

Religiöser Fundamentalismus

Begriff und Wirklichkeit

Peter Antes

Summary

The author shows that from 1979 the term ›fundamentalism‹, which originally meant a specific orientation towards American Protestantism, was extended to anti-modern movements in the religions of the present. Hence, it became a world trend, implying a challenge for the West and the modern world. Fundamental movements are reservoirs for those who see themselves as losers in the process of modernization and therefore take on the battle against the modern world. In the name of religion, they wish to retract modern development and advocate ›old‹ values in the frame of a religious homogeneous society. Experiences of exclusion and discrimination are important motivations, to join such groups and to trust their simple solutions. A dialogue with them is not always possible but attempted, in order to speak with them about the interpretation of Holy scriptures they pledge allegiance to, to make clear that these texts are not an invitation for the delimitation and battle, but in view of the ›declaration of a world's ethics‹ shall be regarded as an appeal to more tolerance and a peaceful living together of all members in a pluralistic society.



1983 erschien der 11. Band des großen Nachschlagewerks ›Theologische Realenzyklopädie‹, in dem Wilfried Joest das Stichwort ›Fundamentalismus‹ behandelt und dort ausschließlich auf die entsprechend inhaltlich ausgerichtete Gruppierung innerhalb des protestantischen Milieus in den USA am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts eingeht.¹ 12 Jahre

¹ Joest, Wilfried: *Fundamentalismus*, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Berlin, Bd. 11, 1983 (732-738).

später ist derselbe Begriff im 4. Band vom ›Lexikon für Theologie und Kirche‹ ein religionsgeschichtliches Phänomen, das in praktisch allen Religionen der Gegenwart anzutreffen ist.² Was hat diesen Wandel in der Verwendung des Begriffes ›Fundamentalismus‹ bewirkt, was bedeutet diese Veränderung für die Analyse der heutigen Welt, worin besteht die Attraktivität des religiösen Fundamentalismus für Deutsche und wie ist mit Salafisten und Fundamentalisten umzugehen? Auf all diese Fragen wird im Folgenden eingegangen und das Ergebnis in einem Fazit am Ende zusammengefasst.

Der Wandel in der Verwendung des Begriffes

Fundamentalismus als terminus technicus bezieht sich auf eine Sammlung von 90 Schriften, die zwischen 1910 und 1915 vom Bible Institute of Los Angeles unter dem Titel ›The Fundamentals. A Testimony To The Truth‹, abgekürzt meist ›The Fundamentals‹ genannt, veröffentlicht wurden. Ziel dieser Veröffentlichungen war es, die neueren Tendenzen der liberalen protestantischen Theologie abzulehnen und auf der klassischen Auslegung der christlichen Lehre zu beharren. ›The Fundamentals‹ lehnen die Evolutionslehre im Sinne Darwins ab, sie betonen die Jungfrauengeburt und die Gottheit Christi ebenso wie die Historizität aller in der Bibel berichteten Wunder.

Dementsprechend richtet sich diese Auslegung des christlichen Glaubens auch gegen die historisch-kritische Methode der modernen Exegese wie gegen alle Versuche, die Aussagen der Bibel so zu verstehen, dass sie mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft in Einklang gebracht werden können. ›The Fundamentals‹ sprechen insbesondere die im amerikanischen Protestantismus an, die sich als Verlierer im Prozess der Modernisierung sehen und überall den Untergang der Werte und ihrer bisherigen Welt vermuten.

Fundamentalistisch ist somit eine antimoderne Haltung, die sich gegen die Moderne und alle damit verbundenen Modernisierungsprozesse richtet und von daher eine dezidiert rückwärtsgewandte Auslegung des Glaubens und der Welt anstrebt.

² Beinert, Wolfgang u.a.: *Fundamentalismus*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg, Bd. 4, 1995 (224-226).

Mit der Machtübernahme durch Ayatollah Khomeiny 1979 in Iran machte in den modernen Medien schnell der Slogan von der Rückkehr ins Mittelalter die Runde. Westliche Journalisten verglichen, was vor sich ging, mit den antimodernen Bestrebungen des amerikanischen Fundamentalismus. Der vermeintliche Vergleich schien für den modernen Geschmack so einleuchtend, dass der Begriff des ›Fundamentalismus‹ nicht auf den Kreis der Journalisten beschränkt geblieben ist, sondern überall im Westen rasch auch zum Thema von Veranstaltungen der Erwachsenenbildung und schließlich zum Forschungsgegenstand von Wissenschaft wurde. Eine der ersten wissenschaftlichen Arbeiten zum Thema war in Deutschland die Dissertation von Martin Riesebrodt, die explizit den amerikanischen Fundamentalismus mit der schiitischen Bewegung unter der Führung von Ayatollah Khomeiny verglichen hat.³

Damit war eine Ausweitung des Begriffes vorprogrammiert. Von daher verwundert es nicht, dass andere Protestbewegungen mit Bezug auf die Religion bald ebenfalls unter dieses Label eingereiht wurden. Dies gilt zunächst innerhalb des islamischen Bereiches für den Front Islamique du Salut (FIS) = Islamische Heilsfront in Algerien ebenso wie für die Muslimbrüder in Ägypten, aber auch für ähnliche Protestbewegungen im Namen des Christentums wie des Judentums, weshalb 1991 Gilles Kepel in alledem »Die Rache Gottes« sah, eine Art grundsätzliche Infragestellung der Säkularisierung, da eine neue religiöse Reconquista der Welt im Gange sein sollte.⁴

Allein die hier aufgeführten Gruppen des Protestes sind so heterogen, dass eigentlich eine deutliche Differenzierung statt einer pauschalisierenden Generalisierung hätte angezeigt sein sollen und wissenschaftlich geboten gewesen wäre. Stattdessen hat man beispielsweise keinen Unterschied gemacht zwischen einer Revolution von Ayatollah Khomeiny und einer Protestbewegung im Sinne des FIS. Auch wogegen man protestierte, wurde nicht sauber differenziert untersucht, sondern wichtig war, dass es sich um

³ Riesebrodt, Martin: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*. Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, Tübingen 1990.

⁴ Vgl. Kepel, Gilles: *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris 1991, dt. *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München 1991, wobei im deutschen Untertitel der ursprüngliche Gedanke der neuen Reconquista verloren geht und damit dem Ganzen die Spannung und Schärfe genommen wird.

antimoderne Tendenzen handelte, die rechtfertigten, alles als einen Gesamttrend der Ablehnung der Moderne zu deuten.

Weitere Protestbewegungen kamen hinzu: solche aus dem Bereich des Hinduismus wie 1992 der Sturm auf die Babri-Moschee in Ayodhya in Indien, so dass in den USA ein Riesenprojekt gestartet werden konnte: ›Fundamentalism project‹, dessen Grundlinie in ›Fundamentalism observed‹⁵ dargestellt ist und in der Zusammenfassung als weltweites Phänomen deklariert wurde, obwohl die in dem Band enthaltenen Einzelbeiträge zum Buddhismus und Judentum deutlich machen, dass die Ausweitung des Begriffes hierfür zumindest fragwürdig, wenn nicht völlig unzutreffend ist. Dennoch wird in der Zusammenfassung dieses Bandes nicht auf diese Problematik der Vereinheitlichung eingegangen, sondern der Eindruck erweckt, die einzelnen Beiträge im Buch belegten diese vereinheitlichende Grundtendenz. Hinzu kommt, dass durch das ›Fundamentalism project‹ die als fundamentalistisch eingestuften Gruppen benannt und mit ihren Adressen angegeben worden sind, so dass die so Bezeichneten unter einander Kontakt aufnehmen konnten, was dann auch geschah. Damit wurden die zahlreichen Einzelkritiken zu einem Welttrend gemacht, wobei schließlich die ursprüngliche Fremdbezeichnung ›Fundamentalisten‹ als Eigenbezeichnung übernommen wurde.

Das Ergebnis dieser Entwicklung ist in dem entsprechenden Artikel im ›Lexikon für Theologie und Kirche‹ dokumentiert und besagt, dass es religiösen Fundamentalismus in allen Religionen der Gegenwart gibt.

Fundamentalismus als Instrument zur Analyse des Geschehens in der heutigen Welt

Die Ausweitung des Begriffes ›Fundamentalismus‹ besagt konkret: ›fundamentalists seek to replace existing structures with a comprehensive system emanating from religious principles and embracing law, polity, society, economy, and culture.«⁶ Damit werden die religiösen Fundamentalisten zu einer für die Modernisierung gefährlichen Opposition, die im Namen religiöser Werte und Prinzipien sich allem widersetzt, was aus ihrer Sicht der Verwirklichung der eigenen Ideale im Wege steht.

⁵ Fundamentalisms observed, hrsg. v. Martin E. Marty u. R. Scott Appleby, Chicago 1994.

⁶ Fundamentalisms observed, S. 824.

Die damit angesprochene Analyse des Geschehens geht folglich von zwei Trends in jeder Religion aus: einem fundamentalistischen, der sich gegen eine moderne Auslegung der Religion richtet und die Moderne bekämpft, und einem ihr entgegengesetzten, der die Moderne bejaht. Diese Lesart der Religionsgeschichte der Gegenwart ist jedoch nicht die einzig mögliche. Dagegen steht eine viel pessimistischere, wie sie Samuel P. Huntington im ›Clash of Civilizations‹⁷ vertritt, wonach der Islam als Ganzer gegen die Moderne (= den Westen) kämpft und alle anderen Religionen irgendwo dazwischen anzusiedeln sind. Wieder anders sieht es die ›Erklärung zum Weltethos‹, die maßgeblich von Hans Küng verfasst und vom Parlament der Weltreligionen im Jahre 1993 in Chicago angenommen wurde. Sie glaubt, dass alle Religionen eine gemeinsame Schnittmenge ethischer Prinzipien als Basis haben, die richtungweisend für die moderne Welt sein sollte.⁸

Religiöser Fundamentalismus ist daher nur ›eine‹ Sichtweise dessen, was in der Welt von heute entscheidend vor sich geht. Ein Blick auf die Anhänger fundamentalistischer Bewegungen lehrt, dass sie ein Sammelbecken für viele sind, die sich als Verlierer im Modernisierungsprozess betrachten. Dazu gehören in Indien die Vertreter der höheren Kasten ebenso wie in vielen Ländern der arabischen Welt Marginalisierte, die vom Land gekommen und in der Stadt gestrandet sind, oder Hochschulabsolventen ohne konkrete Zukunftsperspektiven.

Für sie alle war früher alles besser. Die Ursache ihres gesellschaftlichen Ausgeschlossenenseins sehen sie nicht im eigenen Versagen oder in ihren eigenen mangelnden Fähigkeiten, sondern allein im modernen Wirtschaftssystem, das ihnen keinen eigenen Gestaltungsrahmen gewährt, sondern sie zu Statisten im Teufelskreis eines sich verselbstständigenden Marktes macht. An alledem ist aus ihrer Sicht die liberale Marktwirtschaft und somit letztlich der Westen schuld, der die bis dahin herrschenden Monopole ihrer homogenen Gesellschaften aufgebrochen und durch Migration und Weltmarktdominanz eine nicht mehr homogene Gesellschaft hervorgebracht hat.

⁷ Huntington, Samuel P.: *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York 1996, dt. *Der Kampf der Kulturen*. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1996.

⁸ Küng, Hans (Hrsg.): *Erklärung zum Weltethos*. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München 1993 und zur Entstehungsgeschichte Hasselmann, Christel: *Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos*. Der Weg zur Weltethosklärung, Mainz 2002.

Spätestens seit dem Zusammenbruch des Kommunismus als alternativem Wirtschaftssystem herrscht allein der Kapitalismus und nimmt immer massivere Herrschaftsformen an, so dass sich immer mehr Menschen als Verlierer und Marginalisierte vorkommen. Eine politisch-ökonomische Alternative scheint es dazu praktisch nicht zu geben. Deshalb fällt der religiöse Protest gegen die ungerechte Verteilung der Güter in der Welt und die nicht zu rechtfertigenden Ungleichheiten in den Lebensbedingungen auf fruchtbaren Boden.⁹

Charakteristisch für den religiösen Fundamentalismus in diesem erweiterten Sinne ist eine scharfe Kritik an der jeweiligen gesellschaftlichen Entwicklung und die Forderung, zu den alten Werten von Moral und Gerechtigkeit zurückzukehren. Dass dies oft mit recht unterschiedlichen Kritikpunkten verbunden ist, zeigen die erwähnten Hinweise auf Indien und die arabische Welt: »Ziel allen fundamentalistischen Bemühens ist es, die Ideale der als für die Religion typisch angesehenen Werteordnung und Gesellschaftsstruktur lokal-regional oder landes- bzw. weltweit politisch umzusetzen, um auf diese Weise einen religiös homogenen Raum zu schaffen, der für alle innerhalb dieses Raumes verbindlich gilt. So soll die durch Mobilität und Weltmarktdominanz heterogen gewordene Welt wieder zurückgenommen und durch die alte ›heile‹ Welt der als ideal vorgestellten Vergangenheit abgelöst werden.«¹⁰

Typisch für die fundamentalistische Denkweise ist neben der scharfen Gesellschaftskritik eine recht simple Vorstellung von der Lösung der Probleme. Slogans wie ›der Islam ist die Lösung‹ bieten sich an und suggerieren einfache Lösungsmodelle, die in einer immer komplexer werdenden Welt Orientierung bieten sollen. Dazu gehört auch der Umgang mit den Texten der Tradition, wofür oft zwei oder drei Zitate als Gebrauchsanweisung dienen statt des ganzen interpretatorischen Auslegungsaufwandes der jeweiligen religiösen Tradition. Auf konkrete Umsetzungsstrategien befragt, bleiben die Fundamentalisten meist ohne präzise Antwort.

⁹ Vgl. dazu Antes, Peter: *Religions and Politics. Facts and Perspectives*, in: *Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione* 26, Anno XI, settembre-dicembre 1996 (5-13).

¹⁰ Antes, Peter: *Religiöser Fundamentalismus*, in: *Der Soldat in einer Welt im Wandel. Ein Handbuch für Theorie und Praxis. Mit einem Vorwort von Bundespräsident Roman Herzog*, hrsg. v. Uwe Hartmann und Christian Walther, München 1995 (54-60), hier S. 57.

In diesem Zusammenhang ist es nicht uninteressant anzumerken, dass die meisten religiösen Wortführer aus dem Bereich des religiösen Fundamentalismus – sieht man von den Schiiten einmal ab – keine Fachleute mit einer speziellen religiösen Vorbildung sind, sondern einfache ›Laien‹ in Fragen der Religion, die mit wenigen Sätzen ihr religiöses Weltbild konstruieren. Im Falle des Islam ist dafür bezeichnend, dass etwa in der Frage der Legitimität von Gewalt zwei oder drei Verse angeführt werden, während alle anderen, die in großer Zahl andere Akzente setzen, als nicht mehr gültig angesehen werden.¹¹

Die Glorifizierung der Vergangenheit und der Traum von einer besseren Zukunft sind wesentliche Momente für die Attraktivität des religiösen Fundamentalismus. Durch ein verbindliches Wertesystem glaubt man, gegen die negativen Entwicklungen des Modernisierungsprozesses gefeit zu sein. Dabei richtet sich die Ablehnung nicht auf die Moderne generell, sondern nur auf deren Werteordnung und Gesellschaftsstruktur. In technologischer Hinsicht nämlich sind religiöse Fundamentalisten alles andere als antimodern. Sie nutzen ohne jegliche Einschränkung Internet, Fax, e-mail, Facebook und Twitter und sind hier geradezu Marktführer. Allerdings befürworten sie auch die Zensur für all die Propaganda, die der ihren entgegensteht. Hinzu kommt für einige die Bereitschaft zum Gebrauch modernster Waffen, wenn es darum geht, ihre Ziele mit Gewalt durchzusetzen.

Neben dem Bedauern über den Werteverfall in der modernen Gesellschaft und dem Appell, zu den klassischen Werten der eigenen Tradition zurückzukehren, spielen Weltuntergangsszenarien und Verschwörungstheorien bei fast allen Gruppen eine zentrale Rolle. Sie zeigen, wie sehr diese Verlierer sich ausgeliefert vorkommen und bedroht fühlen, wenn sie erklären, dass sofortiges Handeln dagegen das Gebot der Stunde ist. Zugleich fördern all diese Vorstellungen den inneren Zusammenhalt der Gruppe, die sich auf diese Weise als die wenigen Auserwählten in einer ihnen gegenüber feindlich eingestellten Welt sehen. Dabei soll nicht verschwiegen werden, dass der innere Zusammenhalt nicht selten erzwungen wird, wenn einzelne sich aus der Gruppe wieder entfernen wollen.

Die voraufgehenden Ausführungen haben gezeigt, wie aus lokalen Protesten und Frustrationen ein Welttrend geworden ist, der unter allen Verlie-

¹¹ Vgl. dazu Hamdan, Omar: *Zur Gewaltdebatte in der klassischen und modernen Koranexegese*, in: *Das Gewaltpotenzial der Religionen*, hrsg. v. Ina Wunn u. Beate Schneider, Stuttgart 2015 (57-74).

rern im Modernisierungsprozess Anhänger findet und ihnen eine Welterklärung bietet, die das eigene Scheitern nicht als persönliches Versagen, sondern als Folge einer Entwicklung erklärt, der der einzelne Mensch ausgeliefert ist und der er nun im Namen der traditionellen Werte der Religion den Kampf ansagt. So gesehen, wird der religiöse Fundamentalismus als Protestbewegung der Marginalisierten und Ausgegrenzten in der Welt verständlich und in seiner Attraktivität nachvollziehbar. Was aber macht ihn dann für Menschen in Deutschland attraktiv?

Die Attraktivität des religiösen Fundamentalismus für Deutsche

Untersuchungen zum Salafismus und seiner Attraktivität für Menschen in Deutschland haben gezeigt, dass auch hier die Exklusionserfahrung eine wesentliche Erklärung dafür ist, warum sich Jugendliche von dieser Bewegung angesprochen fühlen.

In einer Studie über ›Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland‹ wird bezüglich der Jugendlichen mit Migrationshintergrund aus dem türkischen und arabischen Milieu festgestellt: »Sie fühlen sich nicht als Deutsche und nicht als Türken oder Araber. Sie distanzieren sich in gewisser Hinsicht sowohl von der Mehrheitsgesellschaft als auch von der Familie und der traditionellen muslimischen Community. Sie suchen nach Orientierungspunkten, die Sicherheit bieten und Identität stiften. Genau dieser Effekt wird durch das Kollektiv von *Peers* mit gleichaltriger sozialer und kultureller Herkunft ermöglicht.«¹²

Konkret heißt dies: »Die fehlende Anerkennung in der Schule und die als unzeitgemäß wahrgenommene Lebensweise der Eltern können dann dazu führen, dass die Lebenswelt der Jugendgangs zur alles dominierenden Sozialisationsinstanz wird. Hier versteht man sich, man teilt gemeinsame Erfahrungen und kann Stärke und Überlegenheit demonstrieren. Es wird ein Raum geschaffen, in dem Anerkennung über die Verteidigung von Ehre und Respekt erfahren wird. In diesen Jugendgangs treten die Jugendlichen häufig in Opposition zur Mehrheitsgesellschaft und zur ethnischen Community.«¹³

¹² El-Mafaalani, Aladin u. Ahmet Toprak: *Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland*. Lebenswelten – Denkmuster – Herausforderungen, Sankt Augustin, 2011, S. 18.

¹³ Ebenda, S. 13.

Genau dies macht sich die salafistische Propaganda zunutze. Die Salafisten sind jung, gehen auf die Jugendlichen zu, sprechen ihre Sprache und vermitteln ihnen ein Selbstwertgefühl und eine – wenn auch sehr eng ausgelegte – Identität in einer Gesellschaft, in der die Frage: »Wer bin ich – und wenn ja, wie viele?«¹⁴ Bestsellerqualität hat. Die Beiträge von Claudia Dantschke¹⁵ und Sabine Damir-Geilsdorf¹⁶ in dem Band ›Salafismus in Deutschland‹ belegen, dass sich die Jugendlichen in diesen Peer-Gruppen wohl und akzeptiert fühlen und durch diese neue Wir-Gruppe ihre Exklusions- und Diskriminierungserfahrungen überwinden lernen. Selbst eine kriminelle Phase ist kein Ausschlusskriterium, um in die Gruppe aufgenommen und von ihr angenommen zu werden.

Das dort vermittelte Weltbild ist einfach und für alle leicht nachvollziehbar. Der Koran wird in seinen Aussagen auf einige wenige Verse reduziert, die alle schnell auswendig lernen können und in Diskussionen parat haben. Im Gespräch mit Anderen in der Gesellschaft sind sie rasch Spezialisten und fühlen sich so. Das stärkt ihr Selbstwertgefühl und verleiht ihnen eine Sicherheit, die sie vorher noch nie erlebt hatten. Je mehr die Gesellschaft sie ablehnt, desto mehr fühlen sie sich in ihrer Identität bestärkt.

Abweichende Kleidung und moralischer Rigorismus helfen, um sich von den Anderen in der Gesellschaft abzugrenzen und dadurch die eigene Identität zu unterstreichen. Verschwörungstheorien und Endzeitszenarien sind weit verbreitet und finden gläubige Akzeptanz. Die Predigten von salafistischen Scharfmachern werden voll verinnerlicht und stärken die Überzeugung, dass es um den Sieg des Islam über die Welt geht, einer Welt, die dem Islam gegenüber ebenso feindlich gesonnen sei wie die zur Zeit des Propheten Mohammed.

¹⁴ Precht, Richard David: *Wer bin ich – und wenn ja, wie viele?* Eine philosophische Reise, München ²⁵2007.

¹⁵ Dantschke, Claudia: *Radikalisierung von Jugendlichen durch salafistische Strömungen in Deutschland*, in: *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*, hrsg. v. Rauf Ceylan u. Benjamin Jokisch, Frankfurt/Main 2014, S. 193-213.

¹⁶ Damir-Geilsdorf, Sabine: *Zu politischer Identitätsbildung als Radikalisierungsfaktor bei jungen Muslimen in Deutschland*, in: *Salafismus in Deutschland*, hrsg. v. Rauf Ceylan u. Benjamin Jokisch, 2014, S. 215-238.

Wie ist mit Salafisten und Fundamentalisten umzugehen?

Claudia Dantschke unterscheidet drei Arten von Salafismus: einen politisch-missionarischen, der Gewalt ablehnt (ihrer Meinung nach die Mehrheit der Salafisten); einen politisch-missionarischen, für den die Anwendung von Gewalt ein legitimes Vorgehen zur Durchsetzung ihrer Ziele ist, und einen dschihadistischen.¹⁷ Sie fragt, was diese radikale Jugendsubkultur so attraktiv für Jugendliche macht. Die Antwort auf diese Frage¹⁸ ist nicht einfach: es ist zum einen das Versprechen, ›fundiertes Wissen‹ über den Islam in jugendgerechter Sprache auf Deutsch zu bekommen; es ist die Behauptung, die ›einzig wahre Islaminterpretation‹ zu vertreten; es ist der Anspruch, den wahren Willen Gottes zu erfüllen; und vor allem bei muslimischen Jugendlichen mit Migrationshintergrund nach allen Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen endlich das Gefühl zu haben, akzeptiert und aufgewertet zu sein.

Die Autorin plädiert dafür, in diesem hoch sensiblen Bereich weniger auf die Repression durch Sicherheits- und Polizeibehörden zu bauen, als vielmehr »der Zivilgesellschaft mehr Vertrauen zu schenken und ihr den Bereich der Prävention und direkten Arbeit mit potentiell gefährdeten Jugendlichen zu überlassen – allerdings bedarf diese Arbeit auch der dazu nötigen Finanzen und Konzepte. Die Sicherheitsbehörden könnten sich dann auf den Sicherheitsbereich konzentrieren, womit sie wahrscheinlich genug zu tun hätten.«¹⁹

Ähnlich lautet das Plädoyer von Michael Kiefer, wenn er trotz einiger salafistischer Jugendlicher, die für die Gesellschaft für immer verloren und eher ein Fall für den Verfassungsschutz als für die Resozialisation sein dürften, fordert: »Eine erfolgreiche Radikalisierungsprävention kann nur dann entwickelt werden, wenn alle relevanten Akteure des Sozialraums (Lehrkräfte, Schulsozialarbeit, Peers, Eltern, Geschwister und Gemeinde) in angemessener Weise beteiligt werden. Eine hierfür unabdingbare Prämisse ist eine auf Dauer angelegte und moderierte Netzwerkstruktur, die alle Beteiligten zeitnah mit allen wichtigen Informationen versorgt.

[...]

¹⁷ Dantschke, Claudia: *Radikalisierung von Jugendlichen durch salafistische Strömungen in Deutschland*, S. 195.

¹⁸ Ebenda, S. 198 f.

¹⁹ Ebenda, S. 212.

Eine sozialraumbezogene Radikalisierungsprävention benötigt funktionierende Partnerschaften mit allen relevanten muslimischen und nichtmuslimischen Akteuren des Sozialraums. Die Erfahrungen der vergangenen fünf Jahre zeigen überaus deutlich, dass Partnerschaften partizipativ und gleichberechtigt gestaltet werden müssen. Asymmetrische Partnerschaften, die durch Machtrelationen gekennzeichnet sind, führen zu kontraproduktiven Effekten, die die Erreichung der Präventionsziele gefährden können.«²⁰

Die Problematik auf den Salafismus zu beschränken, greift jedoch zu kurz, denn religiöse Fundamentalisten gibt es – wie festgestellt – in allen Religionen. Sofern sie überhaupt für Argumentationen zugänglich sind, ist ein Dialog mit ihnen über die Auslegung der jeweiligen Heiligen Schriften unausweichlich. Typisch für sie alle ist die wortwörtliche Auslegung einiger weniger Stellen. Dies geht auf Kosten ganz anders lautender Aussagen in denselben Schriften, denn manche Heiligen Bücher enthalten widersprüchliche Aussagen, die gedeutet und in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden müssen. Dies ist der Auftrag aller Schriftauslegung und in der Praxis ein schwieriges Unterfangen, das umfangreiches Wissen erforderlich macht und einen Umgang mit diesen Texten im Sinne von simplen Gebrauchsanweisungen nicht zulässt.

Wer bestimmte Textpassagen diachron wie synchron in den verschiedenen Auslegungen studiert, wird rasch bemerken, wie unterschiedlich die Texte im Laufe der Zeit oder von Interpret zu Interpret verstanden worden sind. Die Frage ist also: was ist gemeint, was will der Text mir und heute sagen?

Jan Assmann hat für die Bibel an Stellen des Alten Testaments wie 1 Sam 15 (Samuel greift selbst zum Schwert und haut den Amalekiterkönig Agag in Stücke), Exodus 32 (die Leviten, die ihre eigenen Verwandten und Freunde nach deren Tanz ums Goldene Kalb erschlagen) und Numeri 25 (Pinhas, der seinen Landsmann beim Liebesakt mit einer Midianiterin erschlägt) gezeigt, wie die Päpste und Theologen des Hochmittelalters daraus eine Gewaltlegitimationstheorie entwickelt haben²¹, während »das rabbinische

²⁰ Kiefer, Michael: *Thesen zum Umgang mit der neosalafistischen Mobilisierung. Zwischen Hilflosigkeit und gezielter pädagogischer Intervention*, in: *Salafismus in Deutschland*, hrsg. v. Rauf Ceylan u. Benjamin Jokisch, 2014 (255-264), hier S. 262 f.

²¹ Vgl. dazu Althoff, Gerd: *›Selig sind, die Verfolgung ausüben‹. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*, Darmstadt 2013, S. 46ff.

sche Judentum diese Texte längst marginalisiert und durch symbolische Auslegungstechniken humanisiert hatte.«²²

Die Auseinandersetzung mit dem religiösen Fundamentalismus ist somit vor allem ein Ringen um die richtige Auslegung der Heiligen Schriften, ob sie als Aufforderung zu Abgrenzung und Kampf oder als Aufruf zu mehr Toleranz und einem friedlichen Zusammenleben aller in einer pluralistischen Gesellschaft zu verstehen sind.

Fazit

Die Ausführungen haben gezeigt, dass ab 1979 der Begriff ›Fundamentalismus‹, der ursprünglich eine bestimmte Richtung innerhalb des amerikanischen Protestantismus bezeichnete, auf andere antimoderne Bewegungen in den Religionen der Gegenwart ausgeweitet wurde. Dadurch ist er zu einem Welttrend geworden, der eine Herausforderung für den Westen und die moderne Welt mit ihrer Weltmarktdominanz darstellt. Fundamentalistische Bewegungen sind Sammelbecken für viele, die sich als Verlierer im Modernisierungsprozess sehen und deshalb der modernen Welt den Kampf ansagen.

Im Namen der Religion wollen sie die Entwicklung rückgängig machen und für die ›alten‹ Werte im Rahmen einer religiös homogenen Gesellschaft eintreten. Exklusions- und Diskriminierungserfahrungen sind dabei wichtige Motivationen, sich solchen Gruppen anzuschließen und ihren simplen Lösungen der Probleme zu vertrauen. Ein Dialog mit ihnen ist nicht immer möglich, dennoch soll er versucht werden, um mit ihnen über die Auslegung der heiligen Texte, auf die sie sich berufen, ins Gespräch zu kommen, um sie nicht als Aufforderung zu Abgrenzung und Kampf misszuverstehen, sondern im Sinne der ›Erklärung zum Weltethos‹ als Aufrufe zu mehr Toleranz und einem friedlichen Zusammenleben aller in einer pluralistischen Gesellschaft zu lesen.

²² Assmann, Jan: *Monotheismus der Treue*. Korrekturen am Konzept der »mosaischen Unterscheidung« im Hinblick auf die Beiträge von Marcia Pally und Micha Brumlik, in: *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismusdebatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, hrsg. v. Rolf Schieder, Darmstadt 2014 (249-266), hier S. 257.

Weiterführende Literatur des Autors:

- Antes, Peter: *New Approaches to the Study of the New Fundamentalisms*, in: *New Approaches to the Study of Religion*, ed. by Peter Antes, Armin W. Geertz, Randi R. Warne, Volume I: Regional, Critical and Historical Approaches, Berlin 2004 (437-449).
- : *Fundamentalismus und Fanatismus*, in: *Handbuch Friedenserziehung, inter-religiös-interkulturell-interkonfessionell*, hrsg. v. Werner Haufmann, Hansjörg Biener u.a., Gütersloh 2006 (62-65).

Archive of SID