

Adem Aygün

Fundamentalismus im zeitgenössischen islamischen Denken

ABSTRACT 

Der islamische Fundamentalismus, verbunden mit Terrorismus und Gewalttaten im Namen des Islam, ist zu einem der einflussreichsten Phänomene der Gegenwart geworden. Der Beitrag stellt dessen Aufkommen in seinen geschichtlich-theologischen Wurzeln dar und untersucht seine Reproduktion im zeitgenössischen islamischen Denken. Der islamische Fundamentalismus verweist auf eine Ideologie des Widerstands, die im Salafismus verkörpert wird, jedoch unterscheidet er sich nicht grundlegend von seiner allgemeinen Form. Die Ursachen für den islamischen Fundamentalismus sind vielschichtig und erfordern langfristige Präventionsarbeit, um ihm entgegenzuwirken. Daher wird in diesem Beitrag auch erörtert, welche Bildungsmaßnahmen gegen diese Ideologie ergriffen werden können, die die Existenz des Islam in westlichen Gesellschaften bedroht und sich destruktiv auf die soziale Integration der Muslime auswirkt.

Fundamentalism in contemporary Islamic thought

Islamic fundamentalism in connection with terrorism and acts of violence committed in the name of Islam has become one of the most dominant phenomena of our times. This article unearths the historic-theological roots of this emerging phenomenon and traces its reproduction in contemporary Islamic thought. In part, Islamic fundamentalism is characterised by an ideology of resistance, as embodied in Salafism, yet it also shares demonstrable similarity with the general concept of fundamentalism. The conditions that gave rise to Islamic fundamentalism are as manifold as multi-layered. Countering them requires a long-term view on preventative actions. In this regard, the article proposes a number of educational approaches to address fundamentalist ideology, the frictions it

causes between Islam and Western cultures and the destructive effect it has on the social integration of Muslims in these societies.

| BIOGRAPHY

Dr. Adem Aygün ist Hochschullehrer für Pädagogik und Religionspädagogik an der KPH Wien/Krems. Seine Forschungsschwerpunkte sind Religionspädagogik, Jugendforschung sowie interkulturelles und interreligiöses Lernen.

E-Mail: [adem.ayguen\(at\)kphvie.ac.at](mailto:adem.ayguen@kphvie.ac.at)

| KEY WORDS

Dschihad; Hadith; Islam; islamischer Fundamentalismus; islamischer Modernismus; islamischer Reformismus; islamischer Traditionalismus; Koran; Salafismus

1 Einleitung

In den letzten Jahren musste die ganze Welt erfahren, wie viele Jugendliche freiwillig aus dem Mittleren Osten und Nordafrika, aber auch aus Europa nach Syrien gereist sind, um sich an Gräueltaten der ISIS im Namen der islamischen Religion zu beteiligen. Expertinnen und Experten sind sich einig, dass die Motive muslimischer Jugendlicher sehr unterschiedlich und vielfältig sind, und betonen, dass die Beteiligung an Gewalttaten von strukturellen, sozioökonomischen und gesellschaftspolitischen Faktoren beeinflusst ist. Bei vielen Gelegenheiten verurteilen Muslime, die den Mainstream-Islam vertreten, die Attentate, die im Namen des Islam verübt werden, und distanzieren sich unmissverständlich von den Attentätern. All diese Bemühungen reichen jedoch nicht aus, um zu verhindern, dass der Islam in der westlichen Wahrnehmung vielfach als gewaltverherrlichende Religion betrachtet wird. Im akademischen Diskurs findet sich daher nicht selten die Annahme, dass auch die islamische Theologie einen Nährboden für Gewalt bereite.

Im akademischen Diskurs findet sich nicht selten die Annahme, dass die islamische Theologie einen Nährboden für Gewalt bereite.

Um diese weltweite Gewaltspirale als Phänomen beschreiben zu können, prägten die deutschen Sozialwissenschaften in den letzten Jahren Begriffe wie *Islamismus* (Seidensticker 2014), *Integralismus* (Sachse 2009), *islamischer Radikalismus* (Aslan/Erşan Akkılıç/Hämmerle 2018), *Fundamentalismus*, *politischer Islam* sowie *Salafismus* (Ceylan/Kiefer 2013) und *Dschihadismus* (Hummel/Logvinov 2014). Diese Begriffe werden im akademischen Diskurs und in den Berichterstattungen häufig synonym verwendet. Allerdings bezieht sich diese synonyme Verwendung nicht nur auf politisch radikalisierte Formen des Islam, sondern beschreibt auch eine Ideologie, die als *Islamismus* und *islamischer Fundamentalismus* bezeichnet wird.

Obwohl diese begriffliche Verwirrung eine systematische Herangehensweise an das Thema des islamischen Fundamentalismus erschwert, ist es dennoch möglich, dieses Phänomen auch aus einer innerislamischen Perspektive darzustellen.

Eine übliche Klassifizierung der islamischen Erscheinungsformen beruht auf folgenden Unterscheidungen:

- theologisch-praktische Unterschiede zwischen Sunnitentum, Schiitentum und Charidschitentum in Bezug auf die Führungsfrage von Musliminnen und Muslimen nach dem Tode Mohammeds;
- juristische Unterschiede, welche zur Entstehung der Rechtsschulen wie Hanafiten, Malikiten, Hanbaliten und Schafiiten führten;
- die spekulative Theologie, die sich um Denkschulen wie Aschariten, Maturiden und Mutaziliten bildete;
- Spiritualität als eine asketische Lebensführung wie im Sufismus, welcher sich von anderen religiösen Lebensformen des Islam unterscheidet;
- tiefgreifende und dauerhafte sozio-politische Umwälzungen, die für das zeitgenössische islamische Denken und die religiösen Bewegungen ausschlaggebend und auch Ausgangspunkt dieses Artikels sind.

Der Umgang mit den letztgenannten Umwälzungen brachte in den vergangenen 150 Jahren drei grundlegende Ansätze – *Traditionalismus*, *Reformismus* und *Modernismus* – in der islamischen Welt mit sich, welche den zeitgenössischen islamischen Bewegungen zugrunde liegen. Davon ausgehend versucht dieser Artikel, folgende Fragen zu beantworten:

- Wie formt die Ideologie des islamischen Fundamentalismus die islamischen Bewegungen bzw. Gruppierungen?
- Anhand welcher Faktoren beeinflusst die Ideologie des islamischen Fundamentalismus die religiösen Ansichten von Musliminnen und Muslimen auf der ganzen Welt?

2 Merkmale der fundamentalistischen Trends

Um all dies zu erfassen, ist es vor allem notwendig, die allgemeinen Merkmale fundamentalistischer Bewegungen aufzudecken und einen Blick auf die islamische Geschichte und Theologie zu werfen.

Obwohl der Fundamentalismus heute eher mit der islamischen Welt assoziiert wird, wurde der Terminus zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den USA zunächst für Strömungen im Christentum verwendet. Als *Fundamentalisten* wurden jene Gruppen bezeichnet, die sich bemühten, zu den Grundlagen des Christentums zurückzukehren, im Gegensatz zu liberalen Protestanten, die beschuldigt wurden, das Christentum entstellt zu haben. Eines der

charakteristischsten Merkmale dieser Fundamentalisten war die wörtliche Auffassung religiöser Texte.

In der Tat lässt sich sagen, dass bestimmte Eigenschaften allen diesbezüglichen religiösen Tendenzen gemeinsam sind. Studien zu fundamentalistischen Entwicklungen, insbesondere zum islamischen Fundamentalismus, machen es möglich, die gemeinsamen Merkmale dieser Trends wie folgt zu bestimmen (vgl. Kepel 2002a; Kepel 2002b; Roy 2006):

Gemeinsamkeiten fundamentalistischer Bewegungen

- Ablehnung aller kulturellen Elemente: Kulturen werden als Ablenkung und Bedrohung der Religion betrachtet.
- Wortwörtliches Textverständnis: Die religiösen Texte werden nur nach ihrer offensichtlichen Bedeutung verstanden und wörtlich umgesetzt.
- Exklusivismus: Die Fundamentalisten preisen sich als die Repräsentanten der Wahrheit an, indem sie Andersdenkende als böse Mächte abwerten. Somit schaffen sie Distanz zwischen sich und den anderen.
- Fertige Rezepte zur absoluten Wahrheit und Erlösung: Fundamentalisten bieten Vorschriften an, die in einer einfachen und klaren Sprache dargelegt werden.
- Polarisierungsstrategie: Fundamentalisten befinden sich immer in einem Kampfzustand gegen alle, die nicht wie sie denken und leben.
- Kommunikationsstrategie: Fundamentalisten setzen alle Arten traditioneller und moderner Mittel ein, um ihre religiösen Ansichten und ihre Ideologie zu verbreiten.

Die genannten Merkmale zeichnen sich auch durch einen radikalen, eindeutigen, kompromisslosen und starren Charakter aus. Daher kann beobachtet werden, dass sich die meisten fundamentalistischen religiösen Strömungen im Lauf der Zeit in kleinere Gruppen aufteilen, die einander feindlich gegenüberstehen. Solche Spaltungen finden normalerweise statt, indem sich die extremeren Gruppen vom Mainstream trennen. Somit entstehen unüberwindbare Kompromisslosigkeit und zunehmende Radikalisierung.

3 Salafismus als theologisches und historisches Phänomen

Im Vergleich zum Christentum, in dem der Begriff *Fundamentalismus* eine theologische Position bezeichnet, wonach die Heilige Schrift wörtlich zu verstehen ist, verweist der Begriff im Islam auf eine Ideologie des Widerstands, die im Salafismus verkörpert wird.

Mit der schriftlichen Fixierung der *Hadithe* im 9. Jahrhundert fand die *Sunna* (Prophetentradition) als zweite wichtige Quelle nach dem Koran zunehmend Anerkennung und Anwendung bei der Auslegung des Koran sowie bei der Entwicklung grundlegender islamischer Prinzipien. Daraus entwickelte sich eine der Hauptströmungen im sunnitischen Islam, die *Ahl al-Hadith* (Leute des *Hadith*) genannt wird.

Auf der anderen Seite entwickelte sich eine zweite Hauptströmung, die *Ahl al-Ra'y*, innerhalb derer die subjektive Lehrmeinung und rein rationale Lösungsansätze befürwortet werden. Die rationalistischen Methoden des *Ra'y*-Ansatzes wurden von Befürwortern des *Hadith* als *bid'a*¹ wahrgenommen und als Abirrungen beschrieben, wobei persönliche Wünsche und Interessen vor religiöse Prinzipien gesetzt würden. Daher wurden die Anhänger dieser Strömung als Abweichler abgewertet.

Zunächst scheint der Salafismus eine theologische Strömung gewesen zu sein, erst später wird er zu einer Ideologie des Widerstands.

Der Begriff *Salafiyya* fand im frühen Islam nur selten Anwendung für die *Ahl al-Hadith*. Es wurde eher der Begriff *Hanbaliyya* bevorzugt, da die *Ahl al-Hadith* in Bezug auf rechtliche Bestimmungen die Methode Ahmad ibn Hanbals befolgten. Im Laufe der Geschichte wurde *Ahl al-Hadith* synonym mit dem Begriff *Salafismus* verwendet, der sich auf *salaf as-salih* (die frommen Altvorderen) bezieht und damit auf die ersten beiden muslimischen Generationen nach dem Propheten Mohammed. Hier geht es um die Frühphase des Islam, deren Gesellschaftsordnung und Religionsvorstellungen als Bezugspunkte für das salafistische Selbstverständnis gelten. Als *Asr al-Saada*² wird diese Phase für eine authentische islamische Lebensführung verherrlicht (vgl. Fuchs 2012).

In dieser Hinsicht scheint der Salafismus zunächst eine theologische Strömung gewesen zu sein. Erst nach der Zerstörung Bagdads durch die Mongolen (im Jahr 1258) und durch die Lehre von Ibn Taimiyya (1263–1328) bekam er auf der Bühne der Weltgeschichte seinen Platz als eine Ideologie des Widerstands. Bei dieser Umwandlung spielten die durch Kreuz-

¹ *Bid'a* bezeichnet eine religiöse Neuerung, die sich nicht auf die beiden Hauptquellen des Islam (Koran und *Sunna*) zurückführen lässt, sondern die allein auf menschlichen Überlegungen beruht.

² Wörtlich kennzeichnet *Asr al-Saada* die Epoche des Glücks, die etwa dem Zeitraum der ersten drei muslimischen Generationen entspricht und die als Kollektivvorbild idealisiert wird.

züge verursachten Turbulenzen und Identitätskrisen ebenfalls eine Rolle (vgl. Würtz 2007). Die Lehre Ibn Taimiyyas suggerierte eine Rückkehr zum wahren, ursprünglichen Islam der Altvorderen. Damit beabsichtigte er, den Islam von allen später hinzugefügten Neuerungen zu reinigen, um die muslimische Weltgemeinschaft zu stärken. Er bezeichnete die rationalen Interpretationen der islamischen Rechts- und Denkschulen als unnötig und behauptete, dass der Koran und die *Sunna* allein für den Glauben ausreichen würden. Dabei machte Ibn Taimiyya insbesondere den Volksislam und den Sufismus für die Abweichungen verantwortlich und verurteilte sie scharf. Er forderte den *Dschihad* gegen Muslime, die religiöse Pflichten nicht praktizierten, und gegen Sekten sowie Gruppen, die er als Abtrünnige bezeichnete. Obwohl diese Lehre zu ihrer Zeit als erfolglos und marginal betrachtet wurde, erfuhr sie im 17. Jahrhundert mit ihrer Wiederaufnahme durch Muhammad ibn Abd al-Wahhab einen neuen Aufschwung und bildet die Grundlage des mit diesem Namen verbundenen *Wahhabismus*.

Es entstand die Idee, die islamische Welt könne mit der Rückbesinnung auf den Ursprung ihrer Religion auch ihre alte Stärke zurückgewinnen.

Eine zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstandene Reformbewegung ist hier als weiterer historischer Wendepunkt des Salafismus erwähnenswert, obwohl ihr Einfluss auf ihn nicht so groß war wie der des Wahhabismus. Für die islamische Welt endete das 19. Jahrhundert mit einem Niedergang gegenüber den europäischen Großmächten, der soziokulturelle und wirtschaftliche Veränderungen und Schwierigkeiten mit sich brachte. Infolgedessen entstanden unter den Muslimen Zweifel an der islamischen Vormacht (vgl. Schölch 2004).

Als Konsequenz aus diesen Zweifeln gab es unter muslimischen Denkern wie Dschamal ad-Din al-Afghani (1837–1897), Muhammad Abduh (1849–1905) oder Raschid Rida (1865–1935) Bemühungen um eine Reform der Religion. Dabei gingen sie von einer Diskrepanz zwischen einem mittelalterlichen Islamverständnis und der vom Westen geprägten Modernität aus und priesen in Reaktion darauf ein Islamverständnis, das auf die Revitalisierung koranischer Werte und die Rückbesinnung auf eine goldene Zeit abzielte (vgl. Moser 2012). Dazu gehörte auch die Idee, die islamische Welt könne ihre alte Stärke zurückgewinnen, wenn die Muslime sich wieder wahrhaft auf den Ursprung ihrer Religion besännen. Jegliche Erneuerungen bzw. Veränderungen der islamischen Lehre nach 855 wurden abgelehnt,

darunter die verschiedenen islamischen Rechtsschulen, die durchwegs als Abkehr vom wahren Islam betrachtet wurden (vgl. Said/Fouad 2014). Obwohl diese Haltung wie ein traditioneller, konservativer Salafismus erscheinen mag, unterscheidet sie sich jedoch völlig von dessen gegenwärtiger Erscheinungsform, die – in Anlehnung an den von Oliver Roy eingeführten Begriff des Neofundamentalismus – als *Neo-Salafismus* bezeichnet werden kann. Der Neo-Salafismus erscheint als eine Geisteshaltung und als dogmatische Verbindung zu islamisch-theologischen Grundlagen und weicht von der traditionellen Form des Salafismus ab, insofern er nicht nur historisch-theologisches Wissen nutzt, sondern auch einen Ideologisierung- und Transformationsprozess erlebt (vgl. Roy 2006, 229–231). Dagegen hielten die genannten Denker des 19. Jahrhunderts, hier in weiterer Folge unter *Reformismus* geführt, zwar stark an der religiösen Tradition fest, entwickelten aber auch eine islamkonforme Sicht auf die modernen westlichen Werte.

Traditionalismus, Reformismus und Modernismus

Aus den Debatten dieser Denker bzw. Reformen über die Ursachen der Rückständigkeit der islamischen Welt entstand ein neuer Diskurs im islamischen Denken, der von Begriffen und Definitionen wie *Rückbesinnung auf die ersten drei muslimischen Generationen*, *Wiedergeburt*, *Wiederbelebung*, *Panislamismus*, *Erneuerung* oder *Reform* begleitet wird. Unter Bezugnahme auf die frühislamischen theologischen Debatten wurden somit drei grundlegende Ansätze, nämlich Traditionalismus, Reformismus und Modernismus, entwickelt. Der Schwerpunkt dieser Debatten lag auf Fragen der Auslegung der Koran- und Hadith-Texte in der Gegenwart sowie der Anpassung der daraus resultierenden Bestimmungen an den Zeitgeist. Die Antworten auf diese Fragen bestimmen die Richtung dieser unterschiedlichen Ansätze, welche den zeitgenössischen islamischen Bewegungen zugrunde liegen.

4 Antworten auf die Bedingungen der Moderne

Im Rahmen dieses Diskurses befasst sich der folgende Abschnitt mit den politisch-theologischen Bemühungen um Antworten auf die Bedingungen der Moderne und identifiziert die drei erwähnten Ansätze, deren charakteristische Merkmale sich in zeitgenössischen islamischen Bewegungen widerspiegeln.

Neben einem Überblick über ihr jeweiliges Verhältnis zur Politik, ihre Herangehensweise an die grundlegenden Probleme der heutigen islamischen Welt und ihre Lösungsvorschläge, ihre Organisationsstruktur und ihre Führungstypologie wird hier der Schwerpunkt auf die Sicht dieser Bewegungen auf die Hauptquellen des Islam gelegt. Es ist besonders wichtig zu erwähnen, dass es Übergänge und Schnittstellen zwischen diesen Ansätzen bzw. Bewegungen gibt. Daher werden hier nur diejenigen Merkmale ausgeführt, welche für einen Ansatz oder eine Bewegung besonders markant sind.

Traditionalismus

Islamischer Traditionalismus ist eine Erscheinungsform von *Ashab al-hadith*, die im 9. Jahrhundert entstanden ist. Die Traditionalisten, die als Anhänger und Verfechter der Prophetentradition (*Hadith-Sunna*) bekannt sind, besinnen sich daher auf die über Jahrhunderte tradierten Normen und Vorschriften der ersten drei Generationen bis einschließlich Ahmad ibn Hanbal (780 in Bagdad – 855).

Das gemeinsame Merkmal der traditionalistischen Bewegungen ist ein Textzentrismus.

Das gemeinsame Merkmal, das den traditionalistischen Bewegungen zugrunde liegt, ist ein Textzentrismus. In diesem Sinne besitzt auch die Prophetentradition normativen Charakter und stellt neben dem Koran die zweite Quelle der islamischen Normenlehre dar. Alle anderen Meinungen, die auf rationalen Schlussfolgerungen beruhen, werden als absurd abgewertet und abgelehnt.

Aus dieser Sicht ist die Tradition sakral und verdient Respekt. Da die Tradition althergebracht und beständig ist, verleiht sie ihren Anhängern großes Selbstvertrauen, da damit eine heilige Ideengeschichte geteilt wird. Sie bietet eine Motivation, die materiellen und spirituellen Bindungen und die innere Harmonie zwischen den Mitgliedern sicherzustellen. Dadurch entsteht ein gemeinsames Identitätsbewusstsein. Jegliche Veränderung, Entwicklung oder Innovation wird mit Argwohn betrachtet, da sie als Abkehr von der Tradition angesehen wird.

Nach diesem Ansatz können Traditionen auf den ersten Blick stereotyp, formelhaft und glanzlos erscheinen, sie beinhalten jedoch in sich eine Flexibilität, die es ihnen erlaubt, sich im Verlauf der Geschichte weiterzuent-

wickeln und an den Zeitgeist anzupassen, ohne ihr Wesen zu verändern. Darin begründen sich die Kontinuität und die Stärke traditionalistischer Strukturen in der Neuzeit. Traditionalisten spielen eine gewichtige Rolle, indem sie eine Alternative zur Moderne bieten. Außerdem fungieren sie in Zeiten rapiden sozialen Wandels als Bremse. Wird Mitgliedern Fahrlässigkeit oder Missachtung der Tradition vorgeworfen, können Sanktionen verhängt werden (vgl. Büyükkara 2016, 51–52). Diese Merkmale können bei allen traditionellen Bewegungen beobachtet werden.

Dem Traditionalismus ist es gelungen, sich zu jeder Zeit und an jedem Ort in unterschiedlichen Erscheinungsformen und Bezeichnungen zu behaupten und seinen zentralen Status in der islamischen Welt zu bewahren. Zu seinen Erscheinungsformen gehören drei Orientierungen, die sich trotz der genannten Gemeinsamkeiten in vielerlei Punkten voneinander unterscheiden: *Salafiyya*-, *Madrassa*- und *Tariqa*-Traditionalisten.

Im Salafi-Traditionalismus wird jede auf Vernunft beruhende Theologie und Philosophie als schädlich angesehen.

Der *Salafi*-Traditionalismus vertritt die Haltung, dass der Koran ohne *Hadithe* nicht verstanden werden kann. Auf Vernunft beruhende Theologie und Philosophie wird als schädlich angesehen. Juristische und mystische Textgattungen werden ignoriert, da sie nach der Zeit von Salaf al-Salih entstanden sind und auf selbständiger Rechtsfindung bzw. auf Selbsterfahrungen beruhen. Im *Madrassa*-Traditionalismus bzw. im *Tariqa*-Traditionalismus fungieren nur diejenigen Texte als unantastbare und verbindliche Quellen, die dem eigenen Kodex zugehören.

Hier muss auch erwähnt werden, dass die traditionalistischen Bewegungen von einer patriarchalen Struktur geprägt sind. Jedoch scheint der *Tariqa*-Traditionalismus in diesem Zusammenhang toleranter zu sein, da er Frauen als Mitglieder betrachtet.

Im Vergleich der drei traditionalistischen Orientierungen nimmt der salafistische Traditionalismus eine exklusivistische Haltung nicht nur in der theologischen Beurteilung anderer Religionen, sondern auch gegenüber den anderen Muslimen ein.

Traditionalisten gehen davon aus, dass der Glaube (*Iman*) drei Pflichtteile umfasst: die verbale Bestätigung islamischer Zugehörigkeit, die Verinnerlichung des Islam-Bekenntnisses und die Einhaltung der religiösen Gebote und Vorschriften. Diese Haltung führt zum Ausschluss derjenigen Personen aus der Gemeinde, die einem Teil der Pflichten nicht nachkom-

men oder gottesdienstliche Handlungen nicht praktizieren. Es ist in diesem Milieu eine verbreitete Praxis, einen Muslim oder eine Gruppe mit dem Apostasie-Vorwurf abzuwerten oder sie zu Ungläubigen, also *Kuffar*, zu erklären (vgl. Holtmann 2014, 270).

Ein weiteres offensichtliches Merkmal des *Salafi*-Traditionalismus ist die Betonung der *Tawhid*-Lehre (Einheit Gottes) und des *Dschihad*. *Tawhid* stellt ein wichtiges Prinzip dar, das die Grundlage der islamischen Religion bildet. Allerdings wurde diese Lehre innerhalb der salafistischen Bewegungen so politisiert, dass dieser Diskurs eine radikale Form annimmt. Der Terminus *tawhid*, der ursprünglich die Einheit und Einzigartigkeit Gottes bezeichnet, bedeutet nach salafistischer Auffassung, dass eine ‚wahrhafteste‘ islamische Lebensführung nur in Übereinstimmung mit *Scharia*-rechtlichen Regelungen möglich ist. Daher werden keine Herrschaftssysteme akzeptiert, die nicht auf der *Scharia* basieren (vgl. Lohlker 2009, 65).

Bewegungen, die als Beispiele für den *Salafi*-Traditionalismus genannt werden können, sind Wahhabiten, *Al-Qaida*, ISIS, Dschihadisten und politische Salafisten.

Reformismus

Der Ansatz des Reformismus geht davon aus, dass nicht der Islam bzw. das Festhalten an islamischen Prinzipien, sondern die Muslime selbst für die Rückständigkeit der islamischen Welt verantwortlich sind. Reformisten tendieren nicht zu einer so strengen Bewahrung der Tradition wie die Traditionalisten, kritisieren die Tradition jedoch auch nicht so stark wie die Modernisten. Trotz einer ausgeprägten Kritik an der Verwestlichung und der Moderne besteht die Auffassung, dass es möglich ist, von der Moderne selektiv und zweckmäßig zu profitieren. Es lässt sich der Versuch beobachten, in Bezug auf die Hauptquellen des Islam ein Gleichgewicht zwischen Vernunft und Überlieferung herzustellen. Diese ausgleichende Haltung wurde von Traditionalisten und Modernisten als Pragmatismus und Opportunismus bewertet und kritisiert.

Die ausgleichende Haltung des Reformismus wird von Traditionalisten und Modernisten als Pragmatismus und Opportunismus kritisiert.

Anders als im Traditionalismus werden für Führungspositionen in der Organisationsstruktur eine theologisch-fundierte Ausbildung und entsprechende Kompetenzen nicht vorausgesetzt. Daher werden die Posten an der

Spitze meist von Technikern, Ingenieuren, Ökonomen, Journalisten und Pädagogen eingenommen, die von säkularer Bildung geprägt sind.

Bewegungen, die auf diesem Ansatz basieren, sind fähig, sich im Einklang mit dem Zeitgeist zu organisieren und in Politik, Wirtschaft, Bildung und Medien aktiv zu sein. Im Gegensatz zur von Männern dominierten Struktur im islamischen Traditionalismus sind in den reformistischen Bewegungen Frauen ein natürlicher Teil der Organisation und spielen eine entscheidende Rolle bei allen Aktivitäten (vgl. Büyükkara 2016).

Diese genannten Eigenschaften kristallisieren sich in allen kulturellen und politischen Prägungen reformistischer Bewegungen ähnlich heraus. Doch trotz der aufgeführten Gemeinsamkeiten lassen sich im islamischen Reformismus zwei Tendenzen beobachten, von denen die eine kulturell (islamischer Puritanismus) und die andere politisch (politischer Islam bzw. Islamismus) ausgerichtet ist.

Zwei Tendenzen im islamischen Reformismus: Kulturreformismus vs. politischer Islam

Der Kulturreformismus ist ein Bottom-up-Ansatz, der sich vor allem auf den Einzelnen konzentriert und ausgehend vom Einzelnen die ganze Gesellschaft nach seiner eigenen Weltanschauung verändern will. Daher spielen in seiner Organisationsstruktur Bildungseinrichtungen, Medien, zivilgesellschaftliche und wirtschaftliche Organisationen, Stiftungen und Vereine eine entscheidende Rolle, um seine Stimme zu Gehör zu bringen.

Im Gegensatz zum Kulturreformismus vertritt der politische Islam die These, wonach eine gesellschaftliche Änderung von oben kommen sollte, und setzt sich daher mit Mitteln der Politik dafür ein, seine religiös legitimierte Gesellschafts- und Staatsordnung durchzusetzen.

Viele der politisch-reformistischen Bewegungen sind auf einen langfristigen politischen Kampf mit legalen Mitteln ausgerichtet und dem Prinzip verpflichtet, in diesem Prozess nicht auf Gewalt zurückzugreifen. Gruppen wie *Jamaat-e-Islami*, *Hizbullah*, *Hizb ut-Tahrir* oder die Muslimbruderschaft können als Beispiele für politische reformistische Bewegungen genannt werden. Dazu gehören auch auf der Ideologie der Muslimbruderschaft basierende Fraktionen aus verschiedenen Teilen der Welt (vgl. Büyükkara 2016).

3 Obwohl Frauen in solchen Bewegungen aktiv eine herausragende Rolle zu spielen scheinen, werden die Posten an der Spitze in der Gegenwart wie in der Vergangenheit immer Männern anvertraut.

Modernismus

Der islamische Modernismus, der in diesem Beitrag als dritter Ansatz diskutiert wird, argumentiert, dass Muslime ihre Lebenssituation und Tradition verändern und eine neue Zukunft aufbauen können, wenn sie sich an den Hauptquellen des Islam, wie Koran und *Hadithe*, orientieren und die religiöse Tradition wissenschaftlich und rational hinterfragen. Im Gegensatz zu den Traditionalisten setzen sie sich gründlich mit der religiösen Tradition auseinander und bieten im Vergleich zu den Reformisten tiefgreifende intellektuelle Perspektiven auf gegenwärtige sozialpolitische, wissenschaftliche und wirtschaftliche Themen an.

In der Auslegung sakraler Texte (Koran und *Sunna*) unterscheiden sich die muslimischen Modernisten voneinander. Einige Modernisten, wie die Koraniten, glauben, dass Gottes Botschaft im Koran klar und vollständig vorliegt und dass sie daher vollständig verstanden werden kann, ohne auf *Hadithe* Bezug zu nehmen, während andere Modernisten wie Nasr Hamid Abu Zaid (vgl. Kermani 1996), Fazlur Rahman (vgl. Amirpur 2013, 91–116) und Mouhanad Khorchide (2018) vom historischen Kontext der Texte ausgehen und behaupten, dass die göttliche Botschaft nicht verstanden werden kann, ohne ihre Entstehungsgeschichte zu berücksichtigen.

Der Modernismus vertritt ein Weltbild, in dem der Islam mit europäischen Vorstellungen wie Demokratie, Liberalismus und Laizismus harmoniert.

Um die offenkundige Rückständigkeit der muslimischen Welt zu überwinden, vertreten sie – im Gegensatz zum Reformislam oder zum Traditionalismus –, ausgehend von islamischen Grundorientierungen und Ressourcen, insgesamt ein Weltbild, in dem der Islam mit europäischen Vorstellungen wie Demokratie, Liberalismus und Laizismus harmoniert. Somit ist ihre Denkweise einerseits authentisch und andererseits europäisch geprägt.

Aufgrund ihrer Aktualität ist die Sichtweise von Mouhanad Khorchide hier besonders erwähnenswert. Er stellt Dimensionen wie Barmherzigkeit, Freiheit und Frieden als wahren Kern der Religion in das Zentrum und kritisiert ein Islambild, das auf Unterwerfung und Unfreiheit setzt. Daher fordert er eine neue Interpretation der koranischen Schriften aus einer historischen Perspektive (vgl. Khorchide 2020). Dabei interpretiert er die Texte des Koran nicht als vollständige Information, sondern als Ereignisse der Selbstoffenbarung Gottes im Sinne einer Kommunikation, an der sei-

ne Adressaten auch beteiligt sind. An seine ersten Adressaten richtete sich der Koran im 7. Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel. Für Khorchide steht daher der Koran als Schrift in diesem historischen Kontext und sollte daher auch als ein Buch aus diesem historischen Kontext gelesen werden, dessen einzelne Gebote nicht mehr wörtlich ins heutige Leben übertragen werden können. Dennoch blieben die Kernbotschaften der koranischen Offenbarung erhalten und würden die Menschen in allen Zeitepochen in ihren Lebenserfahrungen herausfordern (vgl. Khorchide 2018).

Die Modernisten gehen davon aus, dass es keine Diskrepanz zwischen westlichen und islamischen Werten gibt. Das gilt auch für geistige und wissenschaftliche Erkenntnisse, die außerhalb der islamischen Welt entwickelt wurden. Modernisten setzen sich dafür ein, diese Erkenntnisse in eine Synthese mit dem Islam zu bringen und die muslimische Identität mit den Lebensweisen in einem säkularen Staat zu vereinbaren.

Modernistische Ansätze gehen von der gemeinsamen Parole „Überwindung der Rückständigkeit der muslimischen Welt“ aus. Dennoch unterscheiden sie sich in ihrer Texthermeneutik, in ihrem Umgang mit der religiösen Tradition oder in ihren politisch-theologischen Positionen voneinander.

Trotz aller Unterschiede kommt es auch häufig zu Übergängen zwischen den Ansätzen, etwa unter Traditionalisten und Reformisten anhand von Parolen oder Diskursen wie der „Rückbesinnung auf die wahre Religion“. Daher ist es schwierig, aus diesen drei Ansätzen, unter denen auch der Salafismus als eine zeitgenössische Bewegung Platz findet, eine einheitliche innermuslimische Kritik an und ein gemeinsames Islambild gegenüber dieser Ideologie herauszufiltern.

Der zeitgenössische Salafismus ist eine Projektion, eine Reaktion auf gesellschaftliche Veränderungen.

Aus der bisherigen Diskussion lässt sich die Erkenntnis ableiten, dass der Salafismus, der seine begriffliche Entsprechung im christlichen Fundamentalismus hat, in seinen unterschiedlichen Ausprägungen und Erscheinungsformen mehr mit der gesellschaftlichen Umwandlung der Gegenwart und deren Prozessen zu tun hat als mit der islamischen Tradition. Der Begriff *Salafiyya* als Definition für eine religiöse Gruppierung entstand erst im 20. Jahrhundert. Der zeitgenössische Salafismus ist demnach nicht, wie von seinen Anhängern behauptet, der Vertreter des wahren Islam, sondern nur eine Projektion, eine Lesart aus der Neuzeit und eine Reaktion auf gesellschaftliche Veränderung.

5 Ursachen des Fundamentalismus

Die Erneuerung und Ausbreitung des Fundamentalismus unter einem traditionalistischen Deckmantel, ob nun in rein theologischer Form wie beim Wahhabismus oder in einer politisch-religiösen Ausprägung wie bei den Muslimbrüdern und dem Dschihadismus, hat mit vielschichtigen und vielfältigen Variablen zu tun. Sie wirkt sich gegenwärtig nicht nur auf die radikalen Bewegungen aus, sondern auch latent auf den Mainstream-Islam, den die Mehrheit der Musliminnen und Muslime vertritt. Daher können die Übergänge von traditionsbewussten Bewegungen zu liberalen, von gemäßigten zu extremistischen dynamisch und fließend sein. Dies ist zweifellos der Grund für die terminologische Verwirrung in den Diskursen der Soziologie, Psychologie, Politikwissenschaft, Kriminologie und Religionswissenschaft, da sich die wissenschaftlichen Bemühungen auf fundamentalistisch-radikale Erscheinungsformen des Islam und ihre Ursachen fokussieren. Dabei steht im Zentrum die Frage, ob der Islam bzw. die islamische Theologie eine Grundlage für Gewalthandlungen bietet oder zumindest einen theoretischen Rahmen für Gewalt schafft, in dem die Menschen zu einem fundamentalistisch-radikalen Islam, zu politischem Widerstand und kriminellen Verhalten bzw. zur Entfremdung gegenüber der Gesellschaft geführt werden.

Bietet der Islam eine Grundlage für Gewalthandlungen?

Aus der akademischen Auseinandersetzung mit solchen Fragen ergeben sich unterschiedliche Ansichten. Eine geht davon aus, dass der Islam eine Gewalttheologie reproduzierte, die auf seinen Quellen und Lehren basierte sowie auf Prinzipien wie der Untrennbarkeit von Religion und Politik oder auch auf den Grundlagen von Absolutheitsanspruch und Ausgrenzung. Daraus könne eine Ideologie entstehen, die sich als politische Kraft und soziale Identität manifestiert (vgl. Pfahl-Traugher 2007; Riesebrodt 2001).

Obwohl diese Ansicht, wie oben erläutert, im Kontext des Mottos „Rückkehr zum goldenen Zeitalter“ zu verstehen ist, welches den fundamentalistischen und radikalen Strömungen zugrunde liegt, wird sie kritisiert (vgl. Lohlker 2016; Kepel 2016), weil sie den Fundamentalismus nur aufgrund der historisch-theologischen Konstanten des islamischen Denkens zu erklären versucht. Dadurch werde ignoriert, dass dieses Phänomen je nach Ort und Zeit und unter dem Einfluss anderer Variablen reproduziert

werde. Zudem wird auf das integrative und friedliche bzw. gewaltminimierende Element des Islam hingewiesen und argumentiert, dass die Problematik des Fundamentalismus als eines modernen Phänomens, also als Folge der Globalisierung und kolonialer Bestrebungen bzw. des antiimperialistischen Kampfes, gesehen werden könne. Daher werden das Aufkommen, die Reproduktion und die Ursache dieses Phänomens auf der Makroebene mit Faktoren wie politischer Unterdrückung, sozioökonomischer Benachteiligung, elenden Lebensbedingungen, Dehumanisierung und Chancenlosigkeit erklärt und, insbesondere im europäischen Kontext, mit individuellen und kollektiven Diskriminierungserfahrungen, Rassismus und verbalen und gewalttätigen Übergriffen gegenüber Muslimen (vgl. Lohlker 2016; Kepel 2016).

Fundamentalistische Strömungen versprechen die Befreiung vom Elend in dieser Welt und gleichzeitig ewige Erlösung im Jenseits.

Diese Faktoren fungieren als Andockfläche für ein Gedankengut, das mit den wichtigsten Parolen des islamischen Fundamentalismus unterfüttert ist, die sich der Rekonstruktion idealer Bedingungen in einem ‚Goldenen Zeitalter‘ widmen. Fundamentalistische Strömungen, die in diesem Sinne utopisch sind, scheinen daher für diejenigen muslimischen Jugendlichen besonders attraktiv zu sein, die unter sozialen, politischen und wirtschaftlichen Chancenungleichheiten bei der Entfaltung und beim Erreichen ihrer Ziele leiden. Sie liefern ihnen nicht nur Rezepte für die Befreiung vom Elend in dieser Welt, sondern versprechen auch, in einfacher, klarer Sprache, die Erkenntnis der absoluten Wahrheit und ewige Erlösung im Jenseits. Der Kampf um Lebensbedingungen, die der ‚Erlösung‘ zugrunde liegen, wird auch als religiöse Verantwortung und Bestandteil der ‚Erlösung‘ dargestellt. Laut John Esposito, der auf diesen Punkt aufmerksam gemacht hat, glauben viele Muslime heute, dass die gegenwärtigen Bedingungen den *Dschihad* erfordern (vgl. Esposito 2002, 27).

Eine weitere Ansicht, die im Fachdiskurs vertreten wird, konzentriert sich auf die Mesoebene und erklärt den Fundamentalismus mit den Auswirkungen der sozialen Netzwerke, mit Organisationen und Wechselwirkungen zwischen Gleichgesinnten, Gruppenzugehörigkeiten und Freundschaften bzw. Verwandtschaften (vgl. Aslan/Erşan Akkılıç/Hämmerle 2018; Malthaner/Waldmann 2012). Vertreterinnen und Vertreter dieser Ansicht distanzieren sich vom ersten Ansatz, indem sie fragen, warum sich nur eine

kleine Anzahl der Millionen Muslime, die von gesellschaftlichen, sozio-ökonomischen und politischen Faktoren betroffen sind, fundamentalistisch-extremen bzw. gewaltbreiten Einstellungen und Verhaltensweisen zuwenden. Ihnen zufolge spielt dabei das Milieu eine wichtige Rolle, das als Umfeld für logistische und moralische Unterstützung fungiert. Innerhalb des Milieus werden Angstgefühle erzeugt und in der Folge ein Solidaritäts- und Unterstützungsgefühl für die eine globale, konkrete oder imaginierte islamische Weltgemeinschaft.

Allerdings ist es besonders wichtig, auch den Menschen an sich nicht aus den Augen zu verlieren und ihn nicht als ein völlig passives Wesen zu betrachten. Der Mensch ist von sich aus lebenslang auf der Suche nach dem Sinn des Lebens und nicht willens, seine Existenz als bedeutungslos hinzunehmen. Neben den Fragen, warum und zu welchem Zweck wir existieren, wie wir leben sollen und warum wir uns für den einen oder anderen Lebensstil entscheiden sollen, sind spirituelle Bedürfnisse hinsichtlich der Sinnfrage zentral. In diesem Zusammenhang fungiert die Religion als ein umfassendes System, das ein Verständnis von Leben vermittelt, einen Sinn für die menschliche Existenz im Kontext einer kosmischen Ordnung bereitstellt und einen entsprechenden Lebensstil anbietet (vgl. McGuire 1992, 27–50).

Die Ausrichtung auf fundamentalistisch-radikale Tendenzen soll auch auf individueller Ebene erklärt werden.

In diesem Zusammenhang gibt es auch Bemühungen, die Ausrichtung auf fundamentalistisch-radikale Tendenzen auf individueller Ebene zu erklären (vgl. Lützing 2010). Demnach ist die Hinwendung zur Religion das Ergebnis einer Konstellation und des Ineinandergreifens verschiedener Ursachen in der biografischen Gesamtheit von Individuen. Im Mittelpunkt dieses Erklärungsmusters des islamischen Fundamentalismus steht der Zustand mangelhafter gesellschaftlicher Integration, der besonders durch Normabweichung und Nichtbeachtung bisher gültiger Verhaltensweisen gekennzeichnet ist. Infolgedessen nimmt die Religion eine Ersatzfunktion für fehlende soziale Normen und Werte und die damit zusammenhängenden Gefühle von Sinn- und Ziellosigkeit ein und gibt dem Leben der Betroffenen mithilfe des Konzeptes des Märtyrertums und der damit verbundenen Versprechen von Paradies und Unsterblichkeit Sinn.

In diesem Beitrag wurde bislang der Frage nachgegangen, warum die Menschen sich an fundamentalistischen religiösen Bewegungen orientieren.

Aus dem Fachdiskurs ist zu schließen, dass die Gründe und Faktoren dafür vielfältig und vielschichtig sind. Wie oben dargelegt, fokussieren die Erklärungsmuster überwiegend auf die Folgen bestimmter sozialer Probleme oder auf die Reaktionen darauf. Hier muss auf jeden Fall hervorgehoben werden, dass soziale Probleme zwar immer das Potenzial haben, Menschen zum Radikalismus zu bewegen, dass das jedoch nicht heißt, dass solche Probleme – insbesondere wirtschaftlicher Art – zwangsläufig zur Ausbreitung und Zunahme des Radikalismus in der Gesellschaft führen. So kann es zu einer Fehlinterpretation dieses Phänomens führen, wenn man die Existenz des islamischen Fundamentalismus nur als Reaktion auf bestimmte Situationen begreift.

Ressourcen für die Verbreitung der fundamentalistischen Ideologie

Insbesondere müssen die Humanressourcen, die bei der Reproduktion dieser Ideologie eine Rolle spielen, aber auch die finanziellen Ressourcen, die ihre weltweite Verbreitung ermöglichen, unter die Lupe genommen werden. Denn gemäß dem Ansatz der ‚Ressourcenmobilisierung‘ sind alle sozialen Bewegungen in ihren organisatorischen Aktivitäten auf bestimmte Ressourcen angewiesen, und es ist ihnen daher nicht möglich, ohne diese ihre Aktivitäten aufrechtzuerhalten (vgl. Opp 1998).

Das gilt auch für islamisch-fundamentalistische Strömungen, für deren Überleben und Verbreitung Ressourcen wie Kommunikationsnetzwerke, soziale Netzwerke, Geld sowie Medieneinrichtungen und Strategien zu deren Nutzung von großer Bedeutung sind. In der Frage der Ressourcen, die für die Aktivitäten der islamisch-fundamentalistischen Organisationen bereitgestellt werden müssen, ist es besonders wichtig, auf die salafistische/wahhabitische Ideologie hinzuweisen, die von Saudi-Arabien institutionalisiert wurde und deren Verbreitung im Zusammenhang mit dem Kampf gegen die sozialistischen Bewegungen im Nahen Osten finanziert wird (vgl. Kepel 2002b, 62–72). Die Ansichten und Fatwas gegenwärtiger muslimischer Rechtsgelehrter spielen eine entscheidende Rolle nicht nur bei der Reproduktion der wahhabitischen Ideologie, sondern auch bei ihrer Verbreitung. Somit beeinflusst diese Ideologie über Internetquellen Muslime und Muslime in verschiedenen Teilen der Welt und findet erhebliche Anerkennung als einzige wahre Religion. Dies wird im Fachdiskurs als Indikator für die Bildung der ‚virtuellen Umma‘ rezipiert (vgl. Roy 2004, 153–169).

6 Pädagogische Prävention

Wie in diesem Beitrag allgemein dargelegt, sind die Motive für die Beteiligung muslimischer Jugendlicher in Europa an solchen Strömungen sehr unterschiedlich und vielfältig und oft beeinflusst von strukturellen, sozio-ökonomischen und gesellschaftspolitischen Faktoren. Daraus ergibt sich, dass vor allem Jugendliche mit muslimischem Migrationshintergrund in den europäischen Ländern im Fokus des islamischen Fundamentalismus bzw. Salafismus stehen.

Es gibt unterschiedliche Maßnahmen, die solchen Strömungen entgegenwirken wollen. Dabei sind Bildungsmaßnahmen insbesondere dann unabdingbar, wenn es um einen langfristigen und nachhaltigen Kampf gegen eine globale Ideologie geht, die unter dem salafistischen und fundamentalistischen Deckmantel darauf abzielt, junge Menschen mit islamisch-theologischer Propaganda anzulocken.

Wenn es um einen langfristigen und nachhaltigen Kampf gegen den Fundamentalismus geht, sind Bildungsmaßnahmen unabdingbar.

Neben der Zusammenarbeit mit verschiedenen Institutionen und zivilgesellschaftlichen Organisationen ist es wichtig und präventiv, die theologische und religionspädagogische Ausbildung im deutschsprachigen Raum so zu gestalten, dass sie eine tiefgreifende, reflektierende Auseinandersetzung mit islamischen Primärquellen und deren Entstehungsgeschichte sowie Wirkungen in der Praxis bieten kann.

In den islamischen Quellen der Frühzeit gibt es Texte, die als Legitimierung für Ausgrenzung und Verfolgung Andersgläubiger verstanden werden können, aber auch Textstellen, die integrative und friedliche bzw. gewaltminimierende Elemente beinhalten. Dieser Widerspruch stellt die muslimische Gemeinschaft vor eine Herausforderung und führt zu einem Zwiespalt zwischen Rechtfertigung von Gewalt auf der einen und dem Aufruf zum Gewaltverzicht auf der anderen Seite. Diese Situation erfordert es, die Textquellen des Islam aus der Perspektive einer neuen Hermeneutik zu behandeln und auszulegen. Beispielsweise kann die Auseinandersetzung mit der islamischen Anthropologie und Eschatologie jungen Musliminnen und Muslimen andere Dimensionen des Islam bzw. des Menschseins eröffnen. Dabei geht es um das Verständnis des Menschen und seine Beziehung zu Gott, zur Umwelt und zur Gesellschaft im Allgemeinen. Denn ohne ein ge-

sundes Menschenbild zielen die präventiven Bemühungen ins Leere, und die Menschen bleiben durch demagogische Argumente manipulierbar. Zudem ist es notwendig, sozialwissenschaftliche und psychologische Erkenntnisse sinnvoll einzusetzen und die Mechanismen und Prinzipien zu beachten, nach denen Menschen zusammenkommen und sich vergemeinschaften. Nur durch diese Kenntnisse und deren Verinnerlichung kann ein Zugehörigkeitsgefühl zu (bestehenden) Gesellschaften gefördert werden. Junge Musliminnen und Muslime sollen durch eine akademische Ausbildung befähigt werden, die theologischen Grundlagen mithilfe der *Kalam*-Tradition zu hinterfragen und somit kritisch über die Epochen des Islam zu reflektieren. *Kalam* ist eine Wissenschaftstradition innerhalb des Islam, die die diskursive Vielfalt in der Theologie hervorhebt. Dadurch kann diese Tradition als Gegenpol zur *Takfir*-Kultur fungieren.

Wertebildung und Islamischer Religionsunterricht können mittelbar ein Gegengewicht zur fundamentalistischen Indoktrination bilden.

Neben der theologischen und religionspädagogischen Ausbildung sind die Werteerziehung und der Islamische Religionsunterricht unabdingbar. Sie fördern die eigenständige religiöse Orientierung und die Herausbildung einer religiösen Identität in Abgrenzung zum radikalen Milieu, sie bereichern das unterschiedliche Verständnis von Religion, das aus dem Lebensumfeld in die Schule mitgebracht wird, und sie fungieren als ein wichtiges Handlungsfeld, um Selbst- und Sozialkompetenzen zu erwerben. So bilden sie mittelbar ein Gegengewicht zur fundamentalistischen Indoktrination. In diesen Zusammenhang gehört auch die Förderung von intra- und interreligiösen Kompetenzen durch den Islamischen Religionsunterricht.

7 Resümee

Die hier dargestellten Überlegungen bieten einen Überblick über die Hauptströmungen des heutigen Islam und leisten einen Beitrag zur Entwicklung einer angemesseneren Terminologie, die es erlaubt, zeitgenössische Strömungen des Islam besser systematisch zu betrachten und zu bewerten. Häufig missbrauchte Begriffe wie *Fundamentalismus*, *Islamismus*, *Radikalismus* und dergleichen werden dabei vermieden. Die Kategorien, die zur Vorstellung der zeitgenössischen Bewegungen in diesem Beitrag dienen, sind nur als erster Versuch gedacht. Es braucht noch weitere wissenschaft-

liche Bemühungen, um sie präziser zu identifizieren und weiterzuentwickeln.

Die Tatsache, dass islamischer Fundamentalismus und Radikalismus in die Gesellschaft Eingang finden, scheint im Zusammenhang mit theologisch-ideologischen Interpretationen zu stehen. Jedoch ist all dies vor allem mit menschlichen, sozialen, wirtschaftlichen, politischen sowie globalen Faktoren verbunden. Auch zu beachten ist, dass diese Faktoren auf bestimmte Weise religiösen Fundamentalismus und Radikalismus hervorbringen, indem sie interagieren. Daher können Erklärungsmuster, die sich nur auf einen bestimmten Faktor als Ursache des Fundamentalismus konzentrieren, nicht ausreichen, um dieses Phänomen umfassend zu beschreiben. Stattdessen ist eine Perspektive notwendig, die alle Faktoren, die religiösen Fundamentalismus erzeugen, fördern und lenken, in ihren gegenseitigen Zusammenhängen betrachtet und gemeinsam analysiert. Neben wirtschaftlichen und politischen Problemen bildet die Chancenungleichheit, unter der verzweifelte, unterdrückte Massen leiden, einen Nährboden für fundamentalistische Strömungen. Auf dieser Basis können die Heilsversprechen und Vorschriften des Fundamentalismus in Bezug auf das Glück der Welt, das Jenseits und die Verheißungen einer goldenen Zeit für hoffnungslose Menschen als ein vielversprechendes Werkzeug erscheinen.

Des Weiteren kann der islamische Fundamentalismus nicht unabhängig von Phänomenen wie Modernität, Verwestlichung und Globalisierung betrachtet werden. Die rasche Erosion traditioneller Identitäten und Werte als Folge der Moderne und der Globalisierung löst Reaktionen lokaler Kulturen aus und findet ihren Ausdruck in fundamentalistischen religiösen Diskursen, die eine Rückkehr zur wahren Religion betonen. Es lässt sich sagen, dass der Fundamentalismus, der eine plurale Kultur ablehnt und ein puritanisches Verständnis des Islam befürwortet, solchen Menschen attraktiver erscheint, weil sie infolge der Moderne und der Globalisierung kulturell entwurzelt und auf der Suche nach Identität sind.

Schließlich ist religiöser Fundamentalismus nicht ohne die Ressourcen denkbar, die es ihm ermöglichen, organisatorische Aktivitäten durchzuführen. Insbesondere in Bezug auf die islamische Welt sind die Hauptquellen des religiösen Fundamentalismus die salafistisch-wahhabitische Ideologie, die muslimische Religionsgelehrten-Klasse, die diese Ideologie reproduziert, und die Ressourcen, die von den durch Öl reich gewordenen Golfstaaten bereitgestellt werden, vor allem indem sie Bildungseinrichtungen und Netzwerke finanzieren. All das trägt zur weltweiten Verbreitung dieser Ideologie bei.

Literatur

- Amirpur, Katajun (2013), *Den Islam neu denken*, München: C. H. Beck.
- Aslan, Ednan / Erşan Akkılıç, Evrim / Hämmerle, Maximilian (2018), *Islamistische Radikalisierung. Biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieus*, Wiesbaden: Springer.
- Büyükkara, Mehmet Ali (2016), *Çağdaş İslâmî Akımlar*, Ankara: Klasik Yayınları.
- Ceylan, Rauf / Kiefer, Michael (2013), *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Esposito, John Louis (2002), *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, New York: Oxford Univ. Press.
- Fuchs, Peter (2012), *Salafismus. Eine dogmatische Strömung des sunnitischen Islamismus und ihre Ausprägung in Deutschland*, *Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung* 2, 5–38.
- Holtmann, Philipp (2014), *salafismus.de – Internetaktivitäten deutscher Salafisten*, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, Bielefeld: transcript, 51–276.
- Hummel, Klaus / Logvinov, Michail (Hg.) (2014), *Gefährliche Nähe. Salafismus und Dschihadismus in Deutschland*, Stuttgart: ibidem.
- Kepel, Gilles (2002a), *Das Schwarzbuch des Jihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*, München/Zürich: Piper.
- Kepel, Gilles (2002b), *Jihad. The Trail of Political Islam*, Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Kepel, Gilles (2016), *Die Salafisten und die Deutungshoheit über den Islam*, *Neue Züricher Zeitung*, 15.05.2016. <http://www.nzz.ch/nzzas/nzz-am-sonntag/islamismus-experte-gilles-kepel-die-salafisten-und-die-deutungshoheit-ueber-den-islam-ld.82731> [04.10.2020].
- Kermani, Navid (1996), *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Naşr Hämîd Abû Zayds Mafhûm an-naşş*, Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Khorchide, Mouhanad (2018), *Gottes Offenbarung in Menschenwort*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Khorchide, Mouhanad (2020), *Gottes falsche Anwälte. Der Verrat am Islam*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Lohlker, Rüdiger (2009), *Dschihadismus. Materialien*, Wien: Facultas.
- Lohlker, Rüdiger (2016), *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*, Wien: Facultas.
- Lützing, Saskia (2010), *Die Sicht der Anderen. Eine qualitative Studie zu Biographien von Extremisten und Terroristen*, Köln: BKA.
- Malthaner, Stephan / Waldmann, Peter (Hg.) (2012), *Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen*, Frankfurt a. M.: Campus.
- McGuire, Meredith (1992), *Religion. The Social Context*, California: Wadsworth.
- Moser, Thomas J. (2012), *Politik auf dem Pfad Gottes. Zur Genese und Transformation des militanten sunnitischen Islamismus*, Innsbruck: Innsbruck Univ. Press.

Opp, Karl-Dieter (1998), Die Perspektive der Ressourcenmobilisierung und die Theorie kollektiven Handelns, in: Hellmann, Kai-Uwe / Koopmans, Ruud (Hg.), Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus, Wiesbaden: VS Verlag, 90–108.

Pfahl-Traughber, Armin (2007), Die Islamismuskompatibilität des Islam. Anknüpfungspunkte in Basis und Geschichte der Religion, Aufklärung und Kritik, Sonderheft 13, 62–78.

Riesebrodt, Martin (2001), Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München: C. H. Beck.

Roy, Oliver (2004), Globalised Islam. The Search for a New Ummah, London: Hurst.

Roy, Oliver (2006), Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung, München: Pantheon.

Sachse, Herbert (2009), Islamischer Integralismus und internationales Recht: Ist die islamistische Ideologie zu rechtfertigen?, Norderstedt: Books on Demand.

Said, Behnam T. / Fouad, Hazim (2014), Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Freiburg i. Br.: Herder.

Schölch, Alexander (2004), Der arabische Osten im 19. Jahrhundert. 1800–1914, in: Haarmann, Ulrich (Hg.), Geschichte der arabischen Welt, München: C. H. Beck, 5. Aufl., 365–431.

Seidensticker, Tilman (2014), Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen, München: C. H. Beck.

Würtz, Thomas (2007), Kreuzzüge als „Identitätskonflikt“ aus muslimischer Sicht. Spiegelungen historischen Geschehens und moderner Interpretation, in: Schmid, Hansjörg / Renz, Andreas / Sperber, Jutta / Terzi, Duran (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg: Pustet, 159–176.