

Sebastian Huhnholz: *Dschihadismus und Territorialität. Ursachen, Bedingungen und Folgen fehlenden Territorialitätsdenkens im militanten sunnitischen Fundamentalismus*, in: Jochen Kleinschmidt et al. (Hrsg.): *Der terrorisierte Staat. Entgrenzungsphänomene politischer Gewalt* (Reihe „Staatsdiskurse“, Bd. 19, hrsg. von Rüdiger Voigt), Stuttgart: Steiner Verlag 2012, S. 189-216.*



* Vorliegender Text weicht korrekturbedingt zwar stellenweise von der vielfach fehlerhaft formatierten Druckfassung des Sammelbandes ab, ist inhaltlich indes vollidentisch.

VORWORT

Jedem terroristischen Gewaltakt ist die Referenz auf die staatliche Ordnung inhärent – und sei es nur die sichtbare Verletzung des Monopols legitimer Gewalt, die diese Referenz begründet. Die sozialwissenschaftliche Terrorismusforschung tendiert gegenwärtig dazu, Terrorismus als antirationales, unbedingten Wahrheitsansprüchen entspringendes und jeglicher Vorstellung von gewalthegender Staatlichkeit entgegengesetztes Phänomen zu verstehen. Diesem Sammelband liegt die Beobachtung zugrunde, dass die Dualität von Terrorismus und Staatlichkeit durch mehr als nur diesen Aspekt konstituiert wird. Terroristische Gruppen präsentieren sich zwar immer als Feinde eines bestimmten Staates, einer Gruppe von Staaten oder gar der Idee des Staates als solcher. Ihre Aktivitäten haben aber mehr als nur zerstörerische Konsequenzen. Terroristische Gewalt kann zu Veränderungen staatlicher Strukturen im Zuge der Terrorismusbekämpfung führen, kann Staatstätigkeit in manchen Fällen sogar neu legitimieren. Umgekehrt findet auch die Bildung terroristischer Gruppierungen in einem bereits bestehenden staatlichen Kontext statt, der sie ermöglicht und den sie bis zu einem gewissen Grad reflektieren. Und schließlich werden manche Terroristen am Ende selbst zu staatsbildenden Gruppen oder übernehmen parastaatliche Funktionen.

Dieses komplexe Verhältnis von Terror und Staat steht im Fokus dieses Sammelbands, seine Vielschichtigkeit soll sich in den Beiträgen widerspiegeln. Die ursprüngliche Idee für dieses Projekt geht auf Diskussionen im Rahmen der Forschungsgruppe Terrorismus am Lehrstuhl für Politische Theorie der Universität der Bundeswehr in Neubiberg zurück. Wir bedanken uns daher bei Professor Ulrich Weiß für materielle und ideelle und bei Frau Michaela Prohaska für die organisatorische Unterstützung. Professor Rüdiger Voigt gilt unser Dank für die Aufnahme des Bandes in die Reihe „Staatsdiskurse“. Die Mitarbeiter des Lehrstuhls Politische Theorie und Wissenschaftslehre – Martin von Berg, Martin Böcker und Stefan Oska – haben sich durch die Übernahme zahlreicher Lektoratsaufgaben verdient gemacht. Schließlich geht unser Dank an die Autoren, ohne deren engagierte Mitwirkung dieses Buchprojekt nicht möglich gewesen wäre; sowie an die Teilnehmer und Teilnehmerinnen unserer Lehrveranstaltungen an der Universität der Bundeswehr für ihre ideenreichen Kommentare und hilfreichen Hinweise.

München, Neubiberg, Berlin, im März 2012

Die Herausgeber

INHALT

Vorwort.....	7
--------------	---

1. TEIL:

STAAT UND TERRORISMUS: BEGRIFFE, POSITIONEN, BEZIEHUNGEN

<i>Martin Böcker:</i> Terrorismus und Staat – Ein Kommunikationsmodell	13
<i>Bernhard Schreyer:</i> Asymmetrische Legitimation. Überlegungen zum Verhältnis von Staat und Terrorismus	25

2. TEIL:

STAATLICHE TERRORISMUSBEKÄMPFUNG

<i>Falko Schmid:</i> Netzwerke zur Gefahrenabwehr und Terrorismusbekämpfung. Staatliche Sicherheit zwischen Leistungszwang und Trennungsgebot.....	49
<i>Florentin von Kaufmann:</i> Bevölkerungsschutz in Zeiten der asymmetrischen Bedrohung – bedingt einsatzklar?	73
<i>Stefan Oska / Martin von Berg:</i> Massnahmen zur Terrorbekämpfung durch die Europäische Union	97
<i>Cornelia Weiss:</i> Rechtsstaatlichkeit und Terrorismusbekämpfung. Erfahrungen aus Kolumbien	127

3. TEIL:

STAAT UND TERRORISMUS – FALLSTUDIEN

<i>Michael Seitz:</i> Domestic Terrorism. Politischer Widerstand in den USA.....	155
<i>Sebastian Huhnholz:</i> Dschihadismus und Territorialität. Ursachen, Bedingungen und Folgen fehlenden Territorialdenkens im militanten sunnitischen Fundamentalismus	189
<i>Björn Budde:</i> Der Terrorist als Dienstleister? Die soziale und karitative Rolle der Hamas im Gaza-Streifen vor dem Hintergrund ihrer islamistischen Ideologie	217
Autoren- und Herausgeber.....	241

DSCHIHADISMUS UND TERRITORIALITÄT. URSACHEN, BEDINGUNGEN UND FOLGEN FEHLENDEN TERRITORIALITÄTSDENKENS IM MILITANTEN SUNNITISCHEN FUNDAMENTALISMUS

Sebastian Huhnholz

1. Aufstieg und Niedergang staatlicher Territorialität

Der „Begriff des souveränen Staates war, unter den Gesichtspunkten einer Raumordnung gesehen, eine land- und erdgebundene Vorstellung.“¹ Souverän institutionalisierte Flächenterritorialität war ein frühneuzeitliches politisches Evolutionsergebnis, bedeutet die Hoheitsgewalt innerhalb eines geographisch klar begrenzten Bereichs und wird allenfalls noch ergänzt durch diverse, die Souveränität anderer formal nicht in Frage stellende Gebietshoheiten, etwa über Botschaftsanwesen, extraterritoriale Erwerbungen und insbesondere die hohe See. Diese staats-souverän organisierte „Dauertätigkeit von Gebietskörperschaften“² hat sich historisch gegen eine Vielzahl konkurrierender Modelle politischer Selbstorganisation durchgesetzt.³ Sie beschränkte die faktische Vielfalt möglicher Staatlichkeitsformen⁴ auf eine mehr oder minder politisch kollektivierend verfasste, insbesondere Militärgewalt monopolisierende und bürokratisch organisierte Herrschaftsagentur, gipfelnd im Nationalstaat kontinentaleuropäisch-westfälischer Prägung zwischen 1648 und dem recht frühen 20. Jahrhundert. Es war Carl Schmitt,⁵ der daher Staat als einen „konkrete[n], an eine geschichtliche Epoche gebundene[n] Begriff“ verstanden wissen wollte, wofür er folglich auch, im Sinne einer definitiven Pfadabhängigkeit, die Entwicklung zwischen Jean Bodins Souveränitätsbegründung und Georg Jellineks Drei-Elemente-Lehre im Blick hatte, um feststellen zu können, die Bündelung von Staatsvolk und Staatsgewalt auf einem Staatsgebiet sei eine von mehreren „Raumrevolutionen“ gewesen.⁶

Andere Raumrevolutionen, verstanden mindestens als Infragestellung, Überholung oder sogar Ablösung eines verbreiteten räumlichen Ordnungsprinzips und Ordnungsdenkens, lassen sich historisch ebenso identifizieren in der Entdeckung der Neuen Welt, der Einführung von Eisenbahnen, U-Booten und Flugzeugen wie

1 Schmitt 1958, S. 381.

2 Osterhammel 2009, S. 173.

3 Spruyt 1994; Roth 2003.

4 Dazu Gallus / Jesse 2007.

5 Schmitt 1958, S. 375.

6 Vgl. dazu auch den trefflichen Doppelintrag „Staat und Souveränität“ in den *Geschichtlichen Grundbegriffen* (Conze et al. 2004).

in den Zusammenbrüchen einiger Imperien oder dem terroristischen Großereignis 9/11.⁷ Raumrevolutionen müssen insofern kaum mehr meinen als die schon zeitgleich empfundene oder erst historisch erschlossene verblüffende Evidenz, mit der eine neue Raumqualität oder Raumdimension zu Tage tritt, sei diese nun raumüberwindend, -integrierend oder -spaltend.⁸ Daher lassen sich auch Atomwaffen, erste Weltraummissionen, Sattelitentechnologie und freilich Geld, Finanzkapital und Internet als raumrevolutionär betrachten. Das raumrevolutionäre Movens des Territorialstaates indes ist genauer besehen ein soziale Räume zur Kongruenz bringendes: es ist eine diverse, zum Beispiel ethnische, sprachliche, steuerliche, wirtschaftliche und zuweilen sogar konfessionelle Räume im Staatsraum konzentrierende politische Leistung.

Diese Ordnungsleistung eines institutionalisierten Flächenstaates nämlich umfasst weit mehr, als die vorneuzeitliche Feudal-, Stände-, Stammes- oder Sippenbeziehung des vom Historiker Theodor Mayer trefflich so genannten Personenverbandsstaates⁹ oder die dahingehend vergleichsweise multikulturelle Ordnungsvielfalt von Imperien.¹⁰ Hatte der Personenverbandsstaat ein tendenziell aristokratisch- bzw. monarchisch-feudalistisch begründetes Ordnungsmonopol und besitzt ein Imperium ein erstlich und letztlich durch Militärmacht beglaubigtes Erzwingungsmonopol, ist der institutionelle Flächenstaat durch ein Legalisierungsmonopol gekennzeichnet, das für sich zunächst nicht minder (in)stabil sein muss, als die machtpolitischen Bestandsvoraussetzungen von Reichs- oder Feudalwesen. Denn „[d]ie Frage nach den Grenzen des Rechts ist selbst keine rechtliche Frage.“¹¹

Erst die Zivilisierung des Kampfes um Eigentumsverhältnisse, mithin die Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft als ein gleichwohl auf den Staat angewiesenes Gegengewicht zum Staat, machte – ganz unmarxistisch gesprochen – nicht Völker, nicht imperiale Gemeinschaften, nicht Aristokraten, Stände oder Klassen zu Trägern des Politischen, sondern die zivile Form des mentalen Juristen, namentlich: den Bürger in seiner Gestalt als Staatsbürger – also nicht als den Typus eines sozialen und habituellen Privilegienträgers, sondern als einen Träger politischer Gleichheits- und Freiheitsrechte.¹² Um seiner Rechtssicherheit willen erst konnten zwei Raumordnungstopoi in einem Typus zusammentreten, die bei ande-

7 Vgl. z.B. *Schivelbusch* 1979; *Schlögel* 2003.

8 Dies sei auch betont, um Distanz zu wahren zu Schmitts zeitweiser Verengung und Ideologisierung des Raumrevolutionären auf das Moment der Luftwaffe im totalen Krieg (dazu *Adam* 1991).

9 Zu Staatsbegriffen vgl. *Münkler* 1999.

10 Dazu *Münkler* 2005; *Osterhammel* 2009.

11 *Demandt* 2000, S. 236.

12 Wenn daher Jean-Jacques Rousseau den zweiten Teil seines Diskurses über die Ursprünge der Ungleichheit unter Menschen bekanntermaßen kritisch beginnt mit: „Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und sich einfallen ließ zu sagen: *dies ist mein* und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Begründer der bürgerlichen Gesellschaft“ (*Rousseau* 1984, S. 173), wird heute just die Ausweitung der Bodenkaptalisierung als grundlegende staatspolitische Zivilisierungsmaßnahme empfohlen (z.B. *Heinsohn* 2003).

ren politischen Trägern und deren Institutionen nur getrennt auftreten: die räumliche Selbstbegrenzung eines kollektiv exklusiv gedachten Mitgliedschaftsprinzips.

Das quasi-liberale, bürgerliche Prinzip der Gleichberechtigung wurde, völkerrechtlich normiert, sodann auf politische Gemeinwesen übertragen, weshalb Staaten, anders als im Fall eines Imperiums, erst im Plural ihr eigentliches Stabilisierungsprinzip kenntlich machen.¹³ Denn der Grundsatz bürgerlicher Gleichberechtigung nach innen erfordert nach außen, übertragen auf die Ebene der Zwischenstaatlichkeit, eine äquivalente „Differenzierung von Inklusion und Exklusion“ und daher „ein räumliches Substrat [...], also auch räumliche Grenzen, an denen man die Bewegung von Körpern kontrollieren kann.“¹⁴ Erst die Reziprozität einer territorialen Staatsinnengrenze, deren räumliche Außen- bzw. Rückseite zumindest binnenkontinental zugleich die Staatsinnenseite eines Nachbarstaates ist, balanciert und verschränkt die Interessen politisch institutionell verfasster Gemeinschaften in einer derart symmetrischen Weise, die für andere räumliche Organisations- und Ordnungsweisen des Politischen undenkbar oder konstitutiv inakzeptabel wäre (deshalb etwa für sich selbst jeweils nur im Singular, als *das* Imperium, betrachtende Großreiche, so Münkler).¹⁵

Die Plausibilität dieser Notwendigkeit von Grenzziehungen für die Entwicklung eines territorialen Staatsverständnisses¹⁶ erweist sich historisch indirekt auch daran, dass antike republikanische Verfassungen insular-stadtstaatlichen, griechischen Ursprungs sind. Deren naturräumlich begünstigte politische Grenzziehungen wirkten im Wortsinne „natürlicher“, eine erfolgreiche stabile Selbstverwaltung erschien in ihnen evidenter. Entsprechend auch vollzogen sich in der Frühen Neuzeit die Wiederentdeckung republikanischer Ordnungsmodelle und die Entwicklung kontraktualistischer Legitimierungskonzepte in geographischen Naturräumen wie der Schweiz und den britischen Heimatinseln oder aber in hochverdichteten Agglomerationsräumen wie den oberitalischen Stadtstaaten,¹⁷ besonders berühmt etwa im Genf Jean-Jacques Rousseaus.

Mit jener Evolution des Staates vom inneren Gemeinschaftskonzept zum äußeren, zwischenstaatlichen Raumordnungsprinzip – mithin: vom Personenverband zum Territorienverbund – konnte der räumliche Substratbegriff zum Typus „Bürger“ aber nicht mehr die nunmehr verwaltungstechnische Beschreibung „Staat“ sein. Ersetzt wurde sie durch einen neuen Begriff von „Grenze“. Deren Semantik verschob sich im Zuge westfälischer Staatenbildung vom kulturell schwammigen „frontier“ zum raumpolitisch fixierten „border“,¹⁸ mithin von einem Zwischen-, Transit- und Trennraum auf eine klare, kartographisch eineindeutige Linie im Raum. Erst diese Konzeption ermöglichte es fortan, die staatlicherseits koordinierte Herstellungskapazität für kollektiv verbindliche Entscheidungen – nach

13 Vgl. Münkler 2005, S. 16ff.

14 Luhmann 1995, 260.

15 Münkler 2005.

16 Vgl. Rokkan 2000; Flora 2000.

17 Vgl. z.B. Elias 1997, S. 315.

18 Vgl. Schmitt 1958, S. 379.

Niklas Luhmann also: Politik – territorial differenziert zu segmentieren und somit ein innerstaatliches Gewalt- und zwischenstaatliches Kriegführungsmonopol als regelhaftes Regime zu implementieren.

Zwischen der Territorialisierung des Politischen und der Verstaatlichung des Krieges (die zugleich Verrechtlichung bedeutete) scheint es entsprechend eine historisch zwar nicht geradlinige und keineswegs global gültige, aber gerade im Rückblick dann umso erstaunlichere Korrelation gegeben zu haben, deren Zenit im kontinentaleuropäischen 19. Jahrhundert erreicht worden sein dürfte: Die Monopolisierung legitimer Gewaltanwendung nach innen und außen vollzog sich auf dem Wege der vor- und frühindustriellen Revolutionierung von Waffentechnik und der Verkomplizierung von Kampf- und Waffenbedienungscompetenz. Erhöhter Rohstoffbedarf und Produktionsaufwand für Kriegsgerät bedeuteten eine Verteuerung der Kriegsführungsfähigkeit, die nur noch ein zum merkantilen Steuerstaat transformierter Obrigkeitsstaat leisten und *sich* leisten konnte. Pfadabhängig davon wurde einerseits Delegitimierung, Schwächung und letztlich Entmachtung privater Kriegsakteure erreicht, mithin das, was Carl Schmitt als „Hegung des Krieges“ verstand, also als Verringerung von Bürgerkriegsrisiken, als Mäßigung zwischenstaatlicher Kriegspraktiken (wenigstens innerhalb Europas) sowie, zivilisatorisch über allem thronend, als rechtsverbindliche Scheidung des Kriegszustandes vom Frieden. Andererseits wurde ein Bildungsstand für Soldaten- und Bürgermassen erzeugt, der dem absolutistischen Staat sowohl nicht-intendierte intellektuelle Revolutionskompetenz seines Heeres wie auch liberale Mitspracheforderungen seiner steuer- und wehrpflichtigen Bürgerindividuen bescherte,¹⁹ die über den Umweg der Nationalisierung vielerorts letztlich Demokratisierung bedeuteten, nicht zuletzt auch sozialstrukturelle Entschärfung von dramatischen Klassenantagonismen sowie zunächst bescheidenen materiellen und gesundheitlichen Massenwohlstand.²⁰ Für diese Entwicklung galt also die Staatsverfasstheorie, dass „die Waffentechnik die Wehrverfassung bestimmt, und die Wehrverfassung die Herrschaftsstruktur beeinflusst“²¹ – eine Regel, die heute nur allzu offenkundig einen faden Beigeschmack haben muss.

Denn sie verdeutlicht, dass die beschriebene Entwicklung der Verstaatlichung von Kriegsführungsfähigkeit im Nuklearzeitalter regressiv geworden ist, insofern die bloße Existenz der Atombombe den zwischenstaatlichen Krieg in mehrfacher Hinsicht „enthegte“:²² Sie asymmetriert selbst und gerade den unterhalb der ato-

19 Vgl. Münkler 2002, S. 59-75; ders. 2002a, S. 224ff.

20 Vgl. u.a. Kunisch / Münkler 1999; Janssen 1974, S. 587ff.; Leonhard 2008; Luh 2004; Habermas 1996.

21 Lepsius 1997, S. 364; ferner Hintze 1970.

22 Carl Schmitt, um zunächst bei ihm zu bleiben, hat (wie eine Vielzahl anderer geopolitisch interessierter Denker seiner Zeit) die Antipoden der Kriegshegung prinzipiell mit Seemächten identifiziert und hierfür eine metaphorisch-melancholische Philosophie von *Land und Meer* bemüht, die er auf den Luft- und letztlich Weltraum übertrug. Dem liegt ideenhistorisch eine geo- bzw. ethnopolitische, antiliberale und antikapitalistische Kulturalisierung zugrunde, die z.B. Werner Sombart mit der Differenzierung (englisch-maritimer) Händler und (deutsch-tellurischer) Helden lieferte und die von Arbeiten Karl Haushofers schwer zu trennen ist (da-

maren Schwelle geführten Krieg, sie reaktiviert, entdemokratisiert, entbürgerlicht und reprofessionalisiert ihn und führt dabei kontraintuitiverweise in eine Konstellation, in der die Massenpazifizierung „postheroischer Gesellschaften“ kontrastiert wird durch die neuerdings wieder steigende Attraktivität einer strategischen Transnationalisierung, Terrorisierung, Entstaatlichung, Privatisierung, Kommerzialisierung und Politisierung von asymmetrischer Kriegführungsfähigkeit für schwache, staatspolitisch vordergründig unbedeutende Akteure.²³

Unter vielen anderen verkennt etwa Thomas P.M. Barnett, früherer Professor am U.S. Naval War College Newport, die Synthese dieser Dialektik der Asymmetrie letztlich, wenn er proimperial argumentierend meint, der „fortgesetzte Erfolg Amerikas bei der Überwindung zwischenstaatlicher Kriege erlaubt es uns, uns mit den vielen subnationalen Konflikten und den gefährlichen transnationalen Akteuren zu befassen, die wie Pilze aus dem Boden schießen.“²⁴ Dahingestellt seien trotz der botanisch bestechend korrekten Pilz-Metapher (freischwebende Sporen auf der Suche nach Nährboden!) die Fragen, ob derlei Akteure tatsächlich so zahlreich sind und aus welchem Boden sie eigentlich „schießen“ sollten, wenn man sie doch nirgends verortet weiß. Relevanter ist das Dilemma, dass gerade die erfolgreiche Reduzierung zwischenstaatlicher Kriege durch asymmetrische Überlegenheit das Erscheinen vordem unbedeutender, asymmetrisch schwacher Akteure begünstigt und deren Ausweichen in transnationale Figurationen befördert.

Es war einmal mehr Carl Schmitt, der früh vor dieser Entwicklung warnte, als er 1963 in seiner *Theorie des Partisanen*²⁵ das Aufkommen individualpolitisierter und enttellurisierter, das heißt dem Heimatboden emanzipierter Kämpfer ahnt, die wir heute transnationale Terroristen nennen, und im selben Jahr, im Vorwort zur Neuauflage vom *Begriff des Politischen* meint, die „Epoche der Staatlichkeit geht jetzt zu Ende.“²⁶ Denn als der autochthone Partisan durch seine räumliche Beheimatung, durch tellurische Fixierung „auf sein eigenes Land“ noch zu unterscheiden war „vom exportierbaren Terroristen“,²⁷ war die Feindschaft noch „raumhaft evident“,²⁸ kannte mithin Maße und Proportionen. Die räumliche Weite der um-

zu grundlegend *Ebeling* 1994; *Sprengel* 1996; aktuell *Heller-Roazen* 2010). Ich folge dieser Linie nicht, zumal sie empirisch m.E. unbedeutend ist, sondern setze erst bei der Atombombe aus zweierlei Gründen ein. Zum einen dient das Wissen über die effektive Kontrolle anderer als festländisch-kontinentaler oder küstennah-insularer Räume bzw. der Kampf im Untersee-, Luft- und Weltraum nicht etwa der Beherrschung dieser Räume an sich. Vielmehr dient die Funktionalisierung dieser Räume als Herrschaftsinstrument mit dem Zweck effektiverer und umfassenderer Kontrolle von Land bzw. der Sicherung von dessen Versorgung. Zum anderen, und das scheint ganz im Sinne der Schmittschen Problematisierung bedeutsamer zu sein, ist es erst der Atomkrieg, der sich nicht mehr militärisch *führen* lässt, sondern nur noch politisch bzw. diplomatisch, wie Herman Kahn, Großstrategie des Atomzeitalters, nachgewiesen hat (z.B. *Kahn* 1987).

23 *Münkler* 2002 und 2006.

24 *Barnett* 2008, S. 33.

25 *Schmitt* 1963.

26 *Schmitt* 1963a, S. 10.

27 *Llanque* 1990, S. 62.

28 *Schmitt* 1963, S. 26.

kämpften Zone hielt funktional das „rechte Verhältnis zur Schwere der Feindschaft“ aufrecht.²⁹ Mit einer Entortung, sollte heißen: einer Entterritorialisierung und internationalistischen Enttellurisierung der Kämpfenden hingegen drohten der Niedergang des klassischen Völkerrechts, quasi-imperiale Verpolizeilichung des Krieges, Entmenschlichung des Gegners und Entstaatlichung des politisch kontrollierbaren Krieges; Ordnung ohne Ortung führe in Entrechtung, Rechtsbeliebigkeit und letztlich Unordnung, signalisierte Schmitt 1950 im *Nomos der Erde*.³⁰ Und entsprechend mündete für ihn auch 1963 die Frage des tendenziell schon entorteten, revolutionären Partisanen „in den Begriff des Politischen ein, in die Frage nach dem wirklichen Feind und einem neuen Nomos der Erde.“³¹

Zwei meines Erachtens themenrelevante Schlussfolgerungen sind vordringlich aus diesem freilich holzschnittartigen Abriss zu ziehen. Wenn erstens die Geschichte des institutionalisierten Flächenstaates das Ergebnis einer Raumrevolution im oben genannten Sinne gewesen sein sollte, kann es nicht verwundern, dass am Ende des 20. Jahrhundert, dessen raumrevolutionären Beginn Peter Sloterdijk³² nicht zu Unrecht auf den ersten militärischen Giftgaseinsatz im April 1915 datiert, der Flächenstaat unter Druck gerät, haben wir es doch im Rückblick mit einem Jahrhundert zu tun, das mehr raumrevolutionäre Produktiv- und Destruktivkräfte entfaltet als jedes vor ihm. So spottet selbiger Sloterdijk auch zu Recht über die ihrerzeit räumlich noch zu unbedarfte *Politische Theologie* Schmitts: „Souverän ist, wer über die Verflachung entscheidet. Erobern lässt sich nur, was sich erfolgreich um eine Dimension verkürzen lässt.“³³ Beschleunigung, Globalisierung, Pluralisierung, Massenmigration, -integration und -kommunikation lassen daher Souveränität kaum mehr zu. Der Begriff als Paradigma ist in der Forschungslandschaft mittlerweile von dem der *Governance* verdrängt worden.³⁴ Er ist zu einer wenngleich noch staatstransformatorisch relevanten Schimäre geworden, deren einstiger Inhalte sich Stärkere imperial und geopolitisch selbstbestimmt entledigen, solange es noch geht und so schnell wie nur irgend möglich; Schwächere werden der Inhalte kurzerhand beraubt oder konnten die Souveränitätsnorm ohnehin nicht durch Geltung beglaubigen.

Paradoxerweise in einer Zeit, in der keine ernsthaft so zu nennende Geopolitik mehr möglich zu sein scheint, beobachten wir daher eine vervielfacht apostrophierte Rückkehr und Anverwandlung von Imperiums- und Geopolitik, deren politisch äußerst vielschichtiges Spektrum etwa durch Arbeiten Samuel Huntingtons,³⁵ Herfried Münklers,³⁶ Jürgen Osterhammels,³⁷ Michael Hardts und

29 Llanque 1990, S. 69.

30 Schmitt 1997, S. 14.

31 Schmitt 1963, S. 96.

32 Sloterdijk 2004, S. 89ff.

33 Sloterdijk 2005, S. 161.

34 Vgl. Rezension durch Hägel 2005.

35 Huntington 1993 und 1996.

36 Münkler 2005f.

37 Osterhammel 1998f.

Antony Negris³⁸ oder Parag Khannas³⁹ aufgespannt wird. So führt die Entdeckung, Pluralisierung, Überlappung und Durchdringung von Räumen zu mal eilig, mal schleichend diversifizierten Grenzregimen,⁴⁰ deren neue Raumkonturen einerseits gleichwohl noch „nach dem traditionellen Modell des Containers gebaut sind. Unter diese Kategorie [(...) fallen beispielsweise – SH] Vorstellungen über die Festung Europa, einen aggressiven Lokalismus und private Sicherheitsräume. Auf der anderen Seite entstehen Räume, die diesem Modell nicht mehr entsprechen: [...] Global Cities, transnationale und virtuelle Räume [...] Die prekäre Lage de[s] Nationalstaat[es] ergibt sich daraus, dass er zwischen die Fronten dieser beiden Raumordnungen gerät.“⁴¹

Die zweite hier relevante Schlussfolgerung aus dem skizzierten Ende der abendländischen Territorialisierung und Verhoheitlichung des Politischen ist weniger eine Analyse oder These, sondern zunächst sehr schlicht die Feststellung, dass der arabisch-muslimische Raum keine einzige der bis hierhin vorgestellten historischen Entwicklungen mitvollzogen oder selbstständig erfolgreich bestritten hat. Auch insoweit erhält daher eine vieldiskutierte Befürchtung weitere Anfangs-plausibilität, die darauf hinausläuft, einen strukturellen Zusammenhang zu vermuten zwischen der Entterritorialisierung des westfälischen Staates und der Penetranz, mit der sich eine Minderheitenideologie wie der Dschihadismus hervorzu tun versteht. Dieser Vermutung wird im Folgenden nachgegangen. Denn zwar kommt die dschihadistische Vorzeigebastion al-Qaida nicht anders als die Mehrheit nennenswert neuer Figurationen der letzten Jahrzehnte, welche die Staatskapazitäten westfälischer Prägung herausfordern, als eine alternativelitäre transnationale Bewegung mit hohem Beschleunigungs- und Vernetzungsgrad daher. Ihre Ideologie indes, und das ist bisher einzigartig, basiert auf einer zugleich vor-territorialen und nunmehr fundamentalistisch ins Anti-Territoriale gewendeten Vorstellung.

2. Islamisches und staatliches Recht

Insofern Islam als ein religiöses Normen- und Wertesystem für gemeinschaftliche Orthopraxie betrachtet werden sollte, dessen Orientierungszentrum gleichsam „ungeschöpfte“ und „ewige“ heilige Schriften sind, wäre ein islamisches Staatsrecht ein Widerspruch in sich selbst. Entsprechend musste das letzte Quasikalifat, das bereits in internationale Beziehungen integrierte und zudem nicht-arabische Osmanische Reich, immerhin schon ein „*umma*-zentrische[s] (...) Organisationsrecht“⁴² entwickeln, um seine Weile bestehen zu können. Denn wird Islam verstanden als eine verbindlich von Gott gesetzte geistlich-weltliche Gesamtordnung, sind deren politische Konturen genau genommen nicht gestaltungs-, sondern al-

38 *Hardt / Negri* 2002.

39 *Khanna* 2009.

40 *Mau et al.* 2008.

41 *Schroer* 2006, S. 208.

42 *Diner* 1993, S. 188.

lenfalls verwaltungsbedürftig. Die Legitimität politischer Führung von Muslimen ist insofern nicht an ein allein Gott zustehendes Souveränitätsrecht gekoppelt, sondern an eine daraus sich erst ableitende herrschaftliche Ordnungskompetenz, deren räumliche Institutionalisierungsfähigkeit sich ursprünglich am Status der politischen Prophetennachfolge (arab.: *khalifa*) und lokalen Treuhänderschaften bemaß.

Dies wird auch sprachlich deutlich: Während das Ordnungsmodell der legitimen Prophetennachfolge nach einem solchen für die unmittelbare Rechtleitung zuständigen Kalifen Kalifat genannt wird und sich im Modus der feudalistischen Fürstenherrschaft regionalisierend abstufen oder weltlich parallelisieren lässt (Sultan – Sultanat; Emir – Emirat; Imam – Imamat usw.), existiert kein institutionelles Pendant für die Gemeinschaft der Gläubigen (arab.: *umma*), sondern – ausgerechnet hierbei – nur ein räumliches: das *dar al-Islam*. Dichotom gegenübergestellt sieht sich jenes konzeptionell im Kreuzzugmittelalter entworfene „Gebiet des Friedens“ einem nichtmuslimischen „Gebiet des Krieges“ (arab.: *dar al-harb*). Diese in der westlichen Welt mittlerweile viel zu geläufige und gerade daher umso weniger zu übertreibende traditionalistische Unterscheidung ist allerdings nicht allein ihrer raumpolitischen Implikation wegen brisant, die im Sinne einer „Pax Islamica“ imperial genannt werden könnte.⁴³ Relevanter scheint zu sein, dass sich die moderne westlich-bürgerliche Unterscheidung von Staat und Gesellschaft (Volk, Nation etc.) hierbei unter räumlichen Vorzeichen nahezu verkehrt sieht: Hat der westfälische Staat räumlich klare Grenzen, seine aus Individuen und Gemeinschaften zusammengesetzten Gesellschaften indes nicht, ist das traditionelle islamische Nations- bzw. Zugehörigkeitsverständnis eines, das Raum konturiert, mit welchem wiederum die politischen Institutionen gerade nicht deckungsgleich sein müssen. Das Kalifat und seine Abstufungen sind insofern allenfalls „eine (historisch erprobte) Möglichkeit, jedoch nicht die für alle Zeiten verbindliche Staatsform.“⁴⁴ Dadurch wird gerade eine staats-dysfunktionale Kehrseite dieser im Vergleich zum westfälischen Prinzip räumlichen Umkehrung auffällig: Erst „[d]ie Zentralität des [religiösen – SH] Gesetzes bedingt die Notwendigkeit des Staates.“⁴⁵ Im abendländischen Verständnis war es hingegen die Gesetzesbedürftigkeit der Menschen, die im historischen Verlauf zunehmend eine staatliche Existenz mit Blick auf Rechtsetzung, Rechtsverwirklichung und Rechtsgarantierung legitimierte. Auch der Rechtsklarheit wegen benötigte man Territorialgrenzen.

Deutlicher noch wird dies, vergleicht man die nach Christian Meier als *Entstehung des Politischen bei den Griechen*⁴⁶ interpretierbare *Orestie* des Aischylos mit der Stiftung der muslimischen Urgemeinde durch den als Schlichter nach Yathrib (das spätere Madina) gerufenen Propheten Muhammad. Beiden Konstellationen liegen Blutfehden zugrunde, die aus sich selbst heraus nicht politisch zu

43 Vgl. Meier 1998, S. 98.

44 Krämer 1999, S. 71; siehe auch Nagel 1975 und 1981.

45 Krämer 1999, S. 71.

46 Meier 1973.

lösen waren, insofern in beiden Fällen jede Bluttat zu einer gewaltsamen Antwort verpflichtete. Emanzipierten sich nach Meier die griechischen Bürger politisch von ihren nunmehr lebensbedrohlich gewordenen religiösen Fesseln durch die *Abstimmungsentscheidung*, den Vergeltungskreislauf zu unterbrechen, geschieht mit gleichem Ergebnis Umgekehrtes im Falle des Schlichters Muhammad: die stammesgebräuchliche Blutfehde wird durch die verordnete Fesselung der Gemeinde an religiöses Gesetz beendet.⁴⁷ Die Dissonanz beider Modelle ließe sich mithin in der Formel *Rechtaneignung versus Rechtleitung* verdichten.

Ein rein innerweltlich schließbarer Rechtstextkorpus wurde fortan im arabisch-muslimischen Raum nicht entwickelt. Rechtspositivismus besteht nicht. Kein von Menschen politisch souverän setzbares Recht vermag es, die Souveränität göttlichen Rechts legitimerweise zu ersetzen. Die politische und rechtliche Handhabarmachung dieser Problematik erfolgte historisch durch eine Verpriesterlichung von islamischen Auslegungseliten (arab.: *ulama*), womit einer Beliebigkeit der Exegese durch Professionalisierung begegnet wurde sowie Verlässlichkeit und Kontinuität gewährleistet wurden durch Systematisierung und Kanonisierung zulässiger Auslegungs- und Analogieschlussmethoden, ferner durch die Begrenzung der Anzahl von Präzedenzfällen. Mit der Institutionalisierung verschiedener sunnitischer Rechtsschulen wenige Jahrhunderte nach Muhammad konnten die „Tore der Exegese“ zumindest im sunnitischen Mehrheitsislam geschlossen werden, wodurch allerdings eine Erweiterung der Quellen und deren von der Tradition gelöste Neuinterpretation weitgehend verunmöglicht wurden, geschweige denn, dass eine Methodendiskussion zugelassen worden wäre. Erst mit dem zunächst kolonialistischen Einfall in die arabische Welt, später mit der Globalisierung des Islam einschließlich der Installierung vieler muslimischer Diasporagemeinden in der außerislamischen Welt wich diese Einkapselung einer umfassenden, häufig latenten bzw. indirekten und diffus vielstimmigen Einsicht, dass eine umfassende Rechtsreform unumgänglich sei.^{48 49}

Doch sind diese Prozesse bislang weder eindeutig staatsgetragen, noch wäre mit ihnen verbindlich ‚Staat zu machen‘. Im Gegenteil: Kann die Vorstellung, Islam habe heute (wieder) Staat und Religion zugleich zu sein und sei somit zuvorderst an der Schari’a auszurichten, bei sunnitischen Reformatoren bzw. Anhängern des politischen Islam (Islamismus) als anti-säkularer Konsens gelten,⁵⁰ ist es umso problematischer, dass die im arabischen Raum riesigen islamistischen Bewegungen zumeist seit Jahrzehnten unterdrückt und verfolgt werden und desto mehr Zuspruch gewinnen, je glaubwürdiger sie sich als alternative, sozialkaritative, anti-elitäre, korruptionsresistente, Traditionalismus und spirituelle Ori-

47 Vgl. Nagel 1975, S. 18.

48 Vgl. dazu u.a. Amirpur / Ammann 2006.

49 Zwar lässt sich diese freilich im Detail wesentlich differenziertere Geschichte nicht als eine „einseitige[...] Islamisierung der gesamten Rechtsmaterie“ apostrophieren, wohl aber verweist sie auf eine zunehmende Vielzahl „innerstaatliche[r] Konflikte zwischen den Akteuren in Rechtssetzung und Rechtsverwirklichung“ (Ebert 2005, S. 199).

50 Krämer 1999, S. 67, 47; vgl. ferner Krämer 2003.

entierung bietende Verbände und Parteien organisieren.⁵¹ Es ist insofern nicht allein importierte westliche Moderne, sondern weitgehend die Offensichtlichkeit, mit der selbst gemäßigte islamistische Parteien staatlich gegängelt oder offen verfolgt werden, die eine *religionspolitische* Reformbedürftigkeit arabischer Staaten beglaubigt und diese Reformbedürftigkeit mit einer zugleich *religiösen und politischen Befreiungshoffnung* verzahnt. Die vor tausend Jahren geschlossenen „Tore der Exegese“ (arab.: *idschtihad*) öffnen sich daher faktisch wieder sperrangelweit und nunmehr theoretisch für jeden einzelnen Muslim, *weil* es keine zugleich religiös anerkannte politische Autorität oder Instanz gibt, die die arabische Modernitätskrise und eine religiöse Modernisierung progressiv zu verbinden wüsste.⁵² Von daher kann es auch nicht verwundern, ja es ist vielmehr ausgesprochen überzeugend, wenn angesichts dieser „Modernisierung ohne Moderneprojekt“⁵³ Vergleiche mit Reformationsepochen bemüht werden, und zwar sowohl hinsichtlich innerislamischer Bewegungen⁵⁴ wie auch fundamentalistischer Intellektueller.⁵⁵

Dass der Staat diesbezüglich als Reformakteur und Reformationsinstanz ungeeignet erscheint, hat freilich nicht allein historische Gründe oder religionsrechtliche Motive, sondern ist zugleich das Ergebnis einer wechselseitig regimapolitischen und fundamentalistischen Eskalationsspirale. Zunächst zu einigen politischen Gründen. Der in der arabischen Welt weitgehend als Fremdimport oder fortwährend demütigender Kolonialrest betrachtete Flächenstaat sowie das Scheitern des quasi-alternativen arabischen Nationalismus von Gamal Nassir über Yassir Arafat bis Saddam Hussein bedingten, dass die politische arabische Welt heute zwischen staatlichem Autokratismus und gesellschaftlichem Islamismus hin- und herpendelt – teils begünstigt durch anhaltende Interventions-, Okkupations- und Diktaturförderungsneigung nicht-arabischer Staaten.⁵⁶ Wenngleich in der Forschungslandschaft Uneinigkeit über die großen Entwicklungslinien der arabisch-islamischen Region und einzelner Staaten besteht, sodass sowohl Analysen über eine Regression und Stagnation⁵⁷ wie über eine „Mär von der Stagnation“⁵⁸ und gar eine „neue arabische Welt“⁵⁹ vorliegen, herrscht die Ansicht vor, dass generell ein eher gesellschaftlich keimender als ein staatlich steuerungs-fähiger „Umbruch“ zu beobachten ist.⁶⁰ Ob für diesen diffusen Umbruch der Staat indes „Lösung oder Problem“ sei, könne auch laut aktuellstem *Arab Human Development Report* noch immer nicht bestimmt werden. Denn entgegen den staatsoffiziellen Selbsttäuschungen blieben Mindeststandards staatlicher Aufgabenerfü-

51 Dazu *Asseburg* 2008; *Hamzawy* 2010; *Werenfels* 2005.

52 Dazu *Krämer* 1999.

53 *Haenni* 2006, S. 204.

54 Z.B. *Aslan* 2006.

55 Z.B. *Grutzpalk* 2008.

56 AHDR 2009, S. 15.

57 Ebd.

58 *Hegasy* 2007.

59 *Perthes* 2005.

60 U.a. *Perthes* 2007; ferner *Khanna* 2009.

lung weitgehend uneingelöst.⁶¹ Und neben den USA werde die Dynamik im Nahen und Mittleren Osten derzeit von drei nicht-arabischen Mächten bestimmt: „von Israel, von Iran und zunehmend von der Türkei.“⁶²

Just für diese mehrdeutige Lage nun scheint Religionsrecht eine sinnstiftende, historisch vertraut klingende und zugleich kompensatorische Alternative zu bieten. Schon seit Jahrzehnten ist eine bemerkenswerte Verschiebung in den Diskursen islamischer Aktivisten zu beobachten, die auf eine schleichende „Verlagerung von der Person des Führers zur (vergleichsweise abstrakten) Ordnung des angestrebten islamischen Gemeinwesens“ hinauslaufe,⁶³ wofür symbolisch die empirische Verschiebung des revolutionären Mottos „Der Qur‘an ist unser Imam“ zum „Schlachtruf“ „Der Qur‘an ist unsere Verfassung“ steht.⁶⁴ Was zunächst zivilgesellschaftlich emanzipierend klingen mag (und es zuweilen durchaus ist), entbehrt unter dem Fokus politischer Stabilisierung allerdings mitnichten einer tragisch zu nennenden Groteske, die Gudrun Krämer noch vor 9/11 trefflich auf die Formel *Gottes Staat als Republik* brachte.⁶⁵ Es führt nämlich die massenhaft enttäuschte Abkehr von allzu staatskonformen religiösen Autoritäten und politischen Führern zur kompensatorischen Aufwertung einer freilich eher virtuellen bis fiktiven Gemeinschaftsmacht, die sich im Sinne einer angeblich „schweigenden Mehrheit“ von selbsternannten Vertretern leicht instrumentalisieren lässt. In gewissen Hinsichten vollziehen damit religionspolitisch interessierte Aktivisten eine Entwicklung nach, die auch nach dem Tod des Propheten vor sich ging: Sie suchen angesichts ausbleibender „unmittelbarer“ oder anderweitig legitimer „Rechtleitung“ der Religionsgemeinschaft „Ersatzinstitutionen“, mehrheitlich in den Überlieferungen, zuweilen in Charismaträgern.⁶⁶ Die Suche nach einem würdigen Kalifen ruht entsprechend oder wurde aufgegeben – sie fristet ein zuweilen absurdes Nischendasein, wie das beinahe närrische Sektiererbeispiel des „Kalifen von Köln“ in Deutschland zeigte, oder der Versuch eines Jordaniers, 1991 ausgerechnet Saddam Hussein zum Kalifen akklamieren zu lassen.⁶⁷ Nunmehr also wird angesichts gravierender Legitimitätskrisen und Enttäuschungserfahrungen die Frage nach dem rechtgeleiteten politischen, sozialen und religiösen Leben schleichend einem konstruierten historischen Nullpunkt des Islam rücküberantwortet, den dessen religiöse Basistexte vermeintlich authentisch bewahrt hätten. Ein gehöriger Teil des antimodernistischen innerislamischen Spektrums ließe sich mithin über die Streitfrage darstellen, welche Teile sowie welche historische Referenzzeitspanne und Referenzregion der jeweils gemeinte, die Gemeinschaft anleitende Rechtskorpus umfassen solle.

61 AHDR 2009, S. 193ff.

62 Perthes 2010.

63 Krämer 1999, S. 69ff.; vgl. auch ebd., S. 101f.

64 Ebd. Einige der zitierten Transkriptionen des Arabischen werden, mit Ausnahme der Titel in den Literaturangaben im Anhang, hier und im Folgenden stillschweigend vereinheitlicht.

65 Krämer 1999.

66 Vgl. Nagel 1975, S. 39ff.

67 Zu Letzterem vgl. Tibi 1992, S. 29.

Und erst hier nun trennen sich zwei zeitlich gleichursprüngliche, grundlegende Alternativen, die im Folgenden, angelehnt an eine ebenso empirisch stichhaltige wie theoretisch, historisch und (sicherheits-)politisch plausible Unterscheidung Olivier Roys⁶⁸ differenziert gehören in eine traditionalistisch-konservative, autochthon-institutionalistische Option einerseits, die *Islamismus* bzw. politischer Islam genannt wird, und eine fundamentalistisch-revolutionäre, transnational-individualistische andererseits, die *Dschihadismus* genannt wird.⁶⁹

3. Fundamentalismus und Islamismus

Was dermaßen kompliziert klingt, ist es auch, und auch hier lässt sich die leider „häufig als lästig empfundene Diversität der unterschiedlichen Strömungen des Islam“⁷⁰ nicht angemessen darstellen, zumal gerade die akademische Analyse der derzeit extremistischsten, dschihad-fundamentalistischen Strömung gewöhnlich daran krankt, „säkularisierte[n] westlichen[n] Sozialwissenschaftler[n] ersichtlich unheimlich“ zu sein.⁷¹ Dies dürfte maßgeblich darauf zurückzuführen sein, dass einem säkularisierten Denken, welches Recht, Religion, Wirtschaft, Politik und selbst Liebe funktional differenziert weiß, fundamentalistische Denkfiguren insoweit fremd sind, als diese angesichts einer säkularisierenden Moderne funktionale Differenzierung absichtsvoll hintertreiben, mithin Recht, Religion, Politik, Liebe usw. als verbindlich geoffenbarte Einheit verstanden wissen wollen. Dieser Modernekonflikt ist folglich nicht einfach modernisierungskritisch, sondern antimodern und insofern dennoch logisch konstitutiv angewiesen auf die Moderne. Fundamentalismus ist geradezu ihr „Zerrbild“,⁷² eine „andere Dialektik der Aufklärung.“⁷³ Gleichwohl nun ist eine explikative Vereinfachung möglich, die sich sowohl ideologisch wie auch, wenngleich mit Einschränkungen, räumlich darstellen lässt. Im laufenden dritten Unterkapitel sollen zunächst die Ideologien differenziert, im vierten dann deren räumliche Konzentrationen betrachtet werden.

Der Theologe Rolf Schieder hat geglückt formuliert, Fundamentalisten seien von fehlendem Respekt vor religiösen Traditionen gekennzeichnet und insofern weniger reformistisch denn laientheologisch revolutionär gesonnen.⁷⁴ Fundamentalisten neigen nicht, wie es Islamisten gewöhnlich tun, im Sinne eines gemeinwohlinteressierten und auf Prozesse setzenden Kompromisses dazu, sich politisch zu engagieren, um ihren radikalen religiösen Überzeugungen Geltung zu verschaffen. Sie wählen entweder den isolationistischen Rückzug bzw. sehen sich zu ihm

68 Roy 2006 und 2008.

69 Vgl. ferner *Armborst* 2009; *Baehr* 2009; *Feichtinger / Wentker* 2008; *Huhnholz* 2010; *Richert* 2001; *Wiktorowicz* 2006.

70 *Wentker* 2008, S. 13.

71 *Waldmann* 2005, S. 30.

72 Vgl. *Fischer* 2009, S. 84.

73 *Meyer* 1989.

74 Vgl. *Schieder* 2008, insb. S. 65f.; ferner *al-Jabri* 2009, S. 65ff.

genötigt (im Arabischen *hidschra* genannt, angelehnt an den Auszug Muhammads aus Mekka und somit an den nominellen Beginn des islamischen Kalenders 622 n.Chr.). Oder aber sie entscheiden sich für eine in der Forschungslandschaft „aktivistisch“ genannte Option, die auf eine gewaltsame, nicht selten terroristische Kampagne hinausläuft und sich vermutlich mit isolationistischen Latenzphasen lediglich abwechselt, sodass letztlich beide nur ein und dasselbe Phänomen in unterschiedlichen Aggregatzuständen beschreiben.⁷⁵ Die militante sunnitische Variante eines aktivistischen Fundamentalismus kann Dschihadismus genannt werden.

Islamismus und Dschihadismus gemeinsam ist ihre antimodernistisch zur Rückbesinnung mahnende Orientierung an den originalen Textquellen und Vergemeinschaftungswurzeln ihrer Religion, welche als allumfassende Basis zu interpretieren seien. Schon Edward Gibbon beobachtete zwecks Abfassung seines *Decline and Fall of the Roman Empire* erstaunt und, wenngleich ergänzungsbedürftig sowie eher die lose kodifizierte Rechtssammlung Schari'a⁷⁶ als den Qur'an meinend, in der Sache noch immer richtig, der Qur'an sei „als Grundgesetzbuch nicht nur der Theologie, sondern auch des Zivil- und Kriminalrechtes anerkannt, und die Gesetze, welche die Handlungen und das Eigentum der Menschen regulieren, werden durch die unverwandelbare Heiligkeit des Willens Gottes geschützt.“ War dies für Gibbon auch „religiöse Knechtschaft“, übersah sein Globalisierungsblick doch nicht die Zukunftsprobleme einer originär auf Wüstentauglichkeit und georeligiöse Selbstabschottung angelegten Vollreligion. Sie sei mit „einigen praktischen Nachteilen verbunden“, da beispielsweise „die Einrichtungen, die die arabischen Wüstenbewohner benötigen [...] schlecht zum Reichtum des Volkes in Ispahan und Konstantinopel passen“, insbesondere aber weil, was „Mekka angemessen war, an den Ufern der Donau oder Wolga nutzlos oder lästig sein könnte.“⁷⁷

Diese alte Kritik ist ebenfalls für die Unterscheidung von Islamismus und Dschihadismus gewinnbringend. Gibbons Einschätzung verweist auf die islamische Notwendigkeit, soziale Lagen und politische Neuerungen mitlaufend einer Religionsverträglichkeitsprüfung zu unterziehen. Während es Anliegen von (darum freilich nicht unbedingt minder radikalen) Islamisten ist, die religiöse Verträglichkeitsprüfung überhaupt einzufordern und *dem Staat* unbedingt abzurufen,⁷⁸ umgehen Dschihadisten diese politikfähige Hürde zumindest ideologisch

75 Vgl. Fischer 2009, S. 81; Huhnholz 2010, S. 39.

76 Zu dieser vgl. Rohe 2004.

77 Alle Zitate Gibbon 1937, S. 367 u. 304.

78 Insofern wird in der diesbezüglichen Fachliteratur zu Recht betont und erkannt, dass (moderate) Islamisten staatskompatible, aber selten regimekompatible Reformakteure sind, die gewöhnlich kulturell und national verankert sind und deren Radikalität auch mit der Intensität korreliert, mit der sie unterdrückt werden. „Der islamische Fundamentalist setzt politische Mittel für religiöse Zwecke, der politische Islamist religiöse Mittel für politische Zwecke ein“ (Richert 2001, 21f.; vgl. Huhnholz 2010 und 2010a). Olivier Roy (1994) hat schon früh ein Scheitern des politischen Islam konstatiert und auch darin die Stärkung des nunmehr von traditionalistischer Konkurrenz entfesselten Fundamentalismus (bei Roy „Neofundamentalismus“)

kurzerhand, indem sie sie subversiv den Einzelindividuen auferlegen, idealistisch die nötigenfalls gewaltsame Wiederherstellung eines vermeintlich historisch realen, originalislamischen Zustandes fordern und proklamieren, im Sinne einer zeitlich regressiven Utopie die Ära Muhammads und seiner unmittelbaren Nachfolger zu reanimieren. Dies bedeutet in der Konsequenz, gerade orientierungsbedürftige Muslime angesichts einer vom Ideal naturgemäß abweichenden Realität in Gewissensnöte zu pressen und ihnen als Ausweg einzig zuzumuten, sich *individuell* auf eine entsprechend pervertierte und beliebige Dschihadvariante zu verpflichten.

Wiewohl Dschihadismus daher in die Weltgesellschaft eingebunden ist, ja sogar einen Beweis für deren Existenz liefert,⁷⁹ blendet seine Ideologie die Zeitspanne zwischen frühem (christlichen) Mittelalter und Industrialisierungszeitalter aus. Und insofern dabei ganz auf buchstabengeheure Nachahmung statt auf zeitgemäß flexible und kritische Adaption der historischen (bzw. im dschihadistischen Sinne vielmehr: zeitlosen) islamischen Textgrundlagen gesetzt wird, teilt der Dschihadismus zwar einen der generellen und wesentlichen Faktoren intellektueller arabischer Stagnation bzw. Selbstblockade,⁸⁰ begrüßt letztere aber prinzipiell als richtig. Denn während es die Modernisierungskrise und der Niedergang der islamischen Kultur, der Verlust ihrer angeblich historisch faktischen soziopolitischen Einheit sowie der Pracht- und Machtverlust der muslimischen Zivilisation(en) waren, die seit nunmehr beinahe einhundert Jahren den eigentlichen Anlass für radikale sozioreligiöse Selbstkritik schufen, übernimmt die dschihadistische Weltanschauung sozusagen nur den Aspekt der Kritikwürdigkeit der Verhältnisse als solcher, verzichtet aber auf eine redliche intellektuelle Auseinandersetzung zugunsten der Ansicht, soziale, politische, ökonomische und kulturelle Reformen (Adaption) seien fortgesetzte Irrwege. Die erforderlichen Antworten auf die Herausforderung sozialen Wandels seien vielmehr seit der Zeit des Propheten unverändert geblieben. Zwischenzeitliche religiöse, soziale, politische und regionale Differenzierungen werden ignoriert oder nur selektiv verwertet. Dies entspricht einer später noch durch Vereinfachung radikalisierten Ansicht Ibn Taymiyas (1263-1328 (n.Chr.)), der „außer dem Qur‘an, der Sunna und frühislamischer Praxis keinerlei Autorität“ anerkannte und mit seinen „Ansichten über den Dschihad und über die freie Rechtsausübung (*idschtihad*) [...] bei den späteren Fundamentalisten tiefe Spuren hinterlassen“ hat.⁸¹ Insofern haben sich für Islamisten gesellschaftliche Realitäten und religiöse Traditionsnormen prinzipiell wechselseitig auszutarieren, für dschihadistische Fundamentalisten hingegen haben sich Realitäten einer wortwörtlich *radikalen* Originalislamität zu beugen.

Wenn nun das Gemeinschaftsmodell, auf das sich der militante sunnitische Fundamentalismus bzw. Dschihadismus derzeit bezieht, mal mehr, mal minder

mus“) wurzeln sehen. Gleich, ob Roy Recht behält, seine These für sich zeigt bereits, warum „vielleicht“ gerade „[m]ehr Islam, nicht weniger [...] das geeignete Mittel gegen [...] Extremismus“ ist (Khanna 2009, S. 362).

79 Stichweh 2005.

80 Vgl. *al-Jabri* 2009.

81 *Wentker* 2008a, S. 51.

deutlich regressiv ausgerichtet ist auf die Generation des islamischen Propheten Muhammad, orientiert es sich an einer recht kleinen und revolutionär gesinnten Glaubens- und Gütergemeinschaft auf der arabischen Halbinsel im siebenten christlichen Jahrhundert. Nicht mehr besagt übrigens die alternative und korrektere Bezeichnung der Ideologie des Dschihadismus als Salafismus (von arab.: *as-salaf as-salih* für „die frommen Vorfahren“). Doch ist der Dschihadismus bereits eine radikale Minderheitenströmung innerhalb der puristisch-fundamentalistischen Salafiyya-Bewegung, und der Salafismus seinerseits bezeichnet ebenfalls eine Minderheitenrichtung des sunnitischen Islam und des Islam überhaupt. Die größte salafistisch-autochthone und immerhin staatsähnlich institutionalisierte Ausbreitung findet sich auf der arabischen Halbinsel, namentlich in Gestalt des wahabitischen Staatsfundamentalismus, einer heute schlechthin einzigartigen Herrschaftsform,⁸² die bloß Theokratie zu nennen unpassend erscheint, weil sie – typisch fundamentalistisch, aber theokratisch untypisch – zutiefst widersprüchlich ist, und weil sie auch – untypisch für Fundamentalismen, aber typisch für Theokratien – relativ stabil, selbstgenügsam und zumindest nach außen wenig expansiv bzw. missionarisch ambitioniert zu sein scheint.

Damit nun allerdings ist zugleich angedeutet, dass ein ideologischer Zusammenhang sowohl zwischen dem wahabitischen Islam und dem dschihadistischen Lager besteht, und dass beide sich gleichwohl vertraute Feinde sind. Ist Saudi-Arabien der Inbegriff des sog. „nahen Feindes“ der dschihadistischen Qaida,⁸³ erfolgt die saudische Terroristenverfolgung ihrerseits auf herbem Niveau.⁸⁴ Die Heftigkeit dieser Feindschaft ist als Bruderzwist zu begreifen, der einst am Vorwurf al-Qaidas entbrannte, das saudische Königshaus sei nicht bereit, seine fundamentalistische Gesinnung offensiv zu vertreten und zu exportieren.⁸⁵ Dergestalt erst wird auch verständlich, dass einerseits hinter dem statistisch auffallend hohen saudi-arabischen Dschihadistenanteil eine Art wahabitische Ventilfunktion steckt, also eine, die innenpolitisch zu gefährliche oder konkurrierende Radikale exportiert bzw. abdrängt und deren Aktivitäten gleichsam still durch Privatiers finanzieren lässt, um eine voreilige Rückkehr auszuschließen und anti-saudische Dschihadaktivitäten zu reduzieren.⁸⁶ Andererseits wird begreiflich, warum Saudi-Arabien dafür prädestiniert ist, saudi-arabische Dschihadisten in Umerziehungslagern⁸⁷ vom dschihadistisch-salafistischen Pfad auf den nahverwandten wahabi-salafistischen zurückzuleiten und letzteren gleichwohl in den engeren Grenzen der arabischen Halbinsel zu belassen. Trotz eines vielerorts amerikanisierten Produktmarktes nämlich lässt sich dort landschaftsräumlich und lebensweltlich zumindest kein extremer Kontrast zum salafistischen Referenzislam der muhammadanischen Ära erkennen.

82 Vgl. *Steinberg* 2004.

83 Vgl. *Kepel / Milelli* 2006.

84 *Glosemeyer* 2003; *Glosemeyer / Perthes* 2003.

85 Vgl. *Huhnholz* 2010, S. 98ff.

86 Vgl. *Alexiev* 2004.

87 *Hermann* 2008.

Doch ist diese Ausnahmepraxis für die zumal nicht-saudi-arabische und diasporisch verteilte Mehrheit der Dschihadisten nicht nur unmöglich, sie dürfte von ihr auch als Korruptionsversuch eines Apostasieregimes interpretiert werden. Dschihadismus stellt dem Wortsinne nach nicht auf Selbstgenügsamkeit, sondern auf eine universelle Umsetzungspraxis ab, also auf den sog. kleinen, d.h. gewaltsamen Dschihad. Dass dieser Dschihad angesichts der Unmöglichkeit, einen vor-modernen status quo ante herzustellen, exzessiv und transzendenzlastig begriffen werden muss, versteht sich leicht und ist ein Grund, warum Karsten Fischer in seine Fundamentalismus-Definition das Kriterium *eigendynamischer Radikalisierung* integriert hat.⁸⁸ Insofern nämlich der territoriale Flächenstaat konstitutiv unvereinbar mit den frühislamischen, „natürlichen“ Gebietslogiken von sunnitischen Fundamentalisten und deren antiterritorial-vormoderner Vorstellung einer Sunnitenverbandsstaatlichkeit ist,⁸⁹ sind aufgrund ihrer streng antagonistischen Prinzipien staatlich-antifundamentalistische und antistaatlich-fundamentalistische Bestrebungen wechselseitig auf Eskalation angelegt.⁹⁰ Doch gerade deswegen genügt die Analyse der Ideologie als solcher allein nicht mehr, will man auch erklären, warum sich Dschihadismus staatlicher Einhegung so auffallend kontinuierlich zu entziehen versteht, einer Einhegung also, die im islamistischen Fall durch dessen staatlichkeitskompatible Agenda und überwiegend territorial konzentrierte „Einstaatur“ (Christian Meier) gelingt und im wahabitischen Fall durch räumliche Selbstbegrenzung im geographischen Zentrum des Urislam. Denn angesichts des bisher Benannten wäre doch immerhin anzunehmen, dass sich ein exzessiver und individualistischer dschihadistischer Fundamentalismus, verstärkt durch seine personelle Schwäche, von selbst erledigt, wenn er sich als militante Totalverweigerung sowohl gegen moderne Gesellschaften wie auch ge-

88 „Fundamentalismus ist eine sich auch in Latenzzeiten eigendynamisch radikalisierte, nur unwesentlich in der Erscheinungsform divergierende religionspolitische Reaktion auf krisenhaft empfundene, säkularisierende Modernisierungsprozesse, mittels derer eine Konstruktion kollektiver Identität vorgenommen wird und alle entscheidungsbedürftigen politischen und sozialen Belange der Autorität einer religiösen Offenbarung unterstellt werden, hinsichtlich derer apokalyptische Aktivität entfaltet wird.“ (Fischer 2009, S. 82).

89 Ich habe das an anderer Stelle in polemischer Anspielung auf Carl Schmitt als „fundamentalistisches Großraumdenken mit Interventionsverzicht Schari‘a-ignoranter Mächte“ beschrieben, um begreiflich zu machen, wie defensiv die „dschihadistische Raumpraxis“ notwendigerweise in der Theorie angelegt sein muss, um in der eigendynamisch radikalisierten Praxis offensiv jede beliebige Tat beliebiger Gegner als Angriff auf den Islam werten zu können (Huhnholz 2010: S. 92-110). Daher ist es auch konsequent, wenn in der Terminologie al-Qaidas häufig historische Regionen- statt moderne Staatsnamen verwendet werden („al-Andalus“, „al-Maghrib“, „Zweistromland“, „Land der beiden Heiligen Stätten“, „Straße des Propheten“ usw. (vgl. ebd., S. 102)).

90 Dies dürfte auch ein Grund sein, warum sich dschihadistische Konzentrationen zeitweise in Gebieten schwach ausgeprägter Staatlichkeit und in sog. *failed* und *failing states* beobachten lassen: Sie sind je nach Ausprägung Rückzugsorte (z.B. Sudan bis 1996, Afghanistan vor 2001, Westpakistan, Somalia, Jemen) oder propagandistisch besonders attraktive Kampfschauplätze und symbolträchtige Widerstandsbastionen (z.B. Afghanistan seit 2001, Irak seit 2003, Tschetschenien). Eine Analogie zu den historischen Kreuzrittern und ihren extraterritorialen Festungen geht hierbei sicher nicht ins Leere (vgl. Minkler 2008, S. 33f.).

gen die traditionalistisch-konservativen und kulturell autochthon verankerten, religiös-sozialen Reformbewegungen kollektivistischer Islamisten aufstellt. Olivier Roys Synthese⁹¹ für diesen Widerspruch lautet, dass sich Dschihadismus und Islamismus auf *unterschiedliche* Räume konzentrieren.

4. Dschihadistische Räume

Die Frage nach dem Raum des Dschihadismus verweist insofern zurück auf die oben zitierte Beobachtung Edward Gibbons, derzufolge, was „Mekka angemessen war, an den Ufern der Donau oder Wolga nutzlos oder lästig sein könnte.“⁹² Denn wenn Islam, „überspitzt ausgedrückt, weitgehend das [ist], was Muslime an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit als islamisch definieren und praktizieren“,⁹³ implizierte Gibbons Beobachtung schon im Frühstadium beginnender Globalisierungen zugleich die Frage, wie eine religiöse Selbstprüfung und Selbstbehauptung gewissenhaft zu vollziehen sei, wenn lebensweltliche Realität und religionstextliche Norm beginnen, angesichts eines sich über sein geotheologisches Herzland hinaus erstreckenden Islam auseinander zu driften. Was also ist Islam außerhalb seiner traditionellen geographischen Zentren, wenn unter den globalisierten Bedingungen einer rasanten, multioptional enthemmten, individualistischen und selbstverflochtenen (Post-)Moderne ein vermeintlich entbehrliches oder tatsächlich unmögliches, kollektiv sinnstiftungsfähiges Zentrum *vermisst* wird? Diese Frage zielt offensichtlich auf das Dilemma notorischer Heilsungewissheit von jenen Muslimen, die jenseits autochthon muslimischer Großgemeinschaften und deren religiöser Alltagspraxis einen spirituellen wie soziokulturellen Orientierungsbedarf verspüren, der in einer mehrheitlich von Nicht-Muslimen geprägten Diaspora selten bedient werden kann. Diese Konstellation bedingt eigendynamisch, dass *einzelne*, kulturell religiös entfremdete Gläubige sich ausgerechnet desto stärker einer radikalen religiösen Auslegungsfreiheit meinen bemächtigen zu müssen, je ungläubiger und verwerflicher ihnen die eigene Umwelt und Gesamtsituation erscheint. Der Dschihadismus, so scheint es, bietet eine radikale Sammelantwort auf diese weltgeschichtlich generell neue und somit auch der islamischen Tradition fremde und komplizierte Konstellation, ist mithin zugleich Ausdruck wie radikale Begleiterscheinung der soziologisch von Ulrich Beck beschriebenen, postsäkularen religiösen Individualisierung.⁹⁴

Entsprechend ist die dschihadistische Ideologie auffallend und vorrangig ein Selbstvergewisserungsmechanismus soziokulturell entfremdeter, nicht selten privilegierter, hochmobiler und spirituell äußerst flexibler Minderheiten, die sich zudem auffallend aus *jungen* Muslimen zusammensetzen, also einer Gruppe, die

91 Roy 2006.

92 Gibbon 1937, S. 304.

93 Krämer 1999, S. 25.

94 Beck 2008.

von Geschlecht und Alter her ohnehin zu einer Risikopopulation zählt, da sie obendrein hinsichtlich ihrer traditionalistisch geprägten Männlichkeitsrolle von einem rollengeschlechtlich relativ emanzipierten Westen verunsichert wird.⁹⁵ Es handelt sich mithin um eine „negative Form der Verwestlichung“,⁹⁶ ausgetragen bezeichnenderweise in mehrheitlich „westlichen Kategorien“.⁹⁷ Zwar kann diese Beobachtung trotz der Zunahme sog. *homegrown terrorists* nicht dahingehend vereinfacht werden, dass Dschihadisten bzw. Rekrutierungsanfällige mehrheitlich westliche Staatsbürger, sozusagen vordergründig „gut Integrierte“ oder durchweg Konvertiten seien. Wohl aber sind sie via Herkunft, Wohnorten, Wohnortwechseln, Ausbildungen usw. auffallend *kosmopolitisch* geprägt (in einer unpathetischen Wortbedeutung) respektive – im Sinne Roys – einer Dekulturalisierung und religiös intoleranten Multikulturalisierung entsprungen, haben „ihre größte Anhängerschaft unter den jungen, gebildeten, zur Mittelschicht gehörenden Städten.“⁹⁸ Kurzum, sie sind transnationale Eliten. Und so ist auch ihr Organisationsgrad transnational, sind ihre Aktionsziele sogar weltgesellschaftlich angelegt.⁹⁹

So kann deutlicher noch behauptet werden, dass die Konfrontation in „westlichen Kategorien“ stattfindet, *weil* sie maßgeblich von Dschihadisten initiiert wurde, die der sog. westlichen Welt biographisch näher stehen als traditionell muslimischen Regionen. Im Gegensatz zum autochthon-kollektivistischen Islamismus und zum wahabitischen Staatsfundamentalismus ist die dschihadistische Avantgarde-Weltanschauung geprägt von einer individualistischen, exklusiv-elitären Identität, die sich anscheinend besonders in den heilungswissen Sinnkrisen einer multikulturellen Diaspora zu entfalten vermag und sich offenbar gerade in einer empfundenen Fremde eigendynamisch zu entfesseln und zu beglaubigen versteht.

Allerdings ist die Heilungswissheit entfremdeter und transnational erfahrener Exilanten allein erst eine hinreichende, nicht jedoch eine notwendige Bedingung für den Rückgriff auf spezifisch salafistische Ideologeme. Die orientierungslose Vereinzelung und Radikalisierung junger Muslime nämlich mag zwar erklären, warum sich die insgesamt wieder zunehmende Auslegungsfreiheit bzw. die Wiederöffnung der „Tore der Exegese“ in der Diaspora mit einem individualtheologischen Moment oder auch bloßer Beliebighkeitsreligiosität vermengt. Weiterhin offen indes bliebe gerade angesichts der Feststellung, dass Dschihadismus kein Unter-, sondern ein Mittel- und Oberschichtenphänomen ist, die Beantwortung der Frage, warum ausgerechnet der Salafismus mit seiner puristischen Konzentration auf den entbehrungsreichen Frühislam eine so dominante Orientierungsfunktion einnimmt. Eine plausible Antwort mag man in der Metapher des „Madina-Modells“ finden.¹⁰⁰

95 Vgl. Roy 2006 und 2008; Fischer 2009, insb. S. 115-132; Heinsohn 2003; empirische Zusammenstellung bei Huhnholz 2010, S. 41-58.

96 Roy 2006, S. 36.

97 Ebd.

98 Richert 2001, S. 33.

99 Vgl. Schneckener 2006; Roy 2006; Huhnholz 2010.

100 Musharbash 2006, S. 33ff.

Sie verweist darauf, dass die einschlägigste qur'anische Analogie für eine Diaspora Madina selbst ist, also jener, schon weiter oben erwähnte, ursprünglich Yathrib und später in „Stadt des Propheten“ umbenannte urislamische Ort (arab.: *madinat an-nabi*), an dem Muhammad eine politische und materielle Exilgemeinschaft gründete, und vor allem: an dem er gerade *nicht* siedelte, sondern von wo aus er zur Eroberung Mekkas und letztlich zur Errichtung des islamischen Imperiums ansetzte. Der sozioreligiöse Vorbildcharakter dieser Urgemeinschaft dürfte sich für einen religiösen Autodidakten zudem durch deren große Präsenz in islamischen Quellen beglaubigen lassen.

Vertraut man der Plausibilität dieses Arguments, muss eine Einschätzung des journalistischen Biographen bin Ladins, Peter Bergen, zweifach ergänzt werden, der schreibt, das Madina-Modell sei „das Vorbild, dem bin Ladin in seinem Dschihad gegen den Westen nacheifern wollte. Und Afghanistan ist in seiner Vorstellung das Madina des 21. Jahrhunderts.“¹⁰¹ Zum einen wäre, wenn überhaupt, *jedes* Exil und *jeder* Hort für Dschihadisten potentiell ein solches Madina-Äquivalent, sei es nun Afghanistan oder Europa selbst, „where mass immigration meets global terrorism.“¹⁰² Nicht weniger besagt nämlich das wesentlich neue Kriterium am „neuen“, dschihadistischen Terrorismus: dessen Transnationalität.¹⁰³ Ein transnational aufgestellter und sich ideologisch transnational begreifender Dschihadismus besitzt kein geographisch konstantes Aktionszentrum, keine heimatlich feste Basis und entsprechend auch keine unverzichtbar legitimierungsnötige Klientel, auf die besondere Rücksicht zu nehmen oder die zu schonen wäre.

Zum anderen allerdings erfüllen Staaten der westlichen Welt nur sehr bedingt die Funktion eines Ruhepols, sind sie doch sehr viel mehr ein Beglaubiger und Verstärker für dschihadistische Weltanschauungen. Der sog. Westen und die Moderne insgesamt sind und bleiben stets nur das stellvertretend angefeindete Zerr- und Spiegelbild; eines, an dem man sich reibt und das man ablehnt, weil sein Beschleunigungs-, Demokratisierungs-, Liberalisierungs-, Kapitalisierungs- und Modernisierungsdruck, nicht zuletzt auch sein Rohstoffdurst jene muslimische Selbstbesinnung behindere, die zur Wiedergeburt früherer islamischer Größe nötig sei. So mag es zwar eigentümlich klingen, doch der sunnitische Fundamentalismus suchte gemäß eigener Wahrnehmung die Auseinandersetzung und das Kräftemessen mit der abendländischen Moderne nicht. Sie sei der arabischen Welt entweder imperialistisch aufgezwungen oder dort im Sinne einer orientalistisch-despotischen Selbstkorrumpierung importiert und letztlich adaptiert worden, weshalb dann auch die riesige Penetrationsmacht materialistischer Lebens- und Konsumstile, dekadent verflachter Massenkultur, omnipotenter Militär- und omnipräsenter Marktkraft den melancholischen Phantomschmerz von Fundamentalisten umso mehr bestärkt, je selbstbestimmter auch muslimische Gesellschaften sich für

101 Bergen 2003, S. 126.

102 Leiken 2005.

103 Dazu Schneckener 2006; Huhnholz 2010.

derlei Modernisierungen und *coca-colonization* begeistern und ihre Regierungen als in folkloristischem Popanz erstarrte Marionettenregime erscheinen.

Entsprechend bleibt gemäß dschihadistischer Wahrnehmung nur die Option, sich den Trägern beider Richtungen gleichermaßen zu stellen, „nahen“ und „fernen Feind“ als zu spaltende Allianz zu begreifen.¹⁰⁴ Dies müsse heißen, so Ayman az-Zawahiri im Jahr 2001, zunächst den Kampf in die Zentren des westlichen Feindes „zu tragen“, dessen furchtsame Zurückhaltung zu befördern und somit westliche Interventionsneigungen in jenes „Herz der islamischen Welt“ zu demotivieren, „welches das eigentliche Schlachtfeld zur Verteidigung des Islam“ bleibe.¹⁰⁵

Gerade daher ist die dschihadistische Ideologie eine wengleich religiös totalitäre, so doch strategisch defensive und politisch unproduktive. Im Gegensatz zu anderen (anti-)modernen Großideologien, mit denen Dschihadismus zuweilen verglichen wird,¹⁰⁶ fehlt ein kollektivierungsfähiges, teleologisches Fortschritts- oder Erlösungsmoment, das Zweifel am gleichwie herbeigesehnten Sieg durch Verweis auf die Evidenz einer geschichtsgesetzlich ausgestaffierten Prophezeiung reduziert. Das könnte beruhigen, würde diese Offenheit nicht eine Andockstelle für die ideologische Integration vieler weiterer Gesellschafts- und Systemkritiken bereitstellen. „Kein Mensch würde sich um die dunklen Qur‘anstellen kümmern, wären da nicht die Millionen zählenden gewalthungrigen Gottsucherbanden, die sich die Worte zu ihren kommenden Taten zurechtlegen [...] Als Matrix radikaler Aktivierung ist der Islamismus [gemeint ist unmissverständlich Dschihadismus – SH] dem historischen Kommunismus [...] möglicherweise überlegen, da er sich gegenüber seiner Herkunftskultur nicht als Bewegung des radikalen Bruchs, sondern der revolutionären Wiederherstellung präsentieren kann.“¹⁰⁷ Treffend hat Malise Ruthven daher das indirekt von Lenin her stammende revolutionäre Avantgarde-Konzept des dschihadistischen Vordenkers Sayyid Qutb¹⁰⁸, das al-Qaida heute zu vertreten meint, mit „Wirklichkeit im Wartezustand“ übersetzt.¹⁰⁹ Es basiert auf einer von theologischen Traditionen befreiten Laien- bzw. Individualtheologie, die radikale Dekadenz-, Ideologie- und Systemkritik mit aktivierender, durch Gewalt zu beglaubigender Jenseitsvorsorge verschmilzt, um Fanale – Qutb sagt: „Wegzeichen“ (arab.: *ma’alim fi-t-tariq*) – für das individuelle Beglaubigen und das kollektive Wiedererkennen der seit Muhammad nie verschwundenen „Wirklichkeit“ zu setzen.¹¹⁰

104 Dazu Steinberg 2005.

105 Abgedruckt in Kepel / Milelli 2006, S. 364f.

106 Schieder 2008, S. 62; al-Jabri 2009, S. 65ff.

107 Sloterdijk 2006, S. 344-346.

108 Qutb 2005.

109 Ruthven 2000, S. 189.

110 Dazu Damir-Geilsdorf 2003.

5. Synthese und Ausblick

Das bis hierhin Ausgeführte hat in vielerlei Hinsicht problematische Implikationen für die generelle sicherheitspolitische Bewältigungskapazität moderner westlicher Staaten angesichts insgesamt kleiner, wenn auch nicht harmloser dschihadistischer Provokationen. Freilich könnte mit Einigem des bisher Genannten dafür argumentiert werden, die dschihadistische Herausforderung zumindest außenpolitisch als vorrangig innerislamische bzw. innerarabische Angelegenheit zu interpretieren. Doch realistisch erscheint diese Option nicht. Denn einerseits setzte dies eine umfassende und konsequente Bereitschaft aller muslimisch geprägten Staaten voraus, Dschihadismus wirksam zu bekämpfen und dessen finanzielle Unterstützung durch Privatiers zu unterbinden. Westliche Länder hingegen, welche mittels terroristischer Anschläge zum Rückzug aus muslimischen Gebieten zu bewegen *das* dschihadistische Nahziel ist, müssten terroristische Angriffe sodann bloß noch innenpolitisch zu vermeiden trachten und sie im Fall des Misserfolgs mit stoischer, „heroischer Gelassenheit“¹¹¹ erdulden; sie müssten der bisherigen Versuchung widerstehen, ausgerechnet transnational hochmobile Dschihadisten militärisch territorial lokalisieren statt diplomatisch koordiniert und polizeilich bis geheimdienstlich vernetzt global filtern zu wollen. Dies bedeutete entweder, die durch Interventionen geschaffenen Dschihadistenmagnete Afghanistan und Irak um den hohen Preis verloren zu geben, einen (dschihadistisch sodann sicher zum weiteren Etappensieg stilisierten) geordneten Rückzug *vollständig* vornehmen zu müssen und ein damit sich wieder erhöhendes Anschlagrisiko im Westen zu riskieren. Die Alternative bestünde in einer wesentlich kooperativen Allianz mit traditionellen islamischen Autoritäten, deren häufig antidschihadistische Gesinnung und Kompetenz zu häufig vernachlässigt wird. Letzteres freilich käme einer unwahrscheinlichen Schubumkehr der bisherigen westlichen Antiterrorpolitik und Sicherheitskultur gleich.

Entsprechend stärker berücksichtigt werden müsste fortan das angespannte Verhältnis zwischen der sog. westlichen und der sog. islamischen Welt. Denn wenn ein kooperativ bemühter und erfolgreicher antifundamentalistischer Kampf weder allein mit politischen, polizeilichen und militärischen Mitteln, noch allein mit religiösen Beschwichtigungsanstrengungen geführt und zudem vorerst weder territorial noch regional gehegt werden kann, bewegt sich dieser Kampf sehr offenkundig innerhalb eines interkulturellen Konfliktmusters, das es gleichzeitig maßvoll einzugestehen wie aktiver als bisher zu widerlegen gilt. Samuel Huntington hat dieses Muster auf die Formel vom *clash of civilizations* gebracht. Um dahingehend eine Balance zu meistern bedürfte es verlässlicher Regelungen auf nationaler, internationaler und transnationaler Ebene, die begünstigen, dass eine interkulturelle, kooperative und bedächtige antifundamentalistische Kraftanstrengung von der großen Mehrheit der Muslime und allen kulturislamischen Staaten mitgetragen und nicht als islamfeindlich rezipiert wird. Blickt man auf die politi-

111 Münkler 2006, S. 338ff.

sche Realität des Nahen und Mittleren Ostens, blickt man auf die offenkundig sehr geringe Erregbarkeitsschwelle des gegenwärtigen Islam, blickt man auf Afghanistan, Gaza, Irak, Pakistan und nicht wenige andere Gebiete mehr, blickt man auf die ungezählten diplomatischen Versäumnisse der vergangenen Jahre – dann erscheint eine solche Bedingung unrealistisch, ja utopisch.

Dennoch, oder: *umso mehr* scheiden sich hier zwei prinzipielle Pfade, das antiterritoriale Moment des Dschihadismus auch längerfristig in Angriff zu nehmen, um nicht-intendierte Folgewirkungen zu reduzieren. Ein erster ist, wie eingangs beschrieben, ein quasi imperialer Pfad, der freilich weder auf die heutigen USA als „post-territoriales“ *American Empire*¹¹² begrenzt ist, noch primär einer antidschihadistischen Agenda wegen entstand.¹¹³ Gleichwohl verhält sich, unter dem Gesichtspunkt von Raumordnungen gesehen, Imperialität strukturanalog zu Transnationalität – anders als Staatlichkeit, die von beiden konterkariert wird.¹¹⁴ Was dahingehend nach 9/11 zunächst pragmatisch gewirkt haben mag, hat jedoch offenkundig die kontraproduktive und realitätsfremde Assoziation von Islamismus und Dschihadismus in einer Weise begünstigt, die sowohl indirekt einen arabischen Autokratismus wie auch direkt die dschihadistische Ideologie bestärkte, und dies weitgehend zu Ungunsten gemäßigter, reformorientierter (und nichtsdestotrotz problematisch antiliberaler) islamistischer Kräfte. Nun sei zwar mitnichten suggeriert, die europäische Geschichte westfälischer Staatlichkeit ließe sich wiederholen. Diagnosen über die Aushöhlung von Souveränität und gar ein „*Westfailure*“ scheinen näher an der Realität zu liegen.¹¹⁵ Mit Blick auf eine antidschihadistische „Einstaaturg“ der islamischen Modernitätskrise im arabischen Raum jedoch dürfte es sich mittlerweile als Fehler herausgestellt haben, imperiale und imperiumsähnliche Antiterrorpolitik ausgerechnet auch gegen jene gesellschaftlichen Großbewegungen installiert zu haben, die gemeinwohlorientierte Träger innerarabischer Staatlichkeit zwecks Hegung religiös kampfbereiter Antistaatlichkeit werden könnten – so man sie ließe.¹¹⁶

Zwar gebe man sich keinen Illusionen hin: Die umfassende Aneignung einer innerweltlich schließbaren islamischen Legislativkompetenz ist nicht zu erwarten. Vielmehr dürfte sich das oben als *Rechtaneignung versus Rechtleitung* beschriebene Problem in den kommenden Jahrzehnten weiter verstärken. Doch angesichts eines religiös irrlichtenden Dschihadismus sollte die Installierung eines überhaupt kollektiv tragfähigen Zustands der *Recht-Leitung* Priorität haben. Und so zeigt sich, dass der neben Imperialität zweite Pfad der Reaktion auf antiterritorialen Dschihadismus kein vorrangig raumpolitischer, sondern ein religionspolitischer sein müsste, wie abschließend, zusammengefasst in fünf Punkten, aufzuzeigen ist.

112 Maier 2006, S. 277.

113 Vgl. Münkler 2005.

114 Vgl. Huhnholz 2010, S. 9-32.

115 Werkner 2011; Strange 1999.

116 Asseburg 2008; Lynch 2010; Roy 2008.

Wenn *erstens* die sachlich-funktionale Differenzierung der Moderne seitens dschihadistischer Akteure nicht nur bestritten und bekämpft, sondern unterlaufen wird, weil fundamentalistische Gesinnung allumfassend ist, insbesondere zwischen religiöser und politischer Logik nicht zu trennen versteht, dann sind maßvoll korrumpierende Abwehrbemühungen, Infiltrationsversuche und sogar Konsens- oder Kompromissangebote aussichtslos: Ökonomische Bestechungsversuche, integrationspolitische Bemühungen, religionsinterne Verhandlungen und derlei mehr bestätigen und bestärken die radikale Eigendynamik einer fundamentalistischen Weltdeutung nur, versteht diese sich doch als Antidekadenzbastion.¹¹⁷ *Zweitens* und erschwerend tritt hierzu, dass sich diese Korruptionsresistenz aufgrund ihres fundamentalistischen Charakters auch *und gerade* gegen Vermittlungsanstrengungen religiöser Autoritäten imprägniert hat und sich gegen religiös kulturalisierte Traditionen sperrt. Wendet man dieses Argument einmal, zeigen sich noch weitere Problemfelder, denn es wird – *drittens* – deutlich, dass der exzessive Alleinvertretungs- und Verbindlichkeitsanspruch des Dschihadismus in Sachen Religionsgeltung und authentischer Islamität in einem ungleich radikalen Konkurrenzverhältnis zu etablierten religiösen Autoritäten steht. Haben letztere nur die gegen jeden Fundamentalismus allzu stumpfe Deeskalationswaffe des theologischen Arguments, weiß der Dschihadismus eskalierend mit symbolträchtigen Taten, einem für jedermann nach Belieben zusammengestückelten Patchwork- und Popkultur-Islam und entsprechend populistisch aufgemotzter Propaganda um die tendenziell selbe Anhängerschaft zu buhlen. Man muss lange suchen, um klug und wahrhaftig religiös interessiert argumentierende, nicht bloß holistische oder effekterheischende dschihadistische Texte jüngeren Datums zu finden; entsprechend schwer dürfte besonnenen (und nicht selten: alten) islamischen Autoritäten der Zugang zu diesem jugendaffinen und wutkompatiblen Gedankengut fallen. Damit aber ist *viertens* dennoch besagt, dass eine effektive antidschihadistische Politik vor allem Religionspolitik ist, die der Staat auch in Kooperation mit zuweilen kaum minder staats-skeptischen und modernekritischen, religiös *traditionalistisch-konservativen* Autoritäten organisieren müsste, wobei strukturell unentschieden bliebe, welche Seite die andere eigentlich stärker instrumentalisiert. Ortet man die Positionierung des Staates auf diesem Feld noch genauer, zeigt sich *fünftens und letztens*, dass hierbei säkular organisierte Staatswesen auf der einen Seite eine ihrer wesentlichsten souveränen Kernkompetenzen partiell relativieren müssten, weil die den Religionskrieg einhegende „Westfälische Lösung“, also die zivilisatorisch begnadete Scheidung von Religion und Politik, Krieg und Frieden ausgerechnet aus friedenspolitischen Interessen neu befragt gehörte – und bereits vielfach befragt wird.¹¹⁸ Auf der anderen Seite hieße dies, nicht-säkularisierte, das heißt: religiöse Gesellschaften *integrierende* Staatlichkeit als solche überhaupt anzuerkennen und womöglich: deren moderate Variante im arabischen Raum geradewegs zu fördern, um das bislang weitgehend ge-

117 Fischer 2009, S. 115ff.

118 Vgl. z.B. ebd., insb. 185ff.; Graf 2004; Habermas/Ratzinger 2005.

scheiterte, und dieses Scheitern auch in Gestalt von Dschihadisten allzu oft exportierende Projekt „arabische Staatlichkeit“ überhaupt zuzulassen. Ein erster Schritt dahingehend wäre es, die dschihadistische Unterscheidung von „nahem“ und „fernem Feind“ als eben eine dschihadistisch interessierte Polarisierung zu reflektieren, anstatt sie als eine angeblich sicherheitspolitisch nützliche Unterscheidung zu übernehmen und ihr analytisch aufzusitzen.

Literatur

- Adam, Armin*, 1991: Raumrevolution. Ein Beitrag zur Theorie des totalen Krieges, in: Stingelin, Martin / Scherer, Wolfgang (Hrsg.): *HardWar/SoftWar. Krieg und Medien 1914-1945*, München, S. 145-158.
- United Nations Development Program, Regional Bureau for Arab States (Hrsg.) (AHDR 2009): *Arab Human Development Report 2009. Challenges to Human Security in the Arab Countries*, New York, NY: UNDP, Url: <http://www.arab-hdr.org/publications/other/ahdr/ahdr2009e.pdf>, letzter Zugriff: 13.06.2010.
- Alexiev, Alex*, 2004: Ölmilliarden für den Dschihad. Saudi-Arabien finanziert den globalen Islamismus, in: *Internationale Politik*, Heft 2/2004, S. 21-28.
- Amirpur, Katajun / Ammann, Ludwig* (Hrsg.), 2006: *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Bonn.
- Armborst, Andreas*, 2009: A Profile of Religious Fundamentalism and Terrorist Activism, in: *Defence Against Terrorism Review*, Heft 1/2009, S. 51-71.
- Aslan, Reza*, 2006: *Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*, Bonn.
- Asseburg, Muriel* (Hrsg.) (2008): *Moderate Islamisten als Reformakteure*, Bonn.
- Barnett, Thomas P.M.* (2008): Die neue Weltkarte des Pentagon, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* (Hrsg.): *Quo vadis, Amerika? Die Welt nach Bush*, Berlin / Bonn, S. 27-36.
- Baehr, Dirk*, 2009: *Kontinuität und Wandel in der Ideologie des Jihadi-Salafismus. Eine ideenhistorische Analyse der Schriften von Abu Mus'ab al-Suri, Abu Mohammad al-Maqdisi und Abu Bakr Naji*, Bonn.
- Beck, Ulrich*, 2008: *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a.M.
- Bergen, Peter L.*, 2003: *Heiliger Krieg Inc. Osama bin Ladens Terrornetz*, Berlin.
- Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart* (Hrsg.), 2004: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 6 Bde., Stuttgart.
- Conze, Werner/Koselleck, Reinhart/Klippel, Diethelm / Boldt, Hans*, 2004: Staat und Souveränität, in: Brunner, Otto et al. (Hrsg.): a.a.O., Bd. 6, S. 1-154.
- Damir-Geilsdorf, Sabine*, 2003: *Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption*, Würzburg.
- Demandt, Alexandre*, 2000: *Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike*, Köln.
- Diner, Dan*, 1993: *Universelle Rechtsform und partikulare Differenz: Islam und Völkerrecht*, in: ders.: *Weltordnungen. Über Geschichte und Wirkung von Recht und Macht*, Frankfurt a.M., S. 165-195.
- Ebeling, Frank*, 1994: *Geopolitik. Karl Haushofer und seine Raumwissenschaft 1919-1945*, Berlin.
- Ebert, Hans-Georg*, 2005: *Tendenzen der Rechtsentwicklung*, in: Ende, Werner / Steinbach, Udo (Hrsg.): *Der Islam der Gegenwart*, Bonn, S. 199-228.

- Elias, Norbert*, 1997: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. II: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Frankfurt a.M.
- Feichtinger, Walter / Wentker, Sibylle* (Hrsg.), 2008: Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Eine Einführung, Wien u.a.
- Fischer, Karsten*, 2009: Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat, Berlin.
- Flora, Peter*, 2000: Externe Grenzbildung und interne Strukturierung – Europa und seine Nationen. Eine Rokkan'sche Perspektive, in: Berliner Journal für Soziologie, Heft 2/2002, S. 151-166.
- Gallus, Alexander / Jesse, Eckhard* (Hrsg.), 2007: Staatsformen von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn.
- Gibbon, Edward*, 1937: Der Sieg des Islams, Wien u.a.
- Glosemeyer, Iris*, 2003: Terroristenjagd in Saudi-Arabien. Hintergründe und Folgen, SWP-Aktuell 29, August 2003, Berlin.
- Glosemeyer, Iris / Perthes, Volker*, 2003: Reformen gegen den Terror? Bestandsaufnahme in Saudi-Arabien, SWP-Aktuell 48, November 2003, Berlin.
- Graf, Friedrich Wilhelm*, 2004: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, Bonn.
- Grutzpalk, Jonas*, 2008: „Jihad gegen die Gelehrten“. Sind wir Zeitzeugen einer Reformation im Islam?, in: Leviathan, Heft 1/2008, S. 15-32.
- Habermas, Jürgen*, 1996: Der europäische Nationalstaat – Zu Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft, in: ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a.M., S. 128-153.
- Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph*, 2005: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i.Br.
- Hägel, Peter*, 2005: Regieren ohne Souveränität? Neue Perspektiven zum Wandel einer umstrittenen Institution, in: Berliner Journal für Soziologie, Heft 1/2005, S. 121-130.
- Haenni, Patrick*, 2006: Der Islam, die Moderne als Pfand, die geteilte Welt, in: Amirpur, Katajun / Ammann, Ludwig (Hrsg.): a.a.O., S. 199-214.
- Hamzawy, Amr*, 2010: Partizipation von Islamisten in der arabischen Politik. Aus Politik und Zeitgeschichte, Heft 24/2010, S. 22-28.
- Hardt, Michael / Negri, Antonio*, 2002: Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt a.M. / New York.
- Hegasy, Sonja*, 2007: Die Mär von der arabischen Stagnation, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 2/2007, S. 205-212.
- Heinsohn, Gunnar*, 2003: Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen, Zürich.
- Heller-Roazen, Daniel*, 2010: Der Feind aller. Der Pirat und das Recht, Frankfurt/Main: Fischer.
- Hermann, Rainer*, 2006: Wenn der Patriarch dem verlorenen Sohn vergibt, Url: <http://www.-faz.net/s/RubDDBDABB9457A437BAA85A49C26FB23A0/Doc~E7F07F055FDB7436DA2FD1C7CF1CFC8CC~ATpl~Ecommon~Scontent.html>, letzter Zugriff: 10.01. 2010.
- Hintze, Otto*, 1970: Staatsverfassung und Heeresverfassung, in: ders.: Gesammelte Abhandlungen, Band 1: Staat und Verfassung, hrsgg. von Gerhard Oestreich, Göttingen, S. 52-83.
- Huhnholz, Sebastian*, 2010: Dschihadistische Raumpraxis. Raumordnungspolitische Herausforderungen des militanten sunnitischen Fundamentalismus, Berlin.
- Huhnholz, Sebastian*, 2010a: Kulturalisierung des Terrors. Das dschihadistische Selbstmordattentat als Stereotyp islamischer Kampfkultur, in: Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Heft 1/2010, S. 69-80.
- Huntington, Samuel P.*, 1993: The Clash of Civilizations?, in: Foreign Affairs, Heft 3/1993, S. 22-49.
- Huntington, Samuel P.*, 1996: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Wien.

- al-Jabri, Mohammed Abed*, 2009: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einleitung, Berlin: Perlen.
- Janssen, Wilhelm* (1974): Krieg, in: Brunner, Otto et al. (Hrsg.): a.a.O., Bd. 3, S. 567-615.
- Kahn, Hermann*, 1987: Nachdenken über den Atomkrieg. Konflikt-Szenarios mit simulierten Situationen im Dienste einer Friedensstrategie, Frankfurt a.M.
- Kepel, Gilles / Milelli, Jean-Pierre* (Hrsg.), 2006: Al-Qaida. Texte des Terrors, München / Zürich.
- Khanna, Parag*, 2009: Der Kampf um die Zweite Welt. Imperien und Einfluss in der neuen Weltordnung, Berlin.
- Krämer, Gudrun*, 1999: Gottes Staat als Republik – Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden.
- Krämer, Gudrun*, 2003: „Der Islam ist Religion und Staat“: Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik im Islam, in: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Fundamentalismus – Terrorismus – Krieg, Weilerswist, S. 45-60.
- Kunisch, Johannes / Münkler, Herfried* (Hrsg.), 1999: Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution. Studien zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, Berlin.
- Leiken, Robert S.*, 2005: Europe's Mujahideen. Where Mass Immigration Meets Global Terrorism, Washington D.C.: Center for Immigration Studies, Url: <http://www.cis.org/articles/2005/back405.html>, letzter Zugriff: 15.06.2007.
- Leonhard, Jörn*, 2008: Bellizismus und Nation. Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1970-1914, München.
- Lepsius, Rainer M.*, 1997: Militärwesen und zivile Gesellschaft, in: Frevert, Ute (Hrsg.): Militär und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart, S. 359-370.
- Llanque, Marcus*, 1990: Ein Träger des Politischen nach dem Ende der Staatlichkeit. Der Partisan in Carl Schmitts politischer Theorie, in: Münkler, Herfried (Hrsg.), 1990: Der Partisan. Theorie, Strategie, Gestalt, Opladen, S. 61-80.
- Luh, Jürgen*, 2004: Kriegskunst in Europa 1650-1800, Köln.
- Luhmann, Niklas*, 1995: Inklusion und Exklusion, in: ders.: Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch, Opladen, S. 237-264.
- Lynch, Marc*, 2010: Veiled truths. The Rise of Political Islam in the West, in: Foreign Affairs, July/August, Url: <http://www.foreignaffairs.com/articles/66468/marc-lynch/veiled-truths?page=show>, letzter Zugriff: 11.07.2010.
- Maier, Charles S.*, 2006: Among Empires. American Ascendancy and its predecessors, Cambridge, MA / London.
- Mau, Steffen / Laube, Lena / Roos, Christof / Wrobel, Sonja*, 2008: Grenzen in der globalisierten Welt. Selektivität, Internationalisierung, Exterritorialisierung, in: Leviathan, Heft 1/2008, S. 123-148.
- Meier, Christian*, 1983: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt a.M.
- Meier, Christian*, 1998: Von der ‚Pax Romana‘ zur ‚Pax Americana‘?, in: Alfred Herrhausen Gesellschaft für internationalen Dialog (Hrsg.): Pax Americana?, München / Zürich, S. 95-122.
- Meyer, Thomas*, 1989: Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung, in: ders. (Hrsg.): Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft, Frankfurt a.M., S. 13-22.
- Münkler, Herfried*, 1999: Staat, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Basel, S. 2-30.
- Münkler, Herfried*, 2002: Die neuen Kriege, Berlin.
- Münkler, Herfried*, 2002a: Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion, Weilerswist.
- Münkler, Herfried*, 2005: Imperien. Die Logik der Weltherrschaft vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten, Berlin.
- Münkler, Herfried*, 2006: Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie, Weilerswist.

- Münkler, Herfried*, 2008: Krieg, in: *Erwägen Wissen Ethik*, Heft 1/2008, Stuttgart, S. 27-43.
- Musharbash, Yassin*, 2006: *Die neue al-Qaida. Innenansichten eines lernenden Terrornetzwerks*, Bonn.
- Nagel, Tilman*, 1975: *Rechtleitung und Kalifat. Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte*, Bonn.
- Nagel, Tilman*, 1981: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, Zürich, München.
- Osterhammel, Jürgen*, 1998: Die Wiederkehr des Raumes. Geopolitik, Geohistoire und historische Geographie, in: *Neue Politische Literatur* 43, S. 374-497.
- Osterhammel, Jürgen*, 2009: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München.
- Perthes, Volker*, 2005: *Geheime Gärten. Die neue arabische Welt*, Bonn.
- Perthes, Volker*, 2007: *Orientalische Promenaden. Der Nahe und Mittlere Osten im Umbruch*, München.
- Perthes, Volker*, 2010: Eine Stimmung wie vor dem Krieg. Im Nahen Osten wirkt jetzt eine unheilvolle Mischung aus Provokateuren, Autisten und Machtlosen, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 151 (5.7.2010), S. 2.
- Qutb, Sayyid*, 2005: *Zeichen auf dem Weg*, Istanbul / Köln.
- Richert, Robert*, 2001: *Islamischer Fundamentalismus und politischer Islamismus*, Schmalkalden.
- Rohe, Mathias*, 2004: Fundamentalismus und Schari'a. Eine Problemskizze, in: Neuhaus, Helmut (Hrsg.): *Fundamentalismus. Erscheinungsformen in Vergangenheit und Gegenwart. Atzelsberger Gespräche 2004*, Erlangen, S. 97-131.
- Rokkan, Stein*, 2000: *Staat, Nation und Demokratie in Europa: Die Theorie Stein Rokkans*. Aus seinen gesammelten Werken rekonstruiert und eingeleitet von Peter Flora, Frankfurt a.M.
- Roth, Klaus*, 2003: *Genealogie des Staates. Prämissen des neuzeitlichen Politikdenkens*, Berlin.
- Rousseau, Jean-Jacques*, 1984: *Diskurs über die Ungleichheit*, hrsgg. von Heinrich Meier, Paderborn u.a.
- Roy, Olivier*, 1994: *The Failure of Political Islam*, Cambridge, MA.
- Roy, Olivier*, 2006: *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München.
- Roy, Olivier*, 2008: *Der falsche Krieg. Islamisten, Terroristen und die Irrtümer des Westens*, Berlin.
- Ruthven, Malise*, 2000: *Der Islam*, Stuttgart.
- Schieder, Rolf*, 2008: *Sind Religionen gefährlich?*, Berlin.
- Schivelbusch, Wolfgang*, 1979: *Geschichte der Eisenbahn. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a.M.
- Schlögel, Karl*, 2003: *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, München, Wien.
- Schmitt, Carl*, 1958: Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff, in: ders.: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin, S. 375-385.
- Schmitt, Carl*, 1963: *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin.
- Schmitt, Carl*, 1963a: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin.
- Schmitt, Carl*, 1993: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin.
- Schmitt, Carl*, 1997: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin.
- Schneekener, Ulrich*, 2006: *Transnationaler Terrorismus. Charakter und Hintergründe des „neuen“ Terrorismus*, Frankfurt a.M.
- Schroer, Markus*, 2006: *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*, Frankfurt a.M.
- Sloterdijk, Peter*, 2004: *Sphären III. Plurale Sphärologie: Schäume*, Frankfurt a.M.

- Sloterdijk, Peter*, 2005: Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung, Frankfurt a.M.
- Sloterdijk, Peter*, 2006: Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt a.M.
- Sprengel, Rainer*, 1996: Kritik der Geopolitik. Ein deutscher Diskurs 1914-1944, Berlin.
- Spruyt, Hendrik*, 1994: The Sovereign State and its Competitors. The Analysis of Systems Change, Princeton, N.J.
- Steinberg, Guido*, 2005: Saudi-Arabien. Politik – Geschichte – Religion, München.
- Steinberg, Guido*, 2005: Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus, München.
- Stichweh, Rudolf*, 2005: Der 11. September 2001 und seine Folgen für die Entwicklung der Weltgesellschaft: Zur Genese des terroristischen Weltereignisses, Url: <http://www.unilu.ch/files/-10stwweltgesellschaft11-09.pdf>, letzter Zugriff: 15.3.2010.
- Strange, Susan*, 1999: The Westfailure System, in: Review of International Studies, Heft 3/1999, S. 345–354.
- Tibi, Bassam*, 1992: Die fundamentalistische Herausforderung: Der Islam und die Weltpolitik, München.
- Waldmann, Peter*, 2005: Terrorismus. Provokation der Macht, Hamburg.
- Wentker, Sibylle*, 2008: Einleitung: Noch ein Buch über islamischen Fundamentalismus?, in: Feichtinger, Walter / Wentker, Sibylle (Hrsg.), a.a.O., S. 9-16.
- Wentker, Sibylle*, 2008a: Historische Entwicklung des Islamismus, in: Feichtinger, Walter / Wentker, Sibylle (Hrsg.), a.a.O., S. 45-59.
- Werenfels, Isabelle*, 2005: Vom Umgang mit Islamisten im Maghreb. Zwischen Einbindung und Unterdrückung, Berlin.
- Werkner, Ines-Jacqueline*, 2011: Die Verflechtung innerer und äußerer Sicherheit. Aktuelle Tendenzen in Deutschland im Leichte europäischer Entwicklungen, in: Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik, Heft 1/2011, S. 65-87.
- Wiktorowicz, Quintan*, 2006: Anatomy of the Salafi Movement, in: Studies in Conflict & Terrorism, Heft 3/2006, S. 207-239.