Kilian Kindelberger (Hrsg.)

Fundamentalismus

Politisierte Religionen

Copyright 2004
Brandenburgische Landeszentrale
für politische Bildung
im Ministerium für Bildung, Jugend und Sport
des Landes Brandenburg

Herausgeber:
Brandenburgische Landeszentrale
für politische Bildung
14460 Potsdam

ISBN 3-932502-38-8

Gestaltung und Realisierung:
Bauersfeld Werbeagentur

Druck:
Tastomat Druck GmbH

Diese Veröffentlichung stellt keine
Meinungsäußerung der
Brandenburgischen Landeszentrale
für politische Bildung dar.
Für inhaltliche Aussagen tragen
die Autoren die Verantwortung.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7

1. Der Begriff des Fundamentalismus

Martin Riesebrodt
Die fundamentalistische Erneuerung der Moderne 10

2. Fundamentalismus im Vergleich

Katja Mertin
Die religiöse Rechte in den USA 28

Norton Mezvinsky / Israel Shahak
Jüdischer Fundamentalismus in Israel 38

Andreas Schworck
Hindu-Fundamentalismus in Indien 50

Kilian Kindelberger
Fundamentalisten im Internet 60

3. Islamischer Fundamentalismus

Christiane Stuff
Islamischer Fundamentalismus in Deutschland 70

Hala Kindelberger
Frauen im Islamismus – ein ägyptisches Fallbeispiel 78

Udo Steinbach
Der islamische Fundamentalismus heute 86

Autoren 106

Vorwort

Fundamentalismus steht heute auf der Sicherheitsagenda westlicher Staaten ganz oben. Für manch einen ist es die Bedrohung im beginnenden 21. Jahrhundert. Diese Publikation widmet sich dieser Problematik und macht mit Zusammenhängen und Hintergründen vertraut. Dabei geht es nicht darum, ein in der Welt umhergehendes Gespenst zu beschreien, sondern um eine sachliche Auseinandersetzung mit einer ernstzunehmenden gesellschaftlichen und politischen Erscheinung.

Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts treten politische Bewegungen mit fundamentalistischen religiösen Ideologien verstärkt in Erscheinung. Spätestens seit der Islamischen Revolution im Iran 1979 und der Wahl Ronald Reagans zum US-amerikanischen Präsidenten 1980, bei der die christliche Organisation *Moral Majority* eine sehr bedeutsame Rolle gespielt hat, sind sie ein ernstzunehmender Faktor in der Internationalen Politik. Die Iranische Revolution bewirkte einen erheblichen Aufschwung des islamischen Fundamentalismus im gesamten islamischen Raum von Marokko bis Indonesien und den Philippinen. Das wahhabitische Saudi-Arabien unterstützte im Rahmen der von ihr initiierten panislamischen Bewegung strenggläubige Muslime in der ganzen Welt und insbesondere den afghanischen Widerstand. Diese Entwicklungen gipfelten in den fundamentalistischen Machtergreifungen im Sudan (1989) und in Afghanistan (1996), der Ermordung des ägyptischen Präsidenten Sadat (1981), dem Bürgerkrieg in Algerien und der Terrorwelle in Ägypten in den 90er Jahren sowie der Entstehung des Terrornetzwerkes Al-Kaida mit seinen weltweiten Anschlägen. Oft sind fundamentalistische Gruppen direkt auf beiden Seiten internationaler Konflikte zu finden, wo sie mit ihren Aktionen zu einer Verschärfung der Konfrontation beitragen. Beste Beispiele dafür sind der israelisch-palästinensische und der indisch-pakistanische Konflikt.

Mit dem Wahlsieg der von der hindufundamentalistischen BJP geführten Koalition (1996) in Indien übernahmen Fundamentalisten auf demokratischem Wege die Regierung im nach der Bevölkerungszahl zweitgrößten Land der Erde. Hier und auch am Beispiel der zwei fundamentalistischen Regierungen der

Türkei wird aber auch deutlich, dass fundamentalistische Parteien durchaus erfolgreich in der Lage sind, einen pragmatischen Kurs zu verfolgen und nicht rein dogmatisch religiöse Regeln umzusetzen. Aber auch in den USA – wo die ersten fundamentalistischen Gruppen Anfang des vergangenen Jahrhunderts entstanden – ist die Unterstützung der fundamentalistischen religiösen Rechten für die Regierung von George W. Bush ein offene Geheimnis. Äußerungen vom „Kampf des Guten gegen das Böse" konfrontierten aber auch schon den Präsidenten selbst mit Fundamentalismus-Vorwürfen.

Wie viele dieser Beispiele zeigen, ist Fundamentalismus mehr als Terrorakte militanter extremistischer Gruppen, denen die Medien stets viel Aufmerksamkeit widmen. Fundamentalismus ist eine gesellschaftliche Erscheinung, die vielfältige Ursachen hat. Dazu gehören die soziale Verelendung ganzer Bevölkerungsschichten und enttäuschte Aufstiegserwartungen bei Eliten, der Wegfall gesellschaftlicher und politischer Orientierungen, eine sich rasch vollziehende Globalisierung, die kulturelle Werte und Traditionen in Frage stellt und nicht zuletzt fehlende politische Mitsprachemöglichkeiten. Fundamentalismus ist auch nicht nur ein Phänomen von Entwicklungsländern, wie die christliche Rechte in den USA beweist.

Die Beiträge dieser Publikationen stammen zum wesentlichen Teil aus dem Frühjahrs-Heft 2001 der Zeitschrift **WeltTrends** für internationale Politik und vergleichende Studien, andere Artikel wurden neu geschrieben oder aktualisiert. Im Interesse einer guten Lesbarkeit wurde auf einen wissenschaftlichen Apparat verzichtet und dafür an die Beiträge eine Auswahlbibliografie zum jeweiligen Thema eingefügt. Auf die Diskussion des Begriffs des Fundamentalismus und der Ursachen seiner Entstehung von Martin Riesebrodt folgen Analysen zur religiösen Rechten in den USA von Katja Mertin, zum jüdischen Fundamentalismus in Israel von Norton Mezvinsky und Israel Shahak sowie zum Hindu-Fundamentalismus in Indien von Andreas Schworck. In einem weiteren Beitrag werden die Internetseiten einiger bedeutender fundamentalistischen Organisationen - von den *Taleban* in Afghanistan bis zur Christian Coalition in den USA – vorgestellt und ihre Inhalte kritisch betrachtet. Dem islamischen Fundamentalismus – der vor allem durch seine unterschiedlichen Erscheinungsformen, die besondere Militanz einiger seiner Gruppen und seine Verbreitung in vielen Ländern fast täglich in den Medien präsent ist – werden drei Artikel gewidmet. Christiane Stuff diskutiert den islamischen Fundamentalismus in Deutschland, Hala Kindelberger zeigt die Leiden von Frauen unter dem Fundamentalismus am Beispiel einer konkreten Lebensgeschichte auf und Udo Steinbach analysiert Wandlungsprozesse im islamischen Fundamentalismus. Dabei stellt Steinbach die interessante Frage, ob dieser eine „kopernikanische"

Wende vollziehe, weg von der totalen Ablehnung westlicher Werte hin zur Verbindung einer eigenen, wesentlich aus dem Islam schöpfenden Identität mit der Integration in eine globalisierte Welt. Ein solcher Weg – und das gilt für alle religiösen Fundamentalismen – der Einbeziehung spezifischer religiöser Identitäten in eine demokratische „Eine Welt" ist vielleicht die einzige realistische Alternative zu fundamentalistischen diktatorischen Regimen, militärischer Konfrontation, Selbstmordanschlägen und „Krieg gegen Terror".

Potsdam, den 1. Dezember 2003 *Kilian Kindelberger*

1. Der Begriff des Fundamentalismus

Martin Riesebrodt

Die fundamentalistische Erneuerung der Religionen

Zur großen Überraschung der meisten Experten haben seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts religiöse Bewegungen auf oftmals dramatische Weise wieder die Weltbühne betreten. Kaum jemand hatte mit einer solchen Erneuerung der Religionen gerechnet, denn der westliche Modernisierungsmythos hatte uns einen unumkehrbaren Trend zur Säkularisierung und Privatisierung von Religion erwarten lassen. Die Zukunft der Religion bot mehrere Möglichkeiten, aber weder ihre Erneuerung als politische Kraft und Kennzeichen sozialer Identität noch ihre Fähigkeit, Menschen nach ihrem eigenen Ethos zu formen, befanden sich darunter.

Westlich geschulte Intellektuelle irritierte es besonders, dass es sich bei diesen religiösen Bewegungen nicht um „progressive" Kräfte handelte, wie etwa die lateinamerikanische Befreiungstheologie mit ihrer Synthese aus Christentum und Marxismus. Im Gegenteil, die meisten dieser Bewegungen waren entweder aggressiv nationalistisch oder „fundamentalistisch" mit starker Betonung patriarchalischer Autorität und Moral, oder repräsentierten eine Synthese von ethnischem Nationalismus und Fundamentalismus. Auch die Mitwirkung von Angehörigen unterer Schichten und von Frauen an diesen Bewegungen kam als Schock. Denn entgegen den Erwartungen wandten sich die unteren Schichten nicht der Revolution zu, sondern der Religion, und Frauen kämpften nicht gegen patriarchalische Strukturen an, sondern unterwarfen sich ihnen oder wirkten sogar an ihrer Restauration aktiv mit.

Angesichts dieser Ereignisse mussten Sozialwissenschaftler erst einmal ihre eigene kognitive Dissonanz bewältigen, wobei drei Strategien besonders typisch waren. Einige Autoren haben einfach daran festgehalten, dass ihre Erwartung andauernder Modernisierung und Säkularisierung im Wesentlichen zutrifft. Indem sie sich auf die religiöse Erneuerung in „Entwicklungsländern" konzentrierten, konnten sie sich einreden, dass die Rückkehr der Religionen immer noch Teil eines anhaltenden Modernisierungsprozesses sei. Nicht überraschend haben sie sich darauf konzentriert, in diesen Bewegungen einen „puritanischen Geist" oder eine „innerweltliche Askese" zu identifizieren. Obgleich solche Beobachtungen keineswegs falsch sein müssen, engen sie unsere

Wahrnehmung jedoch unzulässig auf solche Aspekte ein, die unseren Modernisierungserwartungen entsprechen, blenden hingegen andere Trends aus, die das Bild komplizieren. Obendrein übersieht eine solche Perspektive die Erneuerung der Religion als öffentliche Kraft im Westen.

Andere Autoren haben den entgegengesetzten Weg einer spontanen Konversion beschritten und leugnen nunmehr jeglichen Trend zur Säkularisierung selbst innerhalb des Westens. Speziell die Vertreter des „neuen Paradigmas", einer Allianz von *„rational choice"* – Theoretikern und ihren zumeist funktionalistischen Mitläufern, legen dabei ein recht enges Verständnis und eine simplistische Erklärung von Säkularisierungsprozessen an den Tag. Max Weber hat einst Säkularisierung als einen komplexen Prozess der Entzauberung wie auch sozialer und ethischer Differenzierung beschrieben. Die Herausbildung relativ autonomer wirtschaftlicher, politischer und rechtlicher Institutionen im Westen macht es demnach sozialen Akteuren schwer, voll an der „Welt" teilzunehmen, ohne eine konsistent auf religiöser Ethik beruhende Lebensführung aufzugeben oder diese zumindest in die Privatsphäre zu relegieren. Die Anhänger des „neuen Paradigma" ignorieren dieses komplexe Verständnis der Säkularisierung und reduzieren diese stattdessen auf quantifizierbare Faktoren, wie die Mitgliederzahl religiöser Vereinigungen, Kirchenbesuche und die Verwendung religiöser Rhetorik. Aus dieser verkürzten Sicht erklären sie Säkularisierung als einen Effekt monopolistischer religiöser Marktkonstellationen, die ein speziell europäisches Phänomen darstellten.

Eine dritte Reaktion auf die Herausforderung des Wiederauflebens religiöser Bewegungen kommt von Samuel Huntington und seiner Radikalisierung des von Talcott Parsons entwickelten Religionsverständnisses. Aus dieser Sicht beinhaltet der Bedeutungsverlust religiöser Formen keineswegs, dass moderne Gesellschaften sich säkularisiert hätten; vielmehr seien sie von religiösen Werten, Normen und Attitüden durchdrungen. So repräsentierten etwa die Vereinigten Staaten die christlichste Gesellschaft, die je existiert habe. Huntington verallgemeinert diese Sichtweise und behauptet, dass die neu entstehende Weltordnung auf Zivilisationen basieren werde. Diese gründeten ihrerseits auf den letzten Werten ehrwürdiger religiöser Traditionen. Damit folgt Huntington nicht nur der Parsonschen Theorietradition, sondern unterstützt eine verdinglichte Sichtweise von religiösen Traditionen, Kulturen und Zivilisationen, wie sie ansonsten nur in der Rhetorik fundamentalistischer Gruppen zu finden ist.

Alle drei Reaktionen auf die globale, zumeist fundamentalistische, Rückkehr der Religionen scheinen mir keine befriedigende Antwort auf die Frage zu geben, wie eine solche Renaissance möglich war, warum sie zu diesem Zeitpunkt stattgefunden hat und worin ihre Bedeutung für die Zukunft liegen mag. Um

größere Klarheit über die Rückkehr der Religionen im allgemeinen und ihre fundamentalistische Form im besonderen zu schaffen, sind zwei Aufgaben zu lösen. Zum einen sollten wir unser Religionsverständnis kritisch überprüfen und eine Religionstheorie formulieren, die die Gleichzeitigkeit und den Zusammenhang zwischen Prozessen der Säkularisierung einerseits und der Erneuerung der Religionen andererseits erklären kann. Zum anderen bedarf es präziserer Konzeptionalisierungen religiöser Erneuerungsbewegungen und speziell fundamentalistischer Bewegungen, um zu einem besseren Verständnis der Rolle der Religion in der modernen Welt zu gelangen.

Ich will deshalb im Folgenden nicht so sehr konkrete fundamentalistische Bewegungen untersuchen, sondern einige Grundzüge solcher Bewegungen jenseits spezifischer religiöser Traditionen aus soziologischer Perspektive skizzieren. Ein solcher Versuch ist natürlich in seinen Ambitionen begrenzt. Er bleibt stets vorläufig und unzureichend für ein angemessenes Verständnis jeglicher konkreten Bewegung. Sein Zweck beschränkt sich ganz bewusst darauf, konzeptionelle Vorarbeiten zu leisten und theorieorientierte Fragestellungen für die vergleichende Erforschung fundamentalistischer Bewegungen und die Bedeutung religiöser Bewegungen in der modernen Welt zu formulieren.

Fundamentalismus als sozialwissenschaftlicher Begriff

Der Fundamentalismusbegriff hat verschiedentlich Kritik erfahren und es ist in der Tat legitim zu fragen, worauf er sich bezieht. Wie allgemein bekannt, entstand er zur Bezeichnung einer religiösen Bewegung innerhalb des amerikanischen Protestantismus des frühen 20. Jahrhunderts. Diese Bewegung, die zum Teil den Fundamentalismusbegriff als Selbstbezeichnung übernahm, bekämpfte eine Reihe moderner Phänomene, wie etwa die Bibelkritik, den Evolutionismus, die Philosophie Friedrich Nietzsches, die Frauenemanzipation, den Sozialismus und generell die Kultur moderner Großstädte. Dagegen vertrat sie einen biblischen Literalismus sowie strikte patriarchalische Moral und Autorität, generelles Verbot von Alkoholkonsum, Wettspiel und Prostitution.

Heute wird der Fundamentalismusbegriff als Fremdbezeichnung auch auf Bewegungen außerhalb der protestantischen Tradition angewandt, wie etwa Gruppen innerhalb des Islam und Judentums, des Buddhismus, Hinduismus und selbst des Konfuzianismus. Obendrein hat sich der Fundamentalismus zu einem politischen Schlagwort entwickelt, das häufig zur Deligitimierung und Stigmatisierung religiöser Gruppen und Bewegungen eingesetzt wird. Diese empirische Ausweitung und politische Instrumentalisierung des Begriffs gibt Anlass zu Fragen

und Bedenken. Als Reaktion auf diesen Missbrauch wollen einige Autoren den Begriff auf Gruppen innerhalb des Protestantismus oder zumindest des Christentums beschränken, wobei sie argumentieren, dass es sich um ein traditionsspezifisches Phänomen handelt. Andere Autoren sind bereit, den Begriff auf Bewegungen innerhalb der abrahamischen Traditionen des Judentums, Christentums und Islam zu verwenden, lehnen aber eine Übertragung darüber hinaus ab. Ich selbst habe an anderer Stelle einen Vorschlag unterbreitet, wie man den Begriff in eine soziologische Kategorie mit potentiell universaler Anwendbarkeit umformen kann. All diese Sichtweisen drücken unterschiedliche Einstellungen zur Bedeutung religiöser Traditionen, zur Legitimität traditionsübergreifender Vergleiche sowie zur Möglichkeit von Generalisierung oder gar Theoriebildung aus.

Eine solche Perspektivenvielfalt ist weder überraschend noch illegitim. Natürlich kommen in allen fundamentalistischen Bewegungen Züge zum Ausdruck, die in besonderem Maße von der jeweiligen religiösen Tradition geprägt sind. Doch für den Sozialwissenschaftler ist die überraschende Tatsache, dass diese Bewegungen trotz ihrer unterschiedlichen religiösen Herkunft so viele gemeinsame Züge aufweisen, das zunächst einmal interessantere Problem. Denn dies deutet darauf hin, dass sich solche Bewegungen als Reaktion auf vergleichbare soziale Wandlungsprozesse formieren. Deshalb bin ich auch nicht von den Argumenten derjenigen überzeugt, die den Fundamentalismusbegriff auf den Protestantismus, das Christentum oder die abrahamischen Traditionen beschränken wollen. Da alle Begriffe in partikularistischen historischen und linguistischen Kontexten entstehen und aus diesen abstrahiert werden, ist auch der Fundamentalismusbegriff nicht notwendigerweise von seiner protestantischen Herkunft geprägt oder mit ihr unauflöslich verbunden. Will man ihn in ein universal anwendbares soziologisches Konzept transformieren, muss man sich freilich der Mühe unterziehen, ihn von protestantischen oder christlichen Besonderheiten zu befreien.

Da sich der Fundamentalismusbegriff umgangssprachlich eingebürgert hat, macht es aus meiner Sicht mehr Sinn, ihn wissenschaftlich zu präzisieren, anstatt ihn krampfhaft zu vermeiden und durch andere Begriffe zu ersetzen, die keiner versteht. Denn so vergibt man jegliche Chance, versachlichend auf die Fundamentalismus-Debatte einzuwirken. Ich will deshalb zunächst einmal den Versuch unternehmen, einen universal brauchbaren Fundamentalismusbegriff zu entwickeln.

Typologie religiöser Erneuerungsbewegungen

Im Alltagsverständnis wird Fundamentalismus in der Regel mit religiöser Orthodoxie, wörtlicher Interpretation heiliger Texte, einem rigiden Moralismus

speziell in Fragen der Sexualmoral und Geschlechterbeziehungen, mit Intoleranz, Antipluralismus und Antimodernismus sowie oftmals auch mit Gewaltanwendung und Terrorismus verbunden. Diese Charakterisierung drückt zum Teil Klischees aus, bietet aber auch Anknüpfungspunkte für eine wissenschaftliche Konzeptionalisierung.

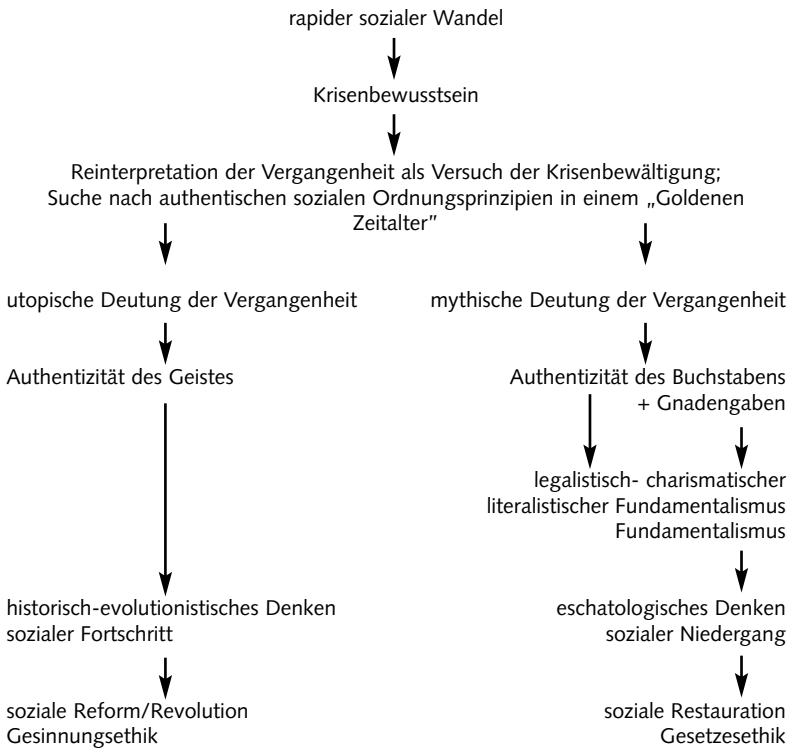
Zum ersten handelt es sich beim Fundamentalismus um ein primär religiöses Phänomen. Selbst wenn er säkulare Verwandte haben mag, handelt es sich beim Fundamentalismus nicht einfach um Faschismus oder Populismus in religiöser Verkleidung. Vielmehr spielt die Religion in ihm einen wesentlichen Part, indem sie die Selektionskriterien für führende Positionen, die Ideologie, das Ethos, die Ziele sowie die Beziehungen zu anderen sozialen Gruppen wesentlich prägt. Zum zweiten handelt es sich bei Fundamentalisten nicht einfach um Traditionalisten, sondern um Menschen, die ihre religiöse Tradition unter dem Einfluss einer dramatisch empfundenen Krise in Auseinandersetzung mit Aspekten der westlichen Moderne neu definieren. Und schließlich stellt der Fundamentalismus eine defensive Reaktion auf solche Veränderungen dar, die auf die Bewahrung oder Wiederherstellung einer idealisierten oder imaginierten früheren Sozialordnung auf strikt patriarchalischer Grundlage abzielen.

Diese Grundzüge thematisieren sowohl Unterschiede wie auch Gemeinsamkeiten zwischen restaurativ-fundamentalistischen und reformistischen oder sozialrevolutionären Bewegungen. Beide Typen religiöser Bewegung werden durch eine Krisenerfahrung mobilisiert und versuchen, die Krise durch Rückkehr zu einer authentischen idealen Ordnung der Vergangenheit zu bewältigen, zumeist verbunden mit der Stifterzeit der Religion. Jedoch verläuft diese Suche nach Authentizität in den beiden Typen religiöser Bewegung unterschiedlich. Die Reformer wollen die Gesellschaft renovieren, um den „Geist" der Urgemeinde zu verwirklichen. Ihr Ansatz ist „utopisch", innovativ und zukunftsorientiert. Sie sind primär Gesinnungsethiker. Die Fundamentalisten hingegen wollen die Gesellschaft restaurieren, indem sie die Urgemeinde und die Gebote ihres Stifters wortwörtlich verwirklichen. Aufgrund der Konkretheit ihrer rechtlichen Regelungen neigen sie dabei zu einer relativ rigiden Gesetzesethik. Ihr Denken kann als „mythisch" charakterisiert werden, im Sinne des Glaubens an eine konkrete, unwandelbare ewige Wahrheit. Ihr Geschichtsbild ist oftmals eschatologisch und chiliastisch, d.h. von Endzeiterwartungen, dem Anbrechen einer neuen Weltordnung und Errettung aus der Krise durch göttliche Intervention geprägt. Diese eschatologischen Erwartungen können zur Motivation und Legitimation von Gewaltanwendung führen, doch stellt dies eher die Ausnahme als die Regel dar.

Auf der Grundlage dieser Definition des Fundamentalismus schlage ich weiterhin vor, zwischen einem legalistisch-literalistischen und einem charisma-

tischen Fundamentalismus zu unterscheiden. Beide Typen teilen eine strikte Regulierung des Alltagslebens auf der Grundlage religiöser Prinzipien und ritueller Verpflichtungen. Der charismatische Fundamentalismus geht jedoch darüber hinaus, indem er zusätzlich die außeralltägliche, oft ekstatische Gnadenerfahrung zum zentralen Kriterium religiösen Heils erhebt. Dies gibt ihm eine stärker emotionale Religiosität. Während der eher nüchterne Rechtsgelehrte oder Moralprediger typisch für den legalistisch-literalistischen Fundamentalismus ist, wird der charismatische Fundamentalismus eher vom Wundertäter, Ekstatiker oder chiliastischen Propheten repräsentiert. Beide Typen treten gelegentlich in Mischformen auf (siehe Abbildung).

Typen religiöser Erneuerungsbewegungen



Während der legalistisch-literalistische Fundamentalismus stärker mit den Idealen städtischer Mittelschichten korrespondiert, zeigt der charismatische eine stärkere Affinität zu den magischen und ekstatischen Bedürfnissen unterer Schichten. Natürlich handelt es sich keineswegs bei allen charismatischen Bewegungen um Fundamentalisten. Nur solange die ekstatischen Praktiken einen zusätzlichen Versuch der Erlangung religiösen Heilsbesitzes darstellen, ohne dass die strenge gesetzesethische Regulierung der Lebensführung übertreten wird, handelt es sich im eigentlichen Sinne um Fundamentalisten. Wenn die charismatische Erfahrung aber zum eigentlichen Ziel und Selbstzweck wird oder die Heilserfahrung als Legitimation der Übertretung gesetzesethischer und ritueller Normen wird, dann stehen solche Bewegungen eher der Mystik nahe.

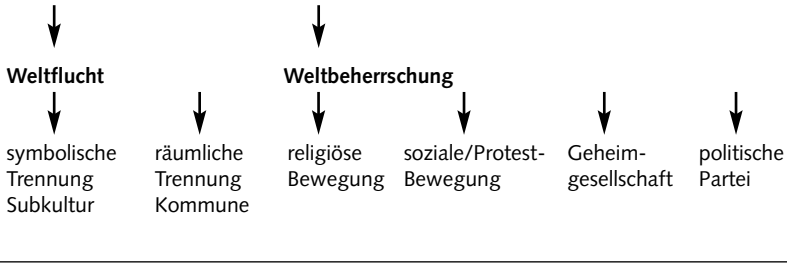
Typologie des Fundamentalismus

Diese Typologie religiöser Erneuerungsbewegungen beruht auf einer Unterscheidung spezifischer Reaktionen auf eine als dramatisch empfundene Krise, in deren Folge die religiöse Tradition, Geschichte und Gesellschaft neu interpretiert werden. Auf dieser Grundlage haben wir mythisch-fundamentalistische und utopisch-reformerische Bewegungen voneinander unterschieden. Dennoch bleibt unsere bisherige Definition des Fundamentalismus so allgemein, dass ganz verschiedene Gruppen und Bewegungen darunter fallen, die alle mit dem Anspruch auftreten, die „authentische" Sozialordnung zu restaurieren. Um eine sinnvolle Grundlage für eine Soziologie des Fundamentalismus zu schaffen, die zwischen Pazifisten und Terroristen, Großorganisationen und kleine Gemeinschaften zu unterscheiden vermag, müssen wir deshalb weitere Differenzierungen vornehmen.

Hier erweist sich Max Webers Typologie der Haltungen gegenüber der „Welt" als hilfreich, wie etwa seine Gegenüberstellung von Affirmation und Ablehnung einerseits, Beherrschung, Anpassung und Flucht andererseits. Fundamentalisten lehnen eindeutig die „Welt" ab, denn ihre Mobilisierung beruht ja auf einer dramatischen Krisenerfahrung. Jedoch mag diese Ablehnung sowohl zu einer inneren Einstellung der Weltbeherrschung wie auch der Weltflucht führen, die wiederum beide in einer Vielfalt von Organisationsformen realisiert werden können. Rückzug von der Welt kann etwa als symbolische Trennung in Form einer Subkultur oder als räumliche Trennung in Gestalt einer Kommune praktiziert werden. Weltbeherrschung kann etwa als soziale Bewegung, als Geheimgesellschaft oder als Partei Ausdruck finden (siehe Abbildung 2). Hinzu kommt noch, dass fundamentalistische Gruppen ihre Einstellung und Organisationsform im Verlaufe der Zeit auch ändern können. Quietismus kann in Aktivismus umschla-

gen, eine religiöse Bewegung sich zu einer Partei entwickeln, oder eine Kommune zu einer Subkultur werden. Die hier vorgeschlagene Typologie erlaubt uns, solche Entwicklungen mit einiger Präzision zu benennen.

Typologie des legalistisch-literalistischen Fundamentalismus



Die bisher vorgeschlagene Definition und Typologie des Fundamentalismus zieht keine historischen Grenzen. Insofern ist die Frage, ob es sich beim Fundamentalismus um ein ausschließlich modernes Phänomen handelt, bisher offen geblieben. Bruce Lawrence vertritt die Ansicht, dass der Fundamentalismus als Gegenspieler des Modernismus ein Produkt der Moderne darstellt, weshalb es Vorformen des Fundamentalismus in früheren Epochen gebe, aber keine echten Vorgänger. Meine Typologie des Fundamentalismus schließt keineswegs aus, den Begriff auch außerhalb der westlichen Moderne im historischen und kulturellen Sinne anzuwenden. Dennoch stimme ich Lawrence zu, dass man fundamentalistische Bewegungen des 20. Jahrhunderts nur im spezifischen Kontext der westlichen Moderne angemessen verstehen und erklären kann.

Alle Vergleiche oszillieren zwischen extremer Generalisierung und extremer Partikularisierung. Welches Abstraktionsniveau und welche Konzeptionen man für die Analyse wählt, hängt deshalb primär von der Fragestellung ab. Diese ist ihrerseits von Kriterien der historischen Relevanz, theoretischen Konsistenz und empirischen Validität bestimmt. Aus soziologischer Sicht ist es von besonderem Interesse, dass sich eine Vielzahl fundamentalistischer Bewegungen als Reaktion auf durchaus vergleichbare Prozesse sozialen Wandels und in Opposition zu ähnlichen modernistischen Ideologien und Formen der Lebensführung herausgebildet haben. Da diese Prozesse vergleichbare Generationen von Fundamentalisten in unterschiedlichen Gesellschaften und Kulturen geformt haben, bieten sie einen Bezugsrahmen, in dem theoretisch und kulturell interessante, generalisierende wie auch partikularisierende Vergleiche erfolgen können.

Ich verzichte hier auf eine Analyse der offenkundigen historischen und kulturellen Unterschiede und Besonderheiten fundamentalistischer Bewegungen,

die in der hier erforderlichen Kürze auch gar nicht möglich wäre, und beschränke mich auf eine kurze Skizze grundlegender Gemeinsamkeiten.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und universale Gültigkeit identifiziere ich vier Grundzüge, die zumindest einer Vielzahl fundamentalistischer Bewegungen in verschiedenen religiösen Traditionen zu eigen sind: ein radikaler Traditionalismus, ein radikaler Patriarchalismus, eine Vergemeinschaftung auf primär sozialmoralischer Grundlage sowie eine Mobilisierung religiöser Laien.

Fundamentalismus als radikaler Traditionalismus

Fundamentalismus ist nicht gleichbedeutend mit Traditionalismus, sondern repräsentiert einen Prozess historischer Erneuerung von Tradition. Diese Innovation erwächst aus dem Spannungsverhältnis zwischen Tradition und Moderne und inkorporiert Aspekte beider. Auf dem Gebiet der Ideologie stellt der Fundamentalismus einen Reflexionsprozess dar, in dem die Tradition reinterpretiert und neu geformt wird. Indem hier eine Synthese zwischen selektiven Elementen von Tradition und Moderne erstellt wird, wird der Traditionalismus nicht nur reformiert, sondern häufig auch radikalisiert, manchmal sogar revolutioniert. Die idealisierte oder imaginierte Sozialordnung des „Goldenen Zeitalters" repräsentiert demzufolge keine „Rückkehr ins Mittelalter", sondern eine eigenartige Mischung von Tradition und Moderne, von erfundener Vergangenheit und imaginierter Zukunft, von selektiver Akzeptanz und Zurückweisung moderner Institutionen und Ideologien.

Fundamentalismus stellt keine beliebige ideologische Position dar, sondern entsteht aus der Dynamik neuer Gruppenbildung im Kontext sozialer Restrukturierung, hervorgerufen durch Prozesse wie Industrialisierung, Urbanisierung, Bürokratisierung und Säkularisierung. Diese dramatischen Veränderungen stellen die Tradition in Zweifel und gestatten es Traditionalisten nicht länger, sie einfach für gegeben zu nehmen. Wer sich nicht einfach an veränderte Verhältnisse anpassen will, ist gezwungen die Tradition zu verteidigen. Dazu muss man sich diese aber zuvor bewusst neu aneignen, was zu einer selektiven Betonung solcher Aspekte führt, die als zentral und bedroht empfunden werden. Dabei werden auch schmerzhafte Veränderungen der Gegenwart, die nichts mit der Tradition zu tun haben, als Verletzung traditionaler Rechte oder Moral gedeutet. Durch diese Prozesse der Reflexion und Reinterpretation in Auseinandersetzung mit anderen sozialen Gruppen wird Tradition in eine Ideologie transformiert im Sinne eines relativ umfassenden Systems der Erklärung und Agitation, das eine Gesellschaftskritik, den Entwurf einer idealen Sozialordnung sowie eine heilsgeschichtliche Dramatisierung der Gegenwart enthält. Damit geht oft ein radikaler Wandel im Ge-

schichtsbild und im „Zeitgeist" einher, indem brach liegende eschatologische und chiliastische Lehren im Prozess fundamentalistischer Mobilisierung wieder aktiviert und dramatisiert werden. Freilich gehen fundamentalistische Ideologien auch über die Tradition hinaus und inkorporieren Elemente der Moderne, die nie zur Tradition gehört haben, wie etwa technische Innovationen und technologisches Wissen, und sie nehmen auch Anleihen bei anderen Ideologien vor, mit denen sie in Konkurrenz stehen, wie Nationalismus, Liberalismus und Marxismus.

Fundamentalismus als Kulturmilieu

Die innovativen Aspekte des Fundamentalismus beschränken sich jedoch nicht auf die Ideologie. Auch als soziales Phänomen erweist er sich als Neuerung, indem er Menschen von unterschiedlicher sozialer Herkunft und aus verschiedenen Klassensegmenten in neue Gemeinschaften und Bewegungen auf der Grundlage kultureller Ideale und Praktiken integriert. Obgleich fundamentalistische Führer auch politische und wirtschaftliche Programme ansprechen, sind diese in ihrer Bedeutung sozialmoralischen und speziell sexualmoralischen Fragen weitgehend untergeordnet. Fundamentalistische Bewegungen verstehen sich selbst nicht als Klassenbewegungen, sondern als religiös-kulturelle Bewegungen, oder, wie ich es anderweitig benannt habe, sie repräsentieren nicht Klassenkulturen sondern Kulturmilieus.

Ich spreche von Kulturmilieus, wenn die Gruppenidentität und die Sicht eines geteilten Schicksals primär auf geteilten Idealen einer sozialmoralischen Ordnung und anderen außerökonomischen Kriterien beruhen. Das impliziert keineswegs, dass solche Bewegungen sozial heterogen zusammengesetzt sein müssen. Während die meisten charismatischen Gruppen sozial homogen sind, handelt es sich beim legalistisch-literalistischen Typ, mit dem wir uns hier primär befassen, in der Regel um sozial heterogene Bewegungen. Jedoch gilt für beide, dass sie sich selbst nicht auf der Grundlage eines geteilten Klasseninteresses oder wirtschaftlichen Schicksals, sondern sozialmoralischer Ideale verstehen.

Obgleich die traditionalistische Mittelschicht oft das organisatorische Rückgrat zumindest der ersten Generation des legalistisch-literalistischen Fundamentalismus darstellt, kommen die Mitglieder aus recht verschiedenen Klassenlagen und besitzen unterschiedliche wirtschaftliche Interessen. Jedoch handelt es sich beim fehlenden Klassenbewusstsein des Fundamentalismus keineswegs nur um einen Effekt sozialer Heterogenität, sondern um eine oft ganz bewusste, programmatische Zurückweisung der „unbrüderlichen" utilitaristischen und materialistischen modernen Marktgesellschaft. Die Fundamentalisten versuchen

Klassenkonflikte zu überwinden und propagieren als Gegenmodell zur individualistischen Ellenbogengesellschaft die soziale Harmonie einer auf geteilten religiösen und sozialmoralischen Idealen und Lebensführung gründenden Gemeinschaft.

Die fundamentalistische Lebensführung ist häufig durch einen gewissen asketischen Zug gekennzeichnet. Sie weist die moderne Konsumkultur zurück und betont stattdessen Nüchternheit und Mäßigung. Freizeit wird in der Familie und in religiösen Vereinigungen verbracht. Zudem beschränkt die strikte Befolgung religiöser Vorschriften den sozialen Verkehr mit Außenstehenden. All dies trennt die Fundamentalisten vom Rest der Gesellschaft und verstärkt ihre partikularistische Identität, die häufig in speziellen Speisevorschriften, Kleidung und Haartracht symbolischen Ausdruck findet. In vielen Fällen schafft sich der Fundamentalismus auch seine eigene Infrastruktur, wie Kindergärten, Schulen, Sozialeinrichtungen, Restaurants und Läden. Dies gibt ihm größere Unabhängigkeit von der weiteren Gesellschaft und erhöht somit seine Chancen, seine Ideologie und Lebensführung an die nächste Generation erfolgreich weiterzuvermitteln.

Die Geschichte des Fundamentalismus im 20. Jahrhundert weist interessante Wandlungsprozesse innerhalb seiner sozialen Zusammensetzung auf. Die erste Generation der Fundamentalisten entstammt zumeist dem traditionalistischen Milieu und ist weitgehend um die traditionalistische Mittelschicht sowie Teile der neuen Mittelschicht, die noch starke Bindungen an das traditionalistische Milieu besaßen, zentriert. Jedoch bilden sich im Laufe der Zeit neue Generationen von Fundamentalisten heraus und es verschiebt sich der Schwerpunkt hin zur neuen Mittelschicht, wobei der Sitz oft moderne Massenuniversitäten sind. Einerseits finden wir hier die Grenzgänger zwischen modernistischem und traditionalistischem Milieu, die zwischen traditionalistischem Elternhaus und moderner Bildung und Lebensführung hin- und hergerissen sind, zum anderen aber auch Neubekehrte, Töchter und Söhne oftmals säkularer Eltern, die sich dem Fundamentalismus als einer Ideologie der Opposition gegen den säkularen Staat und das säkulare Elternhaus zuwenden. Für diese Generation repräsentiert der Fundamentalismus eine Alternative zu sozialistischen und säkularen nationalistischen Bewegungen als Protestideologie und Entwurf einer gerechten und harmonischen Sozialordnung. Was jedoch die verschiedenen Generationen gemein haben, ist ihr radikaler Patriarchalismus.

Fundamentalismus als radikaler Patriarchalismus

Obgleich die Lebensführung und Ideologie verschiedener fundamentalistischer Gruppen und Bewegungen große Variationen aufweisen, tendieren alle zur

Propagierung und Idealisierung patriarchalischer Autorität und Moral. Sie stimmen alle in der Befürwortung eines Geschlechterdualismus überein, nach dem Männer und Frauen von Natur aus unterschiedlich seien, weil sie füreinander geschaffen wurden. Die Familie wird als eine „heilige Institution" angesehen, die dieses füreinander Bestimmtsein zum Ausdruck bringe. Die gottgegebene Aufgabe der Frau sei demnach das Gebären und Aufziehen von Kindern, ihre „natürliche" Sphäre die häusliche. Die vorherbestimmte Rolle des Mannes sei das Zeugen von Kindern sowie der Unterhalt und Schutz der Familie, seine „natürliche" Sphäre die außerhäusliche. Der weibliche Körper müsse züchtig bedeckt sein, damit er nicht die männlichen Leidenschaften errege. In einem islamischen Kontext bezieht sich dies auf die „Verschleierung" der Frau, während in einem christlichen Kontext etwa die Rocklänge oder der Ausschnitt des Kleides zur Debatte steht. Doch, was immer die kulturelle Form sein mag, patriarchalische Sozial- und Sexualmoral, Autorität und Sicht der Geschlechterdifferenz sind zentrale Bestandteile fundamentalistischer Ideologie und Identität. Und Fundamentalisten nahezu aller Schattierungen und Traditionen teilen den Glauben, dass man nur durch die Rückkehr zu solchen Prinzipien die Krise der Gegenwart überwinden könne.

Obgleich der Fundamentalismus eine strikte patriarchalische Ideologie und die Unterwerfung der Frau unter patriarchalische Autorität propagiert, motiviert er doch Frauen zugleich, die religiöse Tradition auch selbst zu überdenken und neue soziale Rollenvorstellungen zu entwickeln. Im Zusammenspiel mit der zunehmenden Einbeziehung von Frauen ins höhere Bildungswesen und in den Arbeitsmarkt hat dies zu einer Neuverhandlung der Geschlechterbeziehungen auch innerhalb fundamentalistischer Milieus geführt. In einigen Fällen haben sich daraus nicht nur weniger rigide praktische Regelungen patriarchalischer Autoritätsbeziehungen entwickelt, sondern zuweilen sogar als unbeabsichtigte Konsequenz ein autochtoner religiöser Feminismus.

Die grundlegenden patriarchalischen Ordnungsprinzipien gelten auch für Wirtschaft und Politik. Die wirtschaftlichen Ideale der ersten Generation des Fundamentalismus bestehen wesentlich in einem traditionalistischen und personalistischen kleinbürgerlichen Kapitalismus, der sich am Familienmodell orientiert. Er ist eher in lokalen und regionalen als in nationalen, internationalen oder gar globalen Wirtschaftsbeziehungen zu Hause. Fundamentalisten der ersten Generation wollen in der Regel nur sehr begrenzte wirtschaftliche und politische Eingriffe des Staates in lokale und regionale Angelegenheiten. Sie sehen die Rolle des Staates primär als Wächter der sozialmoralischen Ordnung und als Beschützer gegenüber Konkurrenz und der organisierten Arbeiterschaft, sind aber generell bürokratiefeindlich. Die Forderung nach stärkerer und umfassenderer Interven-

tion eines theokratischen Staates ins Gesellschaftsleben treten eher bei radikalen kleinen Gruppen und bei späteren Generationen des Fundamentalismus in den Vordergrund.

Fundamentalismus als Mobilisierung religiöser Laien

In ihrem Bemühen, die ideale Ordnung der Urgemeinde wiederherzustellen, erweisen sich Fundamentalisten als Reformatoren religiöser Praktiken und Autoritätsstrukturen. Gestützt auf eine bemerkenswerte Mobilisierung religiöser Laien bildet sich eine neue Schicht von Predigern und Geistlichen heraus. Dieser neue Typ religiöser Intellektueller artikuliert die speziellen Beschwerden und Forderungen sozialer Gruppen und Personenkategorien, die bisher weitgehend von der Teilnahme am öffentlichen Leben ausgeschlossen waren, und so betreten sie gemeinsam die politische Arena. Trotz der fundamentalistischen Ideologie, die besagt, dass Frauen nicht in die Öffentlichkeit gehören, sind auch Frauen in diese Mobilisierung in bedeutendem Maße mit einbezogen. All dies transformiert traditionelle religiöse und politische Herrschaftsstrukturen in bedeutendem Maße.

Jedoch geht es beim Fundamentalismus keineswegs ausschließlich oder auch nur vorherrschend um politische Mobilisierung und Einfluss, sondern in vielen Fällen weit stärker um die Formung der Person durch fromme Lebensführung und die Kultivierung eines spezifischen religiösen Ethos. Mit anderen Worten, fundamentalistische Religiosität dient nicht unbedingt primär außerreligiösen Zielen, wie wirtschaftlicher Besserstellung oder politischer Macht, sondern definiert vor allem selbst Ziele, die aufgrund des Glaubens an ihren Eigenwert verfolgt werden, wie etwa moralisch gut, fromm und tugendhaft zu sein.

Durch seine Formulierung religiöser Ziele und Lebensführung stimuliert der Fundamentalismus ein gewaltiges Anwachsen eines religiösen Laienrationalismus. Der Fundamentalismus mobilisiert religiöse Laien, motiviert sie dazu, heilige Texte selbst zu lesen und zu interpretieren sowie ihr eigenes Leben bewusst nach ethischen und rituellen Vorschriften auszurichten. Diese Überwindung religiösen Analphabetentums, Formung eines spezifischen Ethos und Bestärkung einer aktiven Gestaltung der Lebensführung wird auch unter Personengruppen verbreitet, die davon zuvor ausgeschlossen waren und eher Praktiken der „Volksfrömmigkeit" zuneigten. Auch hier ist wiederum die Einbeziehung von Frauen von besonderer Bedeutung. Denn dadurch wird dieses neue Ethos nicht nur innerhalb weiter Kreise gegenwärtiger Generationen verbreitet, sondern formt aufgrund der zentralen Rolle von Frauen im Sozialisationsprozess auch künftige Generationen. Max Weber hat einst den religiösen Laienrationalismus als ein zentrales Ele-

ment in Prozessen ethischer Rationalisierung identifiziert. Wenn er Recht hat, dann könnte die Mobilisierung religiöser Laien den interessantesten und auf Dauer kulturell folgenschwersten Aspekt der fundamentalistischen Erneuerung der Religionen darstellen.

Ursachen der fundamentalistischen Erneuerung der Religionen

Bisher habe ich eine Definition und Typologie des Fundamentalismus vorgeschlagen sowie einige grundlegende Charakteristiken benannt, die in einer Vielzahl fundamentalistischer Bewegungen verschiedener religiöser Traditionen anzutreffen sind. Abschließend will ich mich nun der Frage nach den Ursachen der fundamentalistischen Erneuerung der Religionen zuwenden. Natürlich kann man auf dieser allgemeinen Ebene keine hinreichende Kausalerklärung geben, sondern lediglich einige zentrale Aspekte der fundamentalistischen Mobilisierung benennen. Dabei konzentriere ich mich auf die folgenden Fragen: Welche sozialen Gruppen und Personenkategorien werden primär durch fundamentalistische Ideologien, Praktiken und Gemeinschaften angezogen und aus welchen Gründen? Warum spielen Probleme der Geschlechterbeziehung und Sexualmoral eine so zentrale Rolle in der fundamentalistischen Ideologie und Praxis? Und welchen Einfluss mag die Entwicklung fundamentalistischer Bewegungen auf die sich neu entwickelnde Weltordnung haben?

Generell kann man sagen, dass die überragende Mehrheit der Trägerschaft des Fundamentalismus sich aus sozialen Klassen rekrutiert, die sich entweder in besonderem Maße von sozialem Abstieg bedroht fühlen oder deren Erwartungen sozialen Aufstiegs besonders drastisch enttäuscht wurden. Während die Abstiegsängste eher in der ersten Generation des Fundamentalismus – der traditionalistischen Mittelschicht und Arbeiterschaft – vorherrschen, tragen in der zweiten Generation – aufstiegsorientierten, in säkularen Bildungsinstitutionen erzogenen Kindern aus traditionalistischen Haushalten sowie neuen Konvertiten aus säkularen modernen Mittelschichtsfamilien – eher enttäuschte Aufstiegserwartungen zur Mobilisierung bei.

Die erste Generation von Fundamentalisten fühlt sich bedroht und entfremdet durch zunehmende kulturelle und wirtschaftliche Marginalisierung und politische Entmündigung. Die Zentralisierung und Säkularisierung des Staates distanziert sie von politischen Entscheidungsprozessen, interveniert in lokale Autonomie und bürokratisiert (und säkularisiert) das Erziehungs- und Rechtsprechungssystem. Moderne Parteien sind oft primär mit den aufsteigenden sozialen Klassen verbunden und deshalb nicht in der Lage oder interessiert, größere Segmente der

traditionalistischen Klassen zu integrieren und ihre spezifischen wirtschaftlichen und Status-Interessen anzusprechen.

Die traditionalistischen Gruppen erfahren diese wirtschaftlichen, politischen und sozialen Wandlungen nicht nur als abstrakte oder anonyme Prozesse. Vielmehr geht ihr tatsächlicher oder befürchteter sozialer Abstieg einher mit dem Aufstreben einer neuen, modernen Mittelschicht und Arbeiterschaft, deren Einstellungen, Ethos, Lebensführung und Moralvorstellungen oft in starkem Kontrast zu denen der traditionalistischen Klassen stehen. Nachdem sie noch vor kurzem eine moralische Lebensführung verkörperten, werden die Traditionalisten auf einmal als rückständig angesehen. Sie haben ihre kulturelle Dominanz verloren und die Chancen, ihre Ideale an die nächste Generation weiterzugeben, sind erheblich beeinträchtigt. Sie fühlen sich an den Rand gedrängt, missachtet und von moralischem Niedergang bedroht.

In der Mobilisierung der zweiten Generation von Fundamentalisten, den oben erwähnten „Grenzgängern" und Neubekehrten, dominieren hingegen enttäuschte Aufstiegserwartungen. Vielfach sind die Erwartungen dieser Gruppen hinsichtlich ihrer Berufsperspektiven, wirtschaftlichen Wohlstandes, sozialen Aufstiegs und Prestiges an der Realität aufgeblähter Staatsapparate und verkrusteter Wirtschaftsstrukturen gescheitert. Als Reaktion darauf wenden sie sich oft gegen den Staat und projizieren ihre Aspirationen in eine imaginierte gerechte Sozialordnung einer vergangenen Ära, die es zu restaurieren gelte. Für alle, die von solch dramatischen Wandlungsprozessen negativ betroffen sind, die Probleme mit den sich wandelnden Normen und Strukturen sozialer Beziehungen haben oder die glauben, einen zu hohen Preis für den neu erworbenen Status gezahlt zu haben, stellt die Zurückweisung der gegenwärtigen Ordnung und ihrer Repräsentanten eine überaus plausible Reaktion dar. Doch warum organisieren sich diese Gruppen nicht auf der Grundlage ihrer Wirtschaftsinteressen, sondern geteilter religiöser und sozialmoralischer Ideale?

Generell machen solche Perioden dramatischen Wandels in Form sozialen Auf- und Abstiegs, horizontaler und demographischer Mobilität die Definition nicht nur sozialer Identität und Zugehörigkeit, sondern auch wirtschaftlicher Interessenlagen extrem schwierig. Auch die scheinbar einfache Definition materieller Interessen hängt von der Einbettung in soziale Beziehungen ab. Man muss erst einmal wissen, wer man ist, zu wem man gehört und wie die Zukunft aussieht, um seine Interessen artikulieren zu können. Wenn alte Bindungen und Identitäten nicht mehr stark genug sind und neue sich noch nicht hinreichend entwickelt haben, überwindet eine Weltanschauung wie die fundamentalistische die herrschende Konfusion. Sie bietet eine umfassende Vision (eine Sozialkritik, Ideale einer gerechten Ordnung und ein Geschichtsbild), die die historischen

Umbruchserfahrungen der verschiedenen Trägergruppen anspricht und in einen geordneten Erklärungszusammenhang bringt.

Aufgrund der komplexen sozialen Zusammensetzung wie auch der sozialen Identität fundamentalistischer Gemeinschaften könnten dabei materielle Interessen, selbst wenn sie klar wären, kaum anders als in der abstrakten Kategorie der „Gerechtigkeit" benannt werden. Hinzu kommt, dass vor allem die traditionalistische Mittelschicht sich selbst nicht primär auf der Grundlage geteilter materieller Interessen definiert, sondern eher durch die „Standesehre" einer vorbildlichen Lebensführung. Dies hat zumindest in der ersten Generation eine religiös-kulturelle Artikulation des Protestes begünstigt. Für diese Schicht steht ihre gesamte Lebensführung auf dem Spiel, nicht nur deren ökonomische Grundlage. All dies macht die Botschaft einer Rückkehr zu einer gerechten, frommen und moralischen Ordnung auf der Grundlage patriarchalischer Autorität für ganz vielfältige soziale Gruppen attraktiv. Der modernistischen Utopie unaufhaltsamen Fortschritts und individueller Chancen setzten sie das dramatische Szenario einer verfallenden Gesellschaft entgegen, in der nicht Gegensätze zwischen Klassen bestehen, sondern zwischen Gut und Böse, der Partei Gottes und der Partei Satans.

Worin besteht die Bedeutung der starken Betonung patriarchalischer Autorität und Moral? Warum spielen Fragen der Geschlechterbeziehungen und der Sexualmoral eine so bedeutende Rolle in der fundamentalistischen Ideologie und Praxis? Aus meiner Sicht dominieren Fragen patriarchalischer Autorität und Moral zunächst einmal, weil Wandlungen in der Familie und den Geschlechterbeziehungen am direktesten und dramatischsten erfahren werden. Wenn intime Beziehungen sich verschlechtern, Kinder die Autorität ihrer Eltern nicht länger akzeptieren und neue Regelungen dieser Beziehungen entweder fehlen oder nicht akzeptiert werden, finden wir eine klassische „anomische" Krise im Sinne Durkheims vor. Eine solche Krise mag subjektiv schlimmer als wirtschaftliche Not erfahren werden, denn sie untergräbt das Vertrauen in die grundlegendsten, persönlichsten und empfindlichsten sozialen Beziehungen. Warum passen sich die Leute nicht einfach an neue Lebensstile und Sozialbeziehungen an? Viele tun es. Aber viele fühlen sich auch gleichermaßen ernsthaft patriarchalischen Werten und Normen verpflichtet, wie dies bei Modernisten etwa bezüglich der Menschenrechte der Fall ist. Gewisse Werte sind so eng mit persönlicher Identität verflochten, dass sie nicht zur Verhandlung stehen.

Obendrein haben Fragen der Geschlechterbeziehungen und Sexualmoral einen zentralen symbolischen Stellenwert im Konflikt zwischen Modernisten und Fundamentalisten angenommen. Da alle Symptome des Niederganges in der fundamentalistischen Ideologie durch den Abfall vom Glauben erklärt werden, der wiederum sehr eng an patriarchalische Ordnungsvorstellungen und Moral

geknüpft ist, werden selbst politische und ökonomische Konflikte als „Kulturkampf" zwischen Säkularisten und dem Staat einerseits und den Frommen und ihrem Gott andererseits verstanden und ausagiert.

Warum wenden sich die Leute religiösen anstatt säkularen Ideologien zu? Bietet die Religion etwas, was säkularen Ideologien fehlt? Natürlich schließen sich viele Menschen in vergleichbarer Situation auch säkularen oder pseudo-religiösen Bewegungen an, speziell dann, wenn religiöse Institutionen eng mit dem modernisierenden Staat verbunden sind. Für Menschen, die sich einer religiösen Tradition verpflichtet fühlen, ist eine religiöse Artikulation von Protest hingegen nahe liegend. Hinzu treten jedoch oftmals strukturelle Gründe. So begünstigt etwa die Unterdrückung heterodoxer Religionen die Herausbildung säkularen Protestes, wie umgekehrt die Unterdrückung politischer Vereinigungen den Protest in die Bahnen religiöser Vereinigungen lenkt. Zudem spielt die Konfliktkonstellation eine bedeutende Rolle. Wenn etwa das modernistische Milieu mit einem militanten Säkularismus assoziiert wird, erhöht das die Wahrscheinlichkeit, dass die Opposition sich zur Artikulation ihres Protestes religiöser Sprache, Symbole und Argumente bedient. Religion bietet zudem eine exzellente Grundlage zur Legitimation des Kampfes gegen das modernistische Milieu und seine Lebensführung. Religion gibt dem Kampf eine höhere Weihe und erlaubt es den Fundamentalisten, sich als Helden in einem apokalyptischen Kampf zu verstehen. Sie erlaubt breite Koalitionen, indem sie die Opposition jenseits von Klasseninteressen und -grenzen in eine Gemeinschaft der Gerechten und Partei Gottes transformiert.

Aber Religion bietet mehr als eine Kritik anderer und eine passende Rhetorik, nämlich eine Infrastruktur. So verfügen religiöse Traditionen über eine lebensstrukturierende und gemeinschaftsbildende Routine religiöser Praktiken. Es bestehen Feiertage, die spezifische Erinnerungen und Symbole pflegen, die auf die jeweilige aktuelle Situation angewendet werden können. Und Religionen verfügen in der Regel über Intellektuelle, die in der Lage sind, Ideologien zu artikulieren und Gruppen zu organisieren. Zudem sprechen Religionen den Menschen tendenziell umfassender an als säkulare Ideologien. Von der Geburt bis zum Tod, von den intimsten zu den öffentlichsten Seiten der menschlichen Existenz haben Religionen Ideologien und Praktiken parat, die dem einzelnen in Krisensituationen zur Verfügung stehen und die aufgrund ihrer Tradition und Sakralität oft einen Vertrauensvorsprung vor allen säkularen Alternativen genießen. Fundamentalistische Milieus sind nicht zuletzt aus diesen Gründen oftmals erfolgreich darin, die Lebenswelt ihrer Anhänger kognitiv, emotional und praktisch neu zu ordnen, ihnen eine neue soziale Identität zu verleihen und dabei zu helfen, Würde und Selbstachtung wiederzuerlangen. Gegenüber säkularen oder pseudo-religiösen Bewegungen besitzen hier die Religionen also eine Reihe bedeutender strategischer Vorteile.

Was ist schließlich die Beziehung zwischen fundamentalistischer Mobilisierung und der neu entstehenden Weltordnung? Nach Huntington wird die Welt in Zukunft durch Konflikte zwischen Zivilisationen gekennzeichnet sein, welche auf unterschiedlichen letzten religiösen Werten basieren. Aufgrund der Analyse fundamentalistischer Bewegungen komme ich zu einem anderen Schluss. Obgleich religiöse Traditionen die Grundlage für soziale Identität und Solidarität bilden können, sind in der gegenwärtigen Welt alle Traditionen in eine Vielzahl kultureller Milieus fragmentiert, die unterschiedliche Haltungen gegenüber wesentlichen Zügen des modernen Lebens vertreten. Vergleichbare Milieus in verschiedenen Traditionen zeigen deshalb eine Vielzahl von Gemeinsamkeiten und ähneln einander oft mehr als ihren Gegenmilieus innerhalb derselben Religion. Insofern muss ein realistisches Szenario möglicher Beziehungen der Solidarität und des Konflikts weitaus komplexer und mobiler sein als das von Huntington vorgeschlagene. Da sich Säkularismus und Fundamentalismus ideologisch wie auch sozial wechselseitig konstituieren, repräsentiert der Fundamentalismus weder den zeitlosen religiösen Kern einer „Zivilisation" noch eine temporäre Verirrung vom prädestinierten Pfad zum Säkularismus, sondern ein sich stets erneuerndes soziales Phänomen innerhalb der modernen Welt.

Auswahlbibliographie:

- Heiner Bielefeldt et al. (Hrsg.): *Politisierte Religion.* Frankfurt 1999.
- Samuel Huntington: *Kampf der Kulturen. München* – Wien 1996.
- Mark Juergensmeyer: *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State.* Berkeley 1993.
- Bruce B. Lawrence: *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age.* San Francisco 1989.
- Martin E. Marty / R. Scott Appleby: *Fundamentalisms Observed; Fundamentalisms and Society; Fundamentalisms and the State; Accounting for Fundamentalisms; Fundamentalisms Comprehended,* Chicago 1991-1995. In Deutsch erschienen: Martin E. Marty/Scott A. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne,* Frankfurt a. M. / New York 1996.
- Martin Riesebrodt: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen.* München 2000.
- Martin Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung.* Tübingen 1990.

2. Fundamentalismus im Vergleich

Katja Mertin

Die Religiöse Rechte in den USA

Als der Prediger Jerry Falwell im Herbst 1979 eine Organisation mit dem Namen Moral *Majority* gründete und angesichts der 1980 bevorstehenden Präsidentschaftswahlen mit aufwendigen Kampagnen versuchte, das breite fundamentalistische Wählermilieu Amerikas zugunsten Ronald Reagans zu mobilisieren, war die amerikanische Öffentlichkeit von dieser Entwicklung vollkommen überrascht. Zur Sensation geriet schließlich der Erdrutschsieg Reagans, der von der Presse in erheblichem Maße den Aktivitäten von *Moral Majority* und weiteren neuentstandenen, fundamentalistischen Organisationen zugeschrieben wurde. Wenn auch der tatsächliche Einfluss der so genannten Neuen Christlichen Rechten auf das Wahlergebnis umstritten blieb , schien der Auftritt religiös-fundamentalistischer Gruppen auf der politischen Bühne des modernen Amerika in eklatantem Widerspruch zu den säkularisierungstheoretischen Paradigmen der Privatisierung oder gar des Schwindens der Religion in der Moderne zu stehen. Zwar lösten sich beinahe alle Organisationen der Religiösen Rechten innerhalb einer Dekade wieder auf, was die Unvereinbarkeit von Religion und moderner Politik zu bestätigen schien. An die Stelle der alten Gruppen traten jedoch innerhalb kürzester Zeit neue, die auf ihre Weise demokratische Teilhabe fordern. In den Aktivitäten von *Christian Coalition, Family Research Council und Concerned Women For America* kommt gegenwärtig die ungebrochene Vitalität der Religiösen Rechten zum Ausdruck.

Ziel der nachfolgenden Abschnitte ist eine komprimierte Einführung in das Phänomen der Religiösen Rechten bzw. des protestantischen Fundamentalismus, in dem sie ihren Ursprung hat. In Ansätzen wird dabei die Frage behandelt, wie sich die Bewegung zur so genannten Moderne verhält. Es wird deutlich werden, dass der protestantische Fundamentalismus und mit ihm die Religiöse Rechte ein Produkt gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse gewesen ist, und dass die Bewegung gleichzeitig Modernismus im Sinne einer Bejahung eines bestimmten Modernekonzepts bekämpft. In dieser Auseinandersetzung kann sich die Religiöse Rechte beständig ihrer selbst vergewissern und reproduzieren. Offen bleibt schließlich die Frage, wie das moderne Umfeld der

Religiösen Rechten gleichermaßen latent auf sie zurückwirkt und sie verändert – besonders innerhalb der Arena der Politik.

Historische Wurzeln der Religiösen Rechten

Die Bezeichnung „Christliche Rechte" oder „Religiöse Rechte" steht für eine soziale Bewegung nationaler Größenordnung, die sich für eine moralische Erneuerung der amerikanischen Gesellschaft einsetzt und hierfür unter anderem politische Mittel nutzt. Aus der Mitte der Bewegung sind bis heute immer wieder Gruppen entstanden, die sich ausschließlich auf die Beeinflussung der Politik konzentrieren. Im Mittelpunkt steht dabei neben allgemeiner Lobbyarbeit die gezielte Mobilisierung von Wählern. Diese *Social Movement Organizations (SMO)* sind wichtige Exponenten der Religiösen Rechten, aber nicht mit ihr identisch.

Den weitreichendsten Integrations- und Mobilisierungseffekt innerhalb der Religiösen Rechten besitzen die Abtreibungsproblematik und Themen, die sich um die Rolle von Religion in den öffentlichen Schulen des Landes gruppieren. Seit der Oberste Gerichtshof der USA 1973 in seinem Urteil zum Fall Roe vs. Wade Schwangerschaftsabbrüche während der ersten drei Monate grundsätzlich zum alleinigen Entscheidungsgegenstand der betroffenen Frau erklärte, versucht die Religiöse Rechte mit verschiedenen Mitteln auf eine Revision des Urteils hinzuwirken oder doch wenigstens seine Auswirkungen so weit wie möglich zu begrenzen. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Ernennung der höchsten Richter durch den Präsidenten der USA. Durch die Unterstützung eines Präsidentschaftskandidaten, in dessen Legislaturperiode die Besetzung von Ämtern des Supreme Court fällt (wie z.B. bei George W. Bush), kann die Religiöse Rechte in der Abtreibungsfrage potentiell indirekten Einfluss nehmen.

In den öffentlichen Schulen der USA ist jede religiöse Betätigung und Symbolik verfassungsgerichtlich untersagt. Hierzu zählen nicht nur Religionsunterricht, allgemeine Bibellektüre und Gebete, sondern auch das Mitführen von Postkarten mit religiösen Motiven etc. Diesen gesetzlichen Regelungen, die das verfassungsrechtliche Gebot staatlicher Neutralität in religiösen Angelegenheiten relativ weitreichend auslegen, setzt die Religiöse Rechte ihre Forderung nach einer Reintegration von Religion in die öffentliche Erziehung entgegen. Neben Themen aus dem unmittelbar soziomoralischen Spektrum (zu denen neben den genannten auch die Diskussion um gesetzliche Gleichstellungsprogramme für Frauen und Homosexuelle gehört) haben die politischen Organisa-

tio nen der Religiösen Rechten immer wieder auch zu Fragen der Haushalts- und Steuerpolitik, der Außenpolitik und zu verschiedenen innenpolitischen Fragen Stellung bezogen.

Neben allen Kontroversen bezüglich der Deutung und Beurteilung des US-amerikanischen Fundamentalismus herrscht in der Forschung weitgehende Einigkeit in der Auffassung, dass die neuere „Religiöse Rechte" oder „Neue Christliche Rechte" der 80er und 90er Jahre nur vor dem Hintergrund einer älteren, einer *„Old Christian Right",* verständlich wird. Bei allen Veränderungen, die mit den Übergängen von „alt" zu „neu" verbunden gewesen sein mögen, stehen die Bewegungen in eindeutiger Kontinuität zueinander. Zwischen 1910 und 1920 entstand in den USA die erste Bewegung der Welt, die sich selbst als fundamentalistisch bezeichnete. Aus ihr ging die Religiöse Rechte als ihr politisch aktiver „Flügel" hervor. Da die Ursprünge und die Entstehung der Bewegung hinsichtlich ihrer grundlegenden Wesensmerkmale und ihres Verhältnisses zur „Moderne" aufschlussreich sind, werden sie nachfolgend kurz skizziert.

Der protestantische Fundamentalismus, und mit ihm die Religiöse Rechte, hat seine theologischen und ideologischen Wurzeln in der evangelikalen Bewegung des 18. und 19. Jahrhunderts. Ein protestantischer Fundamentalist in den USA ist immer ein Evangelikaler, wobei es innerhalb des evangelikalen Protestantismus wiederum etliche Unterströmungen gibt. Der Evangelikalismus (aus dem Griechischen für „Botschaft" / „Lehre") steht für eine Praxis der religiösen Erweckung, die die Erfahrung Gottes durch das Individuum selbst in den Mittelpunkt stellt und sich damit gegen jede Form religiöser Hierarchie richtet. Im Unterschied zu konfessionellen (lat. „bekennenden") Kirchen betont die evangelikale Lehre die unabdingbare Notwendigkeit eines persönlichen Bekehrungserlebnisses, d.h. einer individuellen Gotteserfahrung, für die Erlangung der Heilsgewissheit. Dieses Ereignis wird auch religiöse Wiedergeburt genannt. Aus diesem Zusammenhang ergibt sich die häufige Bezeichnung amerikanischer Evangelikaler und Fundamentalisten als *„Born-Again Christians".*

Erweckungsveranstaltungen, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts überall in den USA stattfanden, boten hierfür einen besonderen Rahmen. Komplizierte theologische Fragen traten gegenüber der religiösen Praxis in den Hintergrund. Man glaubte an die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift und an die buchstäbliche Wahrheit des Lebensweges Christi, ohne dass dies jedoch zur formalen Doktrin erhoben worden wäre.

Der Evangelikalismus trug den Charakter einer Zivilreligion, die der neuen amerikanischen Nation ein starkes Identitätsmoment bot. Im festen Glauben daran, ein von Gott auserwähltes Volk zu sein, versuchte man, die Gesellschaft und ihre Institutionen gemäß göttlichem Willen zu gestalten. Jeder Einzelne

bemühte sich, durch einen gottgefälligen Lebenswandel zum Wohl der gesamten Gesellschaft beizutragen. In dieser optimistisch geprägten Zeit schien der Traum von einem christlichen Amerika, zu dem Jesus schließlich leibhaftig zurückkehren würde, um dort ein tausendjähriges Königreich (Millennium) zu errichten, nahe an der Verwirklichung zu sein. Die herausragenden Merkmale des Evangelikalismus lagen also in einer untrennbaren Verknüpfung von Religion und Gesellschaft sowie privater und öffentlicher Moral und in einem typisch amerikanischen Individualismus und Antielitismus.

Als diese Ordnung nach dem Bürgerkrieg und verstärkt nach dem Ersten Weltkrieg im Zuge vielschichtiger soziokultureller Transformationsprozesse in Frage gestellt wurde, trat der Fundamentalismus zu ihrer Verteidigung auf. Riesige Einwanderungswellen aus nicht-protestantischen Ländern stellten das amerikanische Bekenntnis zur Religionsfreiheit in dieser Zeit vor neue Herausforderungen – religiösen Pluralismus hatte es bislang nahezu ausschließlich innerhalb des Protestantismus gegeben. Der Norden und der Mittlere Westen der USA durchliefen rapide Industrialisierungs- und Urbanisierungsprozesse, während der Süden relativ unberührt blieb. Dazu veränderte sich der Charakter der Städte selbst durch enormen Zuzug und die verstärkte Anhäufung von Kapital und Produktionsmitteln. Es entstand eine neue städtische Mittelschicht, die die alten Eliten zu verdrängen begann. Die strukturellen Transformationsprozesse hatten kulturelle Konsequenzen: Wachsende Anonymität in den neuen Großstädten, eine fehlende Vernetzung protestantischer Gemeinden, vor allem aber eine neue Freizeit- und Vergnügungsindustrie schwächten die traditionelle Kirchenbindung und den Wirkungsgrad evangelikaler Ordnungs- und Moralvorstellungen. Die Dominanz der traditionellen Mittelschichten und damit der wichtigsten Träger der alten Ordnung wurde von neuen, aufstrebenden Kräften und ihren alternativen kulturellen Deutungsmustern durchbrochen.

Die größte intellektuelle Herausforderung für die evangelikal-protestantischen Kirchen und ihre Gläubigen bildeten jedoch neue wissenschaftliche und moralphilosophische Ideen, die, aus Europa stammend, in die gebildeten Kreise der USA eindrangen: Charles Darwins Werk *„The Origin of the Species"*, die Schule der Höheren Bibelkritik und Immanuel Kants Kritik der reinen und der praktischen Vernunft. Die Evolutionstheorie Darwins bedeutete einen radikalen Gegenentwurf zur evangelikalen, bibelgeleiteten Menschheitskonzeption. Sie erklärte nicht nur die biblische Schöpfungslehre für unrichtig, sondern widersprach damit gleichzeitig der Erlöserrolle und dem Lebensweg Christi: Ohne den Sündenfall wurde die gesamte Christologie obsolet. Die Philosophie der Höheren Bibelkritik entkleidete die Heilige Schrift ihrer Unfehlbarkeit und erklärte sie zum schieren historischen Produkt. Kants Kritik der reinen und der

praktischen Vernunft schließlich machte die Vernunft des menschlichen Subjekts gleichermaßen zu Ursprung und Grenze jedes Wissens und jeder Moral und verneinte eine erfahrbare (objektive) göttliche Ordnung.

Die Konsequenzen gesellschaftlichen Wandels

Innerhalb der protestantischen Bekenntnisse entwickelten sich in den Jahren zwischen den Kriegen heftige Debatten um die „richtige" Reaktion der Kirche auf die neuen sozialen und intellektuellen Herausforderungen. Aus diesen Kontroversen ging der Fundamentalismus als eine von mehreren Positionen hervor. Er existierte zunächst als rein religiöse Bewegung innerhalb der protestantischen Bekenntnisse, wo sich seine Vertreter im Wesentlichen gegen eine Integration der neuen naturwissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnisse in die traditionelle evangelikale Lehre und gegen eine Übernahme neuer, vor allem sozialer, Aufgaben durch die Kirche wandten. Seine Gegner waren hier verschiedene neue, liberale Strömungen innerhalb des Protestantismus. Um dem Willen zur Verteidigung der traditionellen Glaubensfundamente Ausdruck zu verleihen, wurde eine Schriftenreihe mit dem Titel *„The Fundamentals: A Testimony to the Truth"* herausgegeben; diese Sammlung lieferte schließlich den Namen für die Bewegung in ihrer späteren, radikalisierten und politisierten Phase.

Die politische Mobilisierung des fundamentalistischen Milieus geschah zur Zeit des Eintritts der USA in den Ersten Weltkrieg. Als Ursache hierfür können im Wesentlichen zwei Faktoren angenommen werden: Zum einen ein verstärktes Empfinden allgemeinen moralischen Verfalls in der amerikanischen Gesellschaft, verbunden mit der Erfahrung eines radikalen Bedeutungsverlustes der eigenen Wert- und Ordnungsvorstellungen. Dieses Krisenempfinden verband sich mit wachsenden Schwierigkeiten, das eigene, traditionalistische Milieu zu erhalten: Die Familien als Hort christlicher Sozialisation schienen durch zunehmende Frauenerwerbstätigkeit und eine neue sexuelle Freizügigkeit gefährdet; die Kirchen drohten unter die Kontrolle liberaler Geistlicher zu geraten; die Politik betrieb eine Auflösung der traditionellen Verschmelzung von Religion mit den öffentlichen Institutionen des Landes, um dem neuen Bekenntnispluralismus Rechnung zu tragen. Letzteres resultierte unter anderem in einem Verbot der Bibellektüre in den öffentlichen Schulen und zeigte sich ebenfalls in heftigen Auseinandersetzungen um die Evolutionslehre, welche schließlich zum bekanntesten Ziel fundamentalistischer Attacken wurde. Der Krieg mit Deutschland verlieh dem Krisenempfinden der Fundamentalisten zusätzliche Dramatik. „German Kultur" symbolisierte für sie all das in Vollendung, was sich im Inneren der USA ebenfalls

auszubreiten drohte: Modernismus, Gottlosigkeit und daraus resultierender Verfall. Innerhalb der fundamentalistischen Kreise entwickelte sich in diesem Zusammenhang ein starker religiöser Nationalismus. Nach innen wie nach außen kämpfte man nun um den Erhalt einer christlichen amerikanischen Zivilisation.

Fundamentalismus entstand also dort, wo Tradition bedroht war. Er ist deshalb, wie Martin Riesebrodt so treffend dargelegt hat, nicht gleichbedeutend mit reinem Traditionalismus, sondern beinhaltet einen durch Infragestellung reflexiv gewordenen, mobilisierten Traditionalismus. In vergleichbarer Weise wie Riesebrodt wendet sich Nancy Ammerman gegen Deutungen des religiösen Fundamentalismus als Orthodoxie oder reine Erweckungsbewegung; der zentrale Unterschied wird auch hier im bewussten und organisierten Widerstand gegen die Zerstörung von Tradition und orthodoxem Glauben gesehen. Fundamentalismus tritt nicht als schierer Bewahrer auf; er steht für kämpferische Verteidigung angesichts von Bedrohung. Daher erklärt sich auch der Umstand, dass die fundamentalistische Bewegung der 20er Jahre in den nördlichen Städten der USA entstand und lange – mit Ausnahme einer kurzfristigen Kooperation zwischen nördlichen und südlichen Kirchen im Kampf gegen die Evolutionslehre – auf diese Regionen beschränkt blieb. Hier waren die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse und ihre Folgen am stärksten spürbar und damit die Bedrohung, die aus evangelikalem Traditionalismus Fundamentalismus werden ließ. Der Süden der USA blieb von den neuen Entwicklungen noch längere Zeit verschont und konnte bis in die 50er Jahre hinein „unbefragt" traditionalistisch bleiben. Ältere Identifizierungen des amerikanischen Fundamentalismus mit dem ländlichen, „hinterwäldlerischen" Süden sind nicht zutreffend.

Öffentliches Aufsehen erregte die *„Old Religious Right"* der 20er Jahre vor allem durch ihren Kampf um die Vorherrschaft in den protestantischen Kirchen und mit ihren Kampagnen gegen die Lehre der Evolutionstheorie an den öffentlichen Schulen der USA. Zu Beginn des Jahres 1925 befand sie sich auf dem Höhepunkt ihrer Popularität: Ihre Opposition gegenüber der liberalen Theologie wurde in der Öffentlichkeit durchaus ernst genommen und die Aussichten auf gesetzliche Regelungen, die einer Liberalisierung der öffentlichen Schulen Einhalt gebieten sollten, schienen gut. Im Sommer desselben Jahres fand dann jedoch ein Aufsehen erregender Gerichtsprozess gegen den Biologielehrer Alan Scopes in Dayton (Tennessee) statt, der gegen ein bundesstaatliches Verbot der Evolutionslehre im Biologieunterricht verstoßen hatte. Der so genannte „Affenprozess" wurde zwar juristisch gewonnen, geriet aber in seinem Verlauf für die Fundamentalisten zu einem ungeheuren Debakel, das ihnen schließlich grenzenlose Verachtung seitens der amerikanischen Öffentlichkeit einbrachte. Der

Scopes-Prozeß markierte im Wesentlichen das Ende der ersten politischen Mobilisierungsperiode des Fundamentalismus. Kurze Zeit später trat die Bewegung in eine Phase des Rückzugs ein, die vor allem durch den Aufbau eigener fundamentalistischer Institutionen gekennzeichnet war.

Erst 1979 sahen sich einige fundamentalistische Pfarrer erneut zur Initiierung einer breiten, politisch aktiven Bewegung veranlasst. Auch hier muss die Ursache im Zusammenwirken mehrerer Faktoren gesehen werden: Neue soziale Bewegungen (Bürgerrechtsbewegung, Frauenbewegung) und eine umstrittene Außenpolitik (Vietnamkrieg) hatten heftige Konflikte um gesellschaftliche Deutungsmuster sowie Wert- und Verhaltensnormen ausgelöst. Der Süden der USA befand sich seit den 60er Jahren in einer radikalen soziokulturellen Umbruchsituation. Die Konsequenzen aus Industrialisierung und Städtewachstum, die der Norden bereits zu Beginn des Jahrhunderts erlebt hatte, stellten nun auch „Dixie" in Frage, d.h. die Ordnung und die Ideale des alten Südens. Das um sich greifende Gefühl eines gesellschaftlichen Auseinanderbrechens wurde begleitet von einer wachsenden Zentralisierung staatlicher Bürokratie, die sich zur Bedrohung für die kulturellen Nischen der Fundamentalisten entwickelte. Diese hatten während der vergangenen Jahrzehnte ein weit verzweigtes Netz eigener Kirchen, Schulen, Colleges und Fernsehstationen aufgebaut, um ihre Ordnungsideale möglichst unbeeinflusst leben und erhalten zu können. Vor allem die Schulen gerieten in den 60er und 70er Jahren zunehmend unter den Einfluss staatlicher Regulierung: Das nun bundesweite Verbot von Schulgebeten und der Bibellektüre machten eine christliche Kindererziehung in den öffentlichen Schulen unmöglich. Doch der Staat intervenierte auch in den fundamentalistischen Privatschulen und ordnete ihre ethnische Desegregierung und die Einhaltung curricularer Mindeststandards an. Die prinzipielle Legalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen im Urteil Roe vs. Wade und Bestrebungen, die Gleichberechtigung von Frauen in der Verfassung festzuschreiben *(Equal Rights Amendment)* erschienen den Fundamentalisten als Bedrohung der Familie als Kernstätte der eigenen Milieureproduktion.

Zu sozialen Umbrüchen und einem wachsenden Zugriff staatlicher Bürokratie auf die fundamentalistischen Institutionen kam ein dritter Mobilisierungsfaktor hinzu: Eine gestiegene Popularität evangelikaler Ordnungsvorstellungen in der amerikanischen Öffentlichkeit. Der beschriebene Konflikt um die kulturelle Selbstdeutung Amerikas führte bei vielen Beteiligten zu einem Gefühl der moralischen Desorientierung, was den evangelikal-fundamentalistischen Kirchen bereits Ende der 60er Jahre einen enormen Zulauf bescherte. Letztlich war es jedoch die Watergate-Affäre, die eine neue Diskussion um das Verhältnis von Moral und Nation auslöste; das Verhalten Richard Nixons schien auf dra-

matische Weise den Zusammenhang zwischen privater Moral und kollektivem Wohl zu verdeutlichen, den die Evangelikalen immer betont hatten. Als 1976 der bekennende „wiedergeborene" Christ Jimmy Carter zum Präsidenten der USA gewählt wurde, deklarierte die Presse das Jahr zum *„year of the evangelical".* Die Politik Carters wurde jedoch von den Fundamentalisten wie von weiten Teilen der übrigen Bevölkerung als Enttäuschung empfunden. Wirtschaftspolitische Misserfolge und ein vermeintlich schwaches außenpolitisches Krisenmanagement verliehen Carter in der Öffentlichkeit das Image eines Verlierers. Die Fundamentalisten fühlten sich von ihm betrogen, da er nicht nur ihre Interessen in keiner Weise förderte, sondern überdies die wachsende Intervention des Staates in die öffentlichen und privaten Bildungsinstitutionen zumindest duldete. Frustriert von den jüngsten Entwicklungen und gestärkt von dem gestiegenen öffentlichen Ansehen des evangelikalen Glaubens, konnte sich innerhalb bestimmter fundamentalistischer Kreise der Eindruck eines berechtigten Anspruchs auf politische Teilhabe entwickeln, dessen Einlösung angesichts einer scheinbaren allgemeinen Misere dringlich schien. Das Bild einer moralischen Mehrheit in der amerikanischen Bevölkerung, die nun, betrogen von der nationalen Politik und Justiz, endlich ihr Schweigen brechen sollte, spiegelte sich schließlich im Namen der einflussreichsten politischen Organisation der Religiösen Rechten während der 80er Jahre wider: *Moral Majority.*

Die Bezeichnung „Religiöse Rechte" steht – dies sei noch einmal hervorgehoben – für die politisch aktiven Kreise des fundamentalistischen Milieus, aus denen sich wiederum die Unterstützung politischer Organisationen wie *Moral Majority* oder *Christian Coalition* rekrutierte bzw. rekrutiert. Ein politischer Aktivismus innerhalb des fundamentalistischen Milieus entwickelte sich bislang in zwei Wellen (um 1920 und um 1980), von denen die zweite bis heute anhält. Außerhalb der Religiösen Rechten existieren breite fundamentalistische Strömungen, die ein politisches Engagement strikt ablehnen.

In welchem Verhältnis steht nun diese Religiöse Rechte – bzw. der religiöse Fundamentalismus, in dem sie ihren Ursprung hat – zur gesellschaftlichen Moderne?

Religiöse Rechte und „Moderne"

Es ist gezeigt worden, dass der Fundamentalismus um 1910 in Reaktion auf soziokulturelle Transformationsprozesse (Industrialisierung, Urbanisierung, Massenimmigration, Verbreitung säkularer Ideen) entstanden ist. Rechnet man diese Prozesse gesellschaftlicher Modernisierung zu, so erscheint der Fundamentalismus zunächst als ihr Produkt und als Bestandteil von „Moderne" als

ihrem Resultat. Gleichzeitig kann die Bewegung in bestimmter Hinsicht als antimodernistisch bezeichnet werden; hierbei ist jedoch Vorsicht geboten.

Die Religiöse Rechte (alt wie neu) deutet die amerikanische gesellschaftliche Gegenwart grundsätzlich als Krise, die auf einen umfassenden Bedeutungsverlust religiös (d.h. biblisch) begründeter Moral zurückgeführt wird. Mit dem Liberalismus und dem „säkularen Humanismus" bekämpft sie Lehren, die jede Moral vermeintlich ausschließlich an die Erfahrung und die Situation des einzelnen Menschen koppeln. Folglich richtet sie sich gegen alle politischen und juristischen Entscheidungen, die eine Entlassung individuellen Handelns und gesellschaftlicher Institutionen aus dem Geltungsbereich allgemein verbindlicher, religiöser Moral fördern. In Kontinuität zu ihren evangelikalen Ursprüngen strebt die Bewegung nach einer Integration von Religion und Gesellschaft, die in ihrer Perspektive keineswegs im Widerspruch zur formalen Trennung von Kirche und Staat steht. Mit diesem Streben steht die Religiöse Rechte im Widerspruch zur säkularisierungstheoretischen Dimension des Modernekonzepts Max Webers. Sie kann als antimodernistisch insoweit gelten, als sie Modernismus im Sinne einer ideologischen Bejahung genau dieses theoretischen Konzepts bekämpft. Den amerikanischen Fundamentalismus aber als Negation der Moderne insgesamt zu bezeichnen, ist schon allein deswegen problematisch, weil es die Moderne nicht gibt. Mit einer derartigen Etikettierung der Religiösen Rechten wird ein empirisches Phänomen als Verstoß gegen ein bestimmtes, theoretisch begründetes Paradigma gewertet, welches überdies hinsichtlich seines Geltungsanspruchs umstritten ist – und zwar insbesondere mit Verweis auf die religiöse Vitalität des modernen Amerika. Es scheint fruchtbarer, sich den Idealen und der Gesellschaftskritik der Fundamentalisten im Einzelnen zu nähern und dabei der Versuchung zu widerstehen, sie gegenüber dem Generalkonzept „Moderne" zu positionieren.

Zutreffend ist, dass sich die Religiöse Rechte gegen alles richtet, was im vermeintlichen Widerspruch zu biblisch manifestierten Moralprinzipien steht oder ihren Bedeutungsverlust in der Gesellschaft fördert bzw. zum Ausdruck bringt. Religion ist das, was dem eigenen Leben und der Gesamtgesellschaft Kohärenz verleihen soll; religionsfreie Sphären gibt es in der fundamentalistischen Ideologie nicht. In der Auseinandersetzung mit denjenigen Kräften, die solche Sphären befürworten und sich an ihrer Schaffung beteiligen, kann sich der religiöse Fundamentalismus beständig neu reproduzieren. Er ist kein im Schwinden begriffenes Überbleibsel aus vormoderner Zeit, sondern elementarer Bestandteil gegenwärtiger Gesellschaften, in denen der Religion gesamtgesellschaftliche Ordnungsmacht abgesprochen wird – sei es im Namen des Liberalismus, des Modernismus oder des Säkularismus.

Seit 20 Jahren vertritt die Religiöse Rechte ungebrochen ihre Interessen in der

politischen Öffentlichkeit, wobei Organisationen wie *Moral Majority* (in den 80er Jahren) oder *Christian Coalition* (gegenwärtig) den engsten Kontakt zur Arena der Politik haben. Es ist vielfach untersucht worden, welche Auswirkungen die Kampagnen der Religiösen Rechten auf die amerikanische Politik bislang gehabt haben, wobei die Ergebnisse recht widersprüchlich sind. Umgekehrt bliebe jedoch zu fragen, wie sich das jahrzehntelange politische Engagement auf die Religiöse Rechte selbst ausgewirkt hat. In dem Augenblick, in dem sich eine religiös-fundamentalistische Bewegung bzw. ihre Organisationen in die Arena der öffentlichen Politik begeben, geraten sie in ein Spannungsfeld: Die normativen Vorgaben ihrer Religion treffen auf die Gestaltungsnormen demokratischer Politik, die Rationalität religiöser Doktrin auf die Rationalität des öffentlichen Diskurses, die eine göttliche Wahrheit auf eine Vielfältigkeit von Interessen und Meinungen, die hier nicht ignoriert werden können. Es stellt sich die Frage, wie sich die verschiedenen Organisationen der Religiösen Rechten durch die Jahrzehnte in diesem Spannungsfeld bewegt haben und welche Veränderungen dabei aufgetreten sind. Was geschieht mit einer ursprünglich religiös-fundamentalistischen Bewegung in der modernen Politik? Findet so etwas wie ein Lernprozess statt? Was ist das Ergebnis? Was lässt sich heute über das Verhältnis von Religion und Politik sagen? Hier liegen die Fragen an die künftige sozialwissenschaftliche Forschung zu fundamentalistischen Bewegungen in modernen Gesellschaften.

Auswahlbibliographie:

- Ammerman, Nancy T.: *„North American Protestant Fundamentalism", in: Martin Marty und Scott Appleby (Hrsg.), Fundamentalism Observed. The Fundamentalism Project, Volume I,* London/Chicago (University of Chicago Press), S. 1-66, 1991.
- Bielefeldt, Heiner und Heitmeyer, Wilhelm: *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus,* Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1998.
- Pieh, Eleonore: Fight like David - run like Lincoln: *Die politischen Einwirkungen des protestantischen Fundamentalismus in den USA,* Münster (LIT), 1998.
- Riesebrodt, Martin: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-28) und islamische Schiiten (1961-79) im Vergleich,* Tübingen (JCB Mohr), 1990.
- Sterr, Martin: *Lobbyisten Gottes - Die Christian Right in den USA von 1980 bis 1996,* Berlin (Duncker & Humblot), 1999.

Norton Mezvinsky / Israel Shahak

Jüdischer Fundamentalismus in Israel: Gegenwart und Zukunft *

Obwohl die internationalen Medien dem Staat Israel eine bemerkenswerte Aufmerksamkeit zuwenden, werden in den Berichten über den jüdischen Staat regelmäßig wesentliche Fakten nicht genannt, fehlen ausführliche Analysen und wird zu oft ein irreführendes Bild vermittelt. Die Mehrheit der israelischen Juden nimmt dies zur Kenntnis und ist dadurch beunruhigt. Es existieren mehrere Gründe für das Versagen der Medien, adäquat über Israel zu berichten. Wir werden in diesem Artikel nur zwei dieser Gründe kurz aufzeigen, wobei beide in Zusammenhang mit unserem Hauptargument stehen. Der erste Grund ist die bedauerliche Tatsache, dass die internationalen Medien die meisten Informationen über Israel und die zionistische Bewegung, deren Bemühungen in der Schaffung des Staates resultierten und deren Ideologie diesen immer noch dominiert, von der Seite erhält, die gemeinhin als linker Teil des politischen Spektrums angesehen wird. Die Arbeitspartei *(Avodah)* und *Meretz* bilden neben einigen wesentlich kleineren und extremeren linken Gruppierungen Israels linken Block. Der Zusammenhalt dieses Blocks, der gemeinsam mit Israels arabischen Parteien als „Oslo-Koalition" definiert werden kann, brachte Rabins Regierung an die Macht und ermöglichte ihr die beharrliche Fortführung ihrer Politik bis zu ihrer Niederlage bei den Wahlen 1996. Informationen, die außerhalb Israels über die „andere Seite" des politischen Spektrums in Israel veröffentlicht werden, rühren größtenteils von Seiten derjenigen (politischen) Feinde, die dazu neigen, verleumderisch zu sein. Die israelisch-jüdischen Fundamentalisten sind ein wesentlicher Bestandteil dieser „anderen Seite". Die dargestellte Sicht dieser Fundamentalisten, wenn sie denn in den internationalen Medien verbreitet wurde, kam fast immer von ihren Gegnern.

Der zweite Grund für die Informationsknappheit über den jüdischen Fundamentalismus ist der, dass zu viele Menschen außerhalb des Staates Israel Angst haben, negative Kritik am Judentum und/oder frommen Rabbinern zu üben, damit sie nicht beschuldigt werden können, antisemitisch zu sein. Die Situation

**Übersetzung aus dem Englischen von Eva Grammel*

innerhalb Israels ist anders. Nicht nur, dass negative Kritik am Judentum in der israelischen hebräischen Presse reichlich vorhanden ist, sondern vieles von dem, was regelmäßig in dieser Presse veröffentlicht wird, würde höchstwahrscheinlich als Antisemitismus eingestuft werden, wenn es übersetzt außerhalb von Israel publiziert würde. Ein Artikel vom 5. Mai 2000 in *Ha'aretz,* der seriösesten und angesehensten hebräischsprachigen Tageszeitung, zitierte zum Beispiel eine Schätzung der israelischen Polizei, dass 90% der Juden, die beim Goldschmuggel nach Israel gefasst wurden, ultraorthodoxe *(Haredi)* Juden waren. Andere hebräischsprachige Zeitungen veröffentlichten viele schlimmere Geschichten über illegale Aktivitäten der ultraorthodoxen Juden wie zum Beispiel Drogenschmuggel und Geldwäsche, sowohl in Israel als auch in anderen Ländern, besonders in den USA. Diese hebräischen Zeitungen publizierten auch eine Vielzahl von Geschichten über Sexskandale, in die einige der ultraorthodoxesten Rabbiner involviert waren. Ausländische Korrespondenten, die in Israel akkreditiert sind, haben – bis auf einige wenige Ausnahmen – keine solcher Berichte veröffentlicht. Die israelisch-hebräische Presse berichtet überdies über mehr Skandale, in die New Yorker Juden verwickelt sind, als die New Yorker Presse. Die Erklärung für diesen Unterschied ist einfach: Im Staat Israel sind Enthüllungen über Skandale, in die Rabbiner oder andere fundamentalistische Juden involviert sind, Teil des andauernden Kampfes zwischen jüdischem Fundamentalismus und der Moderne. Die Veröffentlichung dieser Skandale hat zumindest teilweise die Absicht, die wichtige Behauptung, die viele Fundamentalisten aller Religionen erheben, nämlich dass ein Abfall von der Bindung an eine Religion einen Abfall von der Moral bewirkt, zu widerlegen, indem aufgezeigt wird, dass Juden, die am stärksten mit der Religion verbunden sind, mindestens genauso unmoralisch sind wie andere Juden. (Die gleiche Argumentation wurde während des europäischen Religionskampfes im 19. Jahrhundert verwendet.)

Die oben genannten Gründe helfen zu erklären, warum unser Artikel, der ausschließlich auf israelischen Quellen basiert, in mancher Hinsicht der Fülle von Informationen, die in der internationalen Presse vorhanden sind, widerspricht. Der religiöse Streit unter Juden ist das am häufigsten diskutierte Thema im israelischen Staat; der Großteil dieser Diskussion konzentriert sich auf den jüdischen Fundamentalismus. Es gab mehr israelische Regierungskrisen und -stürze infolge des religiösen Streits als durch jede andere Streitfrage, selbst der Frage über Krieg und Frieden. Das Folgende ist nur ein jüngeres Beispiel für das leidenschaftliche Interesse der israelischen Juden: Im September 1999 mussten fünf riesige Turbinen, die zur Produktion von Elektrizität dienen, aus Nordisrael zu ihrem Platz in den Süden transportiert werden. Der Transport dieser Turbinen machte es nötig, die Hauptverkehrsstraße für einige Stunden für den anderen Verkehr zu sperren.

Verkehrsexperten und die Polizei entschieden, die Turbinen eine nach der anderen zu transportieren, wenn der Verkehr am ruhigsten ist, während der Sabbatnacht zwischen Freitag und Samstag. Die drei fundamentalistischen politischen Parteien protestierten, dass dies die Entweihung des Sabbats durch eine jüdische Regierung bedeuten würde. Eine dieser Parteien, *Yahadut Hathora,* verließ auf Grund dessen die Regierungskoalition und somit wurde Premierminister Barak geschwächt. Viele Demonstrationen, sowohl von der religiösen als auch von der antireligiösen Seite, fanden statt, als der Transport die Tel Aviver Gegend passierte. Fünf Wochen lang berichteten die Medien ausgiebig über die Proteste, Gegenproteste und Demonstrationen, als ob dies eine höchst wichtige Angelegenheit darstellen würde.

Zwei Strömungen

In den letzten 15 Jahren haben zwei soziale Tendenzen, größtenteils unabhängig voneinander, eine tiefe Veränderung in der israelisch-jüdischen Gesellschaft verursacht. Eine soziale Veränderung geht normalerweise einher mit einem Rückschlag. Einige Leute, die eine Veränderung in ihrer Gesellschaft sehen, die ihnen missfällt, nehmen eine noch extremere Haltung an, als sie hatten, bevor die Veränderung auftrat. Daraus folgt, dass sich die Gesellschaft zunehmend polarisiert. Die erste Tendenz ist – obwohl wir glauben fälschlicherweise – der außerhalb Israels gut bekannte häufig beschriebene Wunsch vieler Israelis nach einem andauernden Frieden mit der Bevölkerung und den Regierungen der arabischen Länder und den Palästinensern. Der wahre Wunsch ist es, Zugeständnisse zu machen, um nicht unbedingt einen absoluten Frieden, jedoch eine Situation ohne Krieg zu erreichen.

Solch einen Zustand erreichte man 2000 mit der Unterstützung einer ungeheuren Mehrheit der israelischen Juden, als die israelische Regierung ihre Truppen aus dem Libanon abzog. Eine ähnliche Lage ergab sich vordem im Zusammenhang mit dem Osloprozess, als Israel sich aus Teilen der seit 1967 besetzten Gebiete zurückzog. Dem Rückzug aus den besetzten Gebieten folgte, dass sich die frühere Gegnerschaft des Rückzuges bis zu dem Punkt herabließ, die Palästinensische Autonomieverwaltung und die Notwendigkeit eines wie auch immer gearteten palästinensischen Staates anzuerkennen. Die Größe und Schnelligkeit dieser Veränderungen kann man erkennen, wenn man die 1985 bestehende Situation bedenkt. Zu diesem Zeitpunkt hielten israelische Truppen, deren Stellungen nahe Beirut waren, fast ein Drittel des Libanon besetzt. Dies war drei Jahre vor dem Ausbruch der Intifada und zu einer Zeit, da die Siedlungsbewe-

gung in der Westbank auf einem Höhepunkt angelangt war. Die meisten israelischen Juden glaubten und hofften damals, dass die Besetzung in ihrer bestehenden Form für lange Zeit ohne Änderungen andauern könnte, hatte sie doch trotz allem seit 18 Jahren weitgehend unvermindert fortbestanden. Viele israelische Juden sind Chauvinisten – in vieler Hinsicht ähnlich den Chauvinisten anderer Völker –, die Stolz über diese zur Schau gestellte „jüdische Macht" empfinden und diese als Ausgleich für die jahrhundertelange Demütigung der Juden betrachten. Diese jüdischen Chauvinisten empfanden und empfinden immer noch, dass die in den letzten 15 Jahren aufgetretenen Veränderungen eine schreckliche nationale Demütigung darstellen. Die religiösen Eiferer unter diesen Chauvinisten betrachten diese Veränderungen sogar als Beleidigung Gottes. Wie es mit anderen Menschen in anderen Nationen unter ähnlichen Umständen geschehen ist, richtete und richtet sich der Ärger der Chauvinisten und Eiferer nicht nur gegen die arabischen Feinde, sondern auch gegen die jüdischen „Verräter". Die hier gemachte zweifache Annahme ist, dass eine „geeinte Nation" nicht geschlagen werden kann und dass eine nationale Niederlage nur dann auftritt, wenn Verräter den nationalen Willen schwächen. Solche chauvinistischen Gefühle gehörten zu den Faktoren, die Yigal Amir dazu veranlassten, das Attentat auf Premierminister Yitzchak Rabin zu verüben und Baruch Goldstein, das Massaker unter palästinensischen Einwohnern in Hebron anzurichten.

Diese gut bekannten Geschehnisse sind nur zwei der Ereignisse, die die wachsende Spannung illustrieren, die zwischen denjenigen Juden, die die Zugeständnisse, die sie als nationale – und wichtiger noch – religiöse Demütigung der letzten 15 Jahre ansehen, zutiefst ablehnen und den anderen Juden, die die gleichen Entwicklungen als nötig und oft als moralisch motivierte Veränderung zum Besseren empfinden. Diejenigen Israelis, die wissen, dass ihre politische Situation nicht statisch ist, verstehen, dass – sofern die heutige weltpolitische Lage und die derzeitige Politik der USA im Nahen Osten anhält – Israel zusätzliche Zugeständnisse eingehen muss. Somit wird die Tendenz der Polarisierung zwischen denen, die weitere Zugeständnisse begrüßen und denen, die sie bekämpfen, höchstwahrscheinlich andauern. Vergleicht man die Ergebnisse der Wahlen zur Knesseth, zeigen diese, dass der Anteil der israelischen Juden, die weitere bedeutende Zugeständnisse ablehnen, in der letzten Dekade des 20. Jahrhunderts zugenommen hat. Bei der Wahl 1992 unterstützten 61 Abgeordnete der Knesseth den Oslo-Prozess; die Zahl sank auf 46 bei den Wahlen 1999 trotz Baraks Sieg über Netanjahu in der separaten Wahl zum Premierminister. In Israel haben die Knesseth und ihre Ausschüsse die dominierende politische Macht inne. Barak musste somit Kompromisse eingehen und Abkommen mit

einer oder mehreren Parteien des rechten Flügels schmieden. Zwei fundamentalistische Parteien gingen leichte Kompromisse in außenpolitischen Fragen ein, um dafür ihnen genehme Zugeständnisse in religiösen Angelegenheiten zu erreichen. Diese beiden Parteien in Israel, *„Haredi"* genannt, sind *Shass* mit 17 und *Yahadut Hathora* mit 5 von insgesamt 120 Knesseth-Abgeordneten. *Shass* und *Yahadut Hathora* sind normalerweise einzig an religiösen Fragen interessiert und vorausgesetzt, dass auf ihre Wünsche in religiösen Fragen eingegangen wird, werden sie fast jede Außen- und/oder Wirtschaftspolitik akzeptieren. Die mit 6 Knesseth-Abgeordneten dritte fundamentalistische Partei, die National Religiöse Partei (NRP), stellt die Außenpolitik, besonders die Unterstützung der religiösen Siedler in der Westbank, über alles. Wie auch immer, diese Politik führte nach einigen Jahren zu einem Rückschlag: Israel hat nun eine Partei namens *„Shinui"* (Wechsel), die mit 6 Abgeordneten in der Knesseth vertreten ist und deren fast einziges Interesse darin besteht, die *Haredim*-Parteien zu bekämpfen. *Shinui* wird sehr wahrscheinlich größer werden und somit die Polarisierung in der israelischen Gesellschaft intensivieren.

Die zweite Tendenz steht im Zusammenhang mit der zunehmenden Modernisierung der israelisch-jüdischen Gesellschaft. Während der letzten 15 Jahre des 20. Jahrhunderts wuchs der Reichtum im Land Israel. Dies war zum größten Teil das Ergebnis der Anwendung moderner Computer-Technologien im Land. Westeuropäischer und amerikanischer Lebensstil wurde vermehrt angenommen, besonders bei den Reichen. Zahlreiche Israelis wurden auch durch den ostasiatischen Lebensstil beeinflusst, besonders durch den aus Indien und Thailand. Seit einigen Jahren ist es für junge Leute modern, nachdem sie ihren Militärdienst, der für Männer mit 21 und für Frauen mit 20 endet, in eines oder beide dieser Länder zu reisen und dort eine sehr lange Zeit, oft bis zu einem Jahr, zu bleiben. In diesem Alter finden oft starke Eindrücke statt. Das Ergebnis beinhaltet sowohl die Übernahme neuer Kleidungs- und Musikstile als auch Veränderungen der sexuellen Gewohnheiten bei einem der Teil der jüdischen, jedoch nicht beim arabischen Teil der israelischen Bevölkerung. Das Auftreten von Homosexuellen und lesbischen Gemeinschaften als gut organisierte Gruppen, die politischen Druck ausüben und Massenevents organisieren und die in den Medien eine breite Berichterstattung erfahren, ist nur ein Symptom dieser Veränderung. Ein anderes Symptom ist die wachsende Zahl der israelischen Juden, die sich weigerte und immer noch weigert, durch einen Rabbiner, sogar nicht einmal durch einen Reformrabbiner, getraut zu werden; 1985 war die Zahl derjenigen, die sich weigerten, zu vernachlässigen; 1998 erreichte der Prozentsatz aller israelisch jüdischen Paare, die eine solche Trauung ablehnten, 20 %; bis zum Jahr 2000 stieg der Prozentsatz sogar noch an. Alle dieser Veränderungen der Lebensstile,

besonders solcher, die sexuelle Gewohnheiten einschließen, wurden und werden immer noch erbittert und laut durch die Rabbiner bekämpft, die diese Veränderungen als der jüdischen Religion entgegengesetzt betrachten. Diejenigen, die einen neuen Lebensstil angenommen haben, sind bewusst säkularer und oft antireligiös geworden. Eines der besten Zeichen für das Ansteigen der antireligiösen Haltung ist das Erscheinen und die Leistungen der *Shinui*-Partei, deren Hauptprogrammpunkt die nachdrückliche Betonung der Bekämpfung der *Haredi* (jüdischen Parteien) im Allgemeinen und ihrer Rabbiner im Besonderen ist. Bei der Wahl 1999, nur wenige Wochen nach ihrer Gründung und ohne Unterstützung durch bekannte Persönlichkeiten, gewann *Shinui* 6 von insgesamt 120 Knessethsitzen.

Angetrieben durch viele Predigten der populären Rabbiner weigerten sich die ärmeren Klassen und viele traditionell religiöse Juden nicht nur, diese augenscheinlichen Veränderungen anzunehmen oder an ihnen teilzuhaben, sondern reagierten auf sie mit heftiger Ablehnung. Der ausgebrochene wütende soziale Konflikt trat typischerweise bei scheinbar geringfügigen Angelegenheiten genauso auf wie bei Zwischenfällen, die prinzipielle Fragen beinhalteten. Über die folgenden beiden Beispiele für einen solchen Konflikt wurde in den israelischen Medien ausführlich berichtet:

Die wachsende öffentliche Anerkennung der homosexuellen und lesbischen Gemeinschaften wurde gekrönt durch einen Empfang für ihre Delegierten, der von einem Knesseth-Komitee veranstaltet wurde. Fundamentalistische Mitglieder der Knesseth boykottierten diesen Empfang nicht nur, sondern gaben auch beleidigende Aussagen und drohende Erklärungen von sich, in denen sie Homosexuelle und Lesben mit Tieren verglichen. Diese fundamentalistischen Knessethmitglieder gelobten, dass „wenn sie an der Macht sind", sie eine zwangsweise psychiatrische Behandlung für Homosexuelle und Lesben anordnen würden. Diejenigen, die auf diese Weise angegriffen wurden, reagierten in ähnlicher Art. Ihre übliche Erwiderung ist und bleibt: „Wir leben noch nicht im Iran."

Das zweite Beispiel erwuchs aus der Forderung der jüdischen Fundamentalisten, dass alle Straßen, in denen viele von ihnen leben und in denen Synagogen stehen, am Sabbat für den Verkehr gesperrt werden sollten. Aus politischen Gründen und wegen der potentiellen gewaltsamen Ausschreitungen der *Haredi* akzeptieren städtische und staatliche Behörden des Öfteren solche Forderungen. Diese Akzeptanz verursachte einen säkularen Rückschlag. In vielen ihrer Nachbarschaften widersetzen sich säkulare Juden jetzt erfolgreich dem Bau von Synagogen oder religiösen jüdischen Einrichtungen, damit es ihnen weiterhin möglich ist, ihre Autos am Sabbat zu fahren. Interessanterweise würde die Bekämpfung eines Synagogenbaus in einer Nachbarschaft außerhalb Israels als antisemitisch

betrachtet, wobei in Israel solch eine Bekämpfung nicht nur als normal, sondern als lobenswert angesehen wird. Solche Kämpfe unterstreichen die wachsende Ghettoisierung der säkularen und religiösen Gruppen in Israel. Gegenwärtig weigern sich säkulare Juden oft in einer Umgebung zu leben, in der fundamentalistische Juden ansässig sind. Fundamentalistische Juden sind häufig extremer; oftmals schikanieren und schlagen sie säkulare Juden, die es wagen, in ihrer Nachbarschaft eine Wohnung zu mieten und/oder diejenigen, die in der Nachbarschaft verbleiben, in der diese Fundamentalisten zur Mehrheit geworden sind. Somit verursacht der Zustrom von Fundamentalisten in eine Nachbarschaft oft eine Flucht der säkularen Juden und einen Fall der Grundstückspreise. Die Medien haben nachdrücklich betont, dass dieser fundamentalistische Terror häufig gegen ältere und ärmere säkulare Juden angewandt wird, die sich weigern, die Lebensart der Fundamentalisten für sich anzunehmen, welche ein totales Fernsehverbot mit einschließt, und die auch nicht beabsichtigen, sich eine andere Wohnung zu suchen. Ein sich entwickelndes und ironisches Ergebnis dieser zunehmend gewalttätigen Auseinandersetzung ist, dass der „jüdische Staat" zu einem Mosaik aus jüdischen Ghettos wird.

In dem Kampf zwischen dem Trend zur Moderne und dem sich widersetzenden Rückschritt, haben die Fundamentalisten, zumindest in diesem Punkt, einen wichtigen Vorteil gegenüber ihren Widersachern: Sie sind vereint und stehen zu den gleichen Prinzipien, während ihre Gegner geteilt sind und verschiedene Ansichten haben. Einige säkulare Juden folgen der letzten New Yorker Mode und nehmen sie für sich an; andere eignen sich variierende Lebensstile an, die auf vermutetem oder echtem hinduistischen oder buddhistischen Einfluss begründet sind, „Zurück-zur-Natur"-Modelle oder andere Einflüsse. Eine machtvolle Gruppe von nichtfundamentalistischen Juden tendiert dazu, die fundamentalistische Forderungen zu unterstützen, entweder aus ihrer Ehrfurcht vor der jüdischen Vergangenheit oder weil der Friedensprozess nur mit Hilfe der Fundamentalisten fortgesetzt werden kann. Wie schon erwähnt, existiert zurzeit keine Knessethmehrheit für die Kontinuität des Friedensprozesses. Zwei jüdisch-fundamentalistische Parteien, *Shass* mit 17 Knessethmitgliedern und *Yahadut Hathora* mit 5, sind normalerweise bereit, jede Außen- oder Wirtschaftspolitik als Gegenleistung für religiöse Zugeständnisse bereitwillig zu akzeptieren, solche wie die Sperrung einiger Straßen am Sabbat. Viele Säkulare wenden ein, dass „um des Friedens Willen" auf fundamentalistisch-religiöse Forderungen eingegangen werden sollte. Nur die fundamentalistische NRP, die in ihrer Mitgliedschaft die extremeren Siedler vereint, bekämpft aus Prinzip Zugeständnisse an Araber. Wie auch immer, während die Zeit verging und die Forderungen der *Haredi* wuchsen, verlor dieses Thema an Einfluss. Nach der letzten Shass-Krise im Juni 2000 wurde

Barak des „Verkaufes des Staates um des Friedens Willen" beschuldigt, das heißt, der Opferung der Grundsätze der Demokratie und Gerechtigkeit, um den Frieden zu erreichen. Eine wachsende Zahl der israelischen Juden erhob in letzter Zeit Zweifel an solch einem Ziel.

Trotz der Komplexität und Kompliziertheit ist die wichtigste Folgerung, die hinsichtlich jeglicher Voraussage für Israels zukünftige Entwicklung gezogen werden kann, die, dass die Zahl derjenigen, die Veränderungen im Lebensstil annehmen oder tolerieren, und derjenigen, die sich über sie ärgern und sie bekämpfen, wachsen wird. Somit werden zwischen den beiden Gruppen die Spannungen zunehmen. Das weiterführende Ergebnis ist eine Polarisierung der Gesellschaft, verschärft durch den Fakt, dass diejenigen, die Veränderungen willkommen heißen, ein durchschnittlich höheres Einkommen haben als diejenigen, die diese übel nehmen.

Komplikationen

Obwohl wir erkennen müssen, dass die zwei oben diskutierten Tendenzen die wichtigsten Merkmale der Veränderungen sind, die in der israelisch-jüdischen Gesellschaft seit 1985 auftraten, müssen wir uns aber auch mit anderen Aspekten der Gesellschaft beschäftigen, die zu einer weiteren Komplizierung der Situation führen können. Einige der folgenden haben zu einer Verstärkung und einige zu einem gegenteiligen Effekt auf den jüdischen Fundamentalismus beigetragen: Israel hat sich seit 1985 wirtschaftlich stark entwickelt, aber im gleichen Zeitraum wurde der Graben zwischen den Reichen und den Armen immer größer. Die Arbeitslosigkeit stieg ebenfalls an. Unter den reicheren Ländern der Welt steht Israel nach den USA an zweiter Stelle, was das unterschiedliche Einkommen von Reichen und Armen anbetrifft. Der Ärger der ärmeren Juden über diese Situation und die Tatsache, dass die meisten reichen Juden säkular sind, halfen der Förderung des Fundamentalismus unter den ärmeren Juden. Im allgemeinen glaubt man in Israel, dass von einem Frieden mit den arabischen Ländern hauptsächlich die Reichen und zu einem geringeren Anteil die Bezieher mittlerer Einkommen wirtschaftlich profitieren werden und dies dazu führen werde, dass die Armen sogar noch ärmer würden. Ein Grund ist, dass das Mindestgehalt in Israel von 1.000 Dollar im Monat noch wesentlich höher ist als das Durchschnittsgehalt in den meisten arabischen Ländern. Dieser Gehaltsunterschied hat israelische Firmen veranlasst, viele ihrer Fabriken in den ärmeren israelischen Städten zu schließen und neue in Jordanien, wo das Durchschnittsgehalt 120 Dollar im Monat beträgt oder, zu einem geringeren Anteil in Ägypten, zu eröffnen, wo das Durchschnitts-

gehalt bei 65 Dollar im Monat liegt. Der Frieden mit Ägypten und Jordanien hat schon zu einer weiteren Verarmung der Armen geführt. Die Opposition gegen den Friedensprozess ist daher verständlicherweise unter den ärmeren israelischen Juden viel größer als unter den reichen. Zahlreiche israelische Rabbiner führten und führen immer noch den Friedensprozess auf den Verlust des Glaubens an die jüdische Religion unter den Reichen zurück und haben auf diese Weise Anhänger unter den Armen für den jüdischen Fundamentalismus gewonnen.

Die meisten Unterstützer des Friedensprozesses betonen immer wieder, dass er eine einzigartige Bedeutung für die Lösung aller existierenden Probleme besitzt. Größtenteils hat diese Position einen ungünstigen Effekt, weil eine solche Beharrlichkeit zu oft einhergeht mit der Leugnung oder Unterdrückung wichtiger Fakten: Ein Beispiel ist die Existenz des islamischen Fundamentalismus und dessen Vorstellungen von Palästina. Der syrische Gelehrte Sadiq J. Al-Azm beschreibt dies in seinem Aufsatz *„The View from Damascus"* (New York Review of Books, 15.06.2000) am besten, in dem er auf den folgenden islamischen fundamentalistischen Glauben hinweist: „Palästina ist ein waqf - ein göttlich geweihter Platz für religiöse Zwecke -, den der Allmächtige für die moslemische Umma, die religiöse Gemeinschaft, dauerhaft vorbehalten hat. Nach dieser Logik, in anderen Worten, ist Palästina eine durch Gott der moslemischen *Umma* gegebene Stiftung und darf nicht übertragen oder verschwendet werden von irgendeiner Person, Regierung oder Generation." Dieser Glaube entspricht dem der jüdischen Fundamentalisten über das Land Israel. Diejenigen, die die populären hebräischen Zeitungen lesen, wissen, dass dies eine weit verbreitete Sicht unter den Palästinensern ist, die die palästinensische Autonomiebehörde und Arafat beeinflusst. Diese und andere solcher Sichtweisen legitimieren die Verbreitung von Fundamentalismus unter den Juden. Die Ausbreitung von jüdischem und islamischem Fundamentalismus kann nur durch eine entschlossene Opposition von Juden, Moslems und geistesverwandten Außenseitern beider Formen des Fundamentalismus aufgehalten werden.

Die Spaltung des jüdischen Fundamentalismus in drei Gruppen, jede mit ihrer eigenen (politischen) Partei und, noch wichtiger, mit ihren eigenen Rabbinern, ist signifikant. Der Streit zwischen den Rabbinern und den Parteien, der normalerweise erbitterter ist als die Streitigkeiten zwischen nichtreligiösen Juden, bringt den jüdischen Fundamentalismus in Verruf. Ein sich darauf beziehender Faktor ist die Korruption der religiösen Politiker, die toleriert und oft durch Rabbiner gefördert wird. Diese Korruption, die gewöhnlich größer ist als beim israelischen Durchschnitt, verstärkt die Verachtung für die jüdische Religion im Allgemeinen unter der Mehrheit der israelischen Juden und verlangsamt das Wachstum des jüdischen Fundamentalismus.

Fundamentalismus gedeiht am besten, wenn es keine Meinungsfreiheit gibt. Seit Mitte der 1980er bis heute hat sich die Meinungsfreiheit in Israel erheblich ausgeweitet. Die hebräische Presse übt in Israel, im Gegensatz zu Westeuropa und den USA, mehr Einfluss aus als das Fernsehen. Israelische Juden sind gierige Zeitungsleser. Jeden Freitag werden ungefähr 5 Millionen Exemplare hebräischsprachiger Zeitungen verkauft und die russischsprachige Presse floriert ebenso. Viele der 5 Millionen israelischer Juden kaufen am Freitag zwei Zeitungen, eine nationale und eine lokale. Nur ungefähr ein Prozent der verkauften Zeitungen ist spezifisch religiös; der Rest ist säkular. Verleger säkularer Zeitungen entdeckten vor einiger Zeit, dass das Attackieren des jüdischen Fundamentalismus und die Veröffentlichung skandalöser Artikel über Rabbiner die Verkaufszahlen erhöhen. Der harte Kern der Fundamentalisten weigert sich, säkulare Zeitungen zu kaufen und zu lesen; ihre Zahl jedoch ist gering. Die meisten Fundamentalisten, wenn sie außerhalb ihrer Ghettos sind, können nicht widerstehen, säkulare Zeitungen zu lesen oder zumindest auf die Schlagzeilen zu schauen. Die hebräische Presse beeinflusst stark potentielle Konvertiten zum Fundamentalismus, die oft abgeschreckt werden durch Artikel, die zum Beispiel zeigen, dass viel von dem Geld, das die religiösen Parteien erhalten, tatsächlich an die Führer und/oder die Rabbiner und deren Familien fließt, so dass nur ein relativ geringer Anteil benutzt wird, ärmeren religiösen Juden zu helfen und dass die erbitterten Kämpfe zwischen den Rabbinern sich hauptsächlich um Prestige und/oder Geld drehen. Es ist hinlänglich bekannt, dass spirituelle fundamentalistische Führer ihren Anhängern befehlen, säkulare hebräische Zeitungen nicht mehr zu lesen, da sie Juden in die Hölle führen könnten.

Die Popularität von Sport, besonders Fußball, unter der Jugend in Israel, eingeschlossen vieler Jungen aus fundamentalistischen Familien, ist ein weiterer einflussreicher Faktor. Die *Haredim,* die aus Prinzip gegen jeden Sport sind, sind besonders beunruhigt, dass Fußballspiele in Israel am Sabbat stattfinden. Nicht nur die Spieler, sondern auch alle Juden, die mit dem Auto fahren, um dem Spiel beizuwohnen, begehen laut der jüdischen Orthodoxie eine Todsünde. *Haredi*-Prediger erzählen ihrer Gemeinde wiederholt, dass diese Juden, es sei denn sie bereuen, in der Hölle brennen werden. Dieser Typ der fundamentalistischen Verdammung und Anprangerung tritt auch in Bezug auf andere Aktivitäten auf, zum Beispiel das Tragen moderner Kleidung, wie es selbst bei jungen frommen Frauen populär wird. Jedoch halten derartige fundamentalistischen Predigten viele israelischen Juden nicht ab, solche Aktivitäten weiter auszuüben, auch wenn ihnen eingeredet wird, dass sie sündigen.

Es gibt natürlich weitere Faktoren, die den jüdischen Fundamentalismus in Israel fördern und/oder behindern. Die Beispiele, die in diesem Artikel diskutiert

wurden, genügen nichtsdestoweniger zu illustrieren, dass signifikante Anteile an Komplexität und Widersprüchen daran beteiligt sind. Diese Beispiele zeigen auch, wie der Kampf in Israel um den jüdischen Fundamentalismus ähnlichen Kämpfen in europäischen Ländern im 19. Jahrhundert und in mancher Hinsicht den Kämpfen zwischen der Kirche und säkularen Autoritäten im Mittelalter gleicht. Mit Ausnahme der Türkei ist die Situation in islamischen Ländern, in denen der Fundamentalismus gedeiht, anders. Dies ist hauptsächlich in der israelischen Meinungsfreiheit begründet. In Israel sind die Rabbiner häufig das Ziel öffentlicher Attacken und die jüdische Religion, besonders die Orthodoxie, wird nicht geschont. Solche Kritik vermisst man größtenteils in islamischen Ländern.

Aussichten

Wir gehen davon aus, dass der jüdische Fundamentalismus weiterhin eine starke Kraft in der israelischen Politik, aber eine abnehmende Kraft in der Gesellschaft sein wird. Er wuchs von 1985 bis heute, aber er hat wahrscheinlich die Grenzen seiner Stärke erreicht. Seine Erfolge haben einen Rückschlag bewirkt, der einzig und allein dem Kampf gegen ihn zu verdanken ist. Zu einem hohen Maß hängt unsere Einschätzung von dem Schaden ab, der dem Fundamentalismus durch Streitigkeiten zwischen seinen Anführern zugefügt wird.

Das Auftreten charismatischer religiöser Persönlichkeiten, die fähig sind, alle Fundamentalisten zu beeinflussen, könnte unsere Einschätzung verändern. Der Effekt solcher Persönlichkeiten könnte dem Auftauchen Khomeinis im Iran ähneln. Ein Slogan, von vielen Israelis geäußert, besagt: „Wir sind noch nicht von Khomeini beherrscht." Gegenwärtig ist eine solche Person nicht in Sicht und auch sein Auftauchen würde eher eine potentielle als eine unbedingte Gewalt darstellen. Andererseits wird die ansteigende Spannung zwischen Fundamentalisten und denjenigen, die sie bekämpfen, sehr wahrscheinlich in einer ernsthaften Krise enden, die vielleicht intensiver sein wird als jede inländische Krise in der Geschichte des Staates. Der wichtigste Faktor, der bis heute das Ausbrechen dieser Krise verhindert hat, ist die fehlende friedliche Lösung der israelisch-arabische Situation. Die meisten Israelis betrachten aber die gegenwärtige Lage nach dem Rückzug aus dem Libanon als erträglich. Ohne eine ernsthafte Verschlechterung der israelisch-arabischen Situation wird eine schwere jüdische religiöse Krise wahrscheinlich in den kommenden Jahren ausbrechen.

Auswahlbibliographie:

- Klaus Kienzler: *Fundamentalismus im Judentum, in: ders.: Der religiöse Fundamentalismus: Christentum, Judentum, Islam.* München 1996.
- Ian Lustick: *For the Land and the Lord. Jewish Fundamentalism in Israel.* New York 1988.
- Israel Shahak / Norton Mezvinsky: *Jewish Fundamentalism in Israel.* Pluto Press 1999.

Andreas Schworck

Hindu-Fundamentalismus in Indien

In Indien hat sich spätestens seit 1996 ein schleichender, aber nachhaltiger parlamentarischer Machtwechsel vollzogen. Erstmals wurde bei den Wahlen im Frühjahr 1996 eine neue radikale Partei dominierende Kraft in Indien: Die *Bharatya Janata Partei* (BJP). Bei den Wahlen 1999 hat sich dieser Trend hin zu einem neuen Parteiensystem zumindest stabilisiert, auch wenn die Partei angesichts der prozentualen Stimmenanzahl bei dieser Wahl keine weiteren originären Zugewinne erzielen, sondern ihre Machtbasis nur im Rahmen der derzeit bestehenden Koalition mit kleineren Parteien ausbauen konnte (rund 50 Sitze). Im Hinblick auf die bislang herrschende Kongresspartei *(CP)* hingegen scheint der Trend anzuhalten, dass die *CP* auch längerfristig zu einer politisch zweitrangigen Kraft werden könnte.

Eingebettet ist diese politische Kräfteverschiebung in ein generelles und kontinuierlich verlaufendes Anwachsen hindu-fundamentalistischer Gruppierungen in Indien, die effektiv auch unterhalb der politisch-parlamentarischen Ebene agieren. Auch die *BJP* selbst durchläuft unter latenter Verschärfung innerparteilicher Konflikte seit der Übernahme politischer Verantwortung sukzessiv einen Prozess der „Pragmatisierung", wenngleich dieser Paradigmenwechsel hin zur Realpolitik in der politischen Rhetorik und Ideologie der Partei noch keinen eindeutigen Niederschlag findet.

Ursachen dieses Anwachsens hindu-radikaler Gruppierungen sind eine rasante ökonomische und kulturelle Modernisierungsdynamik vor dem Hintergrund einer dramatisch zunehmenden Massenarmut. Der mit der primär von außen induzierten Modernisierungsdynamik (Stichwort: Globalisierung) einhergehende soziale, ökonomische und kulturelle Wandel einer weitgehend statischen Gesellschaft unterminiert nun nachhaltig die „inneren Fundamente" eines hinsichtlich seiner Integrationskraft „schwachen Staates" wie Indien. Eine eskalierende Land-Stadt-Migration in bereits überfüllte Großstädte durch „neo-urbane Armutsklassen" verstärkt dabei den Wettbewerb um knappe Ressourcen und beschleunigt so die politische Radikalisierung unter Bedingungen zunehmender kultureller Entfremdung aufstiegsorientierter Individuen. Die ebenfalls unter diesen Bedingun-

gen geradezu zwangsläufig eintretende massenhafte Frustration von Konsum- und Status-Erwartungen dieser gleichsam „schockartig urbanisierten" Migranten generiert insofern ein stetig wachsendes politisches Protestpotential.

Diese in ihren Kausalbezügen allerdings durchaus komplexe soziale, kulturelle und politische Dynamik ereignet sich jedoch vor dem historischen Hintergrund, dass es sich beim Hinduismus bereits seit Ende des 19. Jahrhundert auch um eine tendenziell politisierte Religion handelt („Neohinduismus"). Er begibt sich heute in diesem Sinne religionspolitisch und ideologisch in eine zunehmend offene Frontstellung gegenüber den indischen Moslems und bewirkt solchermaßen auch eine Verfestigung der außenpolitischen Konfliktlinien gegenüber Pakistan. Eine allzu starke Forcierung des innenpolitischen Konflikts zwischen indischen Hindus und Moslems hätte allerdings zweifellos eine Verstärkung der territorialen Zentrifugaltendenzen zur Folge, was nicht im Interesse der *BJP* ist. Insofern wird sie zwar immer wieder radikale nationale und religionspolitische Hindu-Themen aufgreifen, aber stets darauf achten, dass das Drohen mit der Fackel sich nicht zu jenem politischen Flächenbrand ausweitet, der letztendlich auch das eigene Haus mit abbrennen ließe.

Auswirkungen des weltpolitischen Wandels

Der weltpolitische Transformationsprozess der letzten zehn Jahre hat auch für Indien zahlreiche tief greifende politische Veränderungen mit sich gebracht. Im Hinblick auf die Wirtschaftspolitik wurde Ende der 80er Jahre ein weitreichender Liberalisierungsprozess eingeleitet, der für einen großen Teil der indischen Bevölkerung – hier vor allem auch für die unteren Mittelklassen – neue Probleme mit sich brachte. Wirtschaftspolitisch äußern sie sich in den wirtschaftlichen Reformen, die seit 1991 unter dem früheren Premierminister, Narasimha Rao, und seinem Wirtschaftsminister, Manhoman Singh, eingeleitet, mittlerweile aber teilweise wieder zurückgenommen wurden.

Auch im Hinblick auf das außenpolitische Selbstverständnis haben sich Rolle und Bedeutung Indiens gewandelt: Statt einer führenden Rolle innerhalb der bedeutungslos gewordenen „Bewegung der Blockfreien" spielt das Land heute eine zunehmend selbstbewusste Hegemonialrolle innerhalb des südasiatischen Raums. Militärpolitisch konkretisiert sich dies in einer ungebremsten militärischen Aufrüstung, wobei vor allem die maritime Aufrüstung ins Auge sticht. Vor allem gegenüber Pakistan birgt diese bereits 1987 erstmals im Hinblick auf den Bürgerkrieg in Sri Lanka angewandte „Südasiendoktrin" eine auch weiterhin nicht zu unterschätzende Sprengkraft, die auch aus dem Umstand herrührt,

dass beide Staaten 1998 Atomsprengsätze getestet haben. Der damit *de facto* vollzogene militärpolitische Paradigmenwechsel einer gegenseitigen atomaren Abschreckung dürfte voraussichtlich die Gefahr eines erneuten Krieges minimieren und die traditionelle Konfliktlinie Indien / Pakistan paradoxerweise sogar stabilisieren.

Innenpolitisch äußern sich diese Veränderungen auch durch einen stärker aufbrechenden ethnisch-religiösen Gegensatz zwischen indischen Moslems und den Hindus, der sich vor allem an der umstrittenen Frage der Babri-Moschee in Ayodhya entzündete. Die im Zuge der 1992 erfolgten Zerstörung der Moschee durch militante Hindus aufbrechenden Auseinandersetzungen hatten vielerorts bürgerkriegsähnliche Unruhen zur Folge, bei denen mehrere tausend Todesopfer zu beklagen waren: Wieder einmal wurde einer besorgten Weltöffentlichkeit so die potenziell instabile innenpolitische Situation Indiens vor Augen geführt.

Für die allgemeine politische Situation in Indien ist eine strukturelle Dynamik kennzeichnend, die von einer brisanten Wechselwirkung von außenpolitischen und innenpolitischen Konflikten ausgeht. So definiert sich Pakistan schon von seinem historischen Ursprung her stets als „natürlicher" Sachwalter der Interessen der rund 130 Millionen in Indien lebenden Moslems.

Eine weitere innenpolitische Dauerkrise des Landes resultiert aus der Tatsache der extremen religiösen und ethnischen Segmentierung der indischen Gesellschaft, die zunehmend korreliert mit einer Konjunktur subnationaler Autonomiebestrebungen verschiedener politischer Gruppierungen und Bewegungen. Diese die staatliche Integrität Indiens potenziell gefährdenden Zentrifugaltendenzen konkretisieren sich dabei nicht nur in den bekannten Konfliktregionen von Kaschmir, Punjab und den nordöstlichen Territorien (Assam, Mizoram, Nagaland), sondern auch in Madyha Pradesh, wo die maoistisch orientierten „Naxaliten" bereits seit den 70er Jahren einen blutigen Guerillakrieg gegen Delhi führen. Dennoch wird die innenpolitische Stabilität des Landes weniger von diesen etablierten Konfliktlinien berührt, als vielmehr von einer sich in den Großstädten explosionsartig ausbreitenden organisierten Kriminalität, die sich auch in den immer wiederkehrenden Korruptionsskandalen der politischen Elite widerspiegelt. Es ist vor allem diese nachhaltige Veränderung der politischen Kultur vor dem Hintergrund einer Verschärfung des wirtschaftlichen Wettbewerbs, die der aus *BJP, RSS, VHP* und der *Shiv Sena* bestehenden sozialen Protestbewegung der *sangh parivar* den Boden bereitet.

Für eine erste Einteilung aktuell bedeutsamer hindu-fundamentalistischer Organisationen und Parteien lassen sich grundsätzlich zwei verschiedene Arten unterscheiden: Einerseits von ihrem Selbstverständnis her explizit als „unpolitisch" sich definierende Interessenverbände wie der *RSS* und der *VHP,* andererseits die politisch radikalen Parteien wie die bundesweit agierende *BJP* oder die Regionalpartei Shiv Sena in Bombay.

Die älteste und bedeutsamste Organisation des hinduistischen Fundamentalismus ist seit jeher der *RSS (Rashtria Svayamsevak Sangh* = Nationaler Freiwilligenverband). Er wurde 1925 von K.B. Hedgewar in Nagpur gegründet. Der *RSS* kann gegenüber allen anderen politischen und semi-politischen Organisationen der *sangh parivar* (so viel wie: „nationale Gemeinschaft der Hindus") in Indien als Mutterorganisation bezeichnet werden: Bei ihr laufen sowohl organisatorisch wie ideologisch alle wichtigen Fäden zusammen. Der *RSS* versteht sich dabei als Vorreiter eines politisch erneuerten und kulturell offensiven Hindutums *(Hindutva),* das sich scharf abgrenzt gegenüber den nicht-hinduistischen Minderheiten des Landes (vor allem gegenüber den indischen Moslems und den indischen Christen). Beim *RSS* handelt es sich jedoch nicht um eine Partei, sondern um eine paramilitärisch ausgerichtete und hierarchisch straff strukturierte Organisation, die ihre schätzungsweise 4 bis 5 Mill. Anhänger in landesweit 25.000 so genannten Trainingslagern *(Shakhas)* zu Kämpfern eines neuen „Hindustan" ausbildet.

Die eigentliche religionspolitische Speerspitze des Hindu-Fundamentalismus ist der 1964 in Bombay gegründete *VHP (Vishwa Hindu Parishad* = Weltrat der Hindus). Als bedeutendste Nebenorganisation des *RSS* versteht er sich als Kultur- und religionspolitisches Sprachrohr für alle wichtigen Belange der Hindus. Der *VHP* unterhält ein breit angelegtes Netz sozialkaritativer, religiöser und publizistischer Infrastruktur nicht nur in Indien selbst, sondern auch weltweit. Eines seiner wichtigsten religionspolitischen Ziele ist dabei die Verhinderung einer Konvertierung von Hindus zum Islam bzw. zum Christentum. Bei der ideellen Vorbereitung der Zerstörung der umstrittenen Moschee in Ayodhya spielte der *VHP* durch die Organisation groß angelegter religiöser Massendemonstrationen *(kar sevaks)* eine Hauptrolle, wobei seine militante Jugendorganisation *Bajarang Dal* nach Medienberichten direkt in die Zerstörung verwickelt war.

Der im Rahmen der hindu-fundamentalistischen Kräfte mittlerweile international bekannteste politische Akteur ist jedoch zweifellos die *BJP (Bharatya Janata Partei* = Allindische Volkspartei). Sie wurde 1980 als Nachfolgerin der *Jana Sangh-Partei* vom ehemaligen indischen Außenminister A.B. Vajpayee

gegründet und verstand sich von Anfang an als nationale Organisationsplattform für hindu-patriotisch denkende Wähler. Die politischen Ziele der *BJP* richten sich in erster Linie gegen einen behaupteten „Pseudo-Säkuralismus" von Seiten der Kongresspartei und gegen eine behauptete politische Bevorzugung indischer Moslems. Die *BJP* versteht sich auch explizit als Sachverwalterin des großen historischen hinduistischen Erbes Indiens.

Das aktuelle Erscheinungsbild der *BJP* ist dadurch gekennzeichnet, dass offenbar mindestens drei Parteiflügel um die innerparteiliche Vorherrschaft ringen: Die „Pragmatiker", die unter Führung von Ministerpräsident Vajpayee einen eher realpolitischen Kurs verfolgen, die „Moderaten" um den ehemaligen Fraktionsvorsitzenden Advani sowie die Fraktion der „Militanten" um die Politiker Joshi und Scindia. Aufgrund dieser hier nur angedeuteten innerparteilichen Ausdifferenzierung kann die *BJP* denn auch nur bedingt als fundamentalistische Partei angesehen werden. Erst recht sind Bezeichnungen der *BJP* als rechtsradikale oder faschistische Partei so sicher unzutreffend. Am ehesten lässt sich die *BJP* deshalb als populistische Protestpartei kategorisieren, die mit ihrer programmatischen Konzentration auf religiöse und ethnisch-nationale Themen die Unzufriedenheit marginalisierter und unzufriedener Bevölkerungsgruppen erfolgreich für sich zu instrumentalisieren vermag.

Im Hinblick auf ihre zukünftige innerparteiliche Entwicklung steckt die *BJP* in einem Dilemma: Einerseits könnte sich über die notwendige Berücksichtigung einer neuen radikalen urbanen Wählerklientel (neo-urbane Armutsklassen) eine weitere schleichende Radikalisierung hinsichtlich der Parteiprogrammatik ergeben, der auf der Ebene der politischen Funktionseliten eine zunehmend pragmatisch ausgerichtete Politik gegenübersteht. Bei diesem Spagat ist unter Berücksichtigung parteiensoziologischer Befunde davon auszugehen, dass mit der weiteren Übernahme politischer Verantwortung auf Bundes- und Landesebene die pragmatisch-moderat ausgerichteten Teile der Partei ungleich stärker an Einfluss gewinnen werden, als der „fundamentalistische" Flügel der Partei.

Als regional begrenzter, aber einflussreicher Sonderfall des Hindu-Fundamentalismus kann die *Shiv Sena* („Armee Shivas") in Bombay gelten. 1966 von ihrem heute noch amtierenden Führer Bal Thackeray gegründet, versteht sich diese Regionalpartei als konsequente Fürsprecherin für ein radikales Hindutum. Seit 1968 kann die *Shiv Sena* - als sie erstmals den Bürgermeister der 12-Millionen-Stadt stellte - durchgehend als politisch einflussreichste Kraft in Bombay gelten, was gerade vor dem Hintergrund der immensen gesamtwirtschaftlichen Bedeutung Bombays für Indien eine ganz besondere Brisanz gewinnt. Die *Shiv Sena* erscheint aufgrund ihrer spezifischen Geschichte, der auf dem Führerprinzip beruhenden Organisationsstruktur und ihrer eigenstän-

digen Relevanz als Regionalpartei als vom RSS vergleichsweise unabhängige Kraft, doch korreliert diese Eigenständigkeit andererseits mit einer extrem populistischen Ausrichtung, die sie zu einer eindeutig radikaleren Partei macht als die (mit ihr in Maharasthra seit 1995 koalierende) *BJP.* Viele indische Medien werfen der *Shiv Sena* überdies eine enge Verstrickung mit dem organisierten Verbrechen in Bombay vor.

Entscheidend im Hinblick auf die Bewertung der an dieser Stelle nur kurz vorgestellten einzelnen Organisationen und Parteien ist dabei nicht nur ihre relativ gestiegene Bedeutung als einzelne Akteure, sondern vielmehr die Tatsache, dass es diesen gelungen ist, die im Rahmen der indischen Geschichte beinahe schon notorische Zersplitterung des hindu-nationalen Lagers erstmals zu überwinden und die *BJP* bzw. die *Shiv Sena* als wählbare politische Alternative zur Kongresspartei zu entwickeln.

Ursachen für die Genese eines Hindu-Fundamentalismus

Was sind nun die Hintergründe für die Erstarkung dieses radikalen politischen Hinduismus in Indien? Zweifellos wurzeln viele der Ursachen der gegenwärtigen innenpolitischen Konflikte des Landes in seiner bewegten Vergangenheit. So war der Hinduismus - für viele Beobachter hierzulande fälschlicherweise noch immer der Inbegriff eines weltabgewandten, „toleranten" Religionssystems - bereits Ende des 19. Jahrhunderts einem Prozess „radikaler Politisierung" unterworfen. Andererseits liegen diese Ursachen in der überaus komplexen Sozialstruktur des Landes, die sich neben einem hohen Maß an religiöser, ethnisch-kultureller und sprachlicher Segmentierung durch das Vorhandensein extremer ökonomischer und sozialer Gegensätze (Kasten) auszeichnet: Knapp 50 Prozent der indischen Bevölkerung müssen nach dem internationalen Standard der WHO als absolut arm gelten.

Die für ein Anwachsen eines radikalen Hindu-Fundamentalismus verantwortlichen Konfliktpotenziale lassen sich im vorliegenden Publikationskontext natürlich nur ansatzweise erklären. Es versteht sich jedoch fast von selbst, dass für ein solch komplexes und vielschichtiges Phänomen monokausale Erklärungsversuche wenig tauglich sind. Der Hindu-Fundamentalismus lässt sich zunächst einmal definieren als das Resultat eines soziokulturellen wie politischen Protests, der auf die kulturellen Zumutungen und ökonomischen Risiken von Modernisierung mit einer militanten Hervorhebung kultureller Authentizität reagiert. Dieser Protest ist ein Reflex auf einen rapiden und konfligierend verlaufenden sozialen Wandel in einer transitionalen Gesellschaft,

innerhalb derer die verschiedenen politischen, ökonomischen und kulturellen Akteure dieser Gesellschaftsbereiche nicht in der Lage sind, Art und Tempo dieses Wandels ausreichend zu bewältigen. In der politikwissenschaftlichen Analyse lassen sich nun sechs verschiedene Faktorenbündel auch für die Entstehung eines Hindu-Fundamentalismus ausmachen: Das politische Umfeld, die Besonderheiten der Sozialstruktur, die Rolle der Ökonomie, der Kultur, der Religion sowie sozialpsychologische Faktoren.

Politische Faktoren für die Entstehung einer fundamentalistischen Protestbewegung sind: Der Institutionalisierungsgrad des politischen Systems, die Art der Elitenzirkulation (offen oder geschlossen), die subjektive Wahrnehmung einer innen- oder außenpolitischen Bedrohung, die Artikulationsmöglichkeiten sozialen Protests und ein mögliches Legitimitätsdefizit etablierter politischer Eliten. Im Hinblick auf die sozialstrukturellen Voraussetzungen von Fundamentalismus spielen ferner der Urbanisierungs- und Bildungsgrad, das Ausmaß der Land-Stadt-Migration, die ethnische und religiöse Segmentierung und die demographische Entwicklung einer Gesellschaft eine wichtige Rolle. Bei den ökonomischen Faktoren sind zu nennen: Der Grad der urbanen Arbeitslosigkeit, hier besonders von Akademikern, der Rückgang des staatlichen Beschäftigungssektors und das Vorhandensein einer aufstiegsorientierten Wirtschaftsethik. Kulturelle Faktoren für Fundamentalismus sind: Die koloniale Vergangenheit der Gesellschaft, die Auswirkungen der Verbreitung der Massenmedien und die traditionellen Macht- und Autoritätsvorstellungen in der Gesellschaft. Als religiöse Faktoren sind zu erwähnen: Die Bedeutung „heiliger" Texte, die Rolle der religiösen Eliten wie auch der Grad der bereits erreichten Säkularisierung. Als sozialpsychologische Faktoren sind auszumachen: Der Grad der bereits erreichten sozialen Anomie, das Ausmaß der „relativen Deprivation" (Frustration von Konsumerwartungen) sowie eine historisch bereits etablierte Frontstellung sozialer Gruppen innerhalb der Gesellschaft (hier: Hindus versus Moslems).

Konkret lassen sich diese Faktoren im Kontext Indiens folgendermaßen beschreiben. Die überstürzte wirtschaftliche Teil-Liberalisierung in den 80er Jahren führte zu einem verschärften individuellen Wettbewerb um knapper werdende Ressourcen vor allem in den Städten, was eine konfligierende Beschleunigung des sozialen Wandels mit sich brachte. Die massenhafte Migration in die Städte bei gleichzeitiger Entwurzelung und Enttäuschung von Konsum- und Statuserwartungen implizierte ein eskalierendes Legitimationsdefizit der alten politischen Eliten, die dann zunehmend auf nationale Hindu-Themen setzten, um diesem Verfall entgegenzuwirken. Hinzu kam die wachsende Bedeutung eines islamischen „Gegen-Fundamentalismus" innerhalb Indiens selbst sowie im Rahmen neuer aufbrechender weltpolitischer Konfliktlinien im Kontext eines

weltweiten islamischen Fundamentalismus. Insofern unterliegt der Hinduismus bereits seit den 80er Jahren einem unübersehbaren Prozess radikaler religionspolitischer Aufladung.

Aus diesem Grund handelt es sich bei der – gerade von indologischer Seite oft vorgebrachten – These, innerhalb des Hinduismus könne es gar keinen Fundamentalismus geben, um eine krasse perspektivische Fehleinschätzung: Die ideologischen Grundlagen eines hinduistischen Fundamentalismus wurden erwiesenermaßen bereits im 19. Jahrhundert gelegt, so dass der Hinduismus heute ähnlich wie der Islam jenseits seiner rituellen Alltagspraxis und Exegese als eine tendenziell politisierte Religion gelten muss.

Das Dilemma säkularer Politik

Die vielfältigen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen, die Indien in den nächsten Jahren zu bewältigen hat, wird aller Voraussicht nach das seit 1947 vorherrschende Prinzip des Säkularismus – die Trennung von Politik und Religion – weiter aushöhlen. Dieser Trend zur Aufhebung der Separation von Politik und Hinduismus ist dabei kein neues ideologisches Produkt des Hindu-Fundamentalismus, sondern wurde bereits unter der britischen Kolonialmacht eingeleitet, als diese den indischen Moslems vorgeblich aus Gründen des Minderheitenschutzes separate Wählerschaften gewährte. Selbst die Kongresspartei konnte während ihrer Geschichte dieses auf der Theorie des modernen Nationalstaates beruhende religiöse Neutralitätsprinzip nie durchgehend realisieren, weil auch sie sich in dem Dilemma befand, einerseits einen auf gemeinsamen hinduistischen Kulturwerten beruhenden indischen Nationalstaat zu erschaffen (wodurch sich insgesamt auch die Bestrebungen des Neo-Hinduismus aus dieser Zeit definieren lassen), ohne andererseits die zahlreichen Minderheiten im Land nicht in eine kulturelle Defensive zu treiben.

Gerade Indien muss vor dem Hintergrund seiner großen geographischen Ausdehnung und aufgrund seiner extrem hohen sprachlichen, ethnischen, religiösen und sozialen Segmentierung strukturell als „schwacher Staat" gelten, der vor der existentiellen Notwendigkeit steht, durch eine dominante Integrationsideologie so etwas wie eine relativ einheitliche „Nationalkultur" als tragfähige Basis für einen modernen Staat erst zu erschaffen. Diese nationale politische Kultur definierte sich bislang vorrangig durch den anti-kolonialen Befreiungskampf und das Ideal eines säkularen „indischen Sozialismus". Nachdem diese politisch-programmatischen Ziele obsolet wurden, entstand auch in Indien ein Vakuum, das die Ausbreitung eines neuen radikalen politischen Hindu-

ismus geradezu provoziert hat: Denn nach wie vor steht der indische Staat noch immer strukturell vor der Notwendigkeit, die politische Vergesellschaftung im Sinne eines nation-building von „oben" her zu bewerkstelligen. Ein damit einhergehendes Bestreben, exklusiv auf ein hinduistisches Nationalgefühl zu rekurrieren, kann sich jedoch weder auf die Definitionskriterien einer einheitlichen Sprache, Geschichte oder Kultur berufen. Allein die Bezugnahme auf die weitgespannte religiöse Systematik des Hinduismus bietet sich deshalb als Kondensationspunkt für die anzustrebende politische Integration an, wobei gerade die heterogene religiöse und rituelle Praxis des Hinduismus eine solche beabsichtigte Integration mehr erleichtert als erschwert. Der stärker gewordene Rekurs politischer Eliten auf religiöse Symbole des Hinduismus dient aber nicht nur dazu, hindu-nationale Wählerschichten an sich zu binden, sondern das ideologische Projekt des *Hindutva* zielt ausdrücklich weiter: Es intendiert, die indische Staatsnation exklusiv aus dem Geist des Hinduismus neu zu definieren.

Dass sich die zahlreichen religiösen und ethnischen Minderheiten des Landes (vor allem jedoch die indischen Moslems) in einem solchen Projekt nicht wiederfinden können und im Gegenzug wiederum ihre politisch-kulturelle Eigendefinition forcieren, liegt dabei auf der Hand. Im Rahmen dieser Eskalationsdynamik ist derzeit keine politische Instanz zu erkennen, die diese zunehmende politische Polarisierung entlang religiöser Definitionslinien soweit neutralisieren könnte, dass die innenpolitische Stabilität des Landes nicht weiter gefährdet wird. Vor diesem Hintergrund ist durchaus denkbar, dass eine mittelfristig wirksame Entideologisierung der politischen Konfliktkultur Indiens überhaupt nur dadurch möglich wäre, wenn innerhalb kurzer Zeit ein großer Teil der bislang marginalisierten urbanen Bevölkerungsschichten des Landes nennenswert von der neuen liberalen Wirtschaftsdynamik profitieren könnte. Gerade damit ist jedoch aus verschiedenen Gründen nicht zu rechnen, so dass sich diese massenhaft frustrierten Konsumerwartungen in einer hindu-fundamentalistischen Politikoption niederschlagen.

Ausblick

Hinsichtlich der möglichen zukünftigen Entwicklungsdynamik und politischen Erfolgschancen eines Hindu-Fundamentalismus in Indien erscheinen insgesamt drei Szenarien denkbar, von denen aber nur zwei als wahrscheinlich gelten können. Die erste, aber derzeit am unwahrscheinlichsten politische Dynamik wäre jene, dass sich die Kongresspartei von ihrem kontinuierlich verlaufenden politisch-parlamentarischen Bedeutungsverlust wieder so weit erholt, dass sie

zumindest wieder zu einer dauerhaften und stabilen Koalitionsregierung fähig wäre. Da die Partei unter einem nachhaltigen Imageverlust leidet (Korruption, Vetternwirtschaft, politische Führungsschwäche), sich programmatisch in der Defensive befindet und mit der in Italien geborenen Parteivorsitzenden Sonja Gandhi auch keine unumstrittene Integrationsfigur in ihren Reihen hat, scheint diese Entwicklung wenig wahrscheinlich. Stattdessen spricht derzeit viel dafür, dass sich der parlamentarische Bedeutungsverlust der Kongresspartei sogar noch fortsetzen wird.

Die zweite und wahrscheinlichere Variante geht von einem zwar langsamen, aber kontinuierlich verlaufenden politischen Bedeutungszuwachs der *BJP* aus, der durchaus auch Stagnationsphasen beinhalten kann. Die Position als stärkste politische Kraft bedeutet aber nicht zwangsläufig die mittelfristige Wahrscheinlichkeit einer *BJP*-Alleinregierung. Eine solche Entwicklung ist schon deshalb wenig wahrscheinlich, da das auf dem Mehrheitswahlrecht basierende spezifische indische Parteiensystem eine solche Möglichkeit doch sehr erschwert. Das dritte Szenario, nämlich verlässliche Koalitionen auf Bundesebene haben im neuen indischen Parteiensystem noch keine ausreichend lange Tradition, um hier stabilisierend wirken zu können. Um ihren noch jungen politischen Status als stärkste politische Kraft weiter zu stabilisieren, wird die *BJP* deshalb voraussichtlich immer wieder polarisierend auf „nationale" Themen setzen, um sich so den Hindu-Wählern als „Wahrer und Retter der indischen Nation" präsentieren zu können.

Auswahlbibliographie:

- Andersen,Walter / Damle Shridar D.: *The Brotherhood in Saffron. The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism,* New Delhi, 1987.
- Björkman, James W. (Hrsg.): *Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia,* New Delhi 1988.
- Draguhn, Werner (Hrsg.): *Indien in den neunziger Jahren,* Hamburg, 1998.
- Elsenhans, Hartmut: *Global Change and Implications for India,* New Delhi, 1992.
- Malik, Yogendra / Singh V.B.: *Hindu Nationalists in India. The Rise of the Bharatiya Janata Party,* New Delhi, 1995.
- Schworck, Andreas: *Ursachen und Konturen eines Hindu-Fundamentalismus in Indien aus modernisierungstheoretischer Sicht,* Berlin, 1997.

Kilian Kindelberger

Fundamentalisten im Internet

Afghanistan im Januar 2001: Die Menschen beteten für Regen. Drei Tage lang, so hatte es das damalige Staatsoberhaupt Muhammad Omar angeordnet. Das „Wunder" traf ein. Schließlich hatte eine Drei-Tage-Wettervorhersage im Internet mit großer Sicherheit Regen vorausgesagt. Während der Bevölkerung die Benutzung von Fernsehen, Internet und anderen elektronischen Medien untersagt war, wusste die Taleban-Führung sich des World-Wide-Webs zu bedienen; im Büro von Mullah Omar gab es den einzigen erlaubten Internet-Zugang des Landes.

Im Folgenden werden die Webseiten von fundamentalistischen Organisationen aus den USA, Afghanistan, Libanon, Israel und Indien kritisch besprochen. Es wird gezeigt, wie sich diese Organisationen präsentieren, welches Gedankengut sie verbreiten und wo ihre politischen Schwerpunkte liegen. Dabei ist es nicht möglich (schon allein aus Platzgründen), sich mit allen Präsentationen inhaltlich auseinanderzusetzen. Der Beitrag will den interessierten Leser besser befähigen, die Internet-Seiten solcher Organisationen auszuwerten. Es sind Selbstdarstellungen der einzelnen Organisationen, und sie stellen deren Sicht über ihre Ziele, ihre Geschichte, ihre Denkweisen dar. Die nötige Distanz beim Surfen durch solche Seiten ist wichtig und mit der nachfolgenden kritischen Analyse soll dazu ein Beitrag geleistet werden. Alle Angaben von Internet-Adressen und Inhalten entsprechen dem Stand vom November 2003.

Kampf im Internet – die Webseiten der Taleban

Keine politisch relevante fundamentalistische Bewegung der letzten Jahre wird so sehr (und zu Recht) mit dem Etikett „antimodernistisch" versehen wie die afghanischen Taleban. Trotzdem waren auch die Taleban im Netz zu finden. Ab Dezember 1998 unterhielt Abdul Hakeem Mujahid, von den Taleban als ständiger Vertreter Afghanistans bei der UNO nach New York entsandt, wo aber die Taleban-Regierung nie anerkannt wurde, unter www.taleban.com eine

Webseite. Zudem existierte die offizielle Seite des Islamischen Emirates Afghanistan unter www.afghan-ie.com.

Auf beiden Seiten befanden sich Informationen über Land und Leute, eine Fotogalerie und Zeitungsartikel aus der afghanischen Presse und sogar eine Liste von Firmen in Kabul und anderen Städten des Landes, für die Investoren gesucht wurden. Die umfangreichen Texte zur Geschichte der Taleban auf den beiden Webseiten vermittelten das Bild einer heroischen, selbstlosen, das Land rettenden Bewegung, die ein vorbildliches Gemeinwesen aufbauen wollte und dabei völlig unverständlich von den Nachbarstaaten wie der gesamten Weltöffentlichkeit nicht nur nicht unterstützt, sondern sogar massiv behindert wurde. Die Realitäten in Afghanistan – so versuchte man den Nutzer zu überzeugen – seien völlig anders, als in den meisten Medien dargestellt wurde. Bei diesen Berichten handele es sich um eine „Kampagne der Staaten, die geopolitische Interessen in Afghanistan haben, um das junge islamische Emirat international zu isolieren und ihre Marionetten erneut in Kabul an die Macht zu bringen". Namentlich werden Iran, Russland, Usbekistan und Indien genannt, die eine offene oder verdeckte Intervention gegen Afghanistan führen würden (die USA werden nicht erwähnt). Schon in der ersten Phase des islamischen Jihad von 1978 bis 1992 gegen das „kommunistische Regime" und die Sowjetunion seien es die Religionsschüler (Taleban) gewesen, die zu den Waffen griffen und für die „Freiheit Afghanistans" kämpften. 1992, nach dem Sturz der Regierung Najibullah (dessen Name auf den Seiten nicht genannt wird – die Rede ist nur von der „Marionettenregierung"), gingen sie wieder in ihre Schulen zurück. Angesichts der „diabolischen Qualen", die das Land nach 1992 durch die Fraktionskämpfe der Führer der Mudschaheddin durchlebte, hätten „die Menschen" gefragt: „Warum tun unsere religiösen Lehrer und Studenten, die uns Frieden und Gerechtigkeit predigen, nicht etwas, um uns von Krieg und Ungerechtigkeit zu retten?" Einer solchen „Bitte" hätten sich die Taleban – eine „authentische basisorientierte Bewegung", die ihre Kraft und Unterstützung von den Massen der afghanischen Menschen erhält – nicht entziehen können und griffen deshalb erneut zu den Waffen. Das von ihnen errichtete Islamische Emirat Afghanistan habe dem Land Frieden und Sicherheit gebracht. Die Milizen wurden entwaffnet, die Ordnung wiederhergestellt, der Drogenhandel verboten (!).Was habe man z.B. nicht alles für die afghanischen Frauen getan? Zum Schutz der Ehre, Würde und persönlichen Sicherheit „durften" diese nun wieder den traditionellen afghanischen Schleier tragen, der auch das Gesicht bedeckt. Während sie während der kommunistischen Herrschaft nur zum sexuellen Amüsement der Männer in irgendwelchen Büros herumsitzen mussten, befreiten die Taleban die Frauen von diesem unwürdigen Zustand, bezahlten

ihnen ihre Gehälter weiter und ermöglichten es ihnen, Zuhause zu bleiben und sich um ihre Familien und Kinder zu kümmern. Sobald es Sicherheit und finanzielle Lage erlauben, würde das Emirat selbstverständlich auch wieder Bildungsmöglichkeiten und Arbeitsplätze für Frauen schaffen.

Anfang Juli 2001 waren beide Seiten verschwunden, dafür war das Islamische Emirat Afghanistan dann kurzzeitig unter www.shariatonline.net wieder präsent. Am 25. September 2001 erfolgte hier die letzte Aktualisierung der Seite, auf der dann nur noch einige propagandistische Mitteilungen - aber keine Kampfesaufrufe o. ä. , wie das Datum vielleicht vermuten ließe – in Arabisch zu finden waren (bis dahin waren die Seiten ausschließlich auf Englisch gehalten). Unter www.taleban.com fand sich im Sommer 2001 dafür eine Seite unter der Überschrift „Owned by Ry Den", auf der die Taleban, Usama Bin Laden und alle tschetschenischen Terroristen verflucht wurden. Mit einem Foto von Usama Bin Laden und der Unterschrift: „Wanted Dead or Alive" wurde aufgerufen, Interpol oder das FBI (Adressen angegeben) zu kontaktieren, wenn man seinen Aufenthaltsort kenne. Offensichtlich hatte hier ein Computerexperte (mit russischer Mail-Adresse) die Taleban-Seite überschrieben. Alle diese Seiten sind heute nicht mehr im Netz, verschiedene Versionen können aber über die Internet-Bibliothek www.archive.org unter Eingabe der jeweiligen Adresse aufgerufen werden.

Auch andere islamistische Organisationen sind im Internet präsent, so z.B. die libanesische schiitische Hisbollah unter www.hizbollah.org. Über den Konturen der libanesischen Karte prangt neben dem Symbol der Hisbollah zweimal der Spruch „Sie (die Kämpfer für Gott) sind die Sieger". Die Menüseite – in Englisch als auch in Arabisch aufrufbar – zeigt Bilder vom 25. Mai 2001, dem Tag der „Niederlage Israels im Libanon". Komplexes Material wird auf den Seiten der Organisation geboten, die sich eher als Befreiungskämpfer für die arabische Sache, denn als islamische Fundamentalisten präsentieren: Politische Deklarationen der Hisbollah, eine umfangreiche Sammlung von Reden des Generalsekretärs der Hisbollah, Sayyed Hassan Nasrallah, und Verlautbarungen der „Islamic Resistance", die Israel auf den umstrittenen und besetzten Shebaa-Farmen attackiert (Die Zugehörigkeit dieser Farmen zum Libanon oder zu Syrien ist umstritten. Israel hält diese Farmen nach wie vor besetzt). Sogar ca. 80 Videos (mit Bildern israelischer Zerstörungen und vom Widerstand – auch der Palästinenser in den besetzten Gebieten) und eine größere Zahl von Audiodateien sind zum download angeboten. Die Linksseite verweist an erster Stelle auf die Homepage des Büros des „Grand Spiritual Leader" Ayatollah Khamenei, des konservativen schiitischen geistlichen Oberhauptes des Iran, in der iranischen Stadt Qom (www.wilayah.org).

Weitere Internet-Adressen und Informationen von teilweise militanten islamistischen Gruppen findet man auf der Webseite des Informationsprojektes „Militante religiöse und politische Gruppierungen in der islamischen Welt" des Orientalischen Instituts Leipzig unter der Adresse http://www.stura.uni-leipzig.de/~farao/gruppen.html

Religiöse Rechte im Netz

Auch die Organisationen der religiösen Rechten der USA sind umfangreich im Internet vertreten, so z.B. Christian Coalition (http://cc.org) und Family Research Council (www.frc.org). Schon beim kurzen Betrachten wird deutlich, worum es diesen Organisationen vor allem geht: die Beeinflussung der politischen Entscheidungsträger in Washington und die Arbeit mit den eigenen Anhängern via Internet. So erscheint beim Öffnen beider Seiten sofort ein zusätzliches Fenster, in dem man sich in eine Mailliste eintragen kann, um regelmäßige Nachrichten über die politischen Entwicklungen in Washington zu bekommen und über Aktionen der Organisationen informiert zu werden. Neben kurzen Selbstdarstellungen und einigen aktuellen Pressemitteilungen der Organisationen bieten die Webseiten umfangreiche Informationen über die Arbeit des Kongresses: Die Terminplanung der beiden Häuser und verschiedener Ausschüsse für den jeweiligen Tag, Informationen zu Gesetzesvorhaben, Erklärungen zum legislativen Ablauf von Gesetzesinitiativen und immer wieder Links zum Kongress selbst, zu den Senatoren und Abgeordneten aus dem jeweiligen Heimatbezirk bzw. -staat. Dazu die klare Aufforderung, diese zu kontaktieren und Forderungen zu stellen.

Beherrschendes Thema im Herbst 2003 ist die anstehende Kongress-Debatte über die von Präsident Bush nominierten Kandidaten für das Oberste Bundesgericht. Die Ernennung neuer konservativer Richter bietet die Möglichkeit die bestehende Rechtssprechung in für die religiöse Rechte wichtigen Punkten zu verändern (z.B. in der Abtreibungsfrage oder bei der Trennung von Schule und Religion). Die Christian Coalition hat dazu eine Kampagne unter dem Titel „Let's Take Amerika Back" gestartet – die Unterschriftenliste kann natürlich direkt aus dem Internet heruntergeladen werden.

Let's Take Amerika Back

„Wir, die Unterzeichnenden, unterstützen die Anstrengungen der Kongressabgeordneten die juristische Tyrannei in Amerika zu stoppen. Seit über 50 Jahren haben es die vergangenen Kongresse abgelehnt, ihre verfassungsgebende Autorität von der aus dem Ruder laufenden liberalen Bundesjustiz zurückzunehmen ... Unsere Gründungsväter hatten niemals beabsichtigt, die Bundesjustiz in die Lage zu versetzen, solche tyrannischen Urteile zu erlassen, ähnlich wie es die Edikte der britischen Verwaltung vor der Amerikanischen Revolution waren ... In den letzten 50 Jahren haben sich unsere Bundesrichter rücksichtslos über den Willen der Amerikanischen Bürger hinweggesetzt und Gesetze von der Richterbank erlassen: die Entfernung der Gebete aus den Schulen (1962), die Entscheidung im Fall „Roe vs. Wade", dass Abtreibung auf Verlangen legal ist (1973), die Entfernung des Treuegelöbnisses aus den Schulen wegen der Worte „Unter Gott" (2003), die Entfernung der 10 Gebote aus dem öffentlichen Raum (2003) und die Entfernung Gottes von allen öffentlichen Plätzen in Amerika durch hunderte tyrannischer Entscheidungen.„
(Auszug aus der Erklärung zur Kampagne)

Natürlich fehlt auf der Webseite der Christian Coalition auch nicht eine spezielle Seite, die dazu auffordert, das Gebet für die amerikanischen Truppen im Irak nicht zu vergessen. An mehreren Stellen wird auch dazu aufgefordert, Lieutenant General William G. Boykin zu unterstützen, der derzeit unter starker Kritik steht, weil er den Krieg gegen den Terrorismus als „Krieg zwischen Gut und Böse" bezeichnete. Natürlich gibt es auch die Möglichkeit, direkt über die Webseite per Kreditkarte die Organisation mit Spenden zu unterstützen.

Beim Family Research Council finden sich umfangreiche Seiten mit Materialien zu politischen Themen. Die Themenliste umfasst Sexuality (z.B. AIDS, Homosexualität, sexuelle Abstinenz), Bildung (z.B. Kreationismus, religiöse Freiheit in der Schule, Schulgebet), Gerichte, Ökonomie und Steuern, Religion und Kultur, Regierung, Menschliches Leben (vor allem Abtreibungsproblematik), Heirat und Familie sowie „andere Themen", unter denen sich auch einige wenige internationale Fragen befinden. Zu den internationalen Themen gehören der Krieg gegen die christliche Minderheit im Sudan, das Familienplanungsprogramm in China und die Vereinten Nationen, denen vorgeworfen wird, sich zu einer „Lobby für liberale Angelegenheiten wie Gleichstellung von Homosexu-

ellen, Abtreibung und Euthanasie" entwickelt zuhaben. Ein spezieller Artikel befasst sich mit der Frage des UN-Beitritts der Schweiz und endet mit den Rat an die Schweizer: „Schützt eure Souveränität, behaltet euren Beobachterstatuts und vermeidet die UN-Mitgliedschaft."

Jüdische Fundamentalisten in Israel

Auch eine Reihe jüdischer Organisationen sind im Internet zu finden. Als Beispiel mag hier die Seite der Kahane-Bewegung dienen (http://kahane.org), die ihre Webseite nicht nur in hebräischer und englischer Sprache, sondern auch in Russisch anbietet, um so auch Anhängerschaft unter den über eine Million russischen Einwanderern in Israel zu gewinnen. Auf der Startseite fällt die Unterüberschrift „kahane.org – eine als terroristisch bezeichnete Webseite" auf, was kritisch auf die entsprechende Einstufung der Organisation durch die USA verweisen soll und wie folgt kommentiert wird: „Die kürzliche Bezeichnung von Kahane.org und anderen Kahane-Seiten als ausländische terroristische Organisationen durch das U.S. State Department ist ein weiterer einseitiger, antijüdischer Beschluss des offensichtlich anti-israelischen State Department".

Gleich beim Öffnen der Seite öffnet sich automatisch ein weiteres Fenster, das mit folgendem Text zu Spenden für die Kahane-Organisation aufruft: „Israel braucht dich mehr denn je. Unterstütze Kahane.org, die einzige Organisation, die ein Programm hat, das Israel schützen kann. Helfe uns, die Ansichten von Kahane in Israel zu legalisieren. Nur eine Antwort – keine Mauern und kein Oslo. Alle feindlichen Araber, die Israel zerstören wollen, müssen aus Israel entfernt werden."

Die Webseite der Kahane enthält aktuelle Statements zu politischen Ereignissen, eine Vielzahl von Texten des Begründers der Bewegung des Rabbi Kahane, politische Karikaturen und Witze, Fotos und Videos u.a. von palästinensischen Terroranschlägen und vom Holocaust, eine Vielzahl von Links zu anderen Seiten, auch einen Kahane-Chat und mehrere Möglichkeiten zur politischen Meinungsäußerung. So wird zum Beispiel die Frage gestellt, ob Israel die Roadmap (den Nahost-Friedensplan) der USA ablehnen sollte, was derzeit über 65 % der Abstimmenden bejahen. Eine weitere Unterseite zeigt Bilder von der Zerstörung eines illegalen Siedlungsaußenpostens bei Hebron durch die israelische Armee. Besonderheit im Vergleich zu den anderen besprochenen Seiten ist ein Online-Souvenirshop, in dem T-Shirts mit dem Symbol der Organisation, Audio und Video-Kassetten, Bücher und andere Materialien erworben werden können. Besonders perfide aber sind die angebotenen On-

line-Spiele, die sich unter www.kahane.org/games/barakula finden. So kann man im Spiel „Ausbruch der Oslo-Verbrecher" ganz im Stile des Moorhuhn-Schiessens nach Herzenslust auf die Politiker der Arbeitspartei Peres, Barak und Beilin zielen…

Von Juni 2001 bis September 2003 war auch die Organisation Kach im Internet präsent (www.newkach.org – nur noch unter www.archive.org einsehbar), deren Präsentation der von Kahane inhaltlich ähnlich war. Unter dem Menupunkt „In Memorium" findet sich z.B. auch Baruch Goldstein, der Attentäter von Hebron 1994. Ihm wird auf einer speziellen Seite unter der Überschrift „Er wurde am Purimfest im Jahre 5754 getötet, als er die jüdische Gemeinschaft von Hebron verteidigte" gedacht. Seit dem kürzlichen Wechsel des Besitzers der Domäne endete die Präsenz von Kach. Nun gibt es auf der Seite ein Informationsforum und den Hinweis des neuen Administrators: „Ich kaufte diese Site vor einem Monat, ... ich war überrascht zu entdecken, dass ich hiermit ein Viertel der offiziellen terroristischen Webseiten in den USA gekauft hatte. … Ich unterstütze mit Sicherheit keine rechten Juden, die sogar denken, dass der Kriegsverbrecher Sharon ein Liberaler sei."

Indische Hindu-Fundamentalisten

„Computer-Inder" sind in Deutschland inzwischen ja schon sprichwörtlich und natürlich fehlen auch die Organisationen des indischen Hindu-Fundamentalismus nicht im Internet. Waren die meisten dieser Seiten vor zwei bis drei Jahren technisch noch ziemlich unausgereift, so sind sie heute auch, wie die meisten der anderen beschriebenen Webseiten auf einem modernen Stand der Computertechnik, mit Chat-Angeboten, aktuellen Nachrichten, Foto- und Videogalerien, Online-Abstimmungen usw.

Die Mutterorganisation des Hindufundamentalismus Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) ist unter der Adresse www.rss.org ausschließlich in englischer Sprache präsent. Hier erklärt der RSS sein Selbstverständnis: „Der RSS steht für die Ausbreitung der hinduistischen Kultur. Unter Kultur versteht man ein Wertesystem. Der RSS will ein bestimmtes Wertesystem errichten, das im historischen Prozess hinduistisches Wertesystem genannt wird, aber tatsächlich ein menschliches Wertesystem ist... Die Mission des RSS ist es, unsere Nation auf der gesunden Grundlage des Dharma zu vereinen. Diese Mission kann durch eine starke und vereinte Hindu-Gesellschaft erreicht werden. Deshalb hat sich der RSS der Aufgabe angenommen, die Hindus zu vereinen. Die Verjüngung der Hindu-Nation ist im Interesse der gesamten Menschheit."

Neben dem Begründer des RSS, Dr. Hedgewar, zählt Guruji M. S. Golwalkar als Ideologe zu den Leitbildern der Organisation. Unter der Rubrik „History" finden sich Informationen zu beiden sowie ein ausführlicher Text zur Geschichte des RSS. Auf einer weiteren Seite war (inzwischen nicht mehr zu finden) das Gebet des RSS zu lesen, dessen erster Teil lautet: „Für immer verneige ich mich vor Dir, Oh geliebtes Mutterland! Oh Mutterland von uns Hindus. Du hast mich in Glück erzogen. Möge mein Leben, Du großes und gesegnetes Heiliges Land, geopfert werden für Deine Sache. Ich verneige mich vor Dir, wieder und wieder. SIEG FÜR MUTTER INDIEN".

Mit umfangreichem Material präsentiert sich auch der Vishwa Hindu Parishad (www.vhp.org), der Weltrat der Hindus, im Internet. Die VHP war bis 2002 die einzige der hier besprochenen hindu-fundamentalistischen Organisationen, die ihre Webseiten parallel in Hindu und Englisch anbot, inzwischen sind die Seiten ausschließlich in Englisch. Die veröffentlichten Texte beinhalten vor allem die Geschichte der Partei und ihre Sichtweise der hinduistischen Religion. Ziel des Weltrates ist es nach eigenen Worten: „die globale Gemeinschaft der Hindus zu konsolidieren, zu stärken und unbesiegbar zu machen, indem die ewig und universellen auf dem Sanatan Dharma beruhenden Lebenswerte befolgt werden und für das totale Wohlergehen der Menschheit auf der Grundlage des einzigartigen kulturellen Ethos des Bharatvarsha gearbeitet wird." Wie die Bezeichnung „Weltrat" schon ausdrückt, bezieht sich der VHP im Gegensatz zu allen anderen hindu-fundamentalistischen Organisationen in Indien auf die globale Gemeinschaft der gläubigen Hindus. Spezielle Kampagnen der VHP sind u.a. dem Schutz der heiligen Kühe und der Öffentlichkeitsarbeit gegen Konversionen von Hindus zum Islam gewidmet.

Ganz staatsmännisch gibt sich dagegen die Regierungspartei BJP. Auf ihrer Internet-Seite www.bjp.org wird man mit den Bildern von Ministerpräsident Vajpayee, seinen Stellvertreter Admani und Parteichef Naidu begrüßt. Eine täglich aktualisierte Liste verweist auf aktuelle Pressemeldungen oder Statements des Premierministers, der Regierung oder der Parteiführung. Es folgt eine anklickbare Liste aller Minister der BJP, die Parteihymne als Download, Informationen zur Wahl 1999 und eine lange Liste mit den Initiativen und Errungenschaften der Partei im Jahre 2002, die keine explizit fundamentalistischen Inhalte haben, sondern eher staats- und wirtschaftspolitische Ergebnisse darstellen: z.B. eine Initiative zum Ausbau der Indischen Eisenbahnen, umfangreiche militärische Aufrüstung (u.a. mit dem Bau neuer Raketen des Typs Agni), ein Pilotprojekt zur Einführung des computerlesbaren Personalausweises und die Fortführung des Elektrifizierungsprogramms der Dörfer. Außerdem präsentiert die BJP eine Reihe von Erklärungen und Presseinformationen der Partei. Die Seiten

enthalten weiterhin umfangreiches Material über die Geschichte der Partei, die bezeichnenderweise mit der des RSS in den 20er Jahren beginnt, über „Integral Humanism", die Leitphilosophie der Bharatiya Janata Party, und über die Hindutva, den kulturellen Hindu-Nationalismus, als Konzeption der Partei zur Entwicklung der indischen Nation. Im Folgenden werden Statut und Organisationsstruktur der Partei, die Tätigkeit der Partei im indischen Parlament sowie die Mitglieder der Parteiführung durch Kurzbiographien vorgestellt. Spezielle Seiten stellen dem Betrachter den „Poeten" Vajpayee vor. Dazu gibt es einzelne Seiten zu den politischen Standpunkten der Partei bezüglich der vier Themen nationale Sicherheit und Verteidigung, Frauen, ökonomische Reformen sowie Außenpolitik, außerdem die Wahlmanifeste der Partei zu den Wahlen von 1998 und 1999.

Die Shiv Sena (www.shivsena.org) überrascht durch eine fast vollständig in Hindu gehaltene Startseite; allerdings sind alle weiteren Seiten dann ausschließlich in Englisch. Auf diesen informiert die Regionalpartei knapp über Profil, Politik, Ziele, ihre sozialen Netzwerke, ihre Minister in der indischen Bundesregierung und die Abgeordneten im Parlament sowie ihre Struktur und die Anschriften ihrer Organisationen. Die deklarierten Ziele ihrer Arbeit sind dabei durchaus nationalistisch, aber nicht offen hinduistisch formuliert. Dabei sind hindufundamentalistische Inhalte durchaus präsent. Die Forderung etwa nach der Einführung eines einheitlichen Familien- und Zivilrechts für ganz Indien (nicht mehr abhängig nach Religionszugehörigkeit) meint schließlich nichts anderes als die Einführung eines hinduistischen Rechts. Gleiches gilt, wenn Shiv Sena eine „starke, aufrechte und kultivierte Jugend" entwickeln will, die sich ihrer „Verantwortung und Pflichten gegenüber ihrem Mutterland und der Gesellschaft" bewußt ist und „gewillt ist, jedes Opfer für das Mutterland" zu bringen – das hinduistische Mutterland natürlich. Vor allem auf diesen Seiten fällt die hierzulande noch weitgehend unbekannte Umbenennungskampagne indischer Städte durch die Hindu-Fundamentalisten auf. Dass Bombay nicht mehr seinen englischen Namen trägt, sondern mit dem indischen „Mombai" bezeichnet wird, mag unproblematisch sein. Die geplante Umbenennung der nach dem muslimischen Allah (Gott) genannten Stadt Allahabad in eine indische Bezeichnung (gleiches ist für Ahmedabad geplant) ist jedoch ein direkter Angriff auf den Religionsfrieden in Indien. Auch die Shiv Sena fällt durch die Vermengung von Fundamentalismus und Nationalismus auf. In einer Selbstdarstellung heißt es: „Wir sind alle Hindustanis und deshalb ist der Hinduismus der Glaube unserer Partei. Wir lieben Hindustan mehr als uns selbst."

Dieter Nohlens Politikwörterbuch definiert Fundamentalismus als Bezeichnung für „theoretische Grundlegungen und praktische Organisationsformen eines umfassenden oder selektiven Anti-Modernismus". Doch wie umfassend

der Anti-Modernismus einzelner fundamentalistischer Gruppen, die politisch aktiv sind, auch sein mag, er findet immer seine Grenzen. Und das nicht nur bei Waffen (Welche militante fundamentalistische Gruppe hätte je verlangt, man solle mit den Waffen aus der Zeit ihres jeweiligen Propheten/Religionsstifters kämpfen?). Nicht nur bei der Stinger-Rakete, sondern auch beim Internet hört der Anti-Modernismus auf. Denn die Rolle des Internets als bedeutsames Mittel der Kommunikation, Information und Propaganda hat man auch in fundamentalistischen Kreisen längst erkannt. So ist - wie gezeigt - denn auch eine Vielzahl der fundamentalistischen Organisationen der verschiedenen Religionen mit eigenen Internet-Seiten präsent. Dabei ist es eine völlig andere Frage, was man seinen eigenen Anhängern bezüglich des Internets vorschreibt. Während die christlichen Rechten in den USA das Internet auch in die Arbeit mit ihrer Anhängerschaft integriert haben, lehnen vor allem islamische Fundamentalisten dieses Medium ab. Die Tatsache, dass die meisten Seiten ausschließlich oder zumindest größtenteils in Englisch sind, ist ein weiteres Kennzeichen dafür, dass die Internet-Seiten vor allem der Außendarstellung dienen und es weniger beabsichtigt ist, damit auch die eigenen Anhänger bzw. die Bevölkerung des eigenen Landes zu informieren. Wohl auch weil man sich fürchtet, die Menschen könnten die gebotene Informationsfreiheit nutzen und sich außerhalb der von den Fundamentalisten verbreiteten dogmatischen Ansichten informieren.

3. Islamischer Fundamentalismus

Christiane Stuff

Islamischer Fundamentalismus in Deutschland

Betrachtet man die islamische Welt, stellt man schnell fest, dass der einheitliche Weltislam nicht existiert. Zu groß sind die Unterschiede in den Glaubensvorstellungen und den religiösen Praktiken in den unterschiedlichen Regionen der Welt. Diese Verschiedenartigkeit der islamischen Welt spiegelt sich in Europa (vorrangig Westeuropa) auf ganz besondere Art und Weise wider. Die hier lebenden Muslime kommen aus den unterschiedlichsten islamischen Regionen und Staaten, was der Tatsache geschuldet ist, dass sie auf keine länger zurückreichenden historischen Wurzeln in Europa zurückblicken können.

Islamische Migration nach Europa

Im Laufe der letzten 50 Jahre hat jeder westeuropäische Staat muslimische Einwanderungswellen erlebt. Dabei ist festzustellen, dass die Situation dieser Immigranten in Europa auch davon abhängt, welche Rolle das entsprechende Einwanderungsland im Rahmen der europäischen Kolonialpolitik gespielt hat. Besonders herauszuheben sind an dieser Stelle Frankreich und Großbritannien, deren Kolonialreiche sich in Gebiete erstreckten, in denen der Islam eine dominierende Rolle spielte. Beide waren von Anfang an zu einem intensiven Kontakt mit der islamischen Gesellschaft gezwungen, was aber auch zur Konsequenz hatte, daß der Umgang mit im „Mutterland" lebenden Muslimen von einer größeren Professionalität gekennzeichnet war, als beispielsweise in Deutschland, dessen Kolonialpolitik sich auf Gebiete beschränkte, in denen der Islam eine untergeordnete Rolle spielte. Auch die offizielle Sichtweise, mit der der Islam in Kolonialstaaten wie Frankreich und Großbritannien gesehen wird, zeugt von einer grundsätzlichen Kenntnis der islamischen Religion. Die Praxisbezogenheit islamwissenschaftlicher Studien spielte in diesen Ländern schon immer eine größere Rolle als in Deutschland. Auch ist die Zahl der Studenten dieses Faches größer. Der universitäre Lehrbetrieb darf allerdings nicht darüber hinweg täuschen, daß der Umgang mit Muslimen auch in Frankreich und Großbri-

tannien nicht immer konfliktfrei verlaufen ist und viele Probleme gelöst werden mussten.

Konfliktstoff bietet sich in den Einwanderungsgesellschaften vor allem dort, wo ein Spannungsfeld zwischen religiös ausgerichteten Gemeinschaften und dem modernen laizistischen Staat entsteht. Prinzipiell verhält es sich zwar so, dass allen Religionsgemeinschaften das Recht auf freie Praktizierung ihres religiösen Glaubens eingeräumt wird, gleichzeitig aber unliebsamen (z. B. neueren religiösen Bewegungen) oder als Bedrohung empfundenen Religionsgemeinschaften, wie beispielsweise muslimischen Fundamentalisten, das Recht auf Religionsfreiheit zumindest stark beschränkt wird. Strenggläubigen Muslimen fällt es jedoch oft schwer, das Primat eines a-religiösen Staates über die Religionsgemeinschaften zu akzeptieren. Dieses Spannungsfeld führte auch in Frankreich und Großbritannien in der Vergangenheit häufig zu Konflikten - wie etwa Streitfällen über das Tragen des Kopftuches, die man inzwischen ebenfalls aus Deutschland kennt. Es bleibt dabei nicht aus, dass derlei Konflikte von Fundamentalisten gleichsam wie von Nationalisten bewußt ausgenutzt und angeheizt werden.

Beste Beispiele für derlei hochgespielte Konflikte bieten der „Pariser Kopftuchstreit" aus dem November 1989 oder ein weiterer „Kopftuchstreit" in Manchester im Jahre 1990. In beiden Fällen ging es um die Frage, ob muslimische Mädchen das Recht haben, an staatlichen Schulen ihren *Hegab,* das traditionelle Kopftuch (die arabische Bezeichnung für das Kopftuch ist *Hegab* oder *Hidshab,* im Iran wird es *Tschador* genannt), das muslimische Frauen in strenggläubigen islamischen Familien vom späten Kindesalter an tragen, aufzubehalten. Im Pariser Streitfall hatten sich drei Mädchen nordafrikanischer Herkunft geweigert, das Kopftuch abzulegen, woraufhin sie vom Rektor der Schule verwiesen wurden. Es dauerte nicht lange und dieser eher lokale Streit artete zu einer Auseinandersetzung von nationaler Bedeutung aus. Hinzu kam noch, dass zur gleichen Zeit ähnlich gelagerte Fälle in Avignon, Marseille, Lille und Noyou auftraten. Während der damalige französische Bildungsminister Lionel Jospin feststellte, dass an staatlichen, nicht-konfessionsgebundenen Schulen Platz sein müsse für alle Kinder, schlugen selbst Parteikollegen des Ministers aus der Sozialistischen Partei warnende Töne an und stellten sich damit auf die Seite der rechtsextremen *Front National,* die mit Sprüchen wie „Gegen *Tschador* und Moschee" bei Deputiertennachwahlen erstaunlich viele Stimmen erhielt. Man sieht hieran, dass unabhängig vom politischen Lager überall Ängste, wenn sicherlich auch unbegründet, vorhanden sind und geschürt werden. So ermunterten der ehemalige rechtsbürgerliche Innenminister Charles Pasqua genauso wie der sozialistische Abgeordnete Henri Emanuelli

den Schulrektor in Paris zu einer harten Haltung gegenüber den muslimischen Mädchen, obwohl das oberste Verwaltungsgericht Frankreichs gerade festgestellt hatte, dass die Schülerinnen mit dem Tragen des Kopftuches prinzipiell nicht gegen das Verfassungsgebot der Konfessionsneutralität verstoßen. Der Konflikt wurde zu allem Überfluß auch noch von den Medien durch absurde Schlagzeilen wie „Libanisierung Frankreichs" oder „Islamische Republik Frankreich" verstärkt.

Hinter diesem Streit um eine einzelne Sache lassen sich aber Konflikte erkennen, die von grundsätzlicherer Natur sind und nicht nur Frankreich sondern auch alle anderen westeuropäischen Staaten mit muslimischen Einwanderern betreffen, in denen ebenfalls ähnlich gelagerte Fälle in den letzten 15 Jahren auftraten. So steckt hinter den Reaktionen auf das Tragen von Kopftüchern die Angst, die viele vor den muslimischen Einwanderern haben und damit verbunden der gleichzeitige, langsam voranschreitende Identitätsverlust, den viele Westeuropäer verspüren. Rassistisch vorgeprägte Bilder und Vorurteile haben eine weite Verbreitung und sind im täglichen Leben der muslimischen Einwanderer unangenehm spürbar. In einer Umfrage, die von der französischen Tageszeitung „Le Monde" durchgeführt wurde, hielten 2/3 der Befragten den Islam für „gewalttätig", „rückschrittlich" und „fanatisch". Dieses Urteil über den Islam trat vor allen dort zu Tage, wo niedriges Bildungsniveau, hohe Arbeitslosigkeit und ein hoher Ausländeranteil zusammenfielen.

Die Angst vieler Westeuropäer vor dem Islam kommt, kann man zusammenfassend sagen, durch eine latent vorhandene anti-islamische Grundstimmung zum Ausdruck, die weit über die Grenzen Frankreichs und die Grenzen eines engstirnigen Christentums hinausgeht. So ist die muslimische Bevölkerung im täglichen Leben meist nicht unbedingt den großen Anfeindungen, sondern viel mehr den kleinen, versteckten Diskriminierungen und subtilen Ablehnungen ausgesetzt. Aber gerade diese durchlebten Diskriminierungen in Schul-, Wohn- und Arbeitswelt treiben die nachkommende Generation der Einwandererkinder in die Arme islamisch-fundamentalistischer Organisationen, wie der französischen „Stimme des Islam" oder der *„Association islamique en France"*, die nicht nur eine „Rückkehr zum Islam" propagieren, sondern gleichzeitig für viele muslimische Immigranten zu einem wichtigen Element für die kulturell-religiöse Wiederfindung ihrer Identität werden. Wie aus der Migrationsforschung zu entnehmen ist, ist das jahrelange Hin- und Hergerissensein zwischen Herkunfts- und Einwanderungsland gerade für Kinder von Einwanderern zum Teil auch mit gesundheitlichen und psychischen Problemen verbunden. Hinzu kommen noch, wie schon erwähnt, die Enttäuschungen im täglichen Leben durch Diskriminierungserfahrungen; vielleicht sogar das Gefühl, im Land nicht

erwünscht zu sein. All diese Faktoren tragen dazu bei, die Missionsarbeit von fundamentalistischen muslimischen Organisationen zu erleichtern. In Extremfällen gelingt es fundamentalistischen Terroristen sogar, derart entwurzelte Immigranten anzuwerben, wie im Falle des Tunesiers und Hizbollah-Anhängers Fouad Ali Saleh, der in den 1980er Jahren an mehreren Attentatswellen beteiligt war. Positiv muß man aber noch erwähnen, dass nicht nur fundamentalistische sondern genauso auch „moderate" islamische Organisationen an Einfluss bei vielen muslimischen Immigranten gewinnen und auf kultureller Ebene eine wertvolle Arbeit leisten.

Islamischer Fundamentalismus in Deutschland

Im Verhältnis zu anderen europäischen Ländern avancierte die Bundesrepublik in den letzten 20 Jahren zum wichtigsten Einwanderungsland Europas sogar noch vor Frankreich. So wählten 2/3 aller Zuwanderer nach Westeuropa als Zielland die Bundesrepublik. Im Jahre 1995 lebten insgesamt sieben Millionen Ausländer in Deutschland. Unter diesen sieben Millionen waren 1,2 Millionen im Inland geborene Kinder mit einem ausländischen Pass. 18 % der Ausländer in Deutschland besitzen einen türkischen Pass, weitere 18 % kommen aus einem der Nachfolgestaaten Jugoslawiens. Weiterhin ist zu konstatieren, dass mehr als drei Millionen Aussiedler deutscher Abstammung in Deutschland leben, die sich in einer ähnlich sozialen Situation wie der Rest der Einwanderer befinden, obwohl sie automatisch einen deutschen Pass erhalten.

Wie bereits beschrieben werden die Einwanderer auch in Deutschland oft nicht mit offenen Armen empfangen. Sie haben mit einer Rechtsordnung und einer sozialen Mentalität des Einwanderungslandes zu kämpfen, die die soziale Integration erheblich erschweren, desintegrativ wirken und eine Identitätsbildung im fundamentalistischen Sinne sogar fördern. So hält man in Deutschland bisher grundsätzlich am Gaststatus der Zugewanderten sowie am Prinzip der ethnisch homogenen Gemeinschaft der Deutschen fest.

Während historisch betrachtet der europäische Kontinent im 19. Jahrhundert wohl eher ein Auswanderungskontinent gewesen ist, hat sich im 20. Jahrhundert diese Rolle umgekehrt. Europa wurde zu einem Einwanderungsgebiet, in dem die Ausländer keine homogene Gemeinschaft bilden, sondern im Gegenteil ethnisch und sozial sehr unterschiedliche Gruppen darstellen. Dabei lassen sich fünf Kategorien von Zuwanderern differenzieren: Zur ersten Kategorie gehören alle Einwanderer aus den ehemaligen Kolonialgebieten der europäischen kolonialen Großmächte wie Frankreich, Großbritannien oder die Nieder-

lande. Diese Einwanderer sind zum Teil mit der Staatsbürgerschaft des Aufnahmelandes ausgestattet und machen einen wesentlichen Teil der Zuwanderung nach Westeuropa aus. Zur zweiten Kategorie gehören die sogenannten „ethnischen Wanderer". Sie besitzen die gleiche Volkszugehörigkeit wie die Aufnahmeländer und verlassen ihre Herkunftsländer in der Regel aus wirtschaftlichen oder politischen Gründen. Beispiele hierfür sind die jüdischen und deutschen Emigranten, die aus den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland kommen. Zur dritten Kategorie zählt man die sogenannten „Gastarbeiter". Sie sind Arbeitsmigranten aus Süd- und Südosteuropa, die in den 1960er Jahren aufgrund von Arbeitskräftemangel von den westeuropäischen Industriestaaten angeworben wurden. Zur vierten Kategorie gehören alle Flüchtlingsmigranten, die aus politischen Krisen- und Kriegsgebieten zuwandern und zur fünften Kategorie alle sonstigen Zuwanderer.

Um dem historisch gesehen neuartigen Phänomen des islamischen Fundamentalismus in Deutschland näher zu kommen, liegt der Focus auf den rund 2,5 Millionen in der Bundesrepublik lebenden Muslimen und dort im besonderen auf der größten Migrantengruppe, den Türken, die zur schon beschriebenen dritten Kategorie der Arbeitsmigranten aus Süd- und Südosteuropa zählen. Diese Gruppe der Zuwanderer begann mit dem Beginn der türkischen Arbeitsmigration ins Bundesgebiet mit der Gründung einer Reihe von lokalen Arbeiter- und Freizeitvereinen, die anfangs nichts mit islamischem Fundamentalismus zu tun hatten. In ihnen schloss sich die homogene Zuwanderergruppe junger türkischer Männer zum Freizeitvertreib und zur Pflege der Geselligkeit zusammen. Nach außen waren diese Vereine Kaffeehäuser, in denen Brettspiele und Karten gespielt werden konnten und die zum Teil auch über kleine Bibliotheken verfügten.

Seit den 1970er Jahren ist allerdings eine grundsätzliche Umorientierung dieser Vereine zu beobachten. Sie entwickelten sich zu religiös orientierten Vereinen, die sich den Bau von Moscheen zur zentralen Aufgabe gemacht hatten und nach dem Zusammenschluss zu Dachverbänden eine Politisierung erlebten, die den politischen Islam in den Mittelpunkt rückten, was nicht zuletzt den damaligen bürgerkriegsähnlichen Zuständen in der Türkei zu schulden war.

Anfang der 1980er Jahre begann dann eine zunehmende Radikalisierung dieser türkischen Vereine und eine stärker werdende Hinwendung zu einer islamisch-fundamentalistischen Ideologie. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Entwicklung der Zahl der eingeschriebenen Mitglieder. Während 1981 noch 15.000 Mitglieder in religiös-orientierten Vereinen organisiert waren, waren es Ende 1988 bereits 88.000. Das heißt, daß 1988 jeder siebte erwachsene männliche türkische Arbeiter in einem religiösen Verein eingeschrieben war, gegenüber 1981, als es noch jeder 43. war.

Zu den wichtigsten türkischen Dachverbänden zählen die Föderation der türkisch-demokratischen Idealistenvereine Europas (ADÜTDF), die Vereinigung der neuen Weltsicht in Europa (AMGT), die türkisch-islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB), der Verband der islamischen Kulturzentren Europas (IKZ) und die Union der türkisch-islamischen Vereine (TIKDB). Besonders interessant an der Ideologie dieser Verbände ist die Haltung zur Türkei und zur deutschen Gesellschaft. So fordern sie mit zunehmender Hartnäckigkeit eine Islamisierung der Türkei. Die ADÜTDF äußerte sich hierzu folgendermaßen: „Als türkisch-islamische Idealisten richten wir unser Leben nach dem Koran, der Tradition des Propheten, dem Konsens der Gelehrten und dem Analogieschluss. Reform und Modernisierung des Glaubens lehnen wir ab. Wir werden weiterkämpfen, bis eine göttliche Ordnung errichtet ist."

Die Haltung gegenüber der deutschen Gesellschaft ist von Distanz geprägt, vom Fernhalten von den „Ungläubigen". Diese Einstellung wird letztendlich mit dem Koran begründet, in dem es in Sure 5, Vers 51 heißt: „Ihr Gläubigen! Nehmt nicht die Juden und Christen zu Freunden! Sie sind untereinander Freunde (aber nicht mit euch). Wenn einer von euch sich ihnen anschließt, gehört er zu ihnen (und nicht mehr zur Gemeinschaft der Gläubigen)." Dieses normative Verbot des Sich-Anschließens äußert sich in der Verweigerung jeglicher äußeren Anpassung an europäische Lebensart und jeder Form von Integration. Die ADÜTDF kommentiert dies so: „Als Türken wollen wir weitere Zugeständnisse an unsere Lebensart, Würde und Identität erreichen. Das verstehen wir unter Integration." Die Distanzierung zur deutschen Gastgesellschaft wird aber noch mit zwei weiteren Koranversen begründet. Zum einen heißt es: „Die Juden und Christen werden nicht mit dir zufrieden sein, solange du nicht ihrem Bekenntnis folgst." (Sure 2, Vers 120) und zum anderen: „Ihr Gläubigen! Nehmt euch nicht Leute zu Vertrauten, die außerhalb eurer Gemeinschaft stehen. Sie werden nicht müde, Verwirrung unter euch anzurichten, und möchten gern, daß ihr in Bedrängnis kommt. Aus ihren Äußerungen ist schon genug Hass kundgeworden. Aber was sie an Haß und Bosheit insgeheim in ihrem Innern hegen, ist noch schlimmer." (Sure 3, Vers 118). Mit diesen beiden Versen werden zwei Dinge hervorgehoben, die prinzipielle Missionsabsicht des Christentums und der allgemeine Hass, den Christen gegen Muslime hegen. Beide Aspekte haben Eingang in die Ideologie, die von diesen Verbänden verbreitet wird, gefunden und haben zu regelrechten Verschwörungstheorien geführt, die vom DITIB folgendermaßen beschrieben werden: „Die Missionare streben danach, die Herzen der Menschen in ihrem Umkreis zu gewinnen; deshalb beschenken sie sie und gewähren ihnen Gastfreundschaft. [...] So wollen sie die nicht-christlichen Arbeiter zum Christentum verführen. Die christliche Welt ist seit jeher der unerbittliche Verfolger des Islam gewesen."

Diese Distanz zur deutschen Gesellschaft spiegelt sich auch in den Vereinsaktivitäten wider, die so umfangreich sind, daß sie nahezu alle Lebensbereiche abdecken und vor allem Jugendliche und junge Erwachsene in ihre vielfältigen sozialen Infrastrukturen einbeziehen. Man kann die Angebote als praktische Lebenshilfe sehen, die in Konkurrenz zu deutschen Angeboten stehen. So bieten türkische Vereine u.a. die folgenden Service-Leistungen:

- eigene Kindergärten (Jungen und Mädchen getrennt, ohne Kontakt zu deutschen Kindern),
- eigene Jugendorganisationen mit Gruppenstunden, Zeltlagern und ideologischer Schulung,
- eigene Sportvereine mit auffällig vielen Angeboten zu Kampfsportarten wie Kung-Fu und Tae-Kwon-Do,
- eigene Studentenverbände,
- Frauenvereine und Selbsterfahrungsgruppen,
- Rechts- und Sozialberatung,
- Vereinseigene Büros für den Lohsteuerjahresausgleich sowie Berufsbildungskurse.

Abschließend bleibt zu sagen, daß neben der Diskriminierung und Ablehnung, die die Einwanderer in den westeuropäischen Ländern seitens der Gastgesellschaften erleben, sich die Zugewanderten aber auch, wie im Falle der türkischen Vereinsmitglieder in Deutschland, eine Art selbstverordnete Isolation auferlegen. Derlei Dinge sind einer erfolgreichen sozialen Integration nur hinderlich. Gleichzeitig ist es aber auch an den Einwanderungsgesellschaften selbst, durch bspw. die schrittweise Gewährung des kommunalen und nationalen Wahlrechts die Gesellschaft für die Immigranten zu öffnen und so ihnen auch zu signalisieren, dass man an einem friedlichen und partnerschaftlichen Zusammenleben interessiert ist. In Deutschland sind mit der Gesetzesinitiative des Zuwanderungsgesetzes oder den Regelungen des neuen Staatsangehörigkeitsrechts erste Schritte in die richtige Richtung gemacht worden. Nur so kann dem islamischen Fundamentalismus der Boden für eine erfolgreiche Missionierung in Europa entzogen werden, denn der Anschluss gerade vieler junger Menschen an derartige Gruppierungen spiegelt eigentlich soziale Konflikte sowie politische und gesellschaftliche Ausgrenzung wider. An dieser Stelle kann Europa sicherlich einiges von den USA lernen, in dem es nämlich endlich erkennt, dass Zuwanderung nicht nur Risiken für etwaige Besitzstände mit sich bringt, sondern dass Einwanderer auch viel wertvolles mitbringen und eine Chance für die Gastgesellschaft sein können, reicher und bunter zu werden. Solange den Menschen durch die Medien aber nur Bilder über gewaltbereite,

fanatische, religiös-verblendete, islamische Extremisten vermittelt wird, die nichts als Terrorismus im Kopf haben, werden Ängste und Vorurteile gegenüber Muslimen weiter geschürt, ohne tiefgründigere Ursachen von fundamentalistischen Erscheinungen oder sogar tragischen Terroranschlägen, wie die vom 11. September 2001 in den USA, zu ergründen.

Auswahlbibliographie:

- Hans-Gerd Jaschke: F*undamentalismus in Deutschland. Gottesstreiter und politische Extremisten bedrohen die Welt,* Hamburg 1998.
- Peter Heine: *Halbmond über deutschen Dächern. Muslimisches Leben in unserem Land,* München/Leipzig 1997.
- Christian J. Jäggi/ David J. Krieger: Fundamentalismus. *Ein Phänomen der Gegenwart,* Zürich/Wiesbaden 1991.
- Heinz Fassmann/Rainer Münz (Hrsg.): *Migration in Europa,* Frankfurt a. M./New York 1996.
- Bahman Nirumand (Hrsg.): *Im Namen Allahs. Islamische Gruppen und der Fundamentalismus in der Bundesrepublik Deutschland,* Köln 1990.

Hala Kindelberger

Frauen im Islamismus – ein ägyptisches Fallbeispiel

Der Fundamentalismus als Ideologie wird als Gegenbewegung zur Moderne und ihren wichtigsten Grundsätzen definiert: Menschenrechte, Pluralismus und Demokratie. Er richtet sich aus diesem Grunde auch immer gegen die neue Rolle der Frauen, die diese – wenn auch auf unterschiedlichem Niveau – im Verlaufe des 20. Jahrhunderts in vielen Gesellschaften eingenommen haben. Die Propagierung und Idealisierung patriarchalischer Autorität und Moral gehört zu den Kennzeichen aller fundamentalistischen Bewegungen. Aufbauend auf ihren religiösen Schriften und Traditionen fordern alle mehr oder weniger die Rückkehr zu einer Familie mit traditionellen Geschlechterrollen: der Mann als Ernährer und Erzeuger und die Frau als Mutter und Hausfrau. Eine patriarchalische Sozial- und Sexualmoral und eine entsprechende Sicht auf die Rolle der Frau in der Gesellschaft gehören in der entsprechenden kulturellen Form zu jeder fundamentalistischen Ideologie.

Für den islamischen Fundamentalismus ist die Unterdrückung der Frauen besonders charakteristisch, da er sich auf patriarchalische Sitten und Traditionen und eine sehr strenge Auslegung des Islam beruft. Dabei gibt es aber auch regionale Unterschiede. Deutlich wird dies beispielsweise an den Bekleidungsvorschriften. Während die Taleban in Afghanistan die traditionelle Burkha vorschrieben, bei der kein Stück des Körpers zu sehen ist, „begnügen" sich viele islamische Fundamentalisten mit der Forderung der kompletten Bedeckung der Haare und „erlauben" ein offenes Gesicht. Überhaupt ist die Kopfbekleidung offensichtlich zum Symbol des islamischen Fundamentalismus geworden. Sowohl in vielen islamischen Staaten als auch in Europa nimmt „das Kopftuch" eine zentrale Stelle in der Islamismus-Debatte ein. In der Tat wächst die überwältigende Mehrheit der Musliminnen mit der Überzeugung auf, dass das Bedecken ihrer Haare ihre Pflicht ist und sie sich ab einem bestimmten Zeitpunkt in ihrem Leben entsprechend kleiden werden. Nur unter wenigen aufgeklärten Muslimen wird über die Frage diskutiert, inwieweit das Tragen des Kopftuches wirklich zu den religiösen Pflichten einer Muslimin gehört. Verschiedenen Arten von Kopfbedeckungen sind auch aus einer Reihe vorislamischer Gesellschaften bekannt und finden sich noch

heute unter Nicht-Muslimen im Mittelmeerraum. Im Koran selbst findet sich keine explizite Verpflichtung zum Tragen eines Kopftuchs oder gar einer Burkha. In der betreffenden Sure heißt es lediglich: „Und sprich zu den gläubigen Frauen ... dass sie ihre Reize nicht zur Schau tragen sollen, bis auf das, was davon sichtbar sein muss, und dass sie ihre Tücher über ihre Busen ziehen sollen ..." (Sure 24, Vers 32). Alles andere ist eine Interpretationsfrage, die Religionsgelehrten und letztlich der Gläubigen selbst obliegt.

Doch das Leben nach fundamentalistischen Vorschriften umfasst mehr als nur Bekleidungsvorschriften. Um dies zu verdeutlichen, wird im Folgenden der authentische und erschütternde Bericht einer ägyptischen Frau in Auszügen wiedergegeben, der als Leserbrief unter dem Titel „Ägyptische Frauen erleben schlimmere Tyrannei als ihre afghanischen Schwestern" in der ägyptischen Zeitung *Ahbar El-Jom* (29.12.2001) und in der englischsprachigen *Middle East Times* (19.-25. Januar 2002) veröffentlicht wurde und für viele Diskussionen in der ägyptischen Öffentlichkeit sorgte. Der dargestellte Fall ist leider kein Einzelfall in der ägyptischen Gesellschaft. Zwei Besonderheiten sind dabei hervorzuheben. Erstens wurde die beschriebene Heirat Mitte der 70er Jahre geschlossen, als der islamische Fundamentalismus nach dem Ende der Ära Nasser gerade erst begann, sich in der Bevölkerung auszubreiten und eine größere Offenheit in der ägyptischen Gesellschaft vorherrschte als heute. Auch gab es nur wenige Frauen, die strenge Bekleidungsvorschriften einhielten – selbst das Tragen von Kopftüchern war wenig verbreitet, erst in den 90er Jahren hat sich dies geändert, so dass das Kopftuch heute von den meisten ägyptischen Musliminnen in der Öffentlichkeit getragen wird.

Zweitens – und dies ist sicher die Kernfrage, die sich dem Leser stellt – ließ sich die Frau auf die damals relativ ungewöhnlichen Forderungen ihres Mannes ein und akzeptierte ein solches Leben. Warum? Dazu ist eine kurze Betrachtung von Heiratsgründen notwendig. Noch heute ist es in der ägyptischen Gesellschaft so, dass Liebesheiraten verpönt sind und die Entscheidung der Eltern für oder gegen die Heirat eine entscheidende Rolle spielt. Nach wie vor wird ein großer Prozentsatz der Ehen in Ägypten nach Vermittlung von Eltern oder Verwandten geschlossen. Kinder werden erzogen, den Eltern zu gehorchen, insbesondere auch in der Frage der Partnerwahl. Bei einer von mir 2001 durchgeführten Befragung von Studentinnen der privaten Sadat-Akademie in Kairo nannten nur 12 % Liebe als entscheidenden Grund zur Partnerwahl, davor rangierten Verständnis (46 %), Religiosität des Mannes und Einverständnis der Eltern (je 21 %). 79 % würden einen Geliebten aufgeben, wenn die Eltern nicht mit ihm einverstanden wären. 76 % nannten die Rolle der Eltern bei der Partnerwahl wichtig, weitere 12 % entscheidend. So war es für die junge Frau im

anschließend geschilderten Fall völlig normal, den Heiratsantrag eines ihr bis dahin unbekannten Mannes, den ihre Eltern für gut befunden hatten, zu akzeptieren. Als sie von seinen Forderungen entsetzt war, kehrte sie – wie in solchen Fällen üblich – ins Haus der Eltern zurück. Deren Aufgabe war es nun, im Ehestreit zu vermitteln. Ihre Empfehlung war für die junge Frau entscheidend – für oder wider den Fortbestand der Ehe. Aus der dargestellten Rolle der Eltern folgt natürlich auch eine wichtige Verantwortung der Eltern bei der Partnerwahl ihrer Kinder, die sie im vorliegenden Falle nicht im Interesse ihrer Tochter wahrnahmen. Hätten sie Stellung zu Gunsten ihrer Tochter bezogen und ihr die Scheidung nahe gelegt, wären dieser die 25 Jahre Tyrannei erspart geblieben. Vermutlich war ihnen aber das Ansehen der Familie wichtiger - im Falle einer Scheidung gerade wegen religiöser Forderungen des Mannes hätte die Familie sicher in schlechtem Ruf gestanden - als die Leiden der eigenen Tochter. So begann die Leidensgeschichte einer ägyptischen Frau, die sie im Folgenden selbst wiedergibt (gekürzte Originalfassung):

Ich hatte ein normales Leben und eine glückliche Kindheit in einer einfachen religiösen Familie, die die Gebote unserer toleranten Religion befolgte. Das Schicksal hat mich nicht mit Schönheit gesegnet, aber ich war nicht unglücklich und beneidete nie meine hübscheren Freundinnen in der Schule oder der Universität. Meine Familie ermutigte mich, einen meiner Ausbildung entsprechenden Job anzunehmen. Meine Familie unterscheidet nicht zwischen Jungen und Mädchen, besonders nicht hinsichtlich des Rechts auf Arbeit.

Ein junger Mann hielt um meine Hand an. Ich war bezaubert von der Stärke seiner Persönlichkeit und von seinem Anstand. Er war religiös, aber nicht fanatisch. Er hatte nichts dagegen, dass ich weiter meinem bescheidenen Job in einer privaten Firma nachging, neben Dutzenden von Männern.

Doch noch bevor die Flitterwochen zu Ende waren, musste ich zu meinem Erstaunen entdecken, dass er ein anderer Mann wurde als der, den ich kennen gelernt hatte. Das Lächeln, das niemals von seinen Lippen verschwunden war, wurde selten. Seine Toleranz, die mich während der Monate unserer Verlobung so anzog, wandelte sich über Nacht in Strenge, Dominanz und Tyrannei. Eine Woche nach unserer Hochzeit bat er mich, mich zu ihm zu setzen und seine Instruktionen zu hören:

„Erstens musst Du jeden Kontakt mit deiner Arbeit abbrechen. Du musst nicht kündigen, geh einfach nicht zur Arbeit, ohne Entschuldigung. Nach 15 Tagen werden sie Dich kündigen, entsprechend dem Gesetz, ohne Dir irgendwelche Rechte zu geben. Du brauchst sie nicht.

Zweitens. Offensichtlich bist Du nicht schön, und Du musst zugeben, dass künstliches Makeup Dein Gesicht nicht so verbessert, wie Du Dir vorstellst. Sei zufrieden, dass ich einverstanden war, Dich zu akzeptieren wie Du bist, mit Deinem Gesicht und Deinem Gewicht. Das ist genug für Dich. Du musst sofort alle diese Sünden [das Makeup] aufgeben. Ich möchte Dich wie Allah Dich geschaffen hat, mit keiner künstlichen, falschen Verschönerung. Ich habe Dich trotz Deiner Hässlichkeit und trotz des Aussehens Deines Körpers akzeptiert. Als Gegenleistung erwarte ich, dass du meinen Richtlinien genau folgst und dankbar bist, dass ich dich akzeptiert habe. Ich hätte Dich zurückweisen können – wie all die anderen Männer.

Drittens. Ich weiß, dass Dein Gesicht nicht attraktiv für Männer ist, aber es gibt immer die Möglichkeit, dass es Männer gibt, die hungrig auf jede Frau sind, sauber oder schmutzig, schön oder hässlich, schlank oder fett, religiös oder säkular, jung oder alt. Dieser Typ von Mann verbreitet sich leider immer mehr in unserer gottlosen ägyptischen Gesellschaft … und es ist Dir verboten, den Appetit solcher Männer zu erregen. Der einzige Weg dies zu tun ist Kleidung zu tragen, die Dich vor ihren ehebrecherischen Blicken verdeckt und Dich vor ihrem bestialischen Appetit schützt.

Viertens. Während Deiner Kindheit und Jugend hast Du Dein Gesicht und Dein Haar unbedeckt gelassen. Das ist eine schwere Sünde, für die sich Deine Eltern und Brüder vor Allah verantworten werden. Allah ist gnädig und vergibt seinen Dienern und zum Glück für Dich hat Allah Dir die Chance Deines Lebens gegeben … meine Bitte, Dich zu heiraten. So kann ich Dich von den Qualen der Hölle befreien, in die Du sehr wahrscheinlich verdammt worden wärest, wenn Du einen anderen Mann geheiratet hättest, der nicht so gläubig ist wie ich. Von diesem Moment an musst Du alle Deine Kleider zerreißen und Deine seidenen Gewänder verbrennen. Eine Näherin wird kommen, sie wird Dir die einzige Kleidung für eine muslimische Frau nähen, egal ob inner- oder außerhalb des Hauses. Es gibt einen Konsens über die Charakteristik islamischer Kleidung – schon seit der Zeit des Propheten. Dieses Gewand (arab. Niqab) bedeckt den Körper einer Frau von Kopf bis Fuß. Ich bin nicht mit einem Kopftuch einverstanden, das mehr Impulse erweckt, als dass es die Frau schützt; ich werde keine farbigen Kleider akzeptieren – nur schwarze. Ich werde keine ungeschützten Hände erlauben. Die islamische Kleidung erlaubt nur … die Öffnung für die Augen, die Dir erlaubt zu sehen und verhindert, gegen Dinge zu laufen."

Ich wies diese „Instruktionen" zurück. Ich kehrte zu meiner Familie zurück und beschwerte mich bei ihnen über die erschreckenden Dinge, die ich gehört hatte. Meine Familie war schockiert … und meine Eltern waren wütend. Mein Vater und mein ältester Bruder trafen sich mit meinem Mann und sagten ihm, was ich nicht gewagt hätte zu sagen.

Als sie zurückkamen, sagte mir mein Vater, dass mein Mann von ihren Beschwerden überrascht gewesen wäre. Seine Reaktion war mild und er sagte ihnen, dass der einzige Grund für seine vier Forderungen sei, mich und meinen Glauben zu schützen, nicht mehr und nicht weniger.

Nachdem ich in sein Haus zurückgekehrt war, akzeptierte ich all seine Forderungen. Ohne Begründung ging ich nicht mehr zur Arbeit. Ich beantwortete die Telefongespräche nicht und reagierte nicht auf die Briefe, die mir die Firmenleitung schickte, die mich bis zuletzt als verantwortungsbewusste Mitarbeiterin kannte. Letztlich erhielt ich einen Kündigungsbrief, der meinen Mann sehr erfreute. Ich warf all mein Makeup in den Mülleimer und tat niemals mehr als mein Gesicht fünfmal am Tag vor dem Gebet zu waschen. Ich gab alle meine Kleidung zu den Bedürftigen. Mein Mann brachte mir eine Näherin in einem Niqab, deren Gesicht ich niemals gesehen habe, obwohl sie zu mir seit über 20 Jahren kommt und meine einzige Quelle für „religiöse" Gewänder ist, die in Übereinstimmung mit der Scharia stehen, wie mir mein Mann gesagt hat.

Ich habe mit meinem Mann nun fast ein Vierteljahrhundert zusammengelebt und ich schwöre, dass ich in all dieser Zeit nicht mehr als eine glückliche Woche erlebt habe. Ich bin Mutter von sechs Kindern, zwei Jungs und vier Mädchen, die alle zur Schule gehen. Mein Mann denkt, der einzige Grund für Heirat ist, die Geburtsrate der Nation Mohammeds zu steigern. Wenn ich nicht schon 55 Jahre alt wäre, hätte er sich nicht mit sechs Kindern begnügt, wenn er könnte, hätte er die Zahl der Kinder um ein Vielfaches gesteigert.

Nach den Flitterwochen gab mein Mann – Allah möge ihm vergeben – eine neue Direktive heraus: Lachen war ab sofort in unserer Wohnung verboten. Lachen, so sagte er mir, sei ein Merkmal des Teufels, der ausschließlich bezweckt, gläubige Muslime zu korrumpieren! Als die Flitterwochen zu Ende waren, verschwand das Lachen von meinem Gesicht und von dem meines Mannes. Ebenso traute sich keiner unserer Gäste zu lachen oder wenigstens zu lächeln, um nicht aus der Wohnung geworfen zu werden. Man stelle sich vor, ein Haus voll mit Kindern, die nicht lachen und nicht spielen dürfen.

Ich war geschockt, als er forderte, dass ich das Haar meiner Töchter im Alter von vier Jahren bedecken und ihnen im Alter von sieben Jahren den Niqab anziehen sollte. Er ordnete an, dass ich – um ein persönliches Beispiel für meine Töchter zu geben – im Haus einen weißen Niqab tragen solle und ihn auch während der Hausarbeit nicht ausziehen solle, um die Mädchen nicht zu motivieren, den Niqab abzulegen, wenn sie außer Haus sind, weit weg von seinen Augen.

Unser Haus hat kein Fernsehen und kein Radio, weil diese Dinge vom Islam verboten sind und weil sie die Kinder durcheinander bringen und von dem einzigen Zweck, zu dem sie geschaffen wurden, ablenken.

Eines Tages sagte mir mein Mann als er kam: „Ich habe Deine Nachbarin in ihrer Tür gesehen, halbnackt, wie sie mit einem Mann gesprochen hat. Gehe morgen zu ihr, wenn Du sicher bist, dass ihr Mann und ihre Kinder nicht zuhause sind und versuche alles, was Du kannst, um sie auf den richtigen Weg zu bringen und zu schützen." Den nächsten Tag schickte ich meine Tochter, um meine Nachbarin zu fragen, ob ich sie ein paar Minuten sprechen könne. Nachdem ich die Erlaubnis erhalten hatte und mich versichert hatte, dass ihr Mann nicht zuhause war, saß ich bei meiner Nachbarin. Ich war überrascht, dass sie ein normales respektables Kleid trug, das gleiche Kleid, das sie am Tage zuvor getragen hatte, als sie die Tür öffnete und dem Angestellten des Energieministeriums ihre Stromrechnung bezahlt hatte. Ich sah auf meine Nachbarin und suchte die „Nacktheit", die meinen Mann so beunruhigt hatte. Er hatte ja gesagt, dass sie vor einem fremden Mann halbnackt gewesen sei. Aber ich fand keinen Teil ihres Körpers nackt, nur ihre Hände und ihr Gesicht. Ich fragte meine Nachbarin: „Warum trägst Du keinen Niqab?" Sie war überrascht von dieser ungewöhnlichen Frage. Anstelle einer Antwort beeilte sie sich zu fragen: „Warum sollte ich einen Niqab tragen? Nenne mir einen Koran-Vers oder Hadith (Anm.: Ausspruch des Propheten), der von einer gläubigen Muslimin, die die Scharia achtet, verlangt, ihn zu tragen!" Meine Nachbarin hörte nicht auf: „Ich habe oft geweint für Dich und Deine Töchter und Söhne. Alle hier im Haus sind erstaunt über die Qualen, die Dir Dein Mann auferlegt. Wir haben über diese Tragödie oft gesprochen. Mein Mann fragte mich mit Verwunderung: , Warum ist Deine Nachbarin einverstanden, mit diesem Mann zu leben? Warum verlässt sie ihn nicht und geht zurück ins Haus ihrer Eltern oder woanders hin. Egal wie schlecht es ihr dort geht, es wird besser sein als in seinem Appartement.' Persönlich verstehe ich nicht, wie Du das tolerieren kannst. Ich weiß nicht, wie Du erlauben kannst, dass Deine Kinder ihrer grundlegenden Rechte beraubt werden, wie dem Recht zu lachen und mit anderen Kindern zu spielen. Vielleicht glaubst Du das nicht, aber ich, mein Mann, meine Kinder und alle Mieter des Hauses sprechen mit Wut über Deinen Mann und zeigen Sympathie für Deine Kinder. Gleichzeitig sind wir wütend über Dich, dass Du akzeptiert hast, auch nur einen Tag mit dieser Kreatur zu leben, die direkt in eine vorhistorische Höhle gehört."

Ich war von den Worten meiner Nachbarin nicht verärgert… Sie, die ungerechterweise von meinem Mann beschuldigt worden war, ein Leben in Sünde zu führen, weil sie keinen Niqab trug und ihr Gesicht und ihre Hände vor einem Vertreter des Energieministeriums entblößte. Im Gegenteil, sie war überrascht, dass ich ihr zustimmte und sogar ihre Wut auf meinen schwachen Charakter teilte. Ich sagte zu ihr: „Sei nicht böse mit mir. Ich bin mir meiner Situation be-

wusst und meine Selbstkritik ist strenger als Deine Kritik. Ich anerkenne, dass wenn ich nicht eingewilligt hätte, wenn ich nicht hilflos und schwach gewesen wäre, wäre mein Mann nicht so grausam zu uns gewesen. Ich alleine bin verantwortlich für das was geschehen ist, für mein zerstörtes Leben und für das Erreichen eines Punktes, an dem ich lieber sterben würde als weiter ein Leben zu leben, das eine normale Frau niemals akzeptieren würde. Mein Mann hat seine eigene private Religion erfunden und Bedingungen gesetzt, die von A bis Z der Religion, in der ich erzogen wurde, widersprechen… Ich bin eine gläubige muslimische Frau, aber trotzdem akzeptierte ich den Unsinn dieses ignoranten Mannes, an den mich das Schicksal band und von dem ich sechs Kinder gebar."

Nach diesem Besuch multiplizierte sich meine Wut auf mich selbst und der Hass auf das Leben. Ich beschloss, zu tun, worüber ich schon vielmals nachgedacht hatte, aber immer den Zorn Allahs fürchtete, was mich davon abhielt, das Verbrechen zu begehen. Mehr als 20 Mal hatte ich beschlossen, Selbstmord zu begehen und dieses Leben zu verlassen. Das 21. Mal, nachdem ich die Wohnung meiner Nachbarin verlassen hatte, hatte ich das tiefe Gefühl, dass Allah mir vergeben würde, wenn ich meinen Beschluss realisieren und mein Leben beenden würde. Es kam mir nicht in den Sinn, dass die Qualen, die ich während all der Jahre meiner Ehe mit meinem Peiniger durchlitten hatte, viel harmloser waren, als die, die mich im Leben nach dem Tode für meinen Selbstmord – den Allah der Vergebende seinen Dienern verboten hat – erwarten würden.

Ich nutzte die Gelegenheit, als mein Mann und die Kinder in die nahe gelegene kleine Moschee beten gegangen waren. Ich ging in die Küche und verschloss die Tür hinter mir. Ich nahm ein scharfes Messer und schnitt mir die Adern an meinen Handgelenken auf. Ich setzte mich auf einen kleinen Holzstuhl und beobachtete mit einem Gefühl von Erleichterung, dass ich für ein Vierteljahrhundert nicht gekannt hatte, wie das Blut floss. Ich begann leise Gebete für Allahs Vergebung zu murmeln. Aber Allah wollte, dass ich mein Leben fortsetze, obwohl ich endlich gedacht hatte, es hinter mich gebracht zu haben. Meine Kinder und Verwandte versammelten sich um mein Bett, ihre Gesichter zeigten die Freude, dass ich zu ihnen zurückgekehrt war. Im Gegensatz dazu war das Gesicht meines Peinigers wie immer kalt, ärgerlich und wütend. Ich hörte von ihm kein einziges Wort der Unterstützung, nicht einmal „Gott sei Dank, du bist gesund."

Das größte Problem habe ich mit meinen beiden Söhnen. Sie sind Kopien ihres Vaters geworden, glauben an seine Ideen. Mein Sohn ist an der Universität sogar noch fanatischer als sein Vater. Im Gegensatz zu seinem Vater, der sich mit Worten begnügt, glaubt mein Sohn, dass diese Ideen nicht alleine auf dem Wege der Überzeugung verbreitet werden, sondern es der Anwendung von Gewalt bedarf. Ich weinte stundenlang, als mein Sohn aus der Universität kam

und die Anschläge vom 11. September in New York pries. Ich weinte nicht nur wegen der tausenden unschuldigen durch die Terroroperation getöteten Menschen, sondern viel mehr wegen der Gewalt, des Hasses und der Feindschaft, die sich im Denken meines Sohnes verwurzelt haben.

Mein Haus ist in guter Nachbarschaft. Mein Mann ist, nachdem er seine Torturen zu einer Kunstform entwickelt hat, ausschließlich daran interessiert, möglichst viel Geld aus seinen Läden zu horten. Dieser Mann – religiös, zuverlässig und anständig, wie sein langer Bart, das islamische Gewand und der immer in seiner Hand befindliche islamische Rosenkranz beweisen – zahlt trotz seiner großen Gewinne keine Steuern und fälscht seine Dokumente, um zu beweisen, dass er Verluste erlitten hat und praktisch Bankrott ist. Meine Kinder besuchen die Schule und die Universität, und sie erwarten, von ihrem Vater eine große Summe Geld zu erben, so dass sie schnell heiraten und Kinder produzieren können, in deren Herzen und Hirnen sie die gewalttätigsten Ideen, die ihnen ihr Vater beigebracht hat, weiterverbreiten können.

Das Phänomen der Peiniger ägyptischer Frauen hat sich in Ägypten verbreitet, und meiner Meinung nach zerstört diese Verbreitung des „Virus" irreligiöser Gewalt (als Religion verkleidet) die Gemüter und Herzen unserer jungen Menschen. Dies geschah, nachdem man den Predigern erlaubte, ihre Ideen zu verbreiten und nachdem man die Zeitungen, Bücher, Mikrophone, Schulen, Moscheen und Wohnungen öffnete, damit sie unseren Jungen und Mädchen die Gehirne waschen konnten. Der Schaden an mir und meinen Kindern ist das natürliche Ergebnis dessen, was in unserem Land passiert, unmittelbar vor den Augen all der Verteidiger der Menschenrechte.

Udo Steinbach

Der islamische Fundamentalismus heute – Strategiewechsel oder kopernikanische Wende?

Nur noch wenige Beobachter der vom Islam geprägten Welt wollen sich des Begriffs „Fundamentalismus" bedienen. Und wo es geschieht, riskieren die Autoren zunehmend eine doppelte Isolierung: in der wissenschaftlichen Gemeinschaft wie gegenüber der weitaus überwiegenden Zahl der Muslime. Während eine Mehrheit in jener feststellt, dass sich das einst – auch seinerzeit schon unzulänglich – als „Fundamentalismus" bezeichnete Phänomen fortentwickelt und differenziert hat, haben letztere stets geargwöhnt, bei dem Begriff handele es sich um ein Kampfinstrument, mit dem letztlich intendiert sei, den Islam insgesamt zu diskreditieren.

Die Alternativen waren freilich auch nicht völlig überzeugend. „Islamismus", „Integrismus", „politischer Islam" etc. waren nur Umschreibungen der Tatsache, dass der Islam selbst eine politische und gesellschaftliche Dimension in sich trägt. Diese ist zu unterschiedlichen Zeiten, in unterschiedlichen geographischen Räumen, in unterschiedlichem kulturellen Umfeld, angesichts unterschiedlicher politischer, gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Rahmenbedingungen auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck gebracht worden. Die Dominanz des Strebens nach politischer Veränderung aus den Parametern des Islam in Verbindung mit hoher Gewaltbereitschaft mag dem Begriff „Fundamentalismus" eine gewisse Legitimation gegeben haben. Von Anfang an aber hatte er allenfalls für eine kleine Zahl unter den Muslimen seine Berechtigung. Angesichts des spektakulären Charakters ihrer Aktionen sowie der Tatsache, dass die Fundamentalisten für „den Islam" zu handeln vorgaben, hat sich die Wahrnehmung verbreitet, „Fundamentalismus" und „Islam" in enger Nähe zu sehen. Es ist das Anliegen dieses Beitrags, darauf aufmerksam zu machen, dass eine wachsende Zahl praktizierender Muslime – darunter auch „Fundamentalisten" – einen Weg sucht, sich zwar politisch einzubringen, dabei zugleich aber universale Wertvorstellungen wie Demokratie und Pluralität zu respektieren. Dabei geht es nicht mehr vorrangig um die Einführung islamischer Ordnungen – gegebenenfalls *à tout prix* – als Voraussetzung eines Lebens nach „dem Islam", sondern darum, am politischen Prozess teilzunehmen und auf diese

Weise die Moderne mit dem Islam zu versöhnen. So werden die Begriffe Fundamentalismus bzw. Islamismus im Folgenden noch benutzt, um deutlich zu machen, worin die Zäsur liegt, die als „kopernikanische Wende" herausgearbeitet werden soll.

Geschichte eines Scheiterns

Insbesondere die Entwicklungen in der Islamischen Republik Iran geben Anlass, das als Fundamentalismus bezeichnete Phänomen tief greifend zu überdenken. Sein Kern lag in dem Bestreben, den Islam zu einer Kraft der gesellschaftlichen und politischen Umgestaltung der Ordnungen zwischen Nordafrika und Pakistan zu machen. Obwohl in unterschiedlicher Ausprägung und Stoßkraft auftretend, war der „Fundamentalismus" durch eine ablehnende Haltung gegenüber den etablierten Machthabern und eine ausgeprägt antiwestliche Einstellung gekennzeichnet. Die Wiedereinführung des islamischen Gesetzes in allen Bereichen der Gesellschaft, das Streben nach so genannten auf dem Islam beruhenden authentischen Werten (das symbolisch u.a. auf die „islamische" Kleiderordnung der Frau gerichtet war) und eine militante Feindschaft gegen die USA (und Israel) waren konkrete politische Erscheinungsformen. Ziel des Fundamentalismus war es, den Rückstand an materieller Entwicklung, die wahrgenommene zivilisatorische Rückständigkeit gegenüber „dem Westen" und den Verlust an politischer Geltung im internationalen Raum durch die Rückkehr zu einer wahren islamischen Ordnung und die Rückbesinnung auf die glorreiche islamische Frühgeschichte aufzuheben.

Mit der islamischen Revolution in Iran 1979 schien für einen Augenblick tatsächlich eine geschichtliche Wende eingeleitet. In einem der dem Westen am nächsten stehenden Länder des Nahen Ostens hatten die Fundamentalisten die Macht übernommen. Das Regime des Schahs erschien geradezu als Gegenordnung zu ihrer Weltsicht: Politisch hatte er eine wichtige Rolle bei der Eingrenzung der Sowjetunion im Nahen Osten durch die NATO (CENTO) gespielt; wirtschaftlich betrieben Zehntausende europäischer und amerikanischer Experten die Modernisierung des Landes; und gesellschafts- wie kulturpolitisch suchte der Schah eine enge Anlehnung an westliche Paradigmen. Die Zurückdrängung von Religion und Geistlichkeit aus Politik und Gesellschaft des Landes war ein signifikantes Element seiner Politik.

Mit der Revolution in Iran setzte eine radikale Umwandlung durch die Wiedereinführung des islamischen Gesetzes der zwölferschiitischen Richtung ein. Der Umsturz in Teheran gab der fundamentalistischen Bewegung in mehrfacher

Weise neue Impulse. Der im Oktober 1980 begonnene „aufgezwungene Krieg" mit dem Irak, der erst im August 1988 mit einem Waffenstillstand beendet wurde, trug zeitweise den Charakter eines Exports der islamischen Revolution mit militärischen Mitteln (Khomeini: „Der Weg nach Jerusalem führt über Kerbela"). Im Libanon wurde Anfang der 80er Jahre mit der Gründung der schiitischen Hisbollah eine zweite Front eröffnet; ihr doppeltes strategisches Ziel waren die Umwandlung des Landes in eine weitere Islamische Republik und der Kampf gegen das benachbarte Israel. Geiselnahme (nicht zuletzt auch europäischer und amerikanischer Bürger) und namentlich Terror waren Formen der „Kriegführung", die bis an das Ende des Jahrhunderts kennzeichnend für einige der als „fundamentalistisch" bezeichneten extremistisch-islamischen Gruppen werden sollten.

Der Erfolg der Revolution im Iran inspirierte die fundamentalistische Bewegung in anderen Teilen des Mittleren Ostens und Nordafrika. Er schien anzuzeigen, dass die Ziele der Bewegung erreichbar sein würden, wo ein Regime im Namen „des Islam" herausgefordert wäre. Mangelnder Legitimität, die sich aus der Erfolglosigkeit bei der Bewältigung der inneren Entwicklungsprobleme und aus der „Kollaboration" mit den USA (gegebenenfalls auch mit Israel) zu ergeben schien, wurde der authentische Islam gegenübergestellt, der mit der Übernahme der Macht durch die fundamentalistische Avantgarde und die Wiedereinführung der Scharia zu umfassender Unabhängigkeit zu führen und alle Probleme zu lösen verhieß.

Zur Machtübernahme durch einen radikalen Fundamentalismus ist es außerhalb Irans nur im Sudan 1989 und in Afghanistan 1996 gekommen. Beide Länder stellen Sonderentwicklungen dar, die mit der Revolution in Iran kaum verglichen werden können. Im Sudan vollzog sich die Machtübernahme im Zusammenhang mit dem Putsch einer fundamentalistischen Militärjunta; in Afghanistan konnte das durch den zehnjährigen Kampf gegen die sowjetische Invasion geschwächte und von den Fraktionskämpfen der Mudschahedin zerrissene Land von einer radikalen Truppe erobert werden, die ihren Zusammenhalt und ihre Durchschlagskraft aus einer Verbindung von paschtunischem Tribalismus und fundamentalistischem Islamverständnis nordindischer Provenienz (in Verbindung mit auswärtiger Hilfestellung) erhielt.

In weiten Teilen des Mittleren Ostens und Nordafrikas degenerierte der revolutionäre Optimismus in diffuse und teilweise äußerst brutale Gewaltanwendung von Seiten radikaler Organisationen, die für sich – nicht unähnlich der marxistisch-leninistischen Kommunistischen Partei – den Charakter einer Avantgarde in Anspruch nahmen. Grundlegende Rechtfertigung dafür gab ihnen Sayyid Qutb, der 1966 in Ägypten hingerichtete radikale Theoretiker der Muslim-

brüder; die Erklärung, dass sich die islamische Welt wieder – wie vor der Prophetie Muhammads – in der „Heidenzeit" *(dschahiliyya)* befinde, in Verbindung mit der Verdammung der Machthaber zu Ungläubigen *(takfir),* legitimierte die Gewaltanwendung mit dem Ziel, die *dschahiliyya* zu überwinden und das islamische Gesetz erneut zur Grundlage von Staat und Gesellschaft zu machen.

Eine Revolution nach iranischem Vorbild wollte sich bis heute nirgendwo einstellen. Es zeigte sich, dass diese untrennbar mit den Eigentümlichkeiten des schiitischen Islam und mit dem spezifischen Verhältnis von Islam und Herrschaft in der iranischen *Schia* verbunden war. Die Theoretiker und Anführer extremistischer Gruppen, in zahlreicheren Fällen Nicht-Theologen als Theologen, vermochten es nicht, breitere Massen zu mobilisieren. Die Mehrheit der Theologen in den Moscheen blieb – im Sinne der sunnitischen Tradition – eher der Regierung verbunden; dies gilt in besonders auffälligem Maße für Ägypten. Der brutale Terror, der zugleich darauf gerichtet war, die Massen einzuschüchtern, die Regierungen als unfähig zu entlarven, den Bürger zu schützen, und diesen in die Arme der „Kämpfer" zu treiben, verfehlte seine Wirkung weitgehend. Der muslimische Bürger, betroffen von der Gewalttätigkeit, tendierte eher dazu, sich hinter den Machthabern zu scharen, um von diesen, auch wenn er ihnen mit Vorbehalt gegenüberstand, Schutz und Sicherheit zu erhalten. In Ägypten, wo sich der Terror auch gegen die Touristen wandte, war das Ausbleiben derselben ein wirtschaftlicher Schaden für alle, die aus dem Tourismus ihren Lebensunterhalt bezogen.

Der Abstieg von der revolutionären Utopie zur blinden Gewalttätigkeit war neben dem Libanon in Algerien, Ägypten und – unter den besonderen Bedingungen der Auseinandersetzung mit Israel – in Palästina besonders ausgeprägt. Ideologie und Strategie militant-extremistischer Gruppen standen im Spannungsfeld zwischen fundamentalistischem Universalismus auf der einen und einer jeweils von Staat zu Staat unterschiedlichen politischen Agenda und unterschiedlichen politischen wie gesellschaftlichen Rahmenbedingungen auf der anderen Seite. Der Ausgangspunkt des Handelns wurde zwar als weithin in der islamischen Welt identisch wahrgenommen: Der Status quo war aus der Perspektive „des Islam" inakzeptabel. Vom ideologischen Standpunkt aus galt es, die Probleme durch die Einführung einer „islamischen Ordnung" zu lösen. Daraus ergab sich mithin eine theoretische Interdependenz, d.h. ein fundamentalistischer Internationalismus, der wechselseitige Unterstützung implizierte. Auf der Ebene realen Handelns dagegen war die Ausgangslage in Algerien von der in Ägypten bzw. in Palästina in einer Weise verschieden, dass sich nur wenige Anhaltspunkte für wechselseitige Interaktion ergaben. Der khomeinistische Iran tat sein „Bestes", seiner eigenen Revolution durch die Unterstützung mili-

tanter Gruppen eine zusätzliche Legitimation zu verleihen; mit dem Sudan unter Juntachef Omar al-Baschir und dem islamistischen Vordenker Hassan al-Turabi ergaben sich zeitweise Ansatzpunkte einer islamistischen Waffenbruderschaft. Zur Entwicklung einer alle fundamentalistischen Bewegungen und Regime umfassenden „Internationale" kam es nicht. Abgesehen vielleicht vom Libanon (Hisbollah), war die Unterstützung der Fundamentalisten untereinander weder systematisch oder flächendeckend noch entscheidend für die Intensität und den Ausgang des Kampfes der extremistischen Gruppen gegen ihre jeweiligen Systeme. Die Tatsache, dass etwa die Regierungen in Ägypten und Algerien die diplomatischen Beziehungen mit Iran abbrachen, sollte nicht zu übertriebenen Rückschlüssen hinsichtlich des Beitrags Irans zu den Gewalttätigkeiten dort verleiten. Am Ende kämpfte jede Gruppe ihren eigenen Kampf.

Dabei waren sie nirgendwo im Sinne der Erreichung ihrer Ziele erfolgreich. Die betroffenen Regierungen schlugen mit Härte zurück; oder – wie etwa in Ägypten – suchten mit religiösen Konzessionen den Militanten Wind aus den Segeln zu nehmen. Mit anhaltender Stagnation des Kampfes begannen sich auch Risse zwischen den und innerhalb der die Regierung bekämpfenden Gruppen aufzutun, was zu ihrer Schwächung beitrug. In Algerien stieg die *Armée Islamique du Salut (AIS),* der bewaffnete Arm des *Front Islamique du Salut (FIS),* im Oktober 1997 aus und nahm ein Amnestieangebot der Regierung an. In Ägypten brachen innerhalb der *Gama'at* Auseinandersetzungen über eine Beendigung des mit terroristischen Mitteln geführten Kampfes gegen das System aus; und tatsächlich scheint die Gruppe von weiteren Aktionen Abstand genommen zu haben. Demgegenüber hält die *Dschihad*-Organisation noch an der bewaffneten Strategie fest.

Khatami und der Ausweg aus der Sackgasse

Insgesamt kann bilanziert werden, dass der Versuch, die Probleme weiter Teile der vom Islam geprägten Welt angesichts der Moderne – abgekürzt: westlicher politischer, wirtschaftlicher, zivilisatorischer und kultureller Dominanz – durch die Einführung von auf rückwärtsgewandter Interpretation der islamischen Quellen beruhenden „islamischen" Ordnungen fehlgeschlagen ist. Signifikantestes Symptom dafür ist das Ringen innerhalb der politischen Klasse Irans, aus der islamisch-revolutionären Sackgasse herauszukommen. Zu Recht richten sich heute die Augen aller, die die Entwicklungen in der islamischen Welt beobachten, auf das Land. Schließlich war hier der weitestreichende Versuch gemacht worden, über eine alternative islamische Ordnung einen neuen Platz in der

internationalen politischen und kulturellen Ordnung zu suchen. Und wenn fundamentalistische Bewegungen in anderen Ländern, die ihre Inspiration und Motivation aus der islamischen Revolution gewannen, so deutlich geschwächt erscheinen, dann nicht, weil ihnen die materielle Unterstützung aus Teheran fehlen würde; vielmehr beginnt ihnen klar zu werden, dass eine neue Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit und ein Nachdenken über Strategien geboten sind. Und dies unter politischen und wirtschaftlichen Bedingungen, die die Erfolgsaussichten für eine islamische Bewegung, mit den konkreten Herausforderungen fertig zu werden, eher noch geringer erscheinen lassen. Die Bevölkerungsexplosion in allen Ländern des Mittleren Ostens und Nordafrikas hat zu einer Situation geführt, in der etwa 60 % der Bevölkerung im Alter von unter 25 Jahren ist. Die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen machen es wenig wahrscheinlich, diese in absehbarer Zeit in den Arbeitsmarkt zu integrieren. Die Entwicklung insbesondere der elektronischen Medien vermittelt demgegenüber in der Jugend eine Erwartungshaltung, die nur schwer zu erfüllen sein wird. Dies um so weniger, als der Staat in abnehmendem Maße in der Lage ist, Motor der wirtschaftlichen Entwicklung zu sein, und die tief greifenden Strukturveränderungen in Richtung auf Marktwirtschaft und Öffnung bis auf weiteres eher mit Rationalisierungsschritten und damit abnehmender Absorptionsfähigkeit des Arbeitsmarktes verbunden sind. Alles in allem sind die vergangenen zwei Jahrzehnte für die islamisch geprägten Staaten und Gesellschaften des Mittleren Ostens und Afrikas mit Blick auf das Ziel der islamischen Bewegung, zum Westen aufzuholen, verlorene Jahrzehnte gewesen: Die politischen Ordnungen haben sich nicht verändert und die islamische Ordnung Irans hat die mit ihr verbundenen Erwartungen nicht erfüllen können. Die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen der islamischen Welt und dem Westen haben sich eher noch vertieft. Wirtschaftlich ist die Kluft zwischen weiten Teilen der islamischen Welt und dem Westen tiefer geworden.

Wiederum ist es Iran, wo sich die Wandlungen im politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Verständnis innerhalb der islamischen Bewegungen am deutlichsten manifestieren. Wandlungen, die sich unter anderem auch in der Türkei und im arabischen Raum erkennen lassen. Ihr Kern liegt in der Ablösung des totalitären Anspruchs durch die Bereitschaft, sich im Rahmen demokratischer Strukturen zu artikulieren. Moderne Grundwerte, unter ihnen vor allem die Menschenrechte und Demokratie, werden als global geltend akzeptiert; daraus erwächst die Notwendigkeit, die Quellen des Islam im Lichte der Gegebenheiten der Zeit neu zu verstehen. Strategisch geht es nicht mehr um die Islamisierung der Gesellschaft durch die gegebenenfalls auch gewalttätige Einführung des traditionellen islamischen Gesetzes, sondern darum, demokratische

Pluralität zu akzeptieren. Angesichts einer unübersehbar pluralistischen Struktur der Gesellschaft soll der Islam als persönliche Religion wie als gesellschaftliche Kraft und als Faktor politischer Erneuerung mit Blick auf globale Werte der Moderne eingebracht werden.

Im Iran hat sich der tief greifende Wandlungsprozess, der mit der Wahl von Muhammad Khatami zum Staatspräsidenten im Mai 1997 einen politischen Durchbruch und mit den Parlamentswahlen von Februar 2000 einen ersten Höhepunkt erfuhr, lange angedeutet. Auf akademischer Ebene wurde ihm in Diskussionen der Weg geebnet, die in intellektuellen Zeitschriften, so etwa *Kiyan,* publiziert wurden. Denker wie Modschtahid Schabestari leiteten aus islamischen Koordinaten einen Menschenrechtsbegriff ab, dessen politische Tragweite hinter dem westlichen Menschenrechtsbegriff in nichts zurückstand. Abdolkarim Sorusch postulierte einen Wandel des Islamverständnisses im Lichte der sich wandelnden politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Wenn auch Gott ein Absolutes sei, so könne das Erkennen und Verstehen durch den Menschen nur relativ sein. Der Strang dieser Argumentation zieht sich durch die Islamdebatte iranischer Erneuerer bis zu den Auslassungen von Staatspräsident Muhammad Khatami. Eine Reihe der Teilnehmer an diesen Erörterungen war in dem Gesprächskreis Menschenrechte involviert, der im Rahmen des deutsch-iranischen „kritischen Dialogs" zwischen 1990 und 1994 vom Deutschen Orient-Institut organisiert worden ist.

Naturgemäß dauerte es im politischen Raum länger, bis sich der Wandel des Verhältnisses zwischen Islam und politischem und gesellschaftlichem System bemerkbar zu machen begann. Man wird argumentieren können, dass bereits in der Verfassung - in Gestalt des Parlaments mit signifikanten Handlungsspielräumen – ein Rahmen demokratischer Pluralität gegeben war. In der Realität freilich dominierte Revolutionsführer Ayatollah Khomeini bis zu seinem Ableben im Juni 1989 das System mit seinem konservativen Verständnis des islamischen Gesetzes als der Grundlage von Staat und Gesellschaft. Mit der Änderung der Verfassung unmittelbar nach dessen Tod, durch die u.a. auch die Macht der Regierung (vor allem des Präsidenten) klarer definiert wurde, trat der säkulare Raum stärker als der Ort hervor, der – bei Wahrung des Prinzips der „Herrschaft des anerkannten Gottesgelehrten" *(vilayat-e faqih)* – nicht in jedem Falle und zu jeder Zeit ausschließlich religiösen Regeln unterliegen würde. Im Parlament konnten sich nunmehr unterschiedliche Auffassungen zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft deutlicher abheben und deren Auseinandersetzungen untereinander innen- und zunehmend auch außenpolitisch relevant werden. Die unterschiedlichen Konzepte schlugen sich zugleich in einer nach und nach differenzierenden Entwicklung der Printmedien nieder. Zu einem

wirklichen Durchbruch kam es angesichts des Zauderns und Taktierens von Staatspräsident Haschemi Rafsandschani bis 1997 aber nicht. Im Juni 1992 musste Muhammad Khatami als Minister für Kultur und islamische Führung zurücktreten. Er wurde von der konservativen Mehrheit im Parlament beschuldigt, zu liberal zu sein und prowestliche Tendenzen zu zeigen. Immerhin gehörte Rafsandschani zu jener Gruppe, die im Januar 1996 mit Blick auf die Parlamentswahlen vom März / April 1996 die Gruppe der Diener des Wiederaufbaus *(kargozaran-e sazandegi)* gründete. Zu ihr gehörte auch der Bürgermeister von Teheran, der nicht nur selbst eine an den Entwicklungsbedürfnissen der Hauptstadt ausgerichtete Politik betrieb, sondern mit der von ihm gegründeten Zeitung *Hamschahri* eine ideologiefreie Berichterstattung einzuführen suchte.

Es ist bemerkenswert, dass in dem Land, in dem als einzigem die islamische Bewegung eine Ablösung eines „westlichen" Regimes durch eine Revolution von unten zustande brachte, es wiederum eine Bewegung von unten ist, die das von Khomeini etablierte und über ein Jahrzehnt erstarrte System aufbricht. Und wie sich die Islamische Republik an dem Ayatollah festmachte, so konkretisieren sich die Hoffnungen und Erwartungen mit Blick auf einen innenpolitischen Wandel in der Gestalt von Muhammad Khatami. Dabei ist sein Programm keineswegs auf einen fundamentalen Wandel des Systems gerichtet. Seine Kernforderungen betreffen vielmehr die richtige Ausgestaltung desselben: Verfassungsmäßigkeit und Rechtsstaatlichkeit stehen im Mittelpunkt der Forderungen, mit denen sich dann in Khatamis Argumentation Bürgerrechte und Pluralität verbinden. Dass sich dieser Wandlungsprozess nur langsam und nicht ohne Rückschläge vollzieht, ist verständlich: Nicht nur bedeuten sie für die herrschenden Kreise einen einschneidenden Verlust politischer und wirtschaftlicher Macht; viele Konservative fürchten zudem nicht zu Unrecht einen Verlust an mit der Revolution gegen den Westen wiedergewonnener Identität und an Legitimation, gegenüber der islamischen Bewegung als die islamische Alternative zu „westlichen" Systemen aufzutreten.

Die politischen Entwicklungen, die ihren Ursprung in der Tatsache haben, dass sich das khomeinistische System in eine Sackgasse manövriert hatte, haben eine geistige Entsprechung – dies war schon angedeutet worden – in einem Modernisierungsdiskurs, der von der fundamentalistischen Dimension der Reaktion auf die Realitäten der Moderne wegzukommen sucht. So wendet sich Khatami gegen die Verabsolutierung des religiösen Diskurses. Es schade nicht, wenn sich die Sicht des Menschen auf die Religion verändere. Der Schaden entstehe erst dort, wo der Mensch seine Wahrnehmungen der Religion für die Religion an sich halte. Auf diese Weise weist er auf eine zweifach neue Aufgabenstellung mit Blick auf die Religion: die Erneuerung nach innen und

den Dialog der Religionen und Kulturen nach außen. Hatte Khatami in bereits zitiertem Beitrag mit Blick auf die Wissenschaften, aber unter Bezug zugleich auf die Religion festgestellt, dass es darauf ankomme, zu einer Theorie zu gelangen, „die solange aufrecht zu erhalten ist, wie sie die Fragen beantworten und die Bedürfnisse befriedigen kann", und die Forderung erhoben, sich den Quellen der Religion aus einer neuen Perspektive zuzuwenden, so versuchte sein theologischer Kollege, Hodschat ol-Islam Hassan Yusefi Eschkevari, in einer Konferenz in Berlin am 8. April 2000 hier konkreter zu werden.

Auch bei ihm ist die Rückständigkeit weiter Teile der islamisch geprägten Welt der Ausgangspunkt der Reflexion, in der er sich in die Reihe islamischer Erneuerer im 19. Jahrhundert stellt. Grundsätzlich müsse akzeptiert werden, dass es Wertvorstellungen gebe, die sich universal etabliert hätten und eine zwangsläufige Gegebenheit unserer Zeit seien: So etwa Freiheit, Gerechtigkeit, Demokratie und bürgerliche Rechte. Die Anhänger eines jeden Glaubens, und somit auch die Muslime, müssten ihr Verhältnis zu diesen Werten klären. Wenn diese bisher die Auseinandersetzung nur halbherzig geführt hätten, so müsse jetzt das religiöse Denken von Grund auf erneuert werden. „Ich bin der Meinung, dass man den Glauben neu und in Übereinstimmung mit unserer Zeit begreifen und interpretieren muss, um die Moderne in den Kontext der Religion einbetten zu können". Die Reformation müsse sich auf jene gesellschaftlichen Gebiete beziehen, die grundsätzlich den zeitlichen und räumlichen Veränderungen unterlägen. So seien die gesellschaftlichen Gebote des Propheten Muhammad – hervorzuheben ist: es geht nicht um grundsätzliche theologische Aussagen – durch die historische Tatsache bestimmt, dass er sie in Medina ausgesprochen habe. Hätte er in Rom, Athen oder Ktesiphon gelebt, wären sie in vielen Punkten anders ausgefallen. Deshalb müssten Geistliche und Wissenschaftler zu jeder Zeit und an jedem Ort den Gegenstand eines jeden Gebots erforschen. Als Anwendungsfeld nennt er schließlich die mit dem Familienrecht sowie den Rechten der Frau zusammenhängenden Gebote: Erbrecht, Sorgerecht, Berufstätigkeit und Staatsfunktionen; auch die Bekleidungsvorschriften werden nicht ausgenommen.

In seiner bemerkenswerten Rede anlässlich seines Besuchs in Weimar am 12. Juli 2000 hat Präsident Khatami auf das „Experiment" der Islamischen Republik hingewiesen, Moderne und Tradition (Religion) zu versöhnen: „Reformen in Iran sind Bestrebungen nach Verwirklichung der Freiheit, Gerechtigkeit und Volksherrschaft im Einklang mit der Religion".

Der inneren Dimension dieser „kopernikanischen Wende" des Fundamentalismus entspricht eine externe Dimension. Sie liegt in der Wendung von der Abgrenzung, ja von dem Konflikt mit dem Westen hin zum Dialog mit diesem.

Wenn der Mensch sich dem Absoluten nur in der Relativität seines Erkenntnis- und Verständnisvermögens zu nähern vermag, dann ist der Wahrheitsanspruch von Religionen gleichfalls nur relativ. Der Respekt der einen vor der anderen und die Achtung der Ebenbürtigkeit zwischen ihnen werden Grundhaltungen einer dialogischen Attitüde, in der sich Religionen und Kulturen der göttlichen Wahrheit immer nur annähern können. Dabei sollen die Unterschiede zwischen den Kulturen nicht verwischt oder aufgehoben werden: „West und Ost sind nicht nur geographische Gebiete, sie sind auch Weltanschauungen und Seinsweisen", sagte Khatami in seiner Weimarer Rede. Aber Selbsterkenntnis und die Erkenntnis des anderen sind vor dem Hintergrund der gleichen spirituellen Erfahrung untrennbar auf einander bezogene Prozesse: „Die Erkenntnis des Anderen macht uns bewusster über uns selbst, und die Selbsterkenntnis verstärkt wiederum unsere Erkenntnis über das Andere, denn in der Welt der Menschen gibt es im Gegensatz zur Welt der Dinge kein absolutes Anderssein".

Säkularisierung der Scharia

Noch ist es verfrüht, die Entwicklung in Iran als einen Hauptstrom der „fundamentalistischen" Bewegung zu betrachten. Dies um so weniger, als sich die Gedanken dort, wo sie zu politischen „Dingen" werden, hart im Raum stoßen. Was sich in Iran Bahn gebrochen hat, hat Vorläufer in Südostasien, wo ohnehin – aus Gründen, auf die an dieser Stelle nicht eingegangen werden kann – der Fundamentalismus mittelöstlicher Prägung nur ansatzweise Eingang gefunden hat. Abdurrahman Wahid, seit 1999 indonesischer Staatspräsident, hat jahrzehntelang als Vorsitzender der *Nahdlatul Ulama*, der größten Muslimorganisation Südostasiens, einen Islam vertreten, der mit der kulturellen Tradition der Muslime Südostasiens in Einklang stand, sich im Rahmen der *pancasila,* d.h. der säkularen Grundlage der indonesischen Verfassung, bewegte und sich ausdrücklich als mit Demokratie und Menschenrechten vereinbar erklärte. In Malaysia hat Ministerpräsident Mahathir – die fragwürdige politische Wende zum autokratischen Herrschaftsstil der letzten Jahre sei hier außer Acht gelassen – immer wieder darauf hingewiesen, dass der Islam nicht eine für alle Zeiten in der Scharia fixierte Ordnung bedeute. Vielmehr solle der Muslim ihn als Inspiration verstehen, sich als solcher selbstbewusst und gleichberechtigt in global vernetztes Handeln und Wirtschaften einzubringen.

Diskussionen über tief greifende Veränderungen im Verhältnis der islamistischen Bewegungen zu Staat und Gesellschaft und über die Strategien, sich in ihnen zu artikulieren, werden auch im arabischen Raum, namentlich in Ägyp-

ten, geführt. Die Tatsache freilich, dass sich die Islamisten nicht nur nicht an der Macht, sondern in zum Teil militanter Opposition zum Regime befinden, lässt ihren Diskurs akademischer, ja abstrakter erscheinen als in Iran, wo Theorie und politische Praxis naturgemäß enger beieinander liegen. Prominentes Forum der Diskussion ist die Zeitschrift *al-manar al-dschadid.*

Ausgangspunkt der Neubesinnung ist die Einsicht, dass der bewaffnete Kampf gegen das System die islamische Bewegung in die Sackgasse geführt hat. Nicht nur ist es nicht gelungen, das Regime nachhaltig zu treffen; vielmehr hat dieses mit Gewalt geantwortet und schließlich die militanten Gruppen soweit zerschlagen, dass sie gegenwärtig keine wirklich ernsthafte Bedrohung mehr darstellen. Zugleich hat sich die Mehrheit der Bevölkerung, die von den Gewalttaten betroffen war, von ihnen distanziert. Vor dem Hintergrund des Gewaltdilemmas riefen bereits im Juli 1997 sieben der historischen Führer der gama'at al-islamiyya, die in den letzten Jahren immer wieder durch spektakuläre blutige Attentate von sich Reden gemacht hatten, aus dem Gefängnis zu einem einseitigen Waffenstillstand auf.

Der konzeptionelle Neubeginn ist mit Bemühungen verbunden, politische Parteien mit islamisch geprägten Programmen einzuführen. Markante Persönlichkeiten in diesem Zusammenhang sind Gamal Sultan, Chefredakteur der Zeitschrift *al-manar al-dschadid,* Kamal Habib, Journalist und in den 80er Jahren führende Persönlichkeit der ägyptischen Dschihad-Gruppe, und Husham Dscha'far, Mitglied der ägyptischen Muslimbruderschaft. Wie bei den iranischen Reformern geht es auch in Ägypten darum, eine neue realitätsbezogene Kompromissformel zwischen den zentralen Fundamenten der Bewahrung und der Reform zu finden. Weder die Gewalt noch die umfassende Ablehnung moderner Gesellschaftsstrukturen werden mehr als wirklichkeitsnahe und realistische Alternativen gesehen. Damit tritt für einen Teil der arabischen Islamisten vor allem die Demokratie als Rahmen eines Lebens- und Politikentwurfs neben anderen in das Blickfeld – die Demokratie, die man als „westliches" Gegenstück einer „islamischen" Ordnung bis dahin verworfen hatte. Es geht nicht mehr darum, durch die Einführung einer mehr oder minder subjektiven Auswahl der Scharia die Wirklichkeit in Richtung auf eine „islamische Ordnung" zu verändern, sondern zunächst die Wirklichkeit zu akzeptieren und den Islam als eine realistische Form der Existenz in ihr zu erweisen. Dazu sind der Rückblick auf seine Quellen und deren Neuinterpretation im Lichte der Wirklichkeit notwendig. Man nähert sich also einem pragmatischen Politikbegriff. „Ich glaube, die Realität selber ist eine der Quellen der Ideologie, eine der Quellen des *idschtihad,* die Autorität besitzt, Präzedenzfälle zu schaffen", stellt Kamal Habib fest. Diese Überlegungen führen ihn zu einem neuen Paradigma,

das er das *fiqh al-waqi',* als eine islamische Rechtslehre der Realität, bezeichnet.

Aus dem skizzierten Paradigmenwechsel ergeben sich wichtige Konsequenzen: Zum einen die Anerkennung der Tatsache, dass der Konflikt mit dem Staat ein politischer Konflikt, ein Konflikt um Interessen, und kein Glaubenskonflikt ist, der mit politischen Mitteln ausgetragen werden muss. Zum anderen die Anerkennung, dass der Staat selber der Austragungsort politischer Auseinandersetzungen ist und dass man über die Beteiligung an staatlichen Prozessen Spielräume ausdehnen bzw. politische Kräfteverhältnisse verändern kann. Zum dritten die Anerkennung des Prinzips des politischen Pluralismus und des demokratischen Machtwechsels sowie von Freiheiten wie der Meinungs- und Organisationsfreiheit. Zum vierten die Anerkennung des Nationalstaates als politischer Realität und als Handlungsrahmen der islamischen Bewegung bei gleichzeitiger Anerkennung gleicher ziviler Rechte für die nicht-muslimische Bevölkerung. Und zum fünften schließlich die Aufgabe der ablehnenden Position gegenüber dem Parteiengesetz, das die Gründung von Parteien auf religiöser Grundlage verbietet. Die geforderte Anerkennung der ägyptischen Verfassung, die wiederum die Scharia als Hauptquelle anerkennt, sei Garant dafür, dass die Scharia als Referenzrahmen jeden politischen Handelns von allen politischen Kräften respektiert wäre.

Das Spannungsverhältnis zwischen graduellen und radikalen Wandlungsvorstellungen im islamistischen Politik- und Gesellschaftsverständnis sowie seine Auswirkungen im Wort wie in der Tat versucht der ägyptische Politologe Husham Dscha'far anhand der entgegengesetzten Formeln der „Religiösisierung der Politik" und der „Politisierung der Religion" aufzuschlüsseln. Das islamistische Engagement fußt nach seiner Auffassung auf dem Versuch, religiöse Visionen in die Politik zu übertragen und dadurch ihre Strukturen und Inhalte moralisch zu prägen. Aufgrund der unterschiedlichen Charakteristika der Politik und der Religion birgt dies jedoch ein Konfliktpotential in sich. Denn während die islamischen Bestimmungen absolut sind, verkörpert die Politik die Sphäre des Historischen, des Veränderlichen, des Pragmatischen, des Pluralen. Eine Religiösisierung der Politik, welche den ständigen Transformationen im politischen Bereich Rechnung trägt, ist insofern unter dem Vorzeichen der Relativität hinsichtlich der Implementierung religiöser Ideale und der Toleranz gegenüber anderen Auffassungen möglich. Im Gegensatz dazu gerät die Politisierung der Religion, vor allem bei den radikalen Bewegungen, zu einer verhärteten Dogmatisierung religiöser Inhalte. Politik ist in diesem Kontext nicht mehr die Kunst des Machbaren und der Kompromissfindung, sondern ein Ausdruck der Durchsetzung einer bestimmten Deutung der religiösen Botschaft, die kraft eines propagierten Wahrheitsmonopols für unfehlbar deklariert wird.

Das Plädoyer für eine zeitgemäße Rückkehr zur Gradualität der Reformtradition und zu den ethisch-moralischen Anfängen des modernen Islamismus beweist in der Tat einen Bruch mit den in den letzten Jahrzehnten dominanten Gedankengebäuden von Sayyid Qutb und seinen Epigonen; sie werden seitens der Modernisierer als fehlgeschlagen, a-historisch und inadäquat erachtet. Der Wende zugrunde liegt ein flexibler, dynamischer Begriff der Scharia. Man ist sich im Klaren, „dass die Aufgabe des Gesetzgebers in einem Staat wie Ägypten darin besteht, die Scharia auf zeitgemäße Weise umzusetzen. Das bedeutet nicht nur, die Vorschriften der Scharia in eine neue Sprache zu übersetzen. Es geht vor allem darum, diejenigen Vorschriften auszuwählen, die die Entwicklung der Gesellschaft nicht zu lähmen drohen".

Nicht Gesellschaft und Geschichte werden der Scharia unterworfen, sondern umgekehrt, die Scharia wird einer sich dynamisch entwickelnden Gesellschaft angepasst. Sie wird quasi säkularisiert. Damit wird der Weg frei für die Hinwendung zu echter Demokratie und zu parlamentarischen Wahlen; sind doch weder die Merkmale des islamischen Staates noch die Mittel, über die er errichtet werden soll, im göttlichen Gesetz fixiert. Daher haben die Gelehrten jeder historischen Epoche die Aufgabe inne, ihre Vorstellungen diesbezüglich orientiert an den ganzheitlichen Zielen des Islam und ihrer gelebten Realität zu entwickeln. Hierbei wiegen die Ideale, die sich in der Utopie des islamischen Staates niederschlagen, stärker als das Festhalten an essentialisierten Erfahrungen oder rigiden Formen. Insofern sieht Kamal Habib in der bei mehreren islamistischen Bewegungen zu beobachtenden Akzeptanz der pluralistischen Prinzipien moderner Demokratien und ihrer zunehmenden Bereitschaft, sich an parlamentarischen Wahlen als Mittel der Durchsetzung gesetzlicher und politischer Reformen im Sinne des Islam zu beteiligen, eine zeitgenössische Strategie zur Verwirklichung einiger jener Ideale. Die religiöse Legitimierung einer solchen Vision ist, soweit ihre Vertreter sie als eine potentiell fehlbare Form des idschtihad begreifen, im Rahmen der interpretativen Freiheit der religiös orientierten Politik verankert.

Die daraus abgeleiteten programmatischen Handlungsanweisungen für das Agieren islamistischer Bewegungen sind: unbeirrbarer Gewaltverzicht, unabhängig von der Haltung des jeweiligen Staates oder den Anfeindungen anderer politischer Kräfte; Legitimierung der Bildung islamistischer politischer Parteien als Medien der toleranten, zeit- und kontextgebundenen Übertragung religiöser Ideale in die Politik; Beendigung der Instrumentalisierung der Glaubensfragen in politischen und intellektuellen Auseinandersetzungen; sowie aktive und den Pluralismus achtende Beteiligung an der Zivilgesellschaft/Bürgergesellschaft beruhend auf der Überzeugung, dass sie die weitestreichende Verwirklichungsstrategie gradueller Reformen im Sinne des Islam darstellt.

Wie in Iran die Auseinandersetzung zwischen „Modernisierern" und „Traditionalisten" noch unentschieden ist, so steht auch das Ergebnis des Tests eines demokratischen Islamismus noch aus. Dies gilt insbesondere für Ägypten, wo die Bemühungen um die Gründung islamisch geprägter Parteien bis in die Gegenwart auf den Widerstand der Staatsführung gestoßen sind. Ein anderes Beispiel für einen sich andeutenden Politikwandel der Islamisten im Nahen Osten bietet die Türkei. Dabei muss zunächst festgehalten werden, dass die Ausgangssituation in diesem Land einerseits und in Iran bzw. arabischen Ländern andererseits wiederum durchaus unterschiedlich ist: Der Islamismus ist dort allenfalls an insignifikanten Rändern gewalttätig geworden. Seit den 70er Jahren war er vielmehr in der einen oder anderen Weise Teil des politischen Systems; und 1996/97 war der *Spiritus rector* der Bewegung, Necmettin Erbakan, sogar türkischer Ministerpräsident. Anders als die islamistischen Theoretiker im arabischen Raum, die insbesondere aus der Bewegung der Muslimbrüder kommen, sind die Entwürfe einer Islamisierung von Gesellschaft und Staat, verklausuliert als „gerechte Ordnung" (adil düzen), verschwommen geblieben. In der Praxis aber lassen über die Jahre zahlreiche Indizien den Versuch erkennen, islamische Werte und Praktiken in die Gesellschaft zu tragen. Sie reichen von der Betonung des Kopftuchs bis zum Ausbau eines islamischen Unterrichtswesens. In breiten Teilen der türkischen Bevölkerung stoßen die Aktivitäten der islamistischen Partei auf Misstrauen. Und die dem Konzept des Laizismus verschworene Armee betrachtet die Islamisten nach den kurdischen Separatisten als Staatsfeind Nummer zwei. Auf ihr Betreiben hin wurde u.a. Erbakan als Ministerpräsident entlassen (Mitte 1997), die Grundschulausbildung per Gesetz vom August 1997 auf acht Jahre verlängert (um den islamischen Predigerschulen das Wasser abzugraben) und die Wohlfahrtspartei *(Refah Partisi)* verboten (Januar 1998).

In der Türkei vollzieht sich der Wandel weniger im theoretischen als im politischen Raum. Die alte islamistische Garde wird durch eine jüngere Generation herausgefordert. Diese verlangt die Demokratisierung der Parteistrukturen, was zugleich eine Ablösung vom ideologisch-politischen Übervater Erbakan bedeutet. Zwar ist dieser aufgrund eines gerichtlichen Politikverbots nicht mehr in vorderster Linie sichtbar; aber über den amtierenden Vorsitzenden der Tugendpartei *(Fazilet Partisi),* Recai Kutan, leitet er weiterhin deren Geschicke. Jüngere Politiker – ihr Sprecher ist gegenwärtig insbesondere Abdallah Gül – fordern mehr wirtschaftliche Effizienz als islamische Ideologie. In wirklicher Demokratie erkennen sie Chancen, der anhaltenden Konfrontation mit und

Dominanz seitens der verkrusteten kemalistischen Elite, vor allem der Militärs zu entkommen. Einer Mitgliedschaft der Türkei in der Europäischen Union schließlich stehen sie offen gegenüber. Gelegentlich wird die Frage gestellt, ob in einer Partei der *Demokratischen Union* ein I für „islamisch" nicht den gleichen Stellenwert haben könnte wie ein C für „christlich". Damit würde die Säkularität des politischen Raumes akzeptiert und die Scharia zu einer Richtschnur individuellen Handelns, solange sie die bestehende Ordnung nicht verletzt. Dass die ideologische und politische Neuorientierung von einem wachsenden Segment in der Partei mitgetragen wird, hat der Parteitag am 15. Mai 2000 gezeigt. Bei der Wahl zum Vorsitzenden erhielt Gül 42 % der Delegiertenstimmen und nur 112 weniger als der von Erbakan unterstützte Kutan. In den Wahlen vom 3. November 2002 ist der gemäßigte Flügel der Islamisten als „Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung" mit einer Zwei-Drittel-Mehrheit an die Macht gekommen.

Die Auswirkungen dieser Politik einer Ausrichtung der islamistischen Bewegung an den gegebenen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen zeigt auch in Deutschland Auswirkungen. Unter den vielfältigen Verbänden, die unterschiedliche Varianten und Erscheinungsformen des Islam repräsentieren, steht hierzulande die Islamische Gemeinde Milli Görüs (IGMG) für den „fundamentalistischen" Islam. Lange galt sie – nicht zu Unrecht – als der verlängerte Arm der türkischen Islamisten in Deutschland und Europa. Ihr Generalsekretär, Mehmet Erbakan, ist der Neffe des ehemaligen türkischen Ministerpräsidenten. Nicht nur wurde ihr der Vorwurf gemacht, von Deutschland aus mit erheblichen Geldmitteln aus Spenden der Mitglieder die Islamisten in der Türkei zu unterstützen, um dort die Ablösung der laizistischen Ordnung und die Einführung der Scharia zu betreiben. Vielmehr versuche die Organisation auch, ihre Mitglieder zu einer antiwestlichen Einstellung zu indoktrinieren und arbeite somit einer Integration entgegen. Vor diesem Hintergrund wird die IGMG seit Jahren vom deutschen Verfassungsschutz beobachtet.

Beobachtungen lassen erkennen, dass auch unter den aus der Türkei stammenden „Fundamentalisten" in Deutschland eine Neubestimmung des religiösen und politischen Standorts vorgenommen wird. Ausgangspunkt ist die Entscheidung, sich in Deutschland (Europa) dauerhaft zu etablieren. Ausdrücklich wird die säkulare Ordnung akzeptiert. Damit verbindet sich freilich das Anliegen, im Rahmen dieser Ordnung eine durch den Islam geprägte Existenz leben zu können. So wuchs in den 80er und 90er Jahren die Einsicht in die Notwendigkeit einer Erneuerung des islamischen Denkens innerhalb Europas. Die jungen Muslime, die längst Europäer sind, stellen direkt oder indirekt Fragen, die deutliche Antworten erfordern. Kann man überhaupt als Muslim in

Europa leben? Wenn ja, wie soll man sich gegenüber den nationalen Gesetzen verhalten? Darf ein junger Muslim eine europäische Staatsangehörigkeit annehmen und sich in vollem Umfang als Staatsbürger betätigen? Die Diskussionen haben für die islamische Rechtsprechung wichtige Ergebnisse erbracht. Dabei zeichnen sich fünf Grundsätze ab, über die heute unter den Gelehrten wie auch innerhalb der islamischen Gemeinden in Europa ein weitgehender Konsens besteht: Zum einen soll sich ein Muslim als Bewohner oder Staatsbürger wie durch einen moralisch-gesellschaftlichen Vertrag mit seinem Aufenthaltsland verbunden fühlen und dessen Gesetze respektieren. Zum anderen erlauben die europäischen Rechtsordnungen (also faktisch der säkulare Rahmen) den Muslimen die Ausübung ihrer Religion. Drittens: Die alten Beziehungen *dar al-harb** und *dar al-islam*** – die im Koran nicht vorkommen und auch nicht Teil der Überlieferung des Propheten sind – gelten als überholt. Stattdessen werden andere Konzepte vorgeschlagen, um die islamische Präsenz in Europa positiv umzusetzen. Viertens: Die Muslime sollen sich voll als Staatsbürger betrachten und unter Achtung der eigenen Wege am gesellschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Leben des Aufenthaltslandes teilnehmen. Fünftens: Im Rahmen der europäischen Rechtsordnungen ist ein Muslim in keiner Weise gehindert, seine Entscheidungen wie jeder andere Staatsbürger gemäß den Erfordernissen seines Glaubens zu treffen. In diesem Sinne haben der Zentralrat der Muslime in Deutschland und andere Vereinigungen von Muslimen ihre Anhänger zur Beteiligung an der Bundestagswahl 1998 aufgerufen. Wählbar für Muslime seien alle Parteien, die den Gottesbezug in der Präambel des Grundgesetzes befürworten.

Ein letztes Indiz für den momentan stattfindenden tief greifenden Wandel sind die künstlerischen und kulturellen Beiträge der muslimischen Bevölkerung. In Großbritannien, Spanien, Frankreich oder Deutschland existieren mittlerweile zahlreiche Gruppen, die eine echte „europäisch-islamische Kultur" kreieren wollen. Sie lösen sich allmählich von der arabischen, türkischen oder indisch-

* *dar al-harb – Das „Gebiet des Krieges" – Dabei handelt es sich um das Gebiet, in dem der Islam nicht vorherrschend ist oder in dem die Muslime kein Heimatrecht besitzen und keine Möglichkeit haben, ihren Glauben zu bezeugen und ihr Gesetz zu befolgen.*

** *dar al-islam – Das „Gebiet des Islam" – Die islamische Gemeinschaft hat die Pflicht, sich zu bemühen, das islamische Gebiet gegen die Angriffe der Feinde zu schützen und zu verteidigen. Über den passiven Widerstand und die Verteidigungspflicht hinaus muss nach der Lehre der Rechtsgelehrten der Islam zum Angriff übergehen, um dem Gesetz des Islam zum Siege zu verhelfen und die Ungläubigen wie die Andersgläubigen („Das Gebiet des Krieges") der Herrschaft des Islam zu unterwerfen.*

pakistanischen Kultur, wobei sie zugleich versuchen, in ihren künstlerischen Ausdrucksformen die islamischen Werte zu achten und ihre nationalen Sitten und Vorlieben zu berücksichtigen. Ihre Werke werden in Zukunft noch mehr an Originalität gewinnen, als Ausdruck einer europäischen islamischen Identität, die zunehmend akzeptiert wird.

Die „kopernikanische Wende" hat ihre Gegner

„Kopernikanisch" ist die Wende des Islamismus insofern, als nicht mehr die Gesellschaft um einen Islam kreist, der durch sein Gravitationsfeld, die Scharia, der Gesellschaft und ihrer Entwicklung die Bahn bestimmt. Vielmehr sucht der Islam seinen Bezug in der Gesellschaft; von ihren Kraftfeldern ist die Auslegung der Religion bestimmt. Aus den angedeuteten Neuerungen ergeben sich nach 30 Jahren der Spannungen, des Konflikts, ja der Konfrontation, die Beobachter das Paradigma des Zusammenstoßes der Kulturen haben formulieren lassen, neue Formen der Interaktion zwischen der islamisch geprägten Welt und dem Westen, dessen „Moderne" noch immer Wegmarken der weltweiten politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Veränderungen vorgibt. Islam und Islamismus sind dabei zu verschmelzen, indem ersterer ohne eine sichtbare gesellschaftliche Dimension nicht mehr gedacht und gelebt werden kann; und letzterer erhält die Dimension individueller Gläubigkeit, die sich im Rahmen der vorgegebenen Ordnungen ausdrückt, die sie akzeptiert, ohne jedoch darauf zu verzichten, Anstrengungen zu unternehmen, sie im Rahmen demokratischer Pluralität dem Ideal so weit anzunähern, wie nun einmal menschliche Ordnungen einem Ideal angenähert werden können.

Es wäre freilich blauäugig zu behaupten, die neue Wende des Islamismus löse die Entwicklungs- und Stabilitätsprobleme jener Länder der islamischen Welt, in denen fundamentalistische Kräfte in den vergangenen Jahrzehnten deren Lösung nur in der – auch gewaltsamen – Einführung von durch die Scharia geprägten „islamischen" Ordnungen gesehen haben. Die Gründe dafür sind zahlreich und können an dieser Stelle nicht erörtert werden. Sie reichen von anhaltenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Spannungen bis hin zu ungelösten Konflikten, insbesondere in Palästina. Auch ist anzunehmen, dass der Prozess der Integration der Islamisten in das System gleichwohl Randgruppen hervorbringen wird, die noch immer der Militanz den Vorzug geben, eine islamische Ordnung nach ihren Vorstellungen einzuführen. Zu einer Wetterecke, in der ein militanter Fundamentalismus an der Tagesordnung ist, hat sich Afghanistan und sein süd- und zentralasiatisches Umfeld entwickelt.

Die fundamentalistischen Geister, die mit der Invasion der Sowjetunion in Afghanistan gerufen wurden, haben sich nach deren Ende nicht einfach wieder in die Flasche bannen lassen. In Afghanistan, Tadschikistan und den angrenzenden Gebieten haben sie neue Betätigungsfelder gefunden. In ersterem ist die politische Ordnung weitgehend zerfallen; in letzterem konnte sie sich nur langsam konsolidieren. Pakistan hat sich im Wechselbad ziviler und militärischer Ordnungen zu einer Gesellschaft entwickelt, in der es islamisch-konservative Kräfte zunehmend vermocht haben, den Geltungsbereich der Scharia zu verbreitern und vertiefen. Das ungelöste Problem in Kaschmir bildet einen Brennpunkt, auf den sich militant-fundamentalistische Kräfte mit dem Ziel der Befreiung eines der dar al-islam zugehörig reklamierten Landes konzentrieren. (Am 11. September 2001 haben sich die hier getroffenen Bemerkungen mit dem aus Afghanistan heraus koordinierten blutigen Terrorangriff in New York und Washington dramatisch bestätigt.)

Ein Land, das in der Entwicklung des Fundamentalismus über Jahrzehnte eine Schlüsselrolle gespielt hat und noch immer spielt, darf in diesem Zusammenhang und abschließend nicht unerwähnt bleiben: das janusköpfige Saudi-Arabien mit seinen „Ablegern" vor allem in anderen Teilen der Arabischen Halbinsel. Auf der einen Seite blickt seine Elite nach Westen, ist weithin dort ausgebildet und in die Weltwirtschaft integriert. Auf der anderen Seite haben Saudis – offiziell und inoffiziell – seit Ende der 60er Jahre fundamentalistische Bewegungen, die die Wandlung der politischen Systeme in ihren jeweiligen Ländern in Richtung auf die Scharia betrieben, unterstützt. Diese Unterstützung war ein Teil einer Strategie, dem fundamentalistischen System in Saudi-Arabien selbst eine Rechtfertigung zu verleihen. Auch wenn die „Wahhabiten" dort behutsamer sein müssen, wo sich ihre Klientel gegen die USA und deren dominierende Rolle in der Welt und am Golf wendet, spielt das Land bei der Unterstützung fundamentalistischer Bewegungen auch militanter Natur eine zweifelhafte Rolle. Die Taleban in Afghanistan haben davon ebenso profitiert wie die tschetschenischen Rebellen oder die von Pakistan aus operierenden „Freiheitskämpfer" in Kaschmir.

Diese Erinnerung soll aber nicht den Blick dafür verstellen, dass für die Zukunft Raum für Optimismus gegeben ist. Nach der forcierten Verwestlichung, die in der Nachahmung aus dem Westen kommender Ideologien und Entwicklungskonzepte ihren gesellschaftlichen und politischen Ausdruck fand, und nach einer „fundamentalistischen" Reaktion, die in der forcierten Einführung von auf der Scharia gründenden „islamischen" Ordnungen die islamische Welt zu einer neuen Grandeur führen sollte, sind in der Gegenwart Bemühungen erkennbar, eine eigene, wesentlich aus dem Islam schöpfende Iden-

tität mit der Integration in eine Welt zu verbinden, die noch immer in hohem Maße vom Westen geprägt ist und die globale Herausforderungen und Wirklichkeiten zeitigt, der sich auch der Muslim im 21. Jahrhundert nicht entziehen kann.

Autoren

Martin Riesebrodt, geb. 1948, Prof. Dr., Dr. phil. in Ethnologie an der Universität Heidelberg, Dr. rer. pol. habil. in Soziologie an der Universität München, Professor für Soziologie mit Schwerpunkt Religionssoziologie an der University of Chicago. Vielfältige Publikationen zum Fundamentalismus, zur Soziologie Max Webers, zu Religion und Gender Studies.

Katja Mertin, geb. 1967, Dr. rer. soc., Studium der Politischen Wissenschaft in Berlin, derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin der Abteilung für Soziologie am John F. Kennedy-Institut für Nordamerikastudien der Freien Universität Berlin.

Norton Mezvinsky, geb. 1932, Prof. Dr., Professor für Geschichte an der Central Connecticut State University, Forschungsschwerpunkte: Geschichte des Judaismus, Geschichte des arabisch-israelischen Konfliktes, Geschichte der USA (Amerikanisches Judentum, Immigration, Prohibition).

Israel Shahak, geb. 1933, Prof. Dr., Überlebender des Holocaust (Warschauer Ghetto, KZ Bergen-Belsen), 1972-1986 Professor für Chemie an der Hebrew University in Jerusalem, seit 1986 aktiv in der israelischen Menschenrechtsbewegung, seit 1970 Vorsitzender der Israeli League for Human and Civil Rights.

Andreas Schworck, geb. 1960, Dr. rer. soc., Studium der Politikwissenschaften; Soziologie, Geschichte und Journalismus an den Universitäten Konstanz, Zürich, Mainz und Neu Delhi. Zahlreiche Veröffentlichungen in Fach- und Tagespresse, Referent in der politischen Erwachsenenbildung bei verschiedenen Akademien zum Thema Indien und USA. Hauptberufliche Tätigkeit im Bereich Public Relations und Unternehmensberatung.

Kilian Kindelberger, geb. 1969, Dipl.-Journalist, Hauptgeschäftsführer der Berlin-Brandenburgischen Auslandsgesellschaft (BBAG) e.V., 1990-95 Studium des Journalismus, der Arabistik und Politikwissenschaft am Institut für Inter-

nationale Beziehungen Moskaus und der Ain-Shams Universität Kairo, Redakteur von WeltTrends - Zeitschrift für Internationale Politik und vergleichende Studien.

Christiane Stuff, geb. 1978, M. A. der Politik- und Geschichtswissenschaften, Studentin der Klassischen Philologie, 1998-2003 Studium der Politik- und Geschichtswissenschaften an der Universität Potsdam, ehrenamtliche Mitarbeit im Christlichen Sozialwerk Berlin (CSW).

Hala Kindelberger, geb. 1970, Dipl.-Soziologin, Mitarbeiterin der Berlin-Brandenburgischen Auslandsgesellschaft (BBAG) e.V., Studium der Soziologie in Kairo und Potsdam, Mitglied des Ausländerbeirates der Stadt Potsdam.

Udo Steinbach, geb. 1943, Prof. Dr., Studium der Islamkunde und Klassischen Philologie an den Universitäten Freiburg und Basel, 1970 Promotion zum Dr. phil., 1971-1975 Leiter des Nahostreferats der Stiftung Wissenschaft und Politik in Ebenhausen, seit 1976 Direktor des Deutschen Orient-Instituts in Hamburg, Herausgeber der Zeitschrift „Orient“ und einer Vielzahl weiterer Publikationen zum Nahen Osten.