmacht und eingeschränkten Bewegungsfreiheit auf eigenen Territorium.

reinen Himmels befleckten.³⁸

Eine Lösung muss her, dieser Arroganz,³⁹ die die Schönheit der Natur be-

38 *tu'akkiru safw as-samā' aṣ-ṣāfiya*: Die eigentlich redundante Formulierung "Reinheit des reinen Himmels" unterstreicht die Bedeutung der Unbeflecktheit – und damit eines Konzepts, das hier bezeichnenderweise aus der Sexual- in die patriotische Ethik übertragen ist. Die unrechtmässige Besetzung der Heimat wird mit der Schändung einer Jungfrau gleichgesetzt, und da an die sexuelle Unberührtheit der Frau die Ehre des für sie verantwortlichen Mannes gekoppelt ist, verletzt die "Befleckung" auch des Himmels über der Heimat die männliche Ehre. Es versteht sich von selbst, dass die durch die "Befleckung" des 'jungfräulichen' Himmels verletzte Mannesehre dann auch wiederhergestellt werden muss. Die Legitimation zum Gegenschlag argumentiert also deutlich *sexualethisch*, und man kann davon ausgehen, dass in der Erfahrung und Ausdeutung der israelischen Okkupation mittels derartiger Denk- und Gefühlskategorien ein Hauptgrund zur Emotionalisierung des Konflikts liegt, der ganz wesentlich zu seiner Komplexität beiträgt. – Das *gendering* von Konflikten ist im Vorderen Orient (aber freilich nicht nur dort) eine altbekannte Erscheinung. Insbesondere wurde das Verhältnis von Kolonisator und Kolonisierten häufig mittels sexueller Kategorien gefasst, und zur Zeit des aufkommenden Nationalismus symbolisierten immer wieder Frauenfiguren die Heimat und/oder die Nation (vgl. etwa die zahlreichen *Fatāt al-...* oder *Ġādat al-...*-Romane zu Beginn des 20. Jhdts oder natürlich auch Muḥammad Ḥusayn HAYKAL's *Zaynab*, 1913; für den türkischen Kontext wären z.B. Reşat Nuri GÜNTEKİN's *Çalķusu*, 1922, und Halide Edip ADIVAR's *Ateşten Gömlek*, 1922, zu nennen). Auf diesen Zusammenhang hat schon früh George (Ġürġ) ṬARĀBİŞİ in seiner Studie *Şarq wa-ġarb – ruġūla wa-unūta* "Ost und West – Männlichkeit und Weiblichkeit" (Bayrūt: Dār aṭ-Ṭalī'a, 1977) hingewiesen, und er ist später von den *gender* und den *post-colonial studies*, insbesondere auch im Zusammenhang mit dem Komplex Kolonialismus und Nationalismus, ausgiebig thematisiert worden. Wo, anders als in der vorliegenden Kurzgeschichte und im Palästina-Konflikt, eine Wiederherstellung der verletzten Ehre durch militärische Mittel nicht möglich erscheint – z.B. in aṭ-Ṭayyib ṢĀLIḤ's berühmter Darstellung der kolonialen und früh-postkolonialen Situation im Sudan, *Mawsim al-hiġra ilā 'š-šamāl* (erstmalig 1966) –, kann diese bezeichnenderweise durch *sexuelles* Handeln ersetzt werden, militärische und sexuelle Operationen sind quasi-austauschbar: Während des Prozesses vor dem englischen Schwurgericht Old Bailey's erklärt der noch zu Kolonialzeiten in England studierende Sudanese Muṣṭafā Sa'īd "sein Schürzenjägerei und die begangene Bluttat [die Ermordung einer Engländerin, die sich ihm *nicht* unterwerfen wollte] als einen sexuellen Rachefeldzug gegen die kolonialistischen Europäer; diese hatten seiner Deutung nach eben jenen 'Bazillus der Gewalttätigkeit', der ihn zur Eroberung der größtmöglichen Zahl europäischer Frauen und schließlich zur Ermordung von Jean Morris getrieben hatte, in seine afrikanische Heimat eingeschleppt" (Rotraud WIELANDT, Eintrag "Mawsim al-hiġra ilā š-šimāl", in *Kindlers Neues Literatur Lexikon*, 1988, s.v. "aṭ-Ṭayyib Ṣāliḥ").

39 Arab. *ġaṭrasa*. – Implizit entspricht dem eine auf Seiten des Protagonisten anzunehmende Tugend der Bescheidenheit, die den oben (Anm. 28 und 36) erwähnten Gefühlsadel um eine weitere Qualität bereichert.

fleckt,⁴⁰ muss ein Ende gemacht werden, das sagte er sich immer wieder. Aber wie? Seinen Landsleuten ging es von Tag zu Tag schlechter, immer nur Rückzug, Waffenstillstand, Kapitulation.

Er schaute wieder hinüber zu dieser Samrā', die neben ihm sass, zog sie fester an sich. Diesmal wird er sie nicht gehen lassen. Sie wird seine ständige Begleiterin sein, seine treue Geliebte, und er wird bei ihr bleiben, um den Weg weiterzugehen. Er liebt sie. Niemals wird er es zulassen, dass irgendetwas sie von ihm trennt; mit ihr wird er alle Situationen meistern und die Realität besiegen.⁴¹

- Was ist los mit dir, Ḥālid, dass du nicht hörst? Wo bist du? Komm, der Wachhabende stellt die Wachpatrouille zusammen.⁴²

Er kehrte zurück in die Realität und umarmte seine Samrā', seine 'braune' Geliebte, die M16 mit dem Patronenmagazin.⁴³

- Aber bis zur Ablösung ist es doch noch eine halbe Stunde, Moḥammed!
- Vielleicht gibt es neue Hinweise, Ḥālid, die sie uns mitteilen wollen, bevor die Wache aufgeteilt wird.

40 *tu'akkir*^u: Erneute Emphase auf die – und damit Hinweis auf die hohe Bedeutung des Konzepts – "Befleckung". Nach der "Reinheit des reinen Himmels" (s. oben, Anm. 38) wird hier nun die "Schönheit der Natur" (*ḡamāl aṭ-ṭabī'a*) "befleckt". – Nicht unüblich für Patriotismen/Nationalismen, reklamiert auch der Autor der vorliegenden Geschichte Schönheit und Natürlichkeit für die palästinensische Heimat.

41 Die durch die anhaltende Stummheit der Geliebten Samrā' und ihre nach wie vor unklar bleibende Identität erzeugte Spannung wird nochmals aufrechterhalten. Vgl. oben, Anm. 17.

42 Die Handlung spielt offenbar in der regulären jordanischen Armee. Unterstellt man der Erzählung, dass sie ein Vorbild liefern möchte – wovon vermutlich auszugehen ist –, so wird hier implizit Rekruten, die gerade ihren Militärdienst ableisten, nahegelegt oder zumindest die Möglichkeit aufgezeigt, wie die Chance ihrer derzeitigen Versorgung mit Waffen und Munition durch den Staat für 'sinnvollere' Operationen genutzt werden kann.

43 Hier erfolgt nun, nach etwas mehr als einem Viertel der gesamten Erzählung, die überraschende Identifikation von *Samrā'/samrā'* mit dem "braunen" M16-Sturmgewehr, die psychologisch höchst signifikante Substitution der Geliebten durch die Waffe. – Zum M16 vgl. z.B. den Eintrag "M16 (Gewehr)" in der deutschsprachigen Wikipedia oder "M16 rifle" in der englischen Version. Zur Symbolik der Waffe verspricht die an der Universität Münster betreute volkskundliche Dissertation von Urte Christine ALLKÄMPER (*Die Braut des Soldaten: symbolische Kommunikation mit der Waffe von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*) aufschlussreiche Einsichten, vgl. die Projektbeschreibung in der Zeitschrift *Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit* (hrsg. vom Arbeitskreis Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit e.V.), 8,1 (2004):45–48. Im vorliegenden Fall wird die Identifizierung 'Waffe = Braut' vermutlich durch die Überschneidung im semantischen Bereich 'männliche Ehre' ermöglicht, vgl. oben Anm. 38.

Ḥālid und Moḥammed setzten sich in Bewegung, voller Eifer, Tatkraft und Wachsamkeit, ja, man musste immer auf alles gefasst sein.⁴⁴

– Sie sind auf der Westseite des Flusses, ihr im Osten.

Der Wachhabende Abū Ṣāliḥ (‘Packt euch zusammen, Soldaten, du und der da, los! Schnell! Fehlt nur noch, dass wir euch auch noch aus euern Betten holen müssten! Ihr Studierende, ihr! Es sind doch nur zwei Jahre, [die ihr hier Dienst tut,] danach verlasst ihr uns schon wieder und geht nach Hause’)⁴⁵ schrie jetzt:

– Achtung! ... Stillgestanden! ... Ihr da hinten, hebt mal euern Kopf an! ... Patrouille bereit und formiert ...

Der Wachhabende Abū Ṣāliḥ betrachtete seinen Trupp. Wie gern er sie doch hatte! Aber er durfte seine Gefühle ja nicht zeigen.⁴⁶

– Mal herhören! Wir haben Weisung bekommen, aufmerksam und vor-

44 *himma, naṣāṭ, istiḍād*: Die Ausstattung der Protagonisten mit idealen kämpferischen Tugenden entspringt offenbar einem didaktischen Anliegen des Texts, wie man es im *adab islāmī*, der ja von der gesellschaftlichen Relevanz von Literatur überzeugt ist, häufig antrifft. Wie explizit die zu vermittelnde Botschaft dabei zum Ausdruck gebracht werden soll oder darf, ob eine idealisierende, zur Schwarz-Weiss-Zeichnung tendierende Darstellung dem Ziel der Förderung der Sache des Islam eher dient oder durch realistische Differenzierung und implizites Nahelegen der ‘richtigen’ Schlussfolgerungen ein besserer Effekt erzielt werden kann, ist innerhalb der Bewegung Gegenstand der Diskussion. Der Autor der vorliegenden Geschichte ebenso wie die Jury, die ihm den Preis verlieh, scheinen einer – eher traditionell zu nennenden (vgl. oben, Anm. 17 und 23) – Ästhetik verpflichtet, die eine klar erkennbare Didaktizität als literarisches Qualitätsmerkmal wertet; wie in anderen *littératures engagées* gibt es jedoch auch hier die andere, eher dem modernen Verständnis von ‘guter’ Literatur entsprechende Ansicht.

45 Hier wird nochmals deutlich, dass die Handlung im Milieu der regulären Armee angesiedelt ist. Warum der Autor in dieser Passage ausdrücklich die Studierenden (*awlād al-ḡāmi‘āt* ‘Kinder der Universitäten’) mit ihrem zweijährigen obligatorischen Militärdienst zur Sprache bringt, ist mir nicht ganz klar. Vielleicht soll die ‘Verzärtelung’ der Studenten ein wenig erheitern, die Erzählung auflockern und dadurch neben dem *prodesse* (Vermittlung einer Botschaft) auch dem *delectare* (Unterhaltsamkeit) zu seinem Recht verhelfen; vielleicht ist es aber auch nur als den Realismuseffekt verstärkendes konkretes Detail gedacht; oder es dient dazu, denen, die möglicherweise die eigentlichen Adressaten der Erzählung sind – Rekruten mit höherer Bildung – eine besonders weit gehende Identifizierung ermöglichen.

46 Ein weiteres Element der Idealisierung: die Zeichnung des Vorgesetzten als einer Figur vom Typ ‘rauhe Schale, weicher Kern’. Warum Abū Ṣāliḥ “seine Gefühle nicht zeigen” darf – weil er ein Mann oder ein Vorgesetzter oder ein Militär ist? –, wird nicht ausgeführt. Mit ihrem im letzten Satz geäußerten Verständnis für die Regeln des Systems kann die Textstelle jedoch in jedem Fall als Beleg für eine wohlwollende Anerkennung patriarchalischer Strukturen und die damit unter Umständen ‘zwangsläufig’ einhergehenden eher rüden, von einer gewissen Gewalt nicht freien zwischenmenschlichen Umgangsformen gelten.

sichtig zu sein. Die Israelis versuchen uns zu provozieren, weil von hier aus angeblich Freischerler⁴⁷ durchsickern. Deshalb holen sie vielleicht zu einem Anschlag aus oder greifen uns an. Ihr dürft ihnen keinen Vorwand liefern. Jeder auf seinem Platz! Niemand schläft oder döst, das ist verboten, verstanden?

Verstanden, Abū Ṣāliḥ!, dachte Ḥālid für sich, und alle skandierten mit lauter Stimme:

– Zu Befehl, Chef!

Die Patrouillen setzten sich in Bewegung und nahmen ihre gewohnten Stellungen ein. Ḥālid nahm seine Ausrüstung und seine Samrā', seinen braunen Liebling, und vergass auch nicht, den Gurt um seine Taille festzuziehen, damit die Handgranaten sicher befestigt waren. Heute nacht wird die Entscheidung fallen, Warten bringt nichts mehr. Seine Leute⁴⁸ dort drüben, auf der Westseite des Flusses, zeichnen mit ihrem reinen Blut den Sieg vor,⁴⁹ und vor ihren Augen

47 Im arab. *fidā'ī* schwingt *fidā'* "Lösegeld, Opfer (mit dem man etwas auslöst)" mit. *fidā'ī* bezeichnet, i.a. ohne eine religiöse Konnotation, den zum Selbstopfer bereiten, meist nationalistischen/patriotischen Freiheitskämpfer. Die Entsprechung hierfür in islamistischer Terminologie ist der "Märtyrer", der Blut-"Zeuge" (*šahīd*), der weniger für Volk und Vaterland als vielmehr *fī sabīl Allāh* "auf dem Wege Gottes" sein Leben lässt; wer gar den "Märtyrer"-Tod anstrebt (vom islamischen Recht nicht gebilligt), ist ein *mustašhid*. – Die Wortwahl zeigt, dass der Islamismus dabei ist, säkulare Konzepte für sich zu vereinnahmen – ein reziproker Prozess, bei dem das Freiheitskämpfertum in die Martyriumsidee inkorporiert wird und das Martyrium gleichzeitig eine säkulare Bedeutung erhält.

48 Man beachte die im arab. *ahl* deutlich werdende *familienterminologische* Ausdrucksweise! Die Identifizierung der Mitglieder einer Gemeinschaft als 'Angehörige' einer grossen 'Familie' ist im arabischen Kontext weit verbreitet, vgl. z.B. die Selbstbezeichnung universitärer studentischer Fachschaften als *usra* "Familie" oder die besonders in islamischen Gemeinschaften übliche Anrede der Gruppenmitglieder als *aḥ* oder *uḥt*, so auch schon bei den *Muslim-Brüdern* (al-*Iḥwān al-Muslimūn*); sie schafft und/oder unterstreicht die emotionale Bindung und eine den Gruppenzusammenhalt fördernde 'Familien'-Identität.

49 Ist mit *yarsumūna al-intiṣār bi-dammihim aṭ-ṭāhir* gemeint, dass sie bereits jetzt ihr Leben opfern und auf diese Weise zeigen, wie der Sieg aussehen könnte? Oder steckt in *yarsumūna* das Wort *rusūm* "Gebühr(en), Kosten" und es hiesse dann: "bezahlen (w. zahlen die Gebühr für) den Sieg mit ihrem Leben"? Und: ist es ihr eigener künftiger Sieg oder der von der Gegenseite bereits erzielte? – Man beachte die erneute Markierung von zur Eigensphäre Gehörigem oder Gehörenden als "rein". Anders als an den oben, sub Anm. 38 und 40 kommentierten Stellen verweist das hier gewählte Adjektiv *ṭāhir* nun jedoch zusätzlich auf einen Bereich *ritueller* Reinheit. Das vergossene Blut erhält dadurch den Charakter eines *religiösen Opfers*. An dieser Stelle wird erneut deutlich, dass der Islamismus im Grunde nichts anderes ist als eine Legitimationsstrategie, die dem Ziel dient, dem Wesen nach eigentlich säkularen Belangen (hier: Patriotismus) höhere Weihen zu verleihen. Vgl. dazu bereits

leben diese Mörder da ausgelassen ihre Lüste aus, mit ihren Bechern voller Alkohol und ihren schamlosen Rekrutinnen.⁵⁰ Er hielt das nun nicht länger aus.⁵¹ Seinen Plan hatte er mehrmals studiert. Er kannte den Weg sehr gut, die geheimen Pfade unter den Bäumen, auf denen er zu der Gruppe von Israelis dort drüben gelangen konnte. Diese Aggression hielt er nicht mehr aus, dieses Verhöhnen, und das Warten auf den Entscheidungskampf. Er wollte seinen Kampf jetzt selbst führen,⁵² seinen Leuten auf der Westseite des Flusses einmal

oben, Anm. 33, 35 und 47, sowie unten Anm. 89.

- 50 Vorwurf der Provokation der Landsleute durch ostentativen Bruch von Tabus. – Es ist bekannt, dass die Besetzung dadurch, dass auch Soldatinnen eingesetzt werden, von palästinensischen Männern als doppelt demütigend und entwürdigend empfunden wird. Wie häufig in patriarchalen Gesellschaften besteht auch hier die Reaktion des Mannes (in diesem Falle des Autors) auf die Bedrohung oder Demütigung durch das ‘eigentlich inferiore’ Geschlecht in dessen Dämonisierung und Abwertung als “schamlose, frivole” (*māğināt*) Quasi-Prostituierte.
- 51 Hier ist offensichtlich beim Protagonisten Hälid der Zustand erreicht, den SCHMIDBAUER, *op. cit.* (s. Anm. 9), *passim*, als die “explosive Situation” bezeichnet. In ihr verlangt die Psyche, gemäss Schmidbauer, infolge von empfindlichen narzisstischen Kränkungen nach einer grandiosen, geradezu apokalyptischen Entladung. Noch deutlicher als hier wird dies im Falle von “Said”, der zu einem bestimmten Zeitpunkt gewaltige Machtgelüste entwickelt und sich als alleszerstörender Riese imaginiert: “Ich träumte, ich läge irgendwo im Mchajjam. Die offenen Abwasserkanäle der Gassen liefen allesamt auf mich zu. Aus jeder Richtung ergoss sich ein Schwall auf meinen nackten Körper. Ich saugte diese dunkle Brühe, die aus verfaulten Essensresten, Plastikverpackungen, verdorbenem Obst und Gemüse und sonstigem Abfall bestand, wie ein hungriger Schwamm in mich auf, ohne dass ich mich wehrte. Ich ließ es einfach geschehen. Dann begann ich zu wachsen. Ich wurde immer größer und breiter. Meine Beine und Arme zogen sich in die Länge. Mein Bauch wurde fett und schwabbelig. Mein Kopf blies sich wie ein Luftballon auf, der im nächsten Augenblick zu zerplatzen droht. Ich war ein großer, ekelhafter Riese, der sich nun erhob. Die Menschen erschienen mir wie kleine geschäftige Ameisen oder Termiten. Ich setzte vorsichtig einen Fuß vor den anderen, um sie nicht zu zertreten und ihre ärmlichen Behausungen zu zerstören. Ich ging auf das Militär-Hauptquartier am Rande der Stadt zu. Beim Anblick der kleinen, in olivgrünen Uniformen panisch umhereilenden Unmenschen, die mich beschossen, packte mich die Wut und die Lust, ihnen dasselbe Leid zuzufügen, wie sie es mit uns Palästinensern machten. Mit der Erbarmungslosigkeit eines rachsüchtigen Henkers zertrümmerte ich ihre Gebäude, zertrat ich ihre Fahrzeuge und Panzer, zermalmte ich die kleinen, kreichenden Ameisen unter meinen Füßen. Ich lachte. Ich sang. Ich war wie im Siegesrausch und wütete weiter und weiter. Mich hatte die Macht des Stärkeren gepackt. Ein Rausch, der nicht enden wollte. Die einen jubelten mir zu. Die anderen zerstreuten sich in alle Himmelsrichtungen. Sie flohen vor dem furchtbaren Rächer, der in all ihren Städten nichts als Schutt hinterließ”, Raid SABBAAH, *Der Tod ist ein Geschenk* (s. Anm. 10):130–1.
- 52 Die Tat, die der Protagonist plant, wird hier deutlich als die eines Einzelgängers präsentiert.

endgültig und entscheidend, definitiv zeigen, wie die Leute am Ostufer fühlten.⁵³ Nein, grosse Worte überzeugten ihn ebensowenig wie die vielen Meetings, das Spendensammeln oder die Farce⁵⁴ pseudo-asketischer Diners,⁵⁵ die die Damen der Gesellschaft in den besten Restaurants von ‘Ammān zur Unterstützung der Intifāda veranstalteten. Er wollte dem, was tief in seinem Innern war, was die einfachen Leute, die reinen, guten Menschen fühlten,⁵⁶ aufrichtig⁵⁷ Ausdruck geben. Er wollte nicht lange herumerzählen, sondern zeigen, wer er war und wie religiös er empfand.⁵⁸ Der *ḡihād*⁵⁹ duldet all diese Nebensächlichkeiten⁶⁰ nicht,

Das entspricht der Tatsache, dass Selbstmordanschläge zwar immer wieder im Namen einer Gruppierung begangen und von deren Führungen ‘angeordnet’ werden, die Gruppen jedoch für den einzelnen Täter häufig im Grunde nur als Lieferanten der Logistik bedeutsam sind. Wo, wie im vorliegenden Fall, die Logistik vorhanden ist (Waffen aus Armeebeständen), kann der Täter ganz allein handeln. Das in Anm. 10 genannte Beispiel “Said” zeigt ausserdem, dass der Attentäter auch ideologisch der Gruppe, die ihn ausrüstet und vorbereitet, nicht unbedingt nahestehen muss.

- 53 Der Autor geht offenbar davon aus, dass die ausserhalb der besetzten Gebiete lebenden Palästinenser befürchten, ihre direkt von der Besatzung betroffenen Landsleute könnten glauben, sie setzten sich nicht genug für ihre ‘Verwandten’ ein. Dies kann einen, wie hier, für die Motivation so relevanten psychischen Druck ausüben, da sich der Einzelne weniger als Individuum denn als Teil des Kollektivs (“*ahl*”) sieht und ‘seinen Leuten’ gegenüber eine so hohe Verantwortung empfindet, dass bereits das Nicht-Handeln, die ‘unterlassene Hilfeleistung’, als schwerer Verrat/Untreue interpretiert wird.
- 54 Arab. *mahzala*.
- 55 ? – der Sinn des hier versuchsweise mit “pseudo-asketisch” wiedergegebenen Attributs *taqaššufī* (in der Fügung *ḥafalāt al-‘ašā’ at-taqaššufī*) ist mir nicht ganz verständlich. Es könnten Diners gemeint sein, bei denen, um mit dem eigenen Luxus nicht deplaziert zu wirken, vornehme Zurückhaltung an den Tag gelegt (und so im Grunde Verstellung geübt) wird; eventuell bedeutet es aber auch, dass die Wohltätigkeitsveranstaltungen zu unergiebig sind, ‘nichts bringen’.
- 56 *mašā’ir al-ahl al-buṣaṭā’, al-anqiyā’, aṭ-ṭayyibīn*: Die Qualifizierung der eigenen Bezugsgruppe als “einfach” und zugleich “rein” und “(herzens)gut” verweist erneut auf ein Bürgertum (die ‘einfachen Leute’), das, kompensatorisch für nicht vorhandenen Adel der Abkunft oder des Geldes, einen ‘Adel des Herzens’ für sich reklamiert, vgl. oben Anm. 28 und 33.
- 57 *bi-ṣidq*: eine weitere für das Selbstverständnis des Handelnden wichtige Qualität. Auf der Negativseite korrespondiert der “Aufrichtigkeit” meist die “Falschheit”, “Lüge”, “Verstellung”, auf die im Satz zuvor der Vorwurf der blossen “grossen Worte” (*al-kalām al-kabīr*) und der “Farce” (*mahzala*) abzielte.
- 58 *yurīd^d an ... yu‘abbir^a ‘an dātih, wa-mašā’irihī ad-dīniyya*: eine der wenigen Stellen, wo deutlich wird, dass der Protagonist nicht nur Patriot ist (d.h. ein säkulares Anliegen hat), sondern sein Handeln auch aus einer gläubigen Religiosität heraus motiviert verstanden wissen möchte. Wichtig dabei ist offenbar auch der Aspekt der Selbstäusserung, vielleicht

der *ġihād* war entweder Kampf, Herausforderung, Wille, Sieg – oder ... ein Blutzeugnis, das frohe Kunde bringt.⁶¹

Er hatte sich seinen Moment ausgesucht, nach dem Morgengebet sollte es sein, und er rein und sauber.⁶² Mit seinem Freund Saʿīd hatte er die erste und die dritte Wachsicht getauscht, und das war genau die richtige Gelegenheit für ihn, vor allem nachdem Saʿīd protestiert hatte, weil er bei seiner letzten Wache erst als dritter an die Reihe gekommen war.

Nach dem Abendessen ging Ḥālid in sein Zelt, um auszuruhen und sich früh schlafen zu legen. Denn heute nacht hatte er eine heilige Pflicht⁶³ zu erfüllen, und man musste in völliger Bereitschaft sein. Tatsächlich schlief er ein, und er schlief tief. Denn trotz der Gefährlichkeit dessen, was er zu tun vorhatte, war er doch ruhigen Mutes und ruhte in sich.⁶⁴ Um zehn in der Nacht begann seine Wachsicht und ging bis um zwölf. Alles lief wie gewöhnlich, und er ging wieder schlafen. Seine zweite Schicht wird von vier bis sechs Uhr morgens sein, bis zur Stunde, wo zum Kampf – seinem Kampf – geblasen wird. Er streckte sich im Bett aus, verspürte aber kein Bedürfnis nach Schlaf. So ging er in Gedanken noch einmal zu seiner zärtlichen Mutter, nach Hause, und ins Dorf, liess

könnte man sogar sagen: der Selbst-Verwirklichung.

59 Das Wort kann hier kaum nur in seiner neutralen Grundbedeutung “Sich-Bemühen, Anstrengung” verstanden werden, sondern muss den Glaubenskampf meinen – womit der Protagonist sein Handeln nochmals religiös markiert (vgl. soeben Anm. 58).

60 *tafṣīlāt*: Details, Einzelheiten, *hier*: unnützer Kleinkram.

61 Gemeint ist die ‘freudige’ Kunde vom Opfertod *fī sabīl Allāh* “für die Sache Gottes”, vgl. HEILIGSETZER, “Von Marionetten, Helden und Terroristen” (s. oben, Anm. 9): “Der Opfertod für den Glauben ist nach islamistischer Ideologie [...] ein freudiges Ereignis, das Martyrium wird als Geschenk für Allah empfunden.” Daher dann auch das Lächeln des ‘Märtyrers’ bei seinem Selbstopfer, s. unten bei Anm. 90.

62 *ṭāhir^{an} nazīf^{an}*: Das Adjektiv *ṭāhir* verweist erneut auf eine *rituelle* Reinheit (vgl. oben v.a. Anm. 49). Im vorliegenden Falle verleiht diese der geplanten Selbsttötung den Status einer religiösen Opferhandlung. – Vgl. auch unten Anm. 82. Zum Motiv der Reinheit siehe insbesondere auch das gleichnamige Kapitel bei SCHMIDBAUER, *Der Mensch als Bombe* (*op. cit.*, s. Anm. 9):155–8.

63 *wāġib muqaddas*: Es ist schwer zu entscheiden, ob *wāġib* hier als Terminus für eine im Sinne des *fiqh* vorgeschriebene Handlung zu verstehen oder nur alltagssprachlich, d.h. ohne religiöse Konnotation, gebraucht ist. Wie dem auch sei, der Autor sakralisiert diese Pflicht.

64 *kāna hādīʾ an-naḥs muṭmaʾinn al-bāl*: Den Zustand des Mit-sich-selbst-im-Reinen-Seins und der inneren Ruhe vor der Tat beschreibt auch “Said” in Raid SABBAAH’s *Der Tod ist ein Geschenk*, *op. cit.* (s. Anm. 10):248: “[...] je mehr ich mich in mich selbst, in meinen Glauben und in meine Religion vertiefte, desto spürbarer war die innere Ruhe, die in mir aufstieg. Nicht der leiseste Zweifel durchzog meine Gedanken.”

in seiner Phantasie alle seine Lieben an sich vorüberziehen, sogar Īmān erhielt einen Platz in seinem treuen Denken. Wie sehr liebte er doch ihre drei Kinder – Ibrāhīm, Samīr und die kleine Wafā’ –, wie sehr hatte er sich über ihren letzten Besuch bei sich daheim gefreut, und wie sehr schmerzte es ihn, dass er nicht aussprechen konnte, was er vorhatte. Er war fröhlich und freundlich, gut zu allen. Seine Mutter hatte er gebeten, ihm, bevor er wieder ins Lager gehen würde, noch einmal *musahḥan*⁶⁵ zu kochen, aber unter der Bedingung, dass es aus einem Huhn von ihnen aus dem Dorf sei, nicht von einer Hühnerfarm, er wollte wahrhaft den Geschmack echt vom Lande, von seinem Dorfe schmecken, wenn er es mit seinen Freunden im Lager ässe.

- Mutter, du wirst, so Gott will, nächste Woche frohe Nachricht von mir erhalten.⁶⁶
- Was? Ḥālid! Hast du ein Auge auf ein Mädchen geworfen? Sollen wir für dich um sie anhalten?
- Schon möglich.
- Wer ist die Braut? Ist sie hübsch?
- Die hübscheste Braut auf der Welt, Mama.⁶⁷
- Wehe es ist die Tochter von Abū Aḥmad, mein Sohn! Du weißt, dass ich ihre Mutter überhaupt nicht ausstehen kann.⁶⁸

Mehr konnte Ḥālid nicht sagen, auch wenn er seine Mutter eigentlich auf seine eigene, ganz besondere Freudenbotschaft vorbereiten wollte. Unter der Decke streckte sich seine Hand nach seinem braunen Schatz, seiner Samrā’, aus.⁶⁹ Sie

65 *musahḥan*: in geröstetes Fladenbrot gewickeltes gebackenes Huhn mit Zwiebeln (oft auch Pinienkernen), gewürzt mit Sumak; gilt als palästinensisches Nationalgericht, und seine Erwähnung an der vorliegenden Textstelle unterstreicht daher die Heimatverbundenheit des Protagonisten.

66 *lakī ‘indī [...] bušrā ṭayyiba*: Vgl. oben, Anm. 61. Die Mutter denkt freilich nicht an den ‘Opfertod’ des Sohnes, sondern an seine Wahl einer Zukünftigen.

67 Das Spiel mit der Doppeldeutigkeit ‘Hochzeit mit einer Braut / dem Gewehr’ dürfte als ein besonders gelungenes Element der Literarizität der Erzählung empfunden werden. Dass das *double entendre* auf eine eher klassizistische Ästhetik verweist, würde bereits in Anm. 17 angesprochen.

68 Dient wohl der Erhöhung des Realismus-Effekts.

69 Deutlicher als in dieser Szene, in der das Gewehr ganz direkt “unter der Decke” die Stelle der Geliebten einnimmt, kann der Zusammenhang zwischen unerfüllter Sexualität und Waffengebrauch wohl kaum mehr werden. Interessant auch die Betonung der Verlässlichkeit des Gewehrs im Folgesatz, durch die implizit ein Begründungszusammenhang zwischen der seitens einer realen Frau (der ehemaligen Quasi-Verlobten) erlittenen Enttäuschung und der Wahl der Waffe als verlässlicherer “Partnerin” hergestellt wird. Vgl. dazu bereits oben, sub

würde ihn heute nacht nicht im Stich lassen. Er hatte sie gut gereinigt, die Einzelteile und Magazine inspiziert, und dann auf Schnellfeuer eingestellt, denn er wollte die Entscheidung. Es war ihm klar, dass er gegen Befehle und Weisungen verstieß, aber obwohl er bei seinen Vorgesetzten für seine Disziplin bekannt war, würden sie ihm diesmal verzeihen, es wird ja sein einziger und letzter Verstoß sein. Gäbe es da einen Kampf gegen diese Zionisten, der die Seinen unterstützte und ein wenig von der Last wegnähme, dann wäre es einfacher. Aber die Realität sah anders aus: eine Zeit langen Wartens – wo er doch nicht mehr warten konnte! Womöglich ging ja der Dienst an der Fahne zu Ende, ohne dass ihm im Kampf eine Rolle zufiele.⁷⁰ Dabei war er doch so glücklich, Dienst an der Fahne leisten zu dürfen, er wollte, dass sie stets über den Gipfeln seines Landes gehisst bliebe, stolz und ehrenhaft flatternd. Seine Vorgesetzten würden ihm vergeben. Er mochte sie sehr, allen voran seinen über alles geliebten Führer,⁷¹ bis hin zum Wachhabenden Abū Ṣāliḥ, der stets mürrisch dreinblickte, obgleich man ahnen konnte, dass er ein nobles, festgegründetes Inneres⁷² hatte. Aber nun weg mit den Weisungen und Befehlen!, er hielt es nicht mehr aus, sein Entschluss stand fest, und er würde nicht mehr davon abgehen.

Die Stimme des Wachhabenden vom Dienst rüttelte ihn auf:

- Soldat Ḥālid, beweg dich, deine Wachsicht, du bist dran.⁷³
- Zu Befehl, Chef, bin bereit.
- Gott gebe dir Kraft! Sei immer wachsam und schlaf nicht ein wie der Soldat ‘Āṭif!
- Ich bin wach, immer wach.⁷⁴

Er wusch sich⁷⁵ und begab sich an seinen Platz. Der Mond war traurig, es hiess

Anm. 43, die Anmerkungen zum Thema “Die Braut des Soldaten”.

70 Die Unzufriedenheit mit den (Nicht-) Handlungen staatlicher Akteure ist für viele Menschen in der Region ein Grund, die Dinge ebenso selbst in die Hand nehmen zu wollen, wie es der Protagonist hier vorexerziert.

71 *qā'iduhū al-mafdiyy*: Die Liebe zum “Anführer” lässt den Rückschluss auf Sympathie für stark patriarchalisch-hierarchische Strukturen zu. Vgl. oben, Anm. 46. – In dem mit “über alles geliebt” übersetzten *mafdiyy* steckt erneut das Wort *fidā'*, welches nicht nur Liebe, sondern darüber hinaus die Bereitschaft anzeigt, sich für die Auslösung des Anders zu opfern; *mafdiyy* ist also eigentlich “der, für den man sein Leben hinzugeben bereits ist”.

72 *a'māqahu an-nabīla al-aṣīla*: erneute Betonung des charakterlichen ‘Adels’ und des ‘authentischen’ Wesens, vgl. oben Anm. 28, 33 und 56.

73 Vermutlich weil es zu umgangssprachlich wirkt, steht das *ḡā'a* in *dawr ḥirāsatiḥ* [wohl fälschlich für *ḥirāsatika*] ‘ḡā'a’ in Anführungszeichen.

74 ‘*ṣāḥī'*: ebenfalls in Anführungszeichen (schriftsprachlich korrekt wäre *ṣāḥⁱⁿ*).

75 *tawadda'a*: Das Verb bezeichnet die rituelle Waschung vor dem Gebet.

bald, sich von der Dunkelheit zu trennen, und ebenso verabschiedete Ḥālid sich vom Dunkel. Er wartete den Gebetsruf ab, betete, hängte noch zwei zusätzliche *rakʿas*⁷⁶ dran, und um Viertel vor fünf, nach dem Kontrollrundgang des Wachhabenden vom Dienst – er würde nicht vor einer halben Stunde wiederkommen, er kannte dessen Weg gut –, schlich er leise davon. Die heiklen Punkte passierte er äusserst geschickt.

Ihr verfluchte Schlangenbrut,⁷⁷ heute nacht hat eure Stunde geschlagen, auf unserem Boden werdet ihr nicht froh schlafen. Euch ist der Tod. Unser Jerusalem wird euch schwer ankommen.⁷⁸ Aus der Geschichte meines Landes habe ich gelernt, dass alle Eindringlinge wieder abgezogen sind. Ich werde nicht mehr warten, ich werde eine Anzahl von euch endgültig⁷⁹ hinauswerfen.

Schwimmend durchquerte er den Fluss, den Jordan.

Für dich werde ich mich opfern und sterben,⁸⁰ mein teures Jordanien.⁸¹ Sieh nur, mit deinem Fluss wasche ich mich rein.⁸² Ich weiss – aber für Sicherheitsbelange ist das jetzt unwichtig –, dass ihr⁸³ der Ansicht wart, mein psychischer Zustand sei instabil oder ich litte an Problemen, die mich dazu bringen [könnten], das zu tun, wovon ihr [nun bald] erfahren werdet. Ich bin jetzt deutlicher als die Sonne im Hochsommer, bin stärker und kräftiger. Es ist egal, wenn die

76 *rakʿa*: “Rumpfbeugung mit dem voraufgehenden Aufrechtstehen und den zwei folgenden Niederwerfungen (beim muslim. Gebetsritus)” – Hans WEHR, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden: Harrassowitz, ⁴1968, sub rad. *r-k-ʿ*.

77 *awlād al-afāʿī*: wörtl. “Söhne/Kinder der Nattern”.

78 Oder nur: “Unser Heiliges [...]”? – *qudsunā lan yahūn^a*.

79 *ilā ǧayr^j raǧʿaⁱⁿ*: wörtl. “bis (dorthin, von wo es) keine Rückkehr (mehr gibt)”.

80 *sa-amūtu fidāka*: Zur Opferbereitschaft für das Vaterland und zum Wortfeld *fidan*, *fidāʿ*, *fidāʿī*, *mafḍiyy* siehe bereits oben Anm. 47, 49, 62, 71.

81 Die folgende Rede von “deinem Fluss” schliesst aus, dass *urdunn* hier den Jordan selbst meinen könnte. Die Stelle macht deutlich, dass die West Bank aus einer – wie hier offensichtlich – jordanischen Perspektive Anfang der 1990er Jahre noch nicht als Territorium eines Staates Palästina betrachtet werden konnte, sondern noch als ein Teil Jordaniens (das im Juni-Krieg 1967 besetzte alte “Cisjordanien”).

82 *ataṭahharu*: Indem der für die Selbstopferhandlung erforderliche Zustand ritueller Reinheit (vgl. oben, Anm. 49 und 62) durch Waschung mit Jordan-Wasser hergestellt wird, gelingt dem Erzähler die integrale Verschränkung von religiöser und nationaler Symbolik – ein weiteres Indiz für die inzwischen schon mehrfach beobachtete Überlagerung von Religiosität und Säkularität (s. Anm. 33, 35, 47, 49; vgl. auch sogleich 89).

83 Die Anrede an ein nicht näher bestimmtes “ihr” gestattet dem Autor mit der Einführung von Repräsentanten der seiner Ansicht nach offenbar irrigen, aber verbreiteten Meinung, Selbstmordattentäter handelten aus einer psychischen Labilität (vgl. *ḥālatī an-naḥsiyya al-muḍṭariba*) heraus, auch gleichzeitig die Entkräftung dieser Argumente im folgenden.

Zeitungen auf der Seite mit den Todesanzeigen nicht ‘Blutzeugenhochzeit’ schreiben, wie die Meinen auf der Westseite des Flusses zu schreiben pflegen. Ich bin freilich etwas Besonderes.⁸⁴ Ich werde keine Zeitung lesen, für mich werden die Engel vor Gott meine Seite vorlesen.⁸⁵

Er kam nun immer näher heran, die Entfernung verkürzte sich allmählich. Er wollte nicht mit dem israelischen Wachposten aneinandergeraten, wusste vielmehr, wie er ihn umgehen konnte, um zum [richtigen] Ort und den Zelten mit den Schlafenden zu gelangen.

... aber ihr werdet keinen Schlaf finden, ihr Schlangenbrut!

Er kam noch näher heran, es war jetzt nahe genug, um seine Handgranaten zu werfen. Er zog die Entsicherung und warf seine erste Granate. Die Explosion krachte – lautes Schreien und Schmerz. Er warf die zweite – noch mehr Schreien, Angst, Gerenne. Jetzt bist du an der Reihe, Samrā’, auf dass der Klang des Maschinengewehrs mit seinen scharfen schnellen Salven ertöne ... Du bringst die um, die aus ihren Zelten kommen ... Jetzt wurde die Gegenwehr stärker ... Scheinwerfer wurden eingeschaltet ... Jetzt war er im Lichtkegel.⁸⁶

– Das ist egal, solange ich noch ein Magazin und eine Granate habe.

Obwohl er nun eine heftige Hitze verspürte, die seinen Bauch und Schenkel getroffen hatte und ihn bewegungsunfähig machte, schoss er weiter. Die Schüsse aus seinem Schatz verstummten. Er wird sie nicht zurücklassen. Der Schmerz wurde stärker, und auch die stechende Hitze überall in seinem Körper. Er konnte sich nicht mehr fortbewegen, stürzte zu Boden. Da begann er Freude zu empfinden, das göttliche Licht begann um ihn herum zu erstrahlen.⁸⁷ Eine Granate hatte

84 ? – wörtl.: “Das ist mein besonderer Zustand” (*hāḍihī ḥālatī al-ḥāṣṣa*).

85 Sc. aus dem grossen Buch, wo alle Taten der Menschen verzeichnet sind; dadurch wird Gott vom ‘Märtyrertod’ Ḥälids erfahren und ihm den Weg ins Paradies weisen. – Zur Rolle der Engel als Mittler zwischen Gott und Mensch vgl. z.B. meinen Eintrag “Engel” in *Kleines Islam-Lexikon*, ed. Ralf ELGER, München: C. H. Beck, 2001 (u.ö.).

86 Wörtl.: *fī ’l-wasaʿat* “im Zentrum” (sc. der Suchscheinwerfer, *al-anwār al-kāšifa*).

87 Ähnliche Licht-Visionen hat “Said” in Raid SABBAAH’s *Der Tod ist ein Geschenk* – zum ersten Mal, als er unter der Folter dem Tode nahe zu sein glaubt, ein zweites Mal, als er seine innere Ruhe wiedergefunden hat und zum Sterben bereits ist: “Um mich herum war alles weiß. Strahlendes Licht. Eine Sintflut von Licht. Die Helligkeit raubte mir die Sicht. War ich blind? Befand ich mich überhaupt noch in einem Raum? Oder waren dies jene Dimensionen, die sich hinter dem Horizont der Dunkelheit verbargen? Warmes, sanftes Sonnenlicht umspülte meinen Körper. Meine Ängste waren wie weggeblasen. Selbst die Schmerzen, die ich verspürt hatte, schienen von dem grellen Licht gesegnet worden zu sein. Die Wunden, ob innen oder außen, hatten sich geschlossen. Ich versuchte mich zu orientieren. Ich streckte die Arme aus. Meine Fingerspitzen stießen an keinen Gegenstand, an keine

noch. Er streckte sich hin und blieb ruhig liegen. Die israelischen Kräfte kamen jetzt noch näher ... Er verharrte völlig bewegungslos. Die Granate drückte in der Hand, entsichert, und wartete. Die Granate wusste, dass sie, nachdem die Hand die Sicherung gezogen hat, vier bis sechs Sekunden brauchte, um zu explodieren. Die Zionisten fühlten sich umso sicherer, je näher sie kamen. Sie wollten ihm den Rest geben, jetzt war die Distanz klein genug, Hälid lockerte den Griff um ihn und liess den Zapfen los. Er zählte: eins ... zwei ... drei ...

Mit höchster Anstrengung warf er sie. Alles um ihn herum begann zu tanzen, die Phantasien und schemenhaften Gestalten schwirrten durcheinander und bewegten sich in alle Richtungen, man schoss immer mehr auf ihn.

Der Schmerz erdrückte ihn. Er streckte seine Hand nach der Erde aus ... griff sich eine Handvoll ... schaute sie an ... und freute sich sehr.

- Oh Gott, die Erde hier hat die gleiche Farbe wie die Erde bei uns im Dorf! Könnt ihr, ihr Mörder, die Farbe dieser Erde ändern? Unserer einen Erde?⁸⁸

Das Bewusstsein begann ihm zu schwinden. Seine Augen schauten zu den Seinen hinüber, ein schwerer harter Blick auf die Ostseite des Flusses, und nach Westen gerichtet schloss er langsam die Augenlider, so als fragte er:

- Hab ich getan, was zu tun war?⁸⁹

Bevor er endgültig schied, fiel ihm der Vers eines Gedichtes ein, das er selbst während des militärischen Trainings verfasst hatte:

Wand oder Ähnliches an. Ich drehte mich nach allen Himmelsrichtungen. Nichts als das Licht war zu sehen. War das die Freiheit? Oder war es die Ewigkeit?”, *op. cit.* (s. Anm. 10), S. 156–7; “[...] je mehr ich mich in mich selbst, in meinen Glauben und in meine Religion vertiefte, desto spürbarer war die innere Ruhe, die in mir aufstieg. [...]. Es schien mir zuweilen wie das Erlebnis [...] in der schwarzen Gefängnisbox [...]. Dieses strahlende Licht. Ich hatte geglaubt, von einer Sintflut von Licht umgeben zu sein. Warmes, sanftes Sonnenlicht, das meinen Körper umspült hatte. [...] Es ist die Ewigkeit. Das Paradies. Ich hatte den Weg Allahs beschritten!”, *ibid.*:248.

88 Nachdem schon zuvor das Religiöse eine eher untergeordnete Rolle gespielt hat, tritt in der letzten Szene mit der Erwähnung der Heimaterde der Patriotismus eindeutig in den Vordergrund.

89 *al-maṭlūb*: wörtl. “das Geforderte, Verlangte”. Man beachte hier den *nicht*-religiösen Sprachgebrauch, nachdem die geplante Tat zuvor (s. oben, Anm. 63) als “heilige Pflicht” (*wāḡib muqaddas*) charakterisiert wurde.

- *und es wächst in mir der Traum, oh Heimat, und nach der Umarmung
des Morgens lächle ich*
... und er lächelte.⁹⁰

90 Zum berühmten Lächeln des Märtyrers, dem “Lächeln der Freude” (*ibtisāmat al-faraḥ*), vgl. HEILIGSETZER, “Von Marionetten, Helden und Terroristen” (*op. cit.*, s. Anm. 9): “Augenzeugen berichten überraschenderweise nicht selten, der Attentäter hätte unmittelbar vor der Tat einen regelrecht vor Glück strahlenden Gesichtsausdruck gezeigt – dieses Glück hat sogar einen eigenen Namen: ‘das Lächeln der Freude’. Auch die bis vor einiger Zeit üblichen selbstgedrehten Abschieds-Videos der Attentäter für ihre Angehörigen bestätigen diesen Eindruck. Depression und Todessehnsucht scheinen somit als Motiv nicht in Betracht zu kommen.” – Über ein derartiges “Lächeln der Freude” berichtet beispielsweise die islamistische Seite <<http://www.7aifa.com/vb/showthread.php?p=32324>> (nach dem ‘Märtyrertod’ ihres Sohnes stirbt eine Mutter glücklich lächelnd in der Gewissheit, den geliebten Sohn im Paradies wiederzusehen).

