

Nutzungshinweis: Es ist erlaubt, dieses Dokument zu drucken und aus diesem Dokument zu zitieren. Wenn Sie aus diesem Dokument zitieren, machen Sie bitte vollständige Angaben zur Quelle (Name des Autors, Titel des Beitrags *und* Internet-Adresse). Jede weitere Verwendung dieses Dokuments bedarf der vorherigen schriftlichen Genehmigung des Autors. Quelle: <http://www.mythos-magazin.de>

SABINE BRÄCHTER

## **Grundstrukturen des religiösen Fundamentalismus**

### **Inhaltsverzeichnis**

- A. Einleitung
- B. Hauptteil: Grundstrukturen des religiösen Fundamentalismus
  - I. Darstellung fundamentalistischer Strömungen in den drei monotheistischen Religionen
    - 1. Fundamentalismus im Islam
      - a) Sunnitischer Fundamentalismus
      - b) Schiitischer Fundamentalismus im Iran
    - 2. Fundamentalismus im Christentum:  
Protestantischer Fundamentalismus in den USA
    - 3. Fundamentalismus im Judentum
  - II. Gemeinsame Grundstrukturen fundamentalistischen Denkens
- C. Schlußteil

## A. Einleitung

Ob in Nachrichtensendungen, politischen Magazinen oder Diskussionsrunden, beinahe täglich werden wir mit dem Aufmerksamkeit erheischenden Schlagwort „Fundamentalismus“ konfrontiert. Der Begriff hat sich sowohl im journalistischen als auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch seit Ende der 70er Jahre eingebürgert und wird in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet. Die dieser Tage wohl am häufigsten gebrauchte Zuschreibung des Etiketts „Fundamentalismus“ erfolgt im Zusammenhang mit dem Islamismus, mit jener rigiden, radikalen Ausprägung der islamischen Religion also, die durch militante, oftmals terroristische Aktionen von sich reden macht. Doch auch in der profan-politischen Sphäre begegnet uns die in Rede stehende Bezeichnung, wenn auch inzwischen in signifikant seltenerem Maße. In diesem Kontext bezieht sie sich auf zivilisationskritische Positionen innerhalb der westlichen Industriegesellschaften, sie dient etwa zur Charakterisierung bestimmter Denkformen, Politikkonzepte und politischer Verhaltensweisen, die als Strömung innerhalb der Partei der Grünen anzutreffen sind.<sup>1</sup> So ist die Bezeichnung „Fundi“ in Abgrenzung zur deutlich davon zu unterscheidenden Position des „Realo“ zu einer anerkannten Formel für den Vertreter einer Haltung geworden, die ein vermeintlich überlegenes Wissen von den Gesetzen und Bedingungen des Lebens zur Grundlage von Kompromißlosigkeit in der politischen Auseinandersetzung macht.

Schon diese kurzen Beispiele vermögen einen Eindruck von den vielfältigen Verwendungsweisen und Bedeutungsvarianten des Begriffs Fundamentalismus zu vermitteln. In der Auseinandersetzung mit religiösen oder weltanschaulichen Positionen, die vom eigenen Standpunkt abweichen, wird die „gegnerische“ Überzeugung oftmals als „fundamentalistisch“ abgestempelt, wenn sie eifernd und unbeirrbar vorgebracht und wenn der Anspruch erhoben wird, sie zur alleinigen Richtschnur bei der Lebensgestaltung zu machen. Ein solch *pejorativer* Gebrauch des Begriffs Fundamentalismus dominiert in der heutigen massenmedialen und auch in der wissenschaftlichen Diskussion. Schon die Endung „-ismus“ verweist auf ein *problematisches* Verhältnis zu den Fundamenten des jeweiligen Überzeugungssystems, seien sie nun religiöser oder weltanschaulicher Natur.<sup>2</sup> Ganz anders sahen dies jene Protestanten in den USA, die zwischen 1910 und 1915 eine Schriftenreihe mit dem Titel „The Fundamentals. A Testimony to the Truth“ herausgaben, 1919 eine Organisation mit dem Namen „World’s Christian Fundamentals Association“ gründeten und die sich selbst „Fundamentalisten“ nannten.<sup>3</sup> Sie waren es, die dem in der vorliegenden Arbeit zu behandelnden Phänomen – dem Fundamentalismus – seinen Namen gaben.<sup>4</sup> Selbstredend verbirgt sich hinter dieser *Selbstbezeichnung* nicht etwa Kritik an

---

<sup>1</sup> Th. Meyer: *Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung*. In: ders. (Hg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989, S. 15.

<sup>2</sup> G. Bohlen: *Fundamentalismus – Weltbilder und soziale Bewegungen*. In: F. Neumann (Hg.): *Handbuch Politische Theorien und Ideologien 2*. Leske + Budrich, Opladen 1996, S. 521.

<sup>3</sup> R. Wielandt: *Zeitgenössischer islamischer Fundamentalismus – Hintergründe und Perspektiven*. In: K. Kienzler (Hg.): *Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?* Patmos Verlag, Düsseldorf 1990, S. 47.; F. Büttner: *Islamischer Fundamentalismus: Politisierter Traditionalismus oder revolutionärer Messianismus?* In: H. Bielefeldt / W. Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religion*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998, S. 191.

<sup>4</sup> Geprägt wurde der Fundamentalismusbegriff 1920 von Curtis Lee Laws, der mit diesem Terminus die soeben skizzierte Sammlungsbewegung innerhalb des US-amerikanischen

einer womöglich maßlosen Überbeanspruchung von Fundamenten, sondern die überaus *positiv* verstandene Rückbesinnung auf die eigenen Wurzeln. Im Dienste der Rückkehr zu den Fundamenten des eigenen Glaubens setzten sich die Autoren der erwähnten Schriftenreihe – protestantische Theologen – mit Grundsatzfragen ihres Religionsverständnisses auseinander. Das einigende Band war ihr Festhalten an bestimmten, unaufgebbaren und unhinterfragbaren Glaubensgrundlagen, darunter der Glaube an die Unfehlbarkeit der Bibel als verbalinspiriertes Wort Gottes, an die Jungfrauengeburt, das stellvertretende Sühneopfer sowie an die leibliche Auferstehung und Wiederkunft Christi.<sup>5</sup>

Angesichts dieser spezifizierten Herkunft des Fundamentalismusbegriffs aus dem US-amerikanischen Protestantismus stellt sich natürlich die Frage, inwieweit er sich überhaupt auf andere Kulturen übertragen, inwiefern er sich generalisieren läßt. Denn nur die protestantischen Christen bezeichneten sich selbst „stolz und herausfordernd“ als Fundamentalisten, während die Verwendung des Etiketts „Fundamentalismus“ mit Blick auf bestimmte Ausprägungen etwa des Islam oder des Judentums eine bloße Fremdzuschreibung ist.<sup>6</sup> Infolgedessen erfährt der in Rede stehende Terminus von verschiedener Seite Ablehnung, sobald er auf andere Kulturräume ausgedehnt werden soll.<sup>7</sup>

Jedoch kann dieses kulturpartikularistische Argument, das die Übertragbarkeit eines in einem fremden kulturellen und historischen Kontext verorteten Phänomens auf andere Kulturen als Verkennung deren prinzipieller Differenz zurückweist, nach der hier vertretenen Auffassung nicht verfangen. Denn warum sollte es nicht zulässig sein, ein durch präzise Beobachtung und Beschreibung innerhalb einer Kultur identifiziertes Phänomen auch in einem anderen Kulturraum zu diagnostizieren, wenn dort die als Maßstab herangezogenen Kriterien vorliegen? Eine vergleichende Analyse bestimmter Denkstrukturen, Überzeugungen und Lebensweisen muß auch über Kultur- und Religionsgrenzen hinaus möglich sein.<sup>8</sup>

Neben dem gerade erörterten kulturpartikularistischen Argument wird insbesondere in Bezug auf das Judentum diskutiert, ob ein jüdischer Fundamentalismus existiert und ob ein solches Phänomen innerhalb der ältesten der drei monotheistischen Religionen überhaupt möglich ist. Diejenige Position, die die aufgeworfenen Fragen verneint, bringt als Argument vor, daß es im Judentum nach traditioneller Auffassung keine menschliche Autorität gebe, die ein fundamentalistisches Dogma die heiligen Schriften betreffend aufstellen könne. Während im Christentum wie im Islam Strömungen existierten, die ihre jeweilige Bibel- bzw. Koraninterpretation als direkt von

---

Protestantismus kennzeichnen wollte. Vgl.: M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1990, S. 12; Ch. J. Jäggi / D. J. Krieger: *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*. Orell Füssli Verlag, Zürich und Wiesbaden 1991, S. 19.

<sup>5</sup> G. Bohlen: *Fundamentalismus*. In: F. Neumann (Hg.): *Handbuch Politische Theorien und Ideologien 2*. S. 529; F. Büttner: *Islamischer Fundamentalismus*. In: H. Bielefeldt / W. Heitmeyer (Hg.): *Politisierter Religion*, S. 191.

<sup>6</sup> Vgl.: B. B. Lawrence: *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. Harper & Row, Publishers, San Francisco 1989, S. 91.

<sup>7</sup> Vgl. zu dieser Position die Ausführungen von: M. Riesebrodt: *Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne*. In: H. Bielefeldt / W. Heitmeyer (Hg.): *Politisierter Religion*, S. 75 f.; ders.: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 15; Th. Meyer: *Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik*. In: H. Bielefeldt / W. Heitmeyer (Hg.): *Politisierter Religion*, S. 58 f.

<sup>8</sup> B. B. Lawrence: *Defenders of God*, S. 95.

Gott inspiriert und damit als unumstößliche Wahrheit darstellten und so zu ihrem „Fundament“ erklärten, sei ein solcher Glaube an einen sich unmittelbar im literarischen Text manifestierenden Willen Gottes im Judentum undenkbar, da dieses auf der mündlichen Überlieferung und nicht auf dem Wortlaut der Texte basiere.<sup>9</sup> Dieses Argument beruht jedoch auf einer verkürzten Wahrnehmung des christlichen bzw. islamischen Fundamentalismus, da man beide Strömungen – wie noch zu zeigen sein wird – keineswegs auf den literalistischen Aspekt, auf das bloße „Kleben am heiligen Text“ reduzieren kann; vielmehr handelt es sich beim Phänomen Fundamentalismus um ein höchst komplexes Zusammenspiel verschiedener Komponenten.

Nach alledem steht einer Ausdehnung des Fundamentalismusbegriffs auch auf andere Kontexte als den ursprünglich amerikanisch-protestantischen Entstehungszusammenhang nichts entgegen.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll nun eine Annäherung an das Phänomen Fundamentalismus aus philosophischer Sicht versucht werden. Dabei wird sich unser Bemühen ausschließlich auf Spielarten des *religiösen* Fundamentalismus beschränken, während profane Ausprägungen der in Rede stehenden Weltanschauung nicht berücksichtigt werden können, da sie den Umfang des vorliegenden Textes sprengen würden.<sup>10</sup>

Im folgenden werden wir uns in einem ersten darstellenden Teil fundamentalistischen Strömungen innerhalb der drei monotheistischen Religionen – also innerhalb des Judentums, des Christentums sowie des Islam – zuwenden. Mit dieser Auswahl soll selbstverständlich nicht in Abrede gestellt werden, daß etwa auch unter den Sikh sowie den Hindus in Indien oder unter den buddhistischen Singhalesen in Sri Lanka fundamentalistische Tendenzen zu beobachten sind.<sup>11</sup> Fundamentalistisches Gedankengut und darauf gegründetes Verhalten im Alltag findet sich in wohl allen Heils- und Erlösungsreligionen, es ist also keineswegs ein auf die im Rahmen der vorliegenden Arbeit thematisierten monotheistischen Religionen beschränktes Phänomen. Beginnen wollen wir unsere Untersuchungen mit dem Islam. Der Grund für diese quasi „gegenchronologische“ Vorgehensweise innerhalb des ersten darstellenden Teils ist der aktuellen Weltlage und ihren Verstrickungen geschuldet. Fällt das Stichwort „Fundamentalismus“, so werden wohl die meisten Zeitgenossen hierzulande, darunter auch viele unvoreingenommene Beobachter, zunächst an die allgegenwärtigen Fernsehbilder von Ansammlungen bärtiger junger Männer denken, die, in ihre Dschallaba gehüllt, mit wutverzerrten Gesichtern Transparente mit arabischen Schriftzeichen in die Höhe halten und antiwestliche Parolen rufen. Wahlweise mögen auch in den Tschador oder die Burka gehüllte Frauen vor dem inneren Auge des Betrachters erscheinen, wenn von religiösem Fundamentalismus die Rede ist. Aufgrund dieser gegenwärtig zu beobachtenden Tendenz, das hier thematisierte Phänomen vordringlich als ein akutes Problem des Islam zu begreifen, soll es also zu Beginn um fundamentalistische Strömungen innerhalb der jüngsten der drei monotheistischen Religionen gehen.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Vgl. zu dieser „traditionellen“ Position im Judentum die Ausführungen von I. Idalovichi: *Der jüdische Fundamentalismus in Israel*. In: Th. Meyer (Hg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt*, S. 101 ff, insbesondere: S. 102.

<sup>10</sup> So wäre es sicherlich ein interessantes Projekt zu untersuchen, ob sich etwa der Marxismus als eine Spielart des profanen Fundamentalismus identifizieren ließe; vgl. zu diesem Themenkomplex: Horst Heimann: *Marxismus als Fundamentalismus?* In: Th. Meyer (Hg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt*, S. 213-230.

<sup>11</sup> M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 2.

<sup>12</sup> In den nachfolgenden Kapiteln des ersten Teils wird deutlich werden, daß auch innerhalb der übrigen hier untersuchten Religionen massive fundamentalistische Strömungen wirksam

Dabei richtet sich unser Blick zunächst auf den Islam sunnitischer Prägung, also auf eine Konfession, der ca. 90% der Muslime angehören. Auch wenn selbstverständlich die große Mehrheit unter ihnen keineswegs fundamentalistisch gesinnt ist, so existiert doch eine kleine Minderheit, die in fundamentalistischen Denkmustern verhaftet ist. Genau diese Strukturen möchte die vorliegende Arbeit aufdecken. Anhand der Schilderung des Werdegangs der sog. Muslimbrüder (speziell in Ägypten) sowie der Jama'at-i islami in Pakistan und ihrer jeweiligen ideologischen Vordenker sollen die charakteristischen Merkmale des Fundamentalismus sunnitischer Prägung herausgefiltert werden.

Daran anschließend wenden wir uns dem schiitischen Fundamentalismus zu, wie er sich im Iran im Verlauf der schiitischen Revolution unter Khomeini im Jahre 1979 und in der Folgezeit präsentiert. Welche Grundmuster schiitisch-fundamentalistischen Denkens lassen sich anhand der ideologischen Position des Revolutionsführers und seiner Anhänger aufzeigen?

In einem nächsten Schritt sollen fundamentalistische Strömungen innerhalb der christlichen Religion beleuchtet werden, wobei sich der Fokus auf die USA und die dortigen fundamentalistischen Tendenzen protestantischer Provenienz richtet. Wie vollzog sich die Entwicklung von den Anfängen der fundamentalistischen Bewegung am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis heute und wodurch zeichnet sie sich aus? Welcher Weltauffassung hängen die prominenten Vertreter sowie die einfachen Mitglieder jener Bewegung an?

Am Ende des ersten Teils dieser Arbeit wenden wir uns dem Judentum zu. Auch die älteste der drei monotheistischen Religionen ist nicht frei von fundamentalistischen Strömungen. Als Beispiel soll hier die israelische Siedlerbewegung Gusch Emunim dienen, anhand derer sich charakteristische Strukturen jüdisch-fundamentalistischer Weltsicht nachweisen lassen.

Der zweite Teil der vorliegenden Arbeit soll der Aufgabe gewidmet sein, charakteristische Grundmuster des religiösen Fundamentalismus zu identifizieren, die sich in allen untersuchten Religionen und Konfessionen zeigen. Lassen sich – angesichts der höchst unterschiedlichen historischen sowie sozioökonomischen Erfahrungen, die die Anhänger fundamentalistischen Gedankenguts in den verschiedenen Weltgegenden gemacht haben – überhaupt solche Gemeinsamkeiten aufweisen? Gibt es bestimmte Strukturen des Denkens, eine vergleichbare Sicht auf die Welt, die sich sowohl bei einem in Teheran lebenden Gefolgsmann Khomeinis als auch bei einem fundamentalistischen Protestanten in den USA oder bei einem jüdischen Siedler in der Westbank oder im Gazastreifen finden – ungeachtet all der Unterschiede, die zweifellos auf inhaltlicher Ebene sowie im Hinblick auf die Form und die angestrebten Ziele existieren? Auf diese Fragen wird der zweite Komplex dieses Textes eine detaillierte, bejahende Antwort geben.

Den Abschluß der vorliegenden Arbeit bildet schließlich ein kurzer Schlußteil, der die gewonnenen Erkenntnisse noch einmal bündeln wird.

---

sind, so daß es sich – entgegen dem manchmal in den Medien erweckten Eindruck – keinesfalls um eine vor allem dem Islam innewohnende Erscheinung handelt.

## B. Hauptteil: Grundstrukturen des religiösen Fundamentalismus

### I. Darstellung fundamentalistischer Strömungen in den drei monotheistischen Religionen

Wie bereits in der Einleitung ausgeführt, wollen wir unsere Untersuchungen mit der jüngsten der drei monotheistischen Religionen beginnen.

#### 1. Fundamentalismus im Islam

In den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts begann sich das Phänomen des Islamismus<sup>13</sup> zunächst im Nahen Osten, später auch in anderen islamischen Staaten schnell zu verbreiten. Obzwar keine völlig neue Erscheinung, da der islamische Fundamentalismus in latenter Form ständig präsent war, seine ideologischen Wurzeln also weiter zurück reichen, erfuhr er doch mit dem Siegeszug der fundamentalistischen Richtung in Pakistan und mit der Machtergreifung der Mullahs im Iran eine neue politische Dimension.<sup>14</sup>

Im folgenden soll es nun darum gehen, die Entwicklungslinien der fundamentalistischen Kräfte innerhalb der islamischen Welt genauer nachzuzeichnen.

#### a) Sunnitischer Fundamentalismus

Die Wiege des islamischen Fundamentalismus sunnitischer Prägung steht in Ägypten.<sup>15</sup> Dort wurde im Jahre 1928 die Muslimbruderschaft (Jam' iyyat al-Ikhwân al-Muslimûn) gegründet, die als älteste und besonders charakteristische Verkörperung islamistischer Bestrebungen gilt.<sup>16</sup> Ins Leben gerufen wurde sie von dem ägyptischen Grundschullehrer *Hasan al-Bannâ* (1906 – 1949), der eine traditionelle islamische Erziehung genossen und der sich in Vereinen engagiert hatte, die sich der Bewahrung der Moral und der Bekämpfung der christlichen Mission verschrieben hatten.<sup>17</sup> Die Einflüsse, die al-Bannâs persönlichen Werdegang geprägt hatten, wirken bis in Zielsetzung und Organisation der Muslimbruderschaft hinein. In deren Zentrum stand das Engagement für die sozial Deklassierten, deren Erziehung und Unterstützung sich der Lehrer aus Ismailiyya verschrieben hatte. So schuf die Bruderschaft ein

---

<sup>13</sup> Die Bezeichnung „Islamismus“ soll im folgenden gleichwertig mit dem islamischen Fundamentalismus verwendet werden.

<sup>14</sup> A. G. Ghaussy: *Der islamische Fundamentalismus in der Gegenwart*. In: Th. Meyer (Hg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt*, S. 83.

<sup>15</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*. Campus Verlag, Frankfurt am Main/New York 1996, S. 162; G. Bohlen: *Fundamentalismus – Weltbilder und soziale Bewegungen*. In: F. Neumann (Hg.): *Handbuch Politische Theorien und Ideologien 2*, S. 534.

<sup>16</sup> Ch. J. Jäggi / D. J. Krieger: *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*. S. 107; Ch. Rudolph: *Fundamentalismus im Islam*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus: unverzichtbare Glaubensbasis oder ideologischer Strukturfehler?* Alektor-Verlag, Berlin 1989, S. 97; A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt*. Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1994, S. 175.

<sup>17</sup> J. Reissner: *Die militant-islamischen Gruppen*. In: W. Ende / U. Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*. Verlag C.H. Beck, 4. Auflage, München 1996, S. 632; Ch. Rudolph: *Fundamentalismus im Islam*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 97; zu al-Bannâs kurzzeitiger Mitgliedschaft in einer Bruderschaft der Sufis vgl.: M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 162; A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 175.

Netzwerk sozialer Institutionen und Dienstleistungen, die für die in den städtischen Gebieten gestrandeten bäuerlichen Migranten direkte Hilfsangebote bereithielten. Eine derartige konkrete praktische Hilfestellung gab es weder seitens eher traditionell ausgerichteter Organisationen noch von seiten der Regierungsbehörden, was der Muslimbruderschaft den Respekt der Betroffenen einbrachte und ihr enormen Zulauf in den dreißiger Jahren bescherte.<sup>18</sup> Neben den sozialen Aktivitäten stand das erzieherische Wirken al-Bannâs, der die Trennung von religiöser und politischer Macht als eine den Prinzipien des ursprünglichen Islam strikt zuwiderlaufende Idee ablehnte. Demzufolge sollten die Muslime für ein Leben in strenger Befolgung der grundlegenden Prinzipien des Islam gewonnen werden. Es gelte, so al-Bannâ, einen Kreuzzug des Westens abzuwehren, der den Islam von innen heraus korrumpiere und daher „bei weitem gefährlicher“ sei „als politische oder militärische Aktionen.“<sup>19</sup> Als Mittel im Kampf gegen den Islam bedienten sich die Europäer der von ihnen gegründeten Schulen, kulturellen und wissenschaftlichen Einrichtungen, in welchen sie die Söhne des Islam dazu anleiteten, „ihre Religion und ihr Vaterland in Verruf zu bringen, sich ihrer Traditionen und ihres Glaubens zu entledigen und alles aus dem Westen Kommende zu vergöttern.“<sup>20</sup> Um diese schädlichen Einflüsse abzuwehren, riefen Aktivisten der Muslimbruderschaft islamische Gegenorganisationen ins Leben, gründeten Zeitungen, Schulen für Mädchen und Jungen, lehrten islamisches Sozialverhalten und islamische Ethik.

All diese vielfältigen Aktivitäten führten zu einem beachtlichen Anstieg der Mitgliederzahlen und ließen die Bruderschaft zu einer Massenbewegung anwachsen. Begünstigt wurde diese Entwicklung durch den Umstand, daß es al-Bannâ gelungen war, die Ideale bisheriger Gruppierungen in wirkungsvoller Weise zu einer Ideologie zu verdichten, die nur auf wenigen axiomatischen Grundlagen beruhte und dabei so vieldeutig formuliert war, daß sie einen weiten Adressatenkreis erreichte.<sup>21</sup> Ein wichtiges Element seines Denkens bestand in der Etablierung des „islamischen Systems“ (anizâm al-islami), also in der Schaffung eines muslimischen Staates auf der Grundlage der Schari'a. Als Vorbild für den idealen islamischen Staat dienten die Normen aus der Anfangszeit des Islam, aus dem im 7. Jahrhundert verorteten „goldenen Zeitalter“ des Propheten und der ihm nachfolgenden vier rechtgeleiteten Kalifen.<sup>22</sup> Unter dem Dach des „islamischen Systems“ konnten sich Menschen und Gruppen mit ganz unterschiedlichen Motivationen zusammenfinden, es bot die Möglichkeit, verschiedene Reformziele zu integrieren.

Niedergelegt hatte al-Bannâ seine politischen Vorstellungen in der Schrift „Aufbruch zum Licht“, die er 1936 dem ägyptischen König Faruk sowie mehreren anderen arabischen Staatsoberhäuptern aushändigen ließ. Damit sollte der Standpunkt der Muslimbruderschaft zu wichtigen Fragestellungen des politischen und gesellschaftlichen Lebens darstellt und darüber hinaus eine Zusammenarbeit mit den arabischen Regierungen angestrebt werden.<sup>23</sup> In diesem Entwicklungsstadium der Bruderschaft bestand also durchaus Kooperationsbereitschaft mit staatlichen Stellen. Besonderes Augenmerk verdient eine Liste mit konkreten Reformvorschlägen, die al-Bannâ am Ende seines Textes unter dem Titel „Einige Schritte der praktischen Reform“ präsen-

---

<sup>18</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 164.

<sup>19</sup> Zitiert nach: M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 163.

<sup>20</sup> Ebd., S. 163.

<sup>21</sup> A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 176.

<sup>22</sup> Ebd., S. 176; vgl. auch: A. G. Ghaussy: *Der islamische Fundamentalismus in der Gegenwart*, S. 85.

<sup>23</sup> A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 177.

tierte. Allerdings dürften die vorgeschlagenen Neuerungen laut ihrem Initiator nicht einfach der Gesellschaft aufoktroiert werden, sondern müssten im Rahmen einer ganzheitlichen Erneuerung des Gemeinwesens diesem selbst entspringen.<sup>24</sup>

Als wichtige Reformschritte nennt der Gründer der Bruderschaft in politischer Hinsicht die „Beendigung des Parteienwesens und die Orientierung der politischen Kräfte der Nation in einer Richtung als einer einzigen Front“. Die Rechtsordnung habe sich vollständig an „der islamischen Gesetzgebung in allen ihren Ableitungen“ zu orientieren, „sämtliche Aktivitäten der Regierung“ müssten „entsprechend den Bestimmungen und Lehren des Islam vollzogen werden“, die Trennung zwischen privater und dienstlicher Sphäre sei aufzuheben.<sup>25</sup>

Bezogen auf die ihm gleichfalls am Herzen liegende sittliche Formung und Erhebung der Gläubigen formuliert al-Bannâ als zentralen Schwerpunkt die „Gewöhnung des Volkes an die Respektierung der öffentlichen Sitten“. Frauen sollten gemäß den Regeln weiblichen Anstandes erzogen werden, um auf diese Weise flirt- und gefallsüchtiges Verhalten zu unterbinden. Prostitution, Glücksspiel, Alkohol und Rauschmittel sowie Tanzlokale sollten verboten, Schauspielhäuser, Kinofilme und Lieder zensiert werden. Das Schulwesen sei dergestalt zu reformieren, daß die „Primarschulen auf den Dörfern“ den Moscheen anzuschließen seien, während der Religionsunterricht „in allen Schulstufen und –typen einschließlich der Universitäten“ zum Hauptfach erklärt werden sollte. Die „auswendige Beherrschung des Koran“ sei „Voraussetzung für die Erlangung der wissenschaftlichen Diplome im Bereich der religiösen und philologisch-philosophischen Fächer“.<sup>26</sup> Ein weiteres wichtiges Anliegen ist für al-Bannâ die Geschlechtertrennung an den Universitäten sowie die sukzessive Vereinheitlichung der Kleidung und die Absage an die „ausländische Verfremdung in den Haushalten im Blick auf Sprache, Sitten, Kleidung“.<sup>27</sup>

Auch das soziale Engagement al-Bannâs findet seinen Widerhall in den praktischen Reformvorschlägen am Ende der Schrift „Aufbruch zum Licht“: So soll „gemäß den Lehren der barmherzigen Schari’a“ eine Sozialsteuer erhoben werden, die vor allem den „Bedürftigen, Armen und Waisen“ zugute kommen soll. „Zinswucher“ ist zu untersagen, „in ausländischer Hand befindliche Wirtschaftsunternehmen“ sollen verstaatlicht werden.<sup>28</sup>

Während – wie schon erwähnt – die dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts der Muslimbruderschaft enormen Zulauf bescherten und im Zeichen der Verständigung mit den staatlichen Institutionen standen, kam es im Verlauf des Zweiten Weltkriegs zu einer zunehmenden Radikalisierung der Organisation. Ein Teil der Mitglieder beteiligte sich an Gewalttaten, was in die Gründung des „geheimen Apparates“ für illegale Aktionen während der vierziger Jahre mündete, um die Bewegung auf diese Weise vor dem Zugriff der Polizei zu schützen.<sup>29</sup> Gleichzeitig internationalisierte sich die Muslimbruderschaft und verbreitete sich von Ägypten aus in Jordanien, Syrien

---

<sup>24</sup> Ebd., S. 177.

<sup>25</sup> Zitiert nach: A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 180 f.

<sup>26</sup> Ebd., S. 181 ff.

<sup>27</sup> Ebd., S. 182 f.

<sup>28</sup> Ebd., S. 184.

<sup>29</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 164; Ch. Rudolph: *Fundamentalismus im Islam*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 100; J. Reissner: *Die militant-islamischen Gruppen*. In: W. Ende / U. Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, S. 633.

und Palästina, wo sie 1948 am Krieg zwischen Israel und der arabischen Liga teilnahm und sich dem Waffenstillstandsabkommen von 1949 gewalttätig widersetzte.<sup>30</sup> In der Folgezeit war das Verhältnis zwischen Muslimbruderschaft und Staat von Gewalt und Verfolgung geprägt. 1948 versuchte der ägyptische Premierminister Nuqrashi Pasha, der den wachsenden Einfluß und die zunehmende Radikalisierung der Bewegung mit Sorge verfolgte, die Bruderschaft aufzulösen und ließ ihre führenden Vertreter verhaften. Nach der Ermordung Pashas durch radikale Mitglieder der Organisation fiel Hasan al-Bannâ selbst im Jahre 1949 einem Attentat der Geheimpolizei zum Opfer.<sup>31</sup>

Zu Beginn der fünfziger Jahre verschärfte sich der Konflikt zwischen der Muslimbruderschaft, die nun von Hasan al-Hudaybi geführt wurde, und dem ägyptischen Staat weiter. Nach dem mißglückten Attentat auf Präsident Gamal Abd al-Nasser 1954, das wiederum von der Muslimbruderschaft initiiert worden war, kam es zu einer massiven Verfolgungswelle gegen führende Mitglieder der Organisation.<sup>32</sup>

Einer der exponiertesten Vertreter der Bruderschaft, der im Zuge der staatlichen Repression nach dem gescheiterten Attentat auf Nasser verhaftet und zu 15 Jahren Gefängnis verurteilt wurde, ist *Sayyid Qutb* (1906-1966). In ihm begegnet uns ein weiterer wichtiger Ideologe des islamischen Fundamentalismus, der erst kurz zuvor – 1953 – offiziell der Muslimbruderschaft beigetreten war. Ursprünglich von westlichen Ideen inspiriert und der Ausbildung nach Literaturkritiker, wandte sich Qutb erst im Laufe seiner Entwicklung von seinen einstigen Idealen ab, wozu wohl auch entmutigende Erfahrungen während eines zweijährigen Forschungsstipendiums beitrugen, das ihn Ende der vierziger Jahre in die USA geführt hatte.<sup>33</sup> Seine Hinwendung zu islamistischem Gedankengut war total, und seine Schriften avancierten zu Ikonen innerhalb der fundamentalistisch-islamischen Literatur, sie fanden Widerhall in Kreisen, aus denen dann mehrere Generationen von Aktivisten hervorgingen.<sup>34</sup> Besondere Bedeutung erlangten sein Korankommentar „Im Schatten des Koran“, dessen überarbeitete Fassung während seines Gefängnisaufenthaltes entstand, sowie die Schrift „Wegmarken“, die er ebenfalls in der Zeit seiner Inhaftierung, zum Teil auf der Basis früherer Veröffentlichungen, verfaßte.<sup>35</sup> Gerade die zuletzt genannte Schrift, die auch als Manifest einer islamischen Befreiungstheologie bekannt wurde, hat in den vergangenen Jahrzehnten eine ungeheure Wirkung im arabischen Raum und darüber hinaus entfaltet. Darin entwickelt Qutb seine Idee vom Islam als einer universalen Befreiungsdeklaration des Menschen, der niemand anderem zum Dienst verpflichtet ist als Gott. Jeder Dienst an menschlichen Herren und irdischen Herrschern ist Götzendienst und damit Unglaube, eine frevelhafte Tat, mit der die Souveränität Gottes

---

<sup>30</sup> A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 351; M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 165.

<sup>31</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 166; A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 194; J. Reissner: *Die militant-islamischen Gruppen*. In: W. Ende / U. Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, S. 633.

<sup>32</sup> Ch. Rudolph: *Fundamentalismus im Islam*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 101.

<sup>33</sup> B. Tibi: *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*. Verlag C.H. Beck, München 1992, S. 27; A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 194.

<sup>34</sup> Vgl. G. Kepel: *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. Piper Verlag, München und Zürich 1991, S. 39; B. Tibi: *Die fundamentalistische Herausforderung*, S. 27.

<sup>35</sup> A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 195; G. Kepel: *Die Rache Gottes*, S. 39.

– die einzig wahre Souveränität – in Frage gestellt wird.<sup>36</sup> Aus dieser Verirrung muß der Mensch befreit werden, er muß befreit werden „von jeder Macht außer der Macht Gottes“, und zwar auf der ganzen Erde.<sup>37</sup> Diese Befreiung geschieht auf zweierlei Weise: zum einen auf theoretischer Ebene, indem den Menschen die Lehre des Islam verkündet wird; doch werden diejenigen, „welche die Macht Gottes auf der Erde usurpiert haben, nicht allein aufgrund der Verkündigung und des Argumentes zum Verzicht auf ihre Macht genötigt“ werden können.<sup>38</sup> Treten solcherlei Hindernisse auf, so erfolgt die Befreiung der Menschen zum anderen auf aktivistischem Weg, indem die hemmenden Barrieren in Gestalt dekadenter oder ungerechter gesellschaftlicher Verhältnisse oder tyrannischer Mächte beseitigt werden – und zwar weltweit.<sup>39</sup> Insofern handelt es sich bei Qutbs universaler Befreiungsdeklaration um den Aufruf zu einer totalen, militanten Rebellion gegen all jene gesellschaftlichen Systeme, die die Macht Gottes an sich gerissen haben.

Auch hinsichtlich der Klassifizierung der heutigen Gesellschaften in „gottgefällige“ und „gottlose“ erweist sich Qutb als radikal. Ihm zufolge gibt es keine wahre islamische Gesellschaft mehr, und es wäre vergeblich, wollte man nach den Spuren des Islam in einer Welt suchen, die diesen längst verworfen hat: Die Welt ist nur noch *Jahiliyya*. Dieser Begriff bezeichnet in der islamischen Terminologie die der Verkündigung des Propheten Mohammed in Arabien vorausgehende Periode der „Unwissenheit“, der „Barbarei“.<sup>40</sup> Qutb wendet nun jene Bezeichnung nicht etwa nur auf die außerislamischen Gesellschaften an, sondern konstatiert, daß sich auch die gegenwärtige ägyptische Gesellschaft sowie sämtliche anderen vorgeblich islamischen Gemeinwesen im Zustand der *Jahiliyya* befänden: „Denn alles um uns herum ist *Jahiliyya*: Wahrnehmungen und Glaubensvorstellungen, Sitten und Moral, Kultur, Kunst und Literatur, Gesetze und Regeln, einschließlich einem gut Teil dessen was wir für islamische Kultur halten.“<sup>41</sup> Indem Qutb weit und breit keinerlei „gottgefällige“, d.h. auf den Regeln und Normen der Schari'a basierende Gesellschaftsordnung erkennen kann, postuliert er also in letzter Konsequenz den militanten Kampf gegen jede bestehende gesellschaftliche und staatliche Ordnung, einschließlich der ihrem Anspruch nach islamischen Gesellschaften.

Nachdem der Verfasser der „Wegmarken“ zwei Drittel seiner Haftstrafe verbüßt hatte, wurde er 1964 freigelassen, um bereits ein Jahr später erneut verhaftet zu werden. 1966 schließlich bezahlte er für seine Auffassung mit dem Leben, er wurde hingerichtet.<sup>42</sup>

Mit dem Regierungsantritt Präsident Anwar al-Sadats 1970 brach nach eineinhalb Jahrzehnten der Verfolgung eine Epoche der Entspannung an: Die Muslimbrüder wurden aus den Gefängnissen entlassen, sie konnten eigene Zeitschriften heraus-

---

<sup>36</sup> Vgl. A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 198.

<sup>37</sup> Ebd., S. 199.

<sup>38</sup> Ebd., S. 199.

<sup>39</sup> Die beschriebenen zwei Ebenen, auf denen die Befreiung des Menschen erfolgt, bilden die zwei Seiten derselben Medaille, des „Kampfes für die Sache Gottes“, des Dschihad: vgl. A. Meier, *Der politische Auftrag des Islam*, S. 196 und 201 f.

<sup>40</sup> G. Kepel: *Die Rache Gottes*, S. 39.

<sup>41</sup> Zitiert nach: M. E. Marty / R. S. Appleby: Herausforderung Fundamentalismus, S. 167; vgl. auch: B. Tibi: *Die fundamentalistische Herausforderung*, S. 28.

<sup>42</sup> J. Reissner: *Die militant-islamischen Gruppen*. In: W. Ende / U. Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, S. 635; F. Büttner: *Islamischer Fundamentalismus*. In: H. Bielefeldt / W. Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religion*, S. 203.

bringen und sogar an Wahlen teilnehmen.<sup>43</sup> Allerdings setzte im Gefolge der Legalisierung der Organisation ein Prozeß der Zersplitterung ein. Es bildete sich eine kaum überschaubare Vielfalt von radikalen Gruppen, teils als Abspaltungen von der Bruderschaft, teils als Neugründungen, darunter die „Gemeinschaft der Bezichtigung des Unglaubens und der Aufgabe der unislamischen Lebensweise“ (Jama‘at at-takfir wa-l-hijra, kurz: Takfir-Gruppe) sowie die „Jihad-Organisation“.<sup>44</sup> Oft verraten schon die Namen der radikalen Gruppen ihre Bereitschaft zur Militanz; unter den zahlreich begangenen Gewalttaten sticht insbesondere die Ermordung Sadats durch die Jihad-Organisation 1981 hervor.

Auch unter Sadats Nachfolger Husni Mubarak änderte sich der seit den siebziger Jahren praktizierte Umgang mit den Islamisten nicht grundsätzlich: Die gemäßigeren unter ihnen werden geduldet und konnten sich sogar in Wahlen behaupten, während die radikalen Kräfte verfolgt werden.<sup>45</sup>

Nach dieser ausführlichen Darstellung der Entwicklung, die die Muslimbruderschaft in Ägypten genommen hat, sowie der ideologischen Position ihrer Vordenker Hasan al-Bannâ und Sayyid Qutb soll nun das Augenmerk noch kurz auf ein weiteres markantes Beispiel des sunnitischen Fundamentalismus gerichtet werden, bevor wir die charakteristischen Merkmale fundamentalistischen Denkens innerhalb dieser Glaubensrichtung im einzelnen näher benennen wollen.

Unser Blick fällt auf den indischen Subkontinent, wo Abu l-A‘la al-Maududi (1903-1979) im Jahre 1941 die Islamische Gemeinschaft, die Jama‘at-i islami, ins Leben rief.<sup>46</sup> Im Unterschied zu Hasan al-Bannâ, bei dem die praktische Organisation am Anfang stand, während sich die ideologische Konzeption erst nach und nach verdichtet hat, hatte al-Maududi seine Vorstellungen bereits als geschlossene islamistische Ideologie entfaltet, als es zur Gründung seiner Organisation kam.<sup>47</sup> Er gab dem islamischen Diskurs eine neue, eine politische Sprache, er prägte Formulierungen wie „das islamische System“ (an-nizâm al-islami), „islamische Ideologie“, „islamische Verfassung“ oder „das ökonomische System des Islam“. Sowohl Hasan al-Bannâ als auch Sayyid Qutb bezogen viele ihrer Ideen aus dem Werk al-Maududis.<sup>48</sup> Vertraut mit den Inhalten der modernen sozialwissenschaftlichen Disziplinen erforschte al-Maududi den Koran und die Hadith, um ein System zu konstruieren, das islamisches Recht und politische Theorie, islamische Ökonomie, Philosophie und Kultur umfaßte. Dieses islamische System, dessen Basis die Schari‘a sein sollte, präsentierte er als ideologische Alternative zum westlichen Liberalismus sowie zum Marxismus sowjetischer Prägung.<sup>49</sup>

---

<sup>43</sup> J. Reissner: *Die militant-islamischen Gruppen*. In: W. Ende / U. Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, S. 639.

<sup>44</sup> F. Büttner: *Islamischer Fundamentalismus*. In: H. Bielefeldt / W. Heitmeyer (Hg.): *Politisierete Religion*, S. 204; A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 351.

<sup>45</sup> J. Reissner: *Die militant-islamischen Gruppen*. In: W. Ende / U. Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, S. 641; Ch. J. Jäggi / D. J. Krieger: *Fundamentalismus*, S. 109.

<sup>46</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 167; Ch. Rudolph: *Fundamentalismus im Islam*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 102.

<sup>47</sup> A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 185 f.; J. Reissner: *Die militant-islamischen Gruppen*. In: W. Ende / U. Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, S. 636.

<sup>48</sup> A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 186; M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 166; vgl. auch A. A. al-Maududis auf deutsch erschienenes Buch: *Weltanschauung und Leben im Islam*. Freiburg 1971.

<sup>49</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 166.

Ein weiteres wichtiges Element seiner staatstheoretischen Konzeption bildet der Begriff der Souveränität (hakimiya). Dabei differenzierte er zwischen „gesetzlicher“ und „politischer“ Souveränität, wobei der erste Begriff ein theoretisches Ideal darstellt, das eine unerfüllte Verpflichtung bleibt, solange es sich nicht auf eine faktisch gegebene Souveränität – eben die politische – bezieht.<sup>50</sup> Auf beiden Ebenen ist es allein Gott, dem die wahre Herrschaft gebührt, Menschen können demgegenüber jede Form politischer Herrschaft nur als Ausfluß eben dieser göttlichen Souveränität ausüben, indem sie von Gott – dessen Wille in seinem Gesetz für den menschlichen Verstand erkennbar ist – hierzu stellvertretend ermächtigt werden. Hinter diesem Gedanken der Stellvertretung („Kalifat“) scheint das klassische Konzept des Kalifats auf, angereichert mit Elementen der anglo-europäischen Staats- und Rechtsphilosophie. So nennt al-Maududi seine Konzeption des Kalifats „demokratisch“, wobei er jedoch ein eigentümliches Verständnis von Demokratie erkennen läßt. Im Unterschied zur „Demokratie des Westens“, die auf dem Prinzip ungezügelter Freiheit des Menschen gründe, ist seine islamische Version, das „demokratische Kalifat“, „an das Gesetz Gottes gebunden“.<sup>51</sup>

In den Jahren nach ihrer Gründung befand sich die Jama'at-i islami zunächst im Konflikt mit der jeweiligen Staatsführung des 1947 gegründeten Pakistan, wurde zwischenzeitlich sogar verboten. Erst im Zuge der Machtergreifung durch General Zia ul-Haq 1977, einem Sympathisanten der Organisation, gelang es al-Maududi und seiner Islamischen Gemeinschaft, seiner Version eines islamischen Staates ein Stück näher zu kommen; so wurde 1979 die parlamentarische Demokratie in Pakistan zugunsten eines „islamischen Systems“ aufgegeben.<sup>52</sup>

Welche Grundmuster sunnitisch-fundamentalistischen Denkens lassen sich nun aus dem bisher Gesagten herausfiltern, welche Charakteristika fundamentalistischen Gedankenguts treten bei den Anhängern der geschilderten Organisationen und vor allem bei ihren ideologischen Strategen hervor?

Ausgangspunkt unserer Überlegungen soll das Lebensumfeld sein, in das sich die Menschen in Ägypten, in Pakistan und anderswo zum Zeitpunkt des Aufkeimens fundamentalistischer Überzeugungen geworfen sehen. Unter welchen äußeren Bedingungen gestaltet sich ihr Alltag, mit welchen Lebensumständen sind sie konfrontiert? Dabei sollen nicht allein die realen Gegebenheiten in den sunnitisch geprägten Staaten betrachtet werden, sondern unser Blick richtet sich weitergehend auf die Kritik, die aus fundamentalistischer Sicht an den bestehenden Verhältnissen geübt wird – in der Hoffnung, diese Kritik bereits als das erste Merkmal fundamentalistischen Denkens identifizieren zu können.

Mit der Besetzung Ägyptens durch britische Truppen 1882 begann die westliche Dominanz, die auch nach der Entlassung des Landes in die Unabhängigkeit (im Jahre 1922; die volle Souveränität wurde Ägypten jedoch erst 1936 vertraglich zuerkannt) noch spürbar war. Ähnlich erging es den meisten anderen mehrheitlich muslimischen Ländern: Ihre Begegnung mit dem Westen und insbesondere mit der euro-

---

<sup>50</sup> A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 189 f.

<sup>51</sup> Vgl. hierzu: Ebd., S. 193.

<sup>52</sup> Allerdings ließen sich nicht alle Vorstellungen al-Maududis verwirklichen. So scheiterte etwa 1985 eine von seiner Organisation eingebrachte Gesetzesvorlage, nach der die Schari'a zum obersten Recht Pakistans erklärt werden sollte: vgl.: J. Reissner: *Die militant-islamischen Gruppen*. In: W. Ende / U. Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, S. 638. 1991 jedoch stimmte das Parlament der Etablierung der Schari'a als höchste Rechtsquelle zu.

päischen Moderne ist geprägt durch die Erfahrungen der Kolonialzeit.<sup>53</sup> In deren Gefolge hielten säkulare Ideologien wie der Marxismus und der arabische Nationalismus Einzug in der muslimischen Welt, die es jedoch nicht vermochten, die immensen Probleme zu lösen, mit denen sich die diversen Regierungen nach der Entlassung ihrer Länder in die Unabhängigkeit konfrontiert sahen.

Doch nicht nur in Bezug auf das Regierungssystem, auch in wirtschaftlicher, bildungspolitischer und kultureller Hinsicht hielten die westlich geprägten arabischen Eliten auch nach der Erlangung der staatlichen Souveränität an den aus dem Westen importierten Neuerungen fest.<sup>54</sup> All dies führte dazu, daß sich weite Teile der Bevölkerung in den betroffenen Ländern tiefgreifenden Identitätsfragen gegenüber sahen: Wer sind wir und was macht unsere eigentliche Identität aus? Angesichts der allgegenwärtigen Erfahrung, daß es mit den aus dem Westen übernommenen Lösungsstrategien nicht gelang, Antworten für die drängendsten politischen und wirtschaftlichen Fragen zu finden, griff die Überzeugung Raum, in einem Zeitalter extremer Krisen zu leben. Völliger Vertrauensverlust in die herrschenden politischen Eliten, die Konfrontation mit sozialen Abstiegs Erfahrungen einhergehend mit wirtschaftlicher Not sowie massive soziokulturelle Kränkungs Erfahrungen durch den Kontakt mit dem vermeintlich überlegenen Westen – all diese zutiefst verstörenden Erlebnisse und Gefühlszustände bilden ein Konglomerat, das sich als signifikante Krisensituation diagnostizieren läßt und das den Nährboden bildet für fundamentalistische Gesellschaftskritik, wie wir sie bereits bei Hasan al-Bannâ und Sayyid Qutb kennengelernt haben. So beschuldigte der Gründer der Muslimbruderschaft die Europäer, in den von ihnen gegründeten Schulen und anderen kulturellen und wissenschaftlichen Einrichtungen die muslimischen Schüler gegen den Islam zu mobilisieren und ihrer eigenen Herkunft und kulturellen Identität zu entfremden.<sup>55</sup> Hier scheint bereits ein Element fundamentalistischer Gesellschaftskritik auf: das tiefe Unbehagen am allseits beobachteten Verlust der religiös-kulturellen Identität.

Ein weiteres Merkmal fundamentalistischer Kritik tritt bei einem Blick auf die skizzierten Reformvorschläge al-Bannâs am Ende seiner Schrift „Aufbruch zum Licht“ zutage: Indem er die Erziehung der Frauen „gemäß den Regeln des weiblichen Anstandes“ fordert und Prostitution, Glücksspiel, Alkohol und Tanz verdammt,<sup>56</sup> prangert er zugleich den sittlich-moralischen Verfall einer Gesellschaft an, in der ein derartig „sündiges Treiben“ gang und gäbe ist.

Al-Bannâs soziales Engagement sowie seine Forderung nach einer Sozialsteuer, mit der die „Bedürftigen, Armen und Waisen“ unterstützt werden sollen,<sup>57</sup> verweist auf einen weiteren Kritikpunkt: auf die ungerechte Verteilung des Reichtums, auf die ständige Verletzung der religiös-ethischen Grundwerte „Gerechtigkeit“, „Gleichheit“ und „Solidarität“.<sup>58</sup>

Ein viertes Merkmal fundamentalistischer Gesellschaftskritik begegnet uns in Sayyid Qutbs vernichtendem Urteil über den Zustand der Welt: Nicht nur die westlichen Staaten, sondern auch die vorgeblich islamischen Staaten befinden sich im Zustand der Jahiliyya, also im Zustand von Unwissenheit und Barbarei.<sup>59</sup> Eine derart katego-

---

<sup>53</sup> Vgl. auch B. Tibi: *Die fundamentalistische Herausforderung*, S. 50 ff.

<sup>54</sup> Vgl. M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 164.

<sup>55</sup> Siehe S. 8 der vorliegenden Arbeit.

<sup>56</sup> Siehe S. 9 f. der vorliegenden Arbeit.

<sup>57</sup> Siehe S. 10 der vorliegenden Arbeit.

<sup>58</sup> A. G. Ghaussy: *Der islamische Fundamentalismus in der Gegenwart*. In: Th. Meyer (Hg): *Fundamentalismus in der modernen Welt*, S. 83.

<sup>59</sup> Siehe S. 12 f. der vorliegenden Arbeit.

rische Verdammung der gegenwärtigen politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse spricht für sich, deutlicher läßt sich fundamentalistische Kritik kaum formulieren als in dieser vehementen Ablehnung von Fremdbestimmtheit und „unislamischem Verhalten“.

Somit haben wir also bereits ein Charakteristikum sunnitisch-fundamentalistischen Denkens kennengelernt: die herbe, schonungslose Kritik an den bestehenden Verhältnissen, die sich zwar teilweise auf reale Mißstände bezieht (so haben ja tatsächlich etliche Menschen in den in Rede stehenden muslimischen Ländern mit dem Verlust ihrer kulturellen Identität zu kämpfen, auch gibt es berechnete Kritikpunkte an der politischen Verfaßtheit vieler muslimischer Staaten), die jedoch andererseits in manchen Punkten weit über das Ziel hinausschießt und damit ihren unduldsamen Charakter offenbart (etwa hinsichtlich der Klagen über den „moralischen Verfall“ der Sitten).

Allerdings sollte nicht übersehen werden, daß von fundamentalistischer Seite zwar viele der im Laufe der Kolonialzeit und auch danach aus dem Westen eingeführten neuen Ideen kritisiert werden – so etwa die säkularen Ideologien des Sozialismus und des Nationalismus, die Vorrangstellung der menschlichen Vernunft gegenüber anderen Formen des Wissens einschließlich der göttlichen Offenbarung, der Individualismus –, daß jedoch andererseits viele *Produkte* der Moderne wie Telekommunikation, Massenmedien, Elektrizität, Transportmittel, kurzum also ihre *technischen* Erzungenschaften – durchaus geschätzt werden.<sup>60</sup> Hier zeigt sich, daß sich fundamentalistisches Denken also keineswegs in Rückwärtsgewandtheit oder bloßem Traditionalismus erschöpft, sondern daß ihm auch ein innovatives Element innewohnt.

Nun beschränkt sich fundamentalistische Kritik an der bestehenden Gesellschaft aber nicht auf die bloß summarische Aufzählung tatsächlicher oder vermeintlicher Mißstände. Derartige Äußerungen des Unbehagens am Wandel der Wertvorstellungen oder an der Unmoral finden sich auch in konservativen oder traditionalistischen Kreisen. Zum Kernbestand fundamentalistischer Weltsicht gehört darüber hinaus, daß die überall beobachteten Verfallserscheinungen im Licht der eigenen Überzeugungen gedeutet, daß die einzelnen Kritikpunkte in einen systematischen heilsgeschichtlichen Zusammenhang gebracht und mit den eigenen Vorstellungen kontrastiert werden. Dabei erscheint der als epochale Krise gedeutete derzeitige Zustand der Gesellschaft als vorhersehbares, verdientes Resultat des Abfalls vom göttlichen Gesetz, wie es im Koran niedergelegt ist. Die Menschen wandeln nicht mehr auf den von Gott gewiesenen Pfaden, sie haben sich abgewandt vom einzig richtigen Weg und sind infolgedessen zurückgesunken in den Zustand der Jahiliyya.

Doch weder Hasan al-Bannâ, noch Sayyid Qutb, al-Maududi oder irgendein anderer Verfechter sunnitisch-islamistischen Gedankengutes möchte sich mit dieser beklagenswerten Diagnose abfinden. Vielmehr setzen sie der krisengeschüttelten Gegenwart die Vision einer besseren, einer strahlenden Zukunft entgegen – die Erwartung eines künftigen Millenniums, das durch die Orientierung an Gottes Weisung und unter tatkräftiger Mithilfe der fundamentalistischen Gottesstreiter erreicht werden wird.

Zur besseren Veranschaulichung, wie sich aus fundamentalistischer Sicht das glorreiche Reich Gottes dereinst präsentieren wird, wird rekuriert auf eine idealisierte Vergangenheit: auf die Zeit der frommen Altvordern, auf das „goldene Zeitalter“, als der Prophet als zugleich weltlicher und religiöser Führer durch die von ihm festgeleg-

---

<sup>60</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 23 f.; vgl. auch: Th. Meyer: *Die Politisierung kultureller Differenz*. In: H. Bielefeldt / W. Heitmeyer (Hg.): *Politisierete Religion*, S. 51 f; B. B. Lawrence: *Defenders of God*, S. 20.

ten, göttlich inspirierten Prinzipien den Maßstab bildete für gottgefälliges Verhalten in allen Lebenslagen.<sup>61</sup> Auch das Wirken der ersten vier rechtgeleiteten Kalifen dient als Vorbild für die sunnitisch-fundamentalistische Version eines idealen, auf den Regeln des Islam basierenden Staates.<sup>62</sup> Wie in den segensreichen Zeiten des Urislam soll es auch im zukünftig zu etablierenden „islamischen System“ keine Trennung von religiöser und politischer Macht geben, und die Rechtsordnung soll gemäß der islamischen Gesetzgebung – also orientiert an den Normen der Schari'a – erfolgen.<sup>63</sup> Eine Trennung soll es nach den Vorstellungen der sunnitischen Fundamentalisten dagegen zwischen den Geschlechtern geben. Frauen sind für den Innenbereich des Hauses und die Familie zuständig, während die Männer im Außenbereich, in der Öffentlichkeit wirken sollen.<sup>64</sup> Die Notwendigkeit der Segregation liegt darin begründet, daß die weibliche Sexualität als eine Gefährdung des Mannes angesehen wird, die nur in der Ehe ihre angemessene Domestizierung finden kann. Für den Fall, daß es einer Frau nicht möglich ist, ihrer bestimmungsgemäßen Aufgabe als Ehefrau, Hausfrau und Mutter nachzukommen oder es aus sonstigen Gründen notwendig wird, daß sie in die öffentliche Sphäre eintaucht, so ist strikt darauf zu achten, daß die Trennung der Geschlechter durch gesonderte Bereiche für Frauen und Männer in den Transportmitteln, Büros, Fabriken und Universitäten aufrechterhalten wird.<sup>65</sup> Weiterhin soll sich eine gottgefällige Gesellschaft durch einheitliche Kleidung und Barttracht ihrer – männlichen – Mitglieder auszeichnen, orientiert an den Überlieferungen aus der frühislamischen Zeit; im Bereich des Schulwesens wird der Schwerpunkt auf die religiöse Bildung der – natürlich getrennt zu unterrichtenden – Schülerinnen und Schüler gelegt.<sup>66</sup> Mit dem heilsgeschichtlichen „Gegenmodell“ zu den verderbten Gesellschaften der Gegenwart, das von Hasan al-Bannâ, Sayyid Qutb oder anderen fundamentalistischen Denkern mit seinen jeweiligen Spezifika entworfen wurde, haben wir ein weiteres Merkmal sunnitisch-fundamentalistischer Überzeugungen aufgespürt. Bezeichnend für die Vision einer „guten Ordnung“, eines zukünftigen Zustands des Heils, wie sie uns hier begegnet, ist nun, daß sie als *absolute*, nicht hinterfragbare Wahrheit präsentiert wird. Es wird *eine* unter mehreren möglichen Varianten der Weltdeutung, der Lebensführung, der Ethik und der sozialen Organisation für verbindlich erklärt, und zwar nicht nur für diejenigen, die sich mit diesem Modell einverstanden zeigen, sondern für alle, die in der betroffenen Gesellschaft leben. Die Konzeption eines „islamischen Systems“ sowie die dahinterstehenden Glaubensüberzeugungen und Weltbilder werden von ihren Verfechtern mit der Attitüde der *absoluten Gewißheit* postuliert. In strikter Abgrenzung zu der Vielfalt der sie umgebenden Lebensentwürfe, zur Offenheit der modernen Gesellschaft stützen sich die Anhänger

---

<sup>61</sup> Vgl. A. G. Ghaussy: *Der islamische Fundamentalismus in der Gegenwart*. In: Th. Meyer (Hg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt*, S. 85; vgl. auch P. Heine: *Fundamentalisten und Islamisten. Zur Differenzierung der Re-Islamisierungsbewegungen*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitschrift Das Parlament*. 42. Jahrgang, B 33 / 1992, S. 23.

<sup>62</sup> J. Reissner: *Die militant-islamischen Gruppen*. In: W. Ende / U. Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, S. 630.

<sup>63</sup> Vgl. die skizzierten Ausführungen Hasan al-Bannâs auf der S. 8 f. sowie diejenigen al-Maududis über das islamische System auf der S. 14 f. der vorliegenden Arbeit.

<sup>64</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 147; P. Heine: *Fundamentalisten und Islamisten*, S. 30; B. B. Lawrence: *Defenders of God*, S. 236.

<sup>65</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang Hasan al-Bannâs Forderung nach Geschlechtertrennung an den Universitäten: S. 10 der vorliegenden Arbeit.

<sup>66</sup> Vgl. S. 10 der vorliegenden Arbeit.

fundamentalistischer Weltentwürfe auf ein *geschlossenes* System des Denkens und Handelns, das Zweifel und Alternativen künstlich ausschließt und das damit Halt und Sicherheit, Orientierungsgewißheit und Wahrheit verspricht.<sup>67</sup>

In engem Zusammenhang mit dem für fundamentalistische Haltungen charakteristischen Aspekt, daß für den eigenen Weltbildentwurf der Anspruch *absoluter* Wahrheit, *unbedingter* Gewißheit reklamiert wird, steht ein weiteres Charakteristikum dieser Geisteshaltung: ein dezidiert dualistischer Blick auf die Welt, die durchweg in Scharz-Weiß-Bildern wahrgenommen wird. Es wird eine scharfe Trennlinie gezogen, entlang derer Gut und Böse, Wahrheit und Lüge, Richtig und Falsch klar definiert und voneinander geschieden werden können.<sup>68</sup> Religionshistorisch betrachtet findet sich die bedeutsamste Ausprägung einer derartigen „Schwarz-Weiß-Deutung des Kosmos und des Weltgeschehens im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. im sogenannten Manichäismus, einer religiösen Heilslehre, die den Kosmos dualistisch als ein Reich des Lichtes und ein Reich der Finsternis interpretierte und die Menschenwelt als jenen Schauplatz ansah, auf dem der Kampf zwischen den Mächten des Lichtes und den Mächten der Finsternis, zwischen Gut und Böse, Wahrheit und Lüge ausgefochten wird.“<sup>69</sup>

Zwar läßt sich konstatieren, daß sich gewisse bipolare Schemata in vielerlei Zusammenhängen aufzeigen lassen; gerade im Rahmen der politischen Auseinandersetzung finden sich häufig Konstellationen, in denen mit „Freund-Feind-Zuschreibungen“ gearbeitet, in denen eine klare Positionierung im Sinne eines „wer nicht für mich ist, ist gegen mich“ gefordert wird. Denn „um in der Lebenspraxis überhaupt handeln zu können, ist der Mensch in seiner täglichen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit immer wieder gezwungen, komplexe Phänomene, Sachverhalte und Situationen mehr oder weniger stark zu vereinfachen.“<sup>70</sup> Doch auch wenn man sich eingesteht, daß es sich so verhält und daß das Ideal einer stets abwägenden, differenzierten und simple Schwarz-Weiß-Muster vermeidenden Meinungsbildung im Alltag schwer umzusetzen ist, so geht das Freund-Feind-Schema fundamentalistischer Prägung weit darüber hinaus; findet sich doch in den Schriften islamistischer Ideologen eine extrem ausgeprägte Licht-Finsternis-Metaphorik, die auch vor einer Dämonisierung des Gegners, der als Inbegriff des Bösen charakterisiert wird, nicht zurückschreckt. Kommt es jedoch zu einer solchen Entmenschlichung des „Feindes“, bei der gern mit dem Vokabular aus der Seuchenmedizin gearbeitet und das Gegenüber als „Bazillus“ oder extrem gefährlicher „Virus“ tituliert wird, so sehen wir uns einem ausgeprägt manichäischen Weltbild gegenüber.

Darüber hinaus weist die sunnitisch-fundamentalistische Weltsicht ein xenophobisches Element auf: Das Böse bricht von außerhalb der „umma“, der islamischen Gemeinschaft, in diese ein und bedroht ihre religiös-kulturellen Grundlagen. Insbesondere der Westen wird beschuldigt, einen „Kreuzzug“ gegen den Islam zu führen und mit hinterlistigen Mitteln unter Beteiligung einheimischer Handlanger die Werte des Islam in den Schmutz zu ziehen – so etwa in den von Europäern gegründeten Schulen. Der Ursprung allen Übels – wozu nicht zuletzt der Alkoholkonsum, Tanzlo-

---

<sup>67</sup> Vgl. Th. Meyer: *Die Politisierung kultureller Differenz*. In: H. Bielefeldt / W. Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religion*, S. 53.

<sup>68</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 39; Ch. J. Jäggi / D. J. Krieger: *Fundamentalismus*, S. 45.

<sup>69</sup> E. Topitsch / K. Salamun: *Ideologie. Herrschaft des Vorurteils*. Langen Müller Verlag. München / Wien 1972, S. 61.

<sup>70</sup> Ebd., S. 57.

kale und ganz allgemein ein leichtfertiger Lebenswandel gezählt wird – wird also in der Fremde verortet.

Nachdem wir nun sowohl die sunnitisch-fundamentalistische Gesellschaftskritik als auch das von ihren Vordenkern wie Hasan al-Bannâ, Sayyid Qutb oder Abu I-A'la al-Maududi angebotene Kontrastmodell einer idealen islamischen Gemeinschaft näher beleuchtet haben – einschließlich der damit einher gehenden Dogmatisierung der zugrundeliegenden religiösen Weltauffassung, der Erhebung ihrer Grundannahmen in den Rang absoluter Wahrheit sowie das extrem manichäische und xenophobische Weltbild –, soll im folgenden ein weiteres Element des sunnitischen Fundamentalismus thematisiert werden: das aus der erkannten Wahrheit abzuleitende Handeln, die aus der unbedingten Gewißheit folgenden praktischen Konsequenzen. Hat man einmal die letzte Wahrheit geschaut, so kann es gar keinen Zweifel geben, wie man sich angesichts dieser Erleuchtung zu verhalten hat: Man muß der erkannten Wahrheit kompromißlos folgen.

Dies kann nun auf zweierlei Weise geschehen, nämlich entweder durch Weltflucht oder durch Weltbeherrschung.<sup>71</sup> In der ersten Variante ziehen sich die meist unpolitischen Gläubigen von der verderbten Welt zurück, um in der selbstgewählten Abgeschiedenheit eine ideale Gemeinschaft nach ihren eigenen Vorstellungen zu errichten. Im zweiten Fall hingegen versucht die fundamentalistische Gruppierung, ihr Ideal einer gerechten Gesellschaftsordnung der Welt aufzuzwingen. Bei dem hier in Rede stehenden sunnitischen Fundamentalismus handelt es sich um einen Fundamentalismus der Weltbeherrschung, da die vorgestellten islamistischen Persönlichkeiten ihre Ideale bezüglich einer „besseren Welt“ in die Realität umsetzen und – zunächst – ihre eigenen Gesellschaften entsprechend umgestalten wollen.

Weltbeherrschender Fundamentalismus kann sich entweder reformistisch oder revolutionär präsentieren. Im ersten Fall respektiert er die politischen Institutionen und die Verfassung und versucht lediglich, seine inhaltlichen Forderungen durch öffentlichen Protest und Druck auf die politischen Instanzen zumindest partiell durchzusetzen. Der revolutionäre Fundamentalismus hingegen will einen institutionellen Wandel der Gesellschaft, sieht die bestehende Herrschaft als illegitim an und will selbst an die Macht.<sup>72</sup> Wir haben in diesem Kapitel beide Varianten der Weltbeherrschung kennengelernt: Innerhalb der Muslimbruderschaft etwa findet sich sowohl die Tendenz, die gewünschten Reformen durch Teilnahme am politischen Prozeß auf legalem Wege durchzusetzen, als auch die radikale Option, durch Gewalttaten die „ideale Ordnung“ herbeizuzwingen. Für diese Variante lieferte die Ideologie Sayyid Qutbs den theoretischen Unterbau.

## **b) Schiitischer Fundamentalismus im Iran**

Mit der Etablierung der Islamischen Republik Iran als Folge der Islamischen Revolution von 1979 ist der Islam erstmals als Ideologie in einem Staat institutionalisiert worden: Zum ersten Mal gelang es islamistischen Aktivisten, getragen von weiten Teilen der Bevölkerung,<sup>73</sup> unter Führung des Ayatollah Khomeini ein westlich orien-

---

<sup>71</sup> Vgl. zu dieser auf Max Weber zurückgehenden Theorie: M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 20 ff.

<sup>72</sup> Ebd., S. 21 f. Bleibt der reformistische Fundamentalismus auf Dauer erfolglos, so kann er sowohl in Revolution als auch in weltflüchtigen Quietismus und Separatismus umschlagen.

<sup>73</sup> Zur Trägerschaft des schiitischen Fundamentalismus vergleiche die ausführlichen Erläuterungen von M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 180-200.

tiertes, säkulares Regime auf revolutionärem Wege durch eine politische Ordnung auf dem Boden des Islamismus zu ersetzen. Im folgenden soll nun dieses „schiitische Experiment“ näher betrachtet werden mit dem Ziel, einige Grundstrukturen schiitisch-fundamentalistischen Denkens herauszudestillieren.

Nach der von den alliierten Mächten Großbritannien und der UdSSR wegen des Vorwurfs deutschfreundlicher Tendenzen 1941 erzwungenen Abdankung Reza Schahs und der Inthronisierung seines Sohnes Mohammed Reza Pahlawi als neuem Schah kam es zunächst zu einer gewissen Entspannung im Verhältnis zwischen dem Herrscherhaus und der schiitischen Geistlichkeit, das zuvor ganz im Zeichen der zutiefst antiklerikalen Grundeinstellung des früheren Schahs und seines strikten Säkularisierungs- und Modernisierungskurses gestanden hatte.<sup>74</sup> Doch spätestens Ende der fünfziger Jahre treten zunehmend Unstimmigkeiten zwischen Geistlichkeit und Regierung auf, die sich vor allem an Fragen bezüglich der Rechtsstellung der Frau entzünden. So stößt das vom Schah als „Weiße Revolution“ proklamierte Modernisierungsprogramm von 1962/63, das unter anderem die Einführung des Frauenwahlrechts vorsieht, auf entschiedene Ablehnung bei weiten Teilen der Geistlichkeit. Im Folgejahr kommt es zu Studentenprotesten in der Stadt Qom, die vom Regime blutig niedergeschlagen werden. Diese Ereignisse bilden die Initialzündung für den Aufstieg Ayatollah Khomeinis (1902-1989) zum nationalen Anführer des Widerstandes gegen die Politik des Schahs.<sup>75</sup>

Ruhollah Musawi al-Khomeini, Nachfahre des 7. Imams der Zwölferschia<sup>76</sup>, war als Theologe (mujtahid) anerkannt und auch selbst lehrend tätig. Im Zuge seiner Agitation gegen den Schah, die sich in der Folge der blutigen Zusammenstöße in Qom und anderen Städten immer mehr radikalisierte, wurde er 1964 ins Exil gezwungen. Nach einer kurzen Station in der Türkei wurde der Irak für die nächsten fast anderthalb Jahrzehnte sein Zufluchtsort, wo auch sein politisches Hauptwerk über „Die Regierungsausübung der Rechtsgelehrten“ (Wilayat al-faqih) entstand, das den Ausbruch der islamischen Revolution gedanklich vorbereitet hat und dessen Grundthesen Eingang in die Verfassung der späteren Islamischen Republik Iran gefunden haben.<sup>77</sup>

Thematisch setzt sich das Werk Khomeinis mit der jahrhundertlang innerhalb der schiitischen Konfession diskutierten Frage nach der Legitimität menschlicher Herrschaft auseinander. Diese Frage rührt an den Urgrund schiitischer Glaubensüberzeugungen. Nach schiitischer Lehre hatte Mohammed seinen Schwiegersohn Ali als seinen Nachfolger bestimmt;<sup>78</sup> dieser gilt als der erste Imam (arab. für „Führer“), dem nach Lesart der im Iran maßgebenden Zwölferschia elf weitere Imame nachfolgten. Deren letzter – der zwölfte Imam Muhammad al-Mahdi – ist nach schiitischer Auffassung im Jahre 873/74 zunächst von seinem Vater vor den Nachstellungen seiner

---

<sup>74</sup> A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 304; M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 139.

<sup>75</sup> M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 143.

<sup>76</sup> H. Halm: *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*. Verlag C.H. Beck, München 1994, S. 153; zum theologischen Hintergrund der Zwölferschia, die die zahlenmäßig bei weitem bedeutendste Gruppe bildet unter den ca. 10% der Muslime, die sich zur schiitischen Konfession bekennen, vergleiche die ausführlichen Erläuterungen von: W. Ende: *Der schiitische Islam*. In: W. Ende / U. Steinbach: *Der Islam in der Gegenwart*, S. 70 ff.

<sup>77</sup> Es handelt sich hierbei um zwei Vorlesungen aus dem Jahr 1970, die von Studenten mitgeschrieben und später veröffentlicht worden sind: A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 326.

<sup>78</sup> Vgl. zur abweichenden Auffassung der Sunniten und der sich daraus ergebenden Spaltung des Islam: M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 163.

Gegner versteckt und schließlich von Gott in eine geheimnisvolle Verborgenheit entrückt worden, in der er weiterlebt und aus der er irgendwann zurückkehren wird, um die gerechte Ordnung wiederherzustellen.<sup>79</sup> Die Abwesenheit des eigentlichen, des legitimen Herrschers wirft nun natürlich die Frage auf, wie und durch wen während der Zeit seiner Entrückung die Herrschaft ausgeübt werden kann. Khomeinis Thesen zu diesem Grunddilemma schiitischer Theologie stellen sowohl gegenüber der traditionellen schiitischen Staatstheorie als auch gegenüber seinen eigenen früher vertretenen Positionen einen qualitativen Sprung dar, vertritt er doch in seinem Werk „Die Regierungsausübung der Rechtsgelehrten“ den Standpunkt einer *prinzipiellen* Illegitimität der Monarchie als Institution.<sup>80</sup> Demgegenüber sind nach traditioneller Auffassung die Gelehrten wie die einfachen Gläubigen unter bestimmten Voraussetzungen durchaus dazu aufgerufen, den weltlichen Herrscher während der Abwesenheit des zwölften Imam zu unterstützen; dann nämlich, wenn dieser sich an den Normen der Schari'a orientiert und das Gemeinwohl der Muslime – gerade auch hinsichtlich der Abwehr fremder Einflüsse und Angriffe – im Auge behält.<sup>81</sup>

Anstelle der einen von Grund auf illegitimen Typus von Herrschaft verkörpernden Monarchie sind nach Khomeinis Ausführungen in der in Rede stehenden Schrift die islamischen Rechtsgelehrten zur direkten, aktiven Herrschaftsausübung berufen; nach traditioneller Auffassung hingegen hatten sie lediglich indirekt darüber zu wachen, daß sich die Gestaltung der Politik gemäß den Normen der Schari'a vollzog.<sup>82</sup> Nun jedoch sollen die qualifizierten Kenner der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Willens, die Experten (al-fuqaha), im Namen der Gerechtigkeit und auf der Basis ihrer Gesetzeskenntnis die Herrschaft ausüben:

Gott hat für die Zeit der Verborgenheit keine bestimmte Person mit der Machtausübung betraut; aber sollen nicht auch nach dem Eintritt in die Etappe der Verborgenheit diejenigen Kriterien für die Regierungsfähigkeit gelten, die vom Urislam bis zur Zeit des Wirkens des Imams der Zeit gültig waren? Diese Kriterien sind Kenntnis des Gesetzes und Sinn für Gerechtigkeit. Viele Rechtsgelehrte der Gegenwart erfüllen diese Bedingungen. Wenn sie sich einigen, sind sie in der Lage, einen islamischen Weltstaat der allgemeinen Gerechtigkeit zu schaffen.<sup>83</sup>

Während der Exilzeit Khomeinis im benachbarten Irak spitzten sich die Ereignisse im Iran immer mehr zu. Die von weiten Bevölkerungskreisen getragene oppositionelle Stimmung gegen das Regime des Schahs, die im Sommer 1977 in offenen Protest überging und sich zunehmend in eine revolutionäre Bewegung verwandelte, formierte sich schließlich mehr und mehr unter islamischen Vorzeichen. In Qom und anderen Städten gingen die Theologiestudenten auf die Straße, um gegen das Regime zu demonstrieren und unter anderem die Rückkehr Khomeinis zu fordern. Als bei einer dieser Massendemonstrationen im Jahre 1978 die Polizei in die Menge schoß und viele Demonstranten tötete, war der gewaltsame Umsturz nicht mehr aufzuhalten.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> H. Halm: *Der schiitische Islam*, S. 101; W. Ende: *Der schiitische Islam*. In: W. Ende / U. Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, S. 77.

<sup>80</sup> M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 166.

<sup>81</sup> Vgl. A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 325; H. Halm: *Der schiitische Islam*, S. 154. Ähnlich sah es auch Khomeini in seiner Schrift „*Enthüllung der Geheimnisse*“ aus dem Jahr 1943.

<sup>82</sup> M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 166; A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 326.

<sup>83</sup> Vgl.: Khomeini in seiner Schrift: „*Die Regierungsausübung der Rechtsgelehrten*“, zitiert nach: A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 333.

<sup>84</sup> H. Halm: *Der schiitische Islam*, S. 161.

Aus dem Exil heraus rief Khomeini zum Widerstand gegen die Tyrannei der Monarchie auf, woraufhin er auf Druck der iranischen Führung nach Paris verbannt wurde. Nach weiteren Massenprotesten verließ der Schah schließlich im Januar 1979 das Land, und Khomeini kehrte am 1. Februar in den Iran zurück, wo sich ihm endlich die Möglichkeit bot, seine seit Jahren entwickelte Utopie von der Herrschaft der Rechtsgelehrten in staatliches Recht zu transformieren: Die nach einer Volksabstimmung verabschiedete Verfassung der Islamischen Republik Iran verankert das Prinzip der „stellvertretenden Regierungsausübung durch den Rechtsgelehrten“ durch die Schaffung spezifischer staatlicher Institutionen. So überträgt Art. 5 der Verfassung „in der Abwesenheit des Herrn der Zeit“ – des Verborgenen zwölften Imam al-Mahdi – den Führungsauftrag und die Führungsbefugnis in den Angelegenheiten der islamischen Gemeinschaft auf den „gerechten, gottesfürchtigen, mit Bewußtsein für die Probleme der Zeit, mit Mut und Führungsqualitäten ausgestatteten Rechtsgelehrten“, der von der Mehrheit der Bevölkerung als islamischer Führer anerkannt und bestätigt wurde.<sup>85</sup> Sollte eine solche Persönlichkeit nicht gefunden werden, soll die Leitung der Gemeinschaft auf einen Führungsrat übergehen, der aus qualifizierten Experten des religiösen Rechts besteht.<sup>86</sup>

Nachdem wir die dramatischen Ereignisse nachvollzogen haben, die zur Etablierung der Islamischen Republik Iran und zur Implementierung des schiitischen Islam in der Interpretation Khomeinis als ideologische Basis des Staates geführt haben, soll es nun darum gehen, die Grundmuster schiitisch-fundamentalistischen Denkens näher zu beleuchten. Welche charakteristischen Merkmale fundamentalistischer Weltanschauung treten am Beispiel des Iran hervor?

Analog zu unseren Überlegungen in bezug auf fundamentalistische Strömungen im sunnitischen Islam richtet sich unser Blick zunächst auf die Lebenssituation, in der die Menschen im vorrevolutionären Iran befangen sind. Die entscheidende Rolle soll in diesem Zusammenhang wiederum die Kritik spielen, die von fundamentalistischer Seite an den vorgefundenen Lebensumständen der Iraner und am Zustand der Gesellschaft insgesamt geübt wird. Dabei steht die Position des Ayatollah Khomeini im Mittelpunkt, wie sie in seinen Reden und Schriften zum Ausdruck kommt; dies ist dem Umstand geschuldet, daß der Revolutionsführer unangefochten als *der* Repräsentant schiitisch-fundamentalistischen Denkens par excellence anzusehen und die fundamentalistische Bewegung im Iran hierarchisch auf seine Person hin strukturiert ist.<sup>87</sup>

Nachdem – wie bereits erwähnt – das Ende der von weitreichenden Säkularisierungs- und Modernisierungsbestrebungen gekennzeichneten Herrschaft von Reza Schah im Jahre 1941 zunächst ein Aufatmen auf Seiten der Geistlichkeit und die Hoffnung auf Rückeroberung verlorenen Einflusses ausgelöst hatte, so treten im Laufe der Jahre auch im Verhältnis zu seinem Sohn Schah Mohammed Reza Pahlawi Unstimmigkeiten auf. Zwar hatte ein Großteil der Säkularisierungspolitik vor allem im Bereich des Erziehungswesens und der Rechtsprechung schon unter Reza

---

<sup>85</sup> U. Steinbach: *Iran*. In: W. Ende / U. Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, S. 256 f.; Art. 107 der Verfassung benennt jedoch ausdrücklich „den großen Ayatollah Khomeini“ namentlich als den derzeitigen Führer: vgl. H. Halm: *Der schiitische Islam*, S. 162.

<sup>86</sup> A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 340.

<sup>87</sup> Dabei soll jedoch nicht unterschlagen werden, daß eine solche Konzentration auf die Person Khomeinis die Gefahr birgt, daß auf diese Weise individuelle oder untypische Denkfiguren des Revolutionsführers als allgemeine oder typische Muster schiitisch-fundamentalistischen Denkens erscheinen. Vgl. hierzu: M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 153 f.

Schah begonnen und wird von seinem Nachfolger auf dem Pfauenthron lediglich fortgesetzt, doch nichtsdestotrotz zeichnet sich die Herrschaftszeit Reza Pahlawis durch einige einschneidende Maßnahmen aus, die auf die von der Geistlichkeit strikt abgelehnte Trennung von Politik und Religion abzielten. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang das neue Familienrecht von 1967, das die Stellung der Frau erheblich verbesserte und alte Bestimmungen des Schari'arechtes außer Kraft setzte, sowie die Abschaffung der islamischen Identität der iranischen Monarchie durch die 2500-Jahrfeier 1971 in Persepolis, was einen Rückgriff auf eine vorislamische, zoroastrierte Identität bedeutete.<sup>88</sup> Des Weiteren wurde 1976 der islamische Kalender durch einen achämenidischen ersetzt, womit in den Augen Khomeinis der Gipfel der antiislamischen Politik des Schah erklommen war:

He is against the Islamic calendar. To be against the Islamic calendar is to be against Islam itself; in fact the worst thing that this man has done during his reign is to change the calendar. Changing the calendar is even worse than the massacres; it is an affront to the Most Noble Messenger himself (peace and blessing be upon him).<sup>89</sup>

Auch die Zulassung von Nichtmuslimen zum Richteramt sowie die Gewährung des aktiven und passiven Wahlrechts an diese Bevölkerungsgruppen und die damit einhergehende Ersetzung der Vereidigung von Abgeordneten auf den Koran durch ein „heiliges Buch“ oder die Einbeziehung von Theologiestudenten zum Wehrdienst implizieren einen Abbau der Sonderstellung des Islam.

All diese spektakulären Maßnahmen Reza Pahlawis sind nach fundamentalistischer Auffassung darauf gerichtet, den Islam auf jede nur erdenkliche Weise zu schwächen. Auch die gezielten Versuche des Regimes, das Ansehen der Geistlichkeit in der Öffentlichkeit herabzusetzen, gehören in diesen Zusammenhang. So bezeichnete der Schah die schiitischen Geistlichen in einer an einem heiligen Schrein gehaltenen Rede als „Parasiten“ und „schwarze Reaktionäre“ und verglich sie mit unreinen Tieren.<sup>90</sup> Mit diesem überaus provokanten Verhalten, verbunden mit dem brutalen Vorgehen des Regimes gegen Protestveranstaltungen von Geistlichen und Theologiestudenten, das zahlreiche Todesopfer forderte, sollte die Geistlichkeit dazu gebracht werden, Abstand zur Politik zu halten; es sollte dazu dienen, die institutionelle Trennung von weltlicher Herrschaft und Religion gewaltsam durchzusetzen. Damit rührte das Herrscherhaus an die Grundfesten schiitischer Glaubensüberzeugungen und nährte die Abkehr der Menschen von ihrer islamischen Identität. Hier manifestiert sich ein erster Baustein fundamentalistischer Gesellschaftskritik: Der Verlust der religiös-kulturellen Identität der Iraner wird auf das Heftigste beklagt.

In engem Zusammenhang hierzu steht ein weiterer Kritikpunkt von schiitisch-fundamentalistischer Seite, der sich auf die nationale Unabhängigkeit Irans bezieht, die man in Gefahr wähnt. Die von der iranischen Regierung verantwortete Politik wird als fremdbestimmt empfunden, als von ausländischen Mächten gesteuert und domi-

---

<sup>88</sup> Ebd., S. 157 f.; U. Steinbach: *Iran*. In: W. Ende / U. Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, S. 151.

<sup>89</sup> S. R. Khomeini: *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Mizan Press, Berkeley 1981, S. 217 f.

<sup>90</sup> M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 142. Ein weiteres eklatantes Beispiel für die negative Darstellung der Geistlichkeit, in diesem Fall Khomeinis, in der regierungsnahen Presse bildet ein Zeitungsartikel, in dem Khomeini als unreligiöser Reaktionär, Verfasser erotischer Gedichte und Spion im Dienst der Briten dargestellt wird: Ebd., S. 159.

niert. Dabei haben die fundamentalistischen Kritiker insbesondere die USA und Israel im Blick. Besonderes Mißfallen erregt ein Gesetz, das 1964 vom Parlament verabschiedet wird und das den zu jener Zeit im Iran befindlichen US-amerikanischen militärischen und zivilen Beratern diplomatische Immunität zusichert.<sup>91</sup> Großen Unwillen löst zudem eine geplante hohe Anleihe aus, die von den USA zu dem Zweck gewährt werden sollte, amerikanische Rüstungsgüter zu erwerben. Khomeini verdammt die von ihm konstatierte Unterwerfung unter US-amerikanische Interessen auf das schärfste: „The government has sold our independence, reduced us to the level of a colony“.<sup>92</sup>

Auch die Zusammenarbeit des Schah-Regimes mit Israel, die Khomeini zufolge auf politischem, ökonomischem und militärischem Gebiet bestehe, steht im Fokus der Kritik.<sup>93</sup>

Besonders augenfällig wird die Bedeutung, die dem Aspekt der tatsächlichen oder vermeintlichen Fremdbestimmtheit der Politik und dem Widerstand dagegen von fundamentalistischer Seite zugemessen wird, mit Blick auf die Ereignisse während der iranischen Revolution. Zu nennen sind hier die Besetzung der US-amerikanischen Botschaft und die Geiselnahme des Personals sowie die gegen die USA, gegen Israel und auch gegen die UdSSR gerichteten Slogans bei den großen Massendemonstrationen.

Ein dritter Themenkomplex, an dem sich fundamentalistische Gesellschaftskritik entzündet, betrifft Fragen der Sexualmoral, der rechtlichen Stellung der Frau sowie neumodische, aus dem Westen importierte „Laster“ wie Alkoholkonsum oder Glücksspiel.<sup>94</sup> Als besonders bedrohliches Krisensymptom einer verderbten Gesellschaft gilt die öffentliche Zurschaustellung weiblicher Sexualität, die sich in unschicklicher Kleidung und dem Verzicht auf den Schleier manifestiert.<sup>95</sup> Schon in den nach den Grundsätzen der Koedukation geführten Schulen mit ihrem permanenten Angriff auf die Unschuld der kleinen Mädchen werde die Saat für derlei sündhaftes Verhalten gelegt.<sup>96</sup>

Daneben erregt das schon erwähnte Modernisierungsprogramm des Schahs von 1962/63, das die Verleihung des Wahlrechts an Frauen vorsieht, den Unmut der fundamentalistischen Kräfte; ebenso stößt das neue Familienrecht von 1967 mit seinen die Rechtsstellung der Frau stärkenden Bestimmungen auf erbitterte Kritik.

Ein weiterer Dorn im Auge der Eiferer ist zudem der Ausschank von Alkohol sowie der Wandel im Freizeitverhalten der Iraner, der Ausschweifungen wie Glücksspiel, Tanz- und Musikveranstaltungen sowie Kinobesuche mit sich bringe.<sup>97</sup> All diese Krisensymptome zeugen nach der Auffassung Khomeinis und seiner Mitstreiter vom rasanten moralischen Verfall der Gesellschaft.

Ein viertes Merkmal fundamentalistischer Gesellschaftskritik betrifft die eklatante Diskrepanz zwischen Arm und Reich. So prangert Khomeini die öffentliche Verschwendungssucht und den Prunk der iranischen Oberschicht an, die in den Krönungsfeierlichkeiten von 1967 und in der 2500-Jahrfeier der persischen Monarchie 1971 gipfel-

---

<sup>91</sup> M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 160.

<sup>92</sup> S. R. Khomeini: *Islam and Revolution*, S. 182.

<sup>93</sup> Ebd., S. 175 ff. Vgl. auch: R. Kreile: *Islamischer Internationalismus oder realpolitischer Pragmatismus? Zwei Jahrzehnte Außenpolitik der Islamischen Republik Iran*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitschrift Das Parlament*. 49. Jahrgang. B 19 / 1999, S. 8.

<sup>94</sup> Vgl. M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 154 ff.

<sup>95</sup> S. R. Khomeini: *Islam and Revolution*, S. 171 f.

<sup>96</sup> Vgl. ebd., S. 257 f.

<sup>97</sup> Vgl. ebd., S. 118, 171.

ten, und kontrastiert sie mit der Armut der Massen vor allem in den Großstädten: „Go take a look at the south of the city – go look at those pits, those holes in the grounds where people live, dwellings you reach by going down about a hundred steps into the ground.“<sup>98</sup>

Bei aller Ablehnung, die von fundamentalistischer Seite der damaligen iranischen Gesellschaft unter der Herrschaft des Schah entgegengebracht wird, sollte doch im Auge behalten werden, daß sich die Kritik *nicht* gegen technische Innovationen richtet.<sup>99</sup> So fanden die Ideen Khomeinis während seiner Zeit im Exil mit Hilfe von Tonkassetten Verbreitung unter seinen Anhängern.<sup>100</sup>

Angelehnt an unsere Strategie bei der Analyse des sunnitischen Fundamentalismus wollen wir uns nun der heilsgeschichtlichen Dimension der schiitisch-fundamentalistischen Weltauffassung zuwenden. In diesen Kontext gehört zunächst die Konzeption einer besseren, dem Willen Gottes gemäß gestalteten Gesellschaft, die als ideale Ordnung den Ausweg weisen soll aus der krisenhaften, von moralischem Verfall und vielerlei Übel gezeichneten gegenwärtigen Wirklichkeit. Des weiteren sollen geschichtsphilosophische Aspekte aufgezeigt werden, die im schiitischen Islam selbst ihren Ursprung haben, die jedoch in ihrer Zuspitzung bezeichnend sind für die hier in Rede stehende fundamentalistische Denkungsart und die einige Grundmuster offenbaren, die charakteristisch sind für die fundamentalistische Haltung gegenüber der Welt.

Hinsichtlich der Vision eines zukünftigen Zustands des Heils, der Vision vom Reich Gottes, sehen wir uns im Iran der geschichtlich einmaligen Situation gegenüber, daß es – aus schiitisch-fundamentalistischer Sicht – bereits Realität geworden ist. Wie im einzelnen dargelegt, etablierten der Revolutionsführer und seine Mitkämpfer im Iran eine staatliche Ordnung auf dem Boden ihrer Auslegung des schiitischen Islam und verwirklichten damit ihre Version eines idealen, dem Willen Gottes gemäßen Staates. Zwar gestehen auch die Architekten der „neuen Ordnung“ in einem Anflug von Selbstkritik ein, daß es durchaus noch Verbesserungsmöglichkeiten gäbe – so erklärt Khomeini in seinem politischen Testament von 1989 mit dem bezeichnende Titel „Auf der Erde ist absolute Vollkommenheit nicht möglich“, daß auch er persönlich sich Unzulänglichkeiten und Versäumnisse habe zuschulden kommen lassen und mahnt die verantwortlichen Minister, unmenschliches und unislamisches Verhalten zu vermeiden.<sup>101</sup> Doch hält er zugleich seinen Kritikern entgegen, daß „bei Weltrevolutionen Chaos, Vergehen und Opportunismus unvermeidlich“ seien und daß es zur Iranischen Republik keine Alternative gäbe, die mehr als diese dem entsprechen würde, was „der verborgene Imam wünschen würde.“<sup>102</sup>

Somit fällt die Bilanz trotz kleinerer Fehler positiv aus. Khomeini war es gelungen, seine Konzeption der „Herrschaft der Rechtsgelehrten“ fest zu etablieren und den Normen der Schari'a Geltung zu verschaffen. So bestimmt Art. 4 der Verfassung von 1979, daß alle Gesetze und Grundsätze, die Zivil- und Strafsachen, Wirtschaft, Verwaltung, Kultur, Politik und anderes betreffen, auf islamischen Kriterien beruhen müssen.<sup>103</sup> Damit orientiert sich auch die Rechtsstellung der Frau am fundamentalis-

---

<sup>98</sup> Ebd., S. 223; vgl. auch S. 34, 58, 86.

<sup>99</sup> B. B. Lawrence: *Defenders of God*, S. 20.

<sup>100</sup> M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 185; M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 43.

<sup>101</sup> Zitiert nach: A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam*, S. 342, 346.

<sup>102</sup> Ebd., S. 343 f.

<sup>103</sup> U. Steinbach: Iran, in: W. Ende / U. Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, S. 256.

tischen Frauen- und Familienideal, das die strikte Trennung zwischen einer männlichen und einer weiblichen Sphäre, zwischen Öffentlichkeit und Privatheit postuliert. Die Frauen sollen sich Fatima, die Tochter Mohammeds, zum Vorbild nehmen und ihrer Hingabe an den Vater und an ihren Gatten Ali, den ersten Imam, nacheifern. Die Rolle der Frau sei die der Mutter, Hausfrau und Erzieherin der Kinder, weibliche Erwerbsarbeit wird abgelehnt, die Verschleierung angeordnet.<sup>104</sup>

Bei der Konzeption seiner idealen Ordnung stand für Khomeini das „Goldene Zeitalter“ Pate – nach schiitischer Vorstellung der Zeitraum, in dem Mohammed die Gemeinde von Medina und Ali die von Kufa geleitet hatte –, in dem die islamischen Grundsätze einer gerechten sozialen Ordnung schon einmal verwirklicht waren. Wie bereits beim Fundamentalismus sunnitischer Prägung findet sich also auch bei der schiitischen Variante der mythische Regreß auf eine idealisierte Vergangenheit, aus deren Urgrund Visionen für die Zukunft entwickelt werden.

Der erste geschichtsphilosophische Aspekt, den wir im folgenden betrachten wollen, ist die messianische Komponente, die im schiitischen Islam eine zentrale Rolle spielt: das Warten der Gläubigen auf die Wiederkunft des zwölften Imam. Eines Tages wird der verborgene Imam Mahdi, der Messias und Endzeitherrscher, aus der Verborgenheit zurückkehren, die Herrschaft der Usurpatoren und Tyrannen brechen und ein irdisches Reich der Gerechtigkeit aufrichten.<sup>105</sup>

Damit ist ein zweiter wichtiger Aspekt angesprochen: der im schiitischen Islam traditioneller Prägung angelegte Prämillenarismus, also der Glaube an ein dem Weltende vorangehendes tausendjähriges Reich der Glückseligkeit, für dessen Errichtung es jedoch der Wiederkehr des Mahdi bedarf.<sup>106</sup> Diese eher pessimistische Weltsicht kann leicht dazu führen, daß die Unvollkommenheit der gegenwärtigen Welt als Tatsache hingenommen und passiv ertragen wird, während man auf den Messias wartet, der die Dinge schon richten wird. Eine derartig quietistische Auffassung erfährt jedoch im Rahmen fundamentalistischer Weltsicht eine Umdeutung: Zur Herstellung einer gerechten irdischen Ordnung müsse man keineswegs auf die Rückkehr des verborgenen Imam warten; schon gar nicht solle man etwa versuchen, diese Wiederkunft durch Beförderung der Sünde und des Niedergangs mit herbeizuführen.<sup>107</sup> Der politische Quietismus und Geschichtspessimismus des Prämillenarismus werden demnach in Khomeinis Deutung zu geradezu illegitimen Verhaltensweisen.<sup>108</sup>

Auf ähnliche Weise transformiert der Revolutionsführer ein weiteres zentrales Element im Selbstverständnis des traditionellen schiitischen Islam. Es geht um die Deutung des Märtyrertodes des dritten Imam Hussein, der im Jahre 680. n. Chr. bei Kerbala im Kampf gegen die weit überlegene Truppe des Kalifen Yazid getötet wurde. Die zu seinem Gedächtnis alljährlich – an den ersten zehn Tagen des Monats Muharram mit dem Höhepunkt des Aschura-Festes am zehnten Tag – veranstalteten Passionsspiele und Prozessionen zeugen von tiefer Trauer angesichts des Martyriums Husseins und dienen zugleich der Klage über die Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit der Welt.<sup>109</sup> An diese Tradition schiitischer Volksfrömmigkeit knüpft Khomeini nun an, transformiert sie aber in eine Anweisung zum politischen Handeln: So soll

<sup>104</sup> M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 178, 157.

<sup>105</sup> W. Ende: *Der schiitische Islam*. In: W. Ende / U. Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, S. 77.

<sup>106</sup> Demgegenüber würde eine postmillenarische Auffassung die Wiederkehr des Mahdi erst *nach* dem tausendjährigen Reich der Glückseligkeit erwarten; dies impliziert, daß ein irdisches Reich des Glücks von Menschen geschaffen werden kann.

<sup>107</sup> S. R. Khomeini: *Islam and Revolution*, S. 76.

<sup>108</sup> Vgl. M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 167 f.

<sup>109</sup> M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 169.

die Beweinung des Imams umschlagen in die Nachahmung Husseins, der heldenhaft gegen Tyrannei und Unterdrückung gekämpft hat.<sup>110</sup>

Anhand des bisher Ausgeführten lassen sich nun einige Elemente aufzeigen, die charakteristisch sind für die schiitisch-fundamentalistische Haltung zur Welt. So offenbart sich eine ausgeprägt manichäische Deutung des Geschehens in der Stilisierung des Kalifen Yazid – des Widersachers und Bezwingers Husseins – zum Tyrannen, zur Verkörperung des Bösen schlechthin, dem die Lichtgestalt des dritten Imam gegenübergestellt wird, auf daß sie um so heller erstrahle. Ähnlich wie Yazid erscheinen auch der Schah und sein Regime in den Reden und Schriften Khomeinis und seiner Mitstreiter als Ausgeburt des Bösen, mit dem die aufrechten Verfechter des „wahren“ Islam als „Kämpfer für das Gute“ kontrastiert werden. In der Weltauffassung schiitischer Fundamentalisten gibt es keine Grautöne, nur schlichtes Schwarz und Weiß – hier die satanischen Mächte, die Tyrannei, das Böse, dort die Welt des Islam, die unterdrückten Gläubigen, das Gute.

Versucht man, den Ursprung des Bösen näher zu lokalisieren, so zeigt sich, daß er in der Fremde verortet wird. Das korrupte, repressive Regime des Schah wird von ausländischen Mächten unterstützt – von den dämonischen USA und dem nicht weniger teuflischen Israel. Der Alkohol, das Glücksspiel, das unzüchtige Verhalten der Frauen – all diese Übel entspringen nicht der eigenen Religion, der eigenen Kultur, sondern werden aus der Fremde importiert, gehen auf Einflüsse von außerhalb zurück und bedienen sich lediglich einheimischer „Agenten“ oder Helfershelfer, um ihren diabolischen Anschlag auf die Grundfesten des „wahren“ Islam ausführen zu können. In dieser Verteufelung des Fremden offenbart sich ein dezidiert xenophobisches Denken.<sup>111</sup>

Ein weiteres Charakteristika der in Rede stehenden fundamentalistischen Geisteshaltung liegt in dem Absolutheitsanspruch, mit dem das eigene Weltbild samt seiner Grundannahmen als nicht hinterfragbare Wahrheit für sich selbst, für die Gläubigen sowie für die gesamte Gesellschaft reklamiert wird. Frei von jeglichem Zweifel und jeder Selbstreflexion wird der eigene Weltentwurf mit absoluter Gewißheit postuliert.

Nachdem wir soeben sowohl die gesellschaftskritische Position des schiitischen Fundamentalismus als auch die heilsgeschichtliche Dimension der in Rede stehenden Ideologie samt ihrer Konzeption einer idealen Ordnung, einiger eschatologischer Aspekte sowie einiger Grundmuster des Denkens eingehend erörtert haben, wenden wir uns im folgenden – entsprechend unserer Vorgehensweise bei der Untersuchung des sunnitischen Fundamentalismus – der Frage nach den praktischen Konsequenzen zu. Welche Folgerungen werden von den Anhängern der schiitisch-fundamentalistischen Weltauffassung gezogen? Diese Frage läßt sich schnell beantworten: Da das säkulare, als illegitim betrachtete Regime des Schah mit revolutionärem Furor hinweggefegt wurde, um das eigene Ideal einer gottgefälligen Ordnung zu etablieren, haben wir es vorliegend mit einem revolutionären Fundamentalismus der Weltbeherrschung zu tun.

## **2. Fundamentalismus im Christentum: Protestantischer Fundamentalismus in den USA**

Im Fortgang dieser Arbeit richtet sich unser Augenmerk auf fundamentalistische Strömungen innerhalb des Christentums. Als Beispiel dient der protestantische Fundamentalismus, wie er sich im vergangenen Jahrhundert in den USA präsentiert hat.

---

<sup>110</sup> Ebd., S. 169; vgl. auch: S. R. Khomeini: *Islam and Revolution*, S. 131.

<sup>111</sup> M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 170.

Selbstverständlich soll mit dieser Auswahl nicht impliziert werden, daß nicht auch in anderen christlichen Konfessionen wie etwa innerhalb des Katholizismus fundamentalistische Denkmuster beheimatet wären. Doch da das Phänomen Fundamentalismus seinen Namen den US-amerikanischen Protestanten verdankt, ist es ihre Welt-sicht, die im folgenden dargestellt und analysiert werden soll und anhand derer Grundmuster protestantisch-fundamentalistischer Überzeugungen herausdestilliert werden sollen.

Obzwar der protestantische Fundamentalismus sich erst während und nach dem Ersten Weltkrieg in der Auseinandersetzung mit dem modernistischen Flügel des Protestantismus als politisierte Bewegung gerierte, reichen seine religiösen Wurzeln in das letzte Viertel des 19. Jahrhunderts zurück.<sup>112</sup> Es lassen sich zwei theologische Quellen aufzeigen, aus denen sich der protestantische Fundamentalismus speist, und deren Grundgedanken im folgenden kurz nachgezeichnet werden sollen: Es sind dies die Princeton-Theologie sowie der Dispensationalismus.<sup>113</sup>

Die Princeton-Theologie, deren Name auf ein presbyterianisches Seminar zurückgeht, das 1812 in Princeton, New Jersey, gegründet wurde, zeichnet sich aus durch einen systematischen, rationalen Umgang mit der Bibel sowie durch die Betonung ihrer verbalen Inspiration und Unfehlbarkeit.<sup>114</sup> Von Gott inspiriert sei es den Verfassern des christlichen Glaubensdokumentes gelungen, jedes Wort ohne Fehler niederzuschreiben. Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts wurde dieser Standpunkt in-folge von Kritik aus dem Lager der modernistischen Bibelkritiker dahingehend vari-iert, daß nur noch die ursprünglichen Aufzeichnungen der Apostel als göttlich inspi-riert und unfehlbar angesehen werden, nicht aber heutige überarbeitete oder verfälsch-te Versionen der Bibel. Menschlicher Vernunft sei es jedoch möglich, trotz der Ver-fälschungen in geduldiger, harter Arbeit wissenschaftlich gültige Fakten freizule-gen.<sup>115</sup> Als wichtige Vertreter der Theologie von Princeton, welche entscheidenden Einfluß auf die fundamentalistischen Positionen zu Beginn des 20. Jahrhunderts ausgeübt hat, sind Charles Hodge, Greshem Machen sowie Benjamin Warfield zu nennen.<sup>116</sup>

Die zweite theologische Quelle fundamentalistischen Denkens ist der Dispensationalismus. Er hat seinen Ursprung in England, wo er von John Nelson Darby, dem Gründer der Sekte der Plymouth Brethren, um 1820 geprägt wurde, bevor er Jahre später auch in den USA Verbreitung fand.<sup>117</sup> Der Dispensationalismus entwirft ein re-

---

<sup>112</sup> B. Bretthauer: *Televangelismus in den USA. Religion zwischen Individualisierung und Vergemeinschaftung*. Campus Verlag, Frankfurt / New York 1999, S. 59.

<sup>113</sup> E. R. Sandeen: *The Roots of Fundamentalism*. University of Chicago Press, Chicago 1970, S. 117.

<sup>114</sup> B. Bretthauer: *Televangelismus in den USA*, S. 67. H. Papenthin: *Entstehung und Entwicklung des (klassischen) amerikanischen Fundamentalismus*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 20.

<sup>115</sup> Die hier angesprochene Methode, derer sich die Princeton Theologieprofessoren bedienen, basiert auf der schottischen Common Sense-Philosophie und dem Wissenschaftsmodell Francis Bacons: vgl. B. Bretthauer: *Televangelismus in den USA*, S. 69.

<sup>116</sup> H. Papenthin: *Entstehung und Entwicklung des (klassischen) amerikanischen Fundamentalismus*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 20.

<sup>117</sup> B. Bretthauer: *Televangelismus in den USA*, S. 63; John Nelson Darby selbst war es, der den Dispensationalismus in den USA bekannt machte; aufgenommen und weiterentwickelt wurde er u. a. von James H. Brookes, einem presbyterianischen Pastor, dem bekannten E-vangelisten Dwight L. Moody und von Cyrus I. Scofield, dem Herausgeber der Scofield Reference Bibel, die das Grunddokument des Dispensationalismus darstellt: H. Papenthin: *Entstehung und Entwicklung des (klassischen) amerikanischen Fundamentalismus*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 22.

ligiöses Stufenmodell: So teilt er die Geschichte in sieben Zeitalter – Dispensationen – ein, in denen die Menschen jeweils bestimmten, von Gott auferlegten Prüfungen unterworfen sind. Infolge des Versagens der Menschen endet jede Zeitspanne mit einem Eingriff Gottes und dem Entstehen einer neuen Ära.<sup>118</sup> Auch in der gegenwärtigen sechsten Dispensation – dem „Zeitalter der Kirche“ – lassen sich die Menschen Versäumnisse zuschulden kommen. Der kleinen Schar der wahrhaft Gläubigen jedoch wird Gnade und Rettung zuteil werden: Vor Beginn der „großen Drangsal“, der „Herrschaft des Antichristen“, wird Jesus Christus die Gläubigen um sich scharen und in den Himmel abberufen.<sup>119</sup> Den „wahren Christen“ wird also persönliche Erlösung noch vor den zu erwartenden Weltendramen zuteil, die schließlich in die Schlacht von Armageddon münden. Mit der Wiederkehr Christi, dem Sieg im Endkampf und der Errichtung seiner tausendjährigen Herrschaft wird dann das siebente Zeitalter hereinbrechen.

Auf einer Bibelkonferenz 1878 fanden die Vertreter des Dispensationalismus und der Princeton-Theologie erstmals zusammen. Dies markiert den Beginn einer langen Periode der losen, interdenominationellen Kooperation,<sup>120</sup> die sich vor allem in gemeinsamen Veröffentlichungen in verschiedenen Zeitschriften manifestiert. Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die Publikation der schon eingangs erwähnten Schriftenreihe „The Fundamentals. A Testimony to the Truth“ in den Jahren 1910 bis 1915, in der wesentliche fundamentalistische Positionen wie etwa die Unfehlbarkeit der Bibel formuliert wurden.

Doch wurzelt der sich mehr und mehr als Bewegung formierende Fundamentalismus nicht allein in der Theologie von Princeton und im Dispensationalismus, sondern er steht darüber hinaus auch in der Tradition der evangelikalischen Erneuerungsbewegungen, von denen er insbesondere ihren religiösen Enthusiasmus, die Betonung des Bekehrungserlebnisses und den hoch emotionalen Predigtstil übernahm.<sup>121</sup>

Im Zuge des Ersten Weltkriegs kam es zu einer zunehmenden Politisierung des fundamentalistischen Lagers. Nach anfänglicher Ablehnung des Krieges und Gegnerschaft gegen einen möglichen Kriegseintritt drehte sich die Stimmung im Verlauf des Krieges, was sich vor allem auf heftige Auseinandersetzungen zwischen fundamentalistischen und modernistischen Protestanten zurückführen lässt, die sich gegenseitig Komplizenschaft mit dem Kriegsgegner Deutschland vorwarfen.<sup>122</sup>

Auch nach dem Ende des Krieges setzte sich der Kampf zwischen Modernisten und Fundamentalisten fort, wobei es nicht zuletzt um die Vorherrschaft innerhalb der verschiedenen Denominationen ging. Am intensivsten wirkte sich die Auseinanderset-

---

<sup>118</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 62; H. Papenthin: *Entstehung und Entwicklung des (klassischen) amerikanischen Fundamentalismus*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 22 f.

<sup>119</sup> N. T. Ammerman: *North American Protestant Fundamentalism*. In: M. E. Marty / R. S. Appleby (Hg.): *Fundamentalisms Observed. The Fundamentalism Project*. Volume 1. A Study conducted by: The American Academy of Arts and Sciences. University of Chicago Press, Chicago und London 1991, S. 6 f; B. Bretthauer: *Televangelismus in den USA*, S. 65.

<sup>120</sup> E. R. Sandeen: *The Roots of Fundamentalism*, S. 140.

<sup>121</sup> H. Papenthin: *Entstehung und Entwicklung des (klassischen) amerikanischen Fundamentalismus*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 19; B. Bretthauer: *Televangelismus in den USA*, S. 74: Hier zeigt sich bereits die für den protestantischen Fundamentalismus charakteristische Mischung aus gefühlsbetonter Religiosität einerseits und rationaler Orientierung an korrekter Doktrin und Methode andererseits.

<sup>122</sup> B. Bretthauer: *Televangelismus in den USA*, S. 80; H. Papenthin: *Entstehung und Entwicklung des (klassischen) amerikanischen Fundamentalismus*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 34 ff.

zung bei den Baptisten und den Presbyterianern aus; hier kam es sogar zu Schismen.<sup>123</sup> Weitere Kontroversen entzündeten sich an der von liberalen Protestanten angewandten historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung, womit „das Wort Gottes“ aus fundamentalistischer Sicht zu einem beliebigen historischen Text degradiert wurde, dem man Irrtümer und Widersprüche unterstellen und dessen ewigen Wahrheitsgehalt man anzweifeln konnte, sowie an der dem biblischen Schöpfungsbericht widersprechenden Evolutionstheorie. Gegen diese zogen die fundamentalistischen Kritiker mit einem regelrechten „Kreuzzug“ zu Felde, der sich vor allem gegen die Unterrichtung der Darwinschen Lehre an den Schulen richtete.<sup>124</sup> Höhepunkt der Auseinandersetzung war der berühmte „Affenprozeß“, der 1925 in Tennessee stattfand: Ein Biologielehrer namens John Scope hatte gegen ein – auf fundamentalistischen Druck hin – gerade erlassenes Gesetz verstoßen, das das Lehren der Evolutionstheorie an sämtlichen Schulen und Universitäten des Staates verbot. Vor Gericht entspann sich eine Debatte zwischen liberalen und fundamentalistischen Anschauungen, an deren Ende zwar die Verurteilung Scopes stand, die jedoch mit einer Blamage für die fundamentalistische Seite endete, bei deren Vertretern sich mangelhafte Bibelkenntnis offenbart hatte.<sup>125</sup>

In der Folgezeit wandten sich viele Sympathisanten von der fundamentalistischen Bewegung ab, fundamentalistische Gruppierungen verloren an Einfluß innerhalb ihrer Denominationen. Dies bewirkte einen Rückzug in die eigenen Institutionen und den Aufbau eines weiten Netzwerks eigener Organisationen wie Bibelschulen und Bibelinstitute oder Missionen.

Erst Ende der siebziger Jahre betraten die fundamentalistischen Protestanten erneut die politische Bühne und verbündeten sich mit der Neuen Christlichen Rechten. Es entstanden politisch-religiöse Gruppierungen wie die von dem Fernsehprediger Jerry Farwell gegründete (und inzwischen wieder aufgelöste) „Moral Majority“ oder die „Christian Voice“.<sup>126</sup> Den Hintergrund für das Wiederaufflackern fundamentalistischer Tendenzen bildeten vor allem diverse Urteile des Obersten Gerichtshofes der USA wie das Verbot von Schulgebeten und Bibellektüre an öffentlichen Schulen, Entscheidungen zur Abtreibung sowie zur Gleichberechtigung von Frauen.<sup>127</sup>

Wie akut protestantisch-fundamentalistische Strömungen in den USA auch gegenwärtig noch sind, veranschaulicht nicht zuletzt ein Blick auf die derzeitige US-amerikanische Regierung.

Welche Grundstrukturen protestantisch-fundamentalistischen Denkens lassen sich nun anhand der geschilderten Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der in Rede stehenden Geisteshaltung herauskristallisieren?

---

<sup>123</sup> H. Papenthin: *Entstehung und Entwicklung des (klassischen) amerikanischen Fundamentalismus*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 37; B. Bretthauer: *Televangelismus in den USA*, S. 82.

<sup>124</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 67 f.

<sup>125</sup> Besonders für den Anwalt der fundamentalistischen Seite, William Jennings Bryan, geriet der Prozeß zu einer peinlichen Niederlage, die weite Verbreitung in den Medien fand und die die Gleichsetzung von Fundamentalismus mit Rückständigkeit beförderte: H. Papenthin: *Entstehung und Entwicklung des (klassischen) amerikanischen Fundamentalismus*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 37 f; B. Bretthauer: *Televangelismus in den USA*, S. 83 f; M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 68.

<sup>126</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 48, 86.

<sup>127</sup> Ch. J. Jäggi / D. J. Krieger: *Fundamentalismus*, S. 76 f.

Im Gleichklang zu unserer Vorgehensweise bei der Analyse des islamischen Fundamentalismus wenden wir uns zunächst der von fundamentalistischer Seite geäußerten Kritik an den gesellschaftlichen Zuständen zu.

Die Art und Weise, wie ihre Gesellschaft sich präsentiert, erfüllt protestantische Fundamentalisten mit tiefem Schauer, sie sehen sie in einer epochalen Krise befangen. Waren noch im 19. Jahrhundert fast alle Lebensbereiche von protestantischen Wertorientierungen durchdrungen, US-amerikanische Kultur und angelsächsischer Protestantismus aufs Innigste verwoben, so hatte sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Antlitz des Landes radikal verändert: Masseneinwanderungen nichtprotestantischer Bevölkerungsgruppen ließen den substantiellen Einfluß der Protestanten auf staatliche Institutionen immer mehr schwinden, Urbanisierung und Industrialisierung taten ihr übriges, um den Zerfall der bis dahin vorherrschenden sozialen und moralischen Ordnungsvorstellungen der protestantischen US-Amerikaner zu beschleunigen.<sup>128</sup> Tief verunsichert vom Brüchigwerden ihres bis dahin hegemonialen Status fürchteten sie den gänzlichen Verlust der ursprünglich angelsächsisch-protestantischen Identität ihrer Nation. Als besonders bedrohlich mußte es den fundamentalistisch eingestellten Gläubigen erscheinen, daß der Abfall von den göttlichen Ordnungsprinzipien sogar vor ihren eigenen protestantischen Denominationen nicht Halt machte: Liberale und modernistische Mitchristen versündigten sich am verbalinspirierten Wort Gottes, indem sie die Bibel, die zeitlose göttliche Offenbarung, durch die Anwendung der historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung historisierten und relativierten. Auch die Einführung der Evolutionstheorie als Lehrinhalt in den öffentlichen Schulen und die bereitwillige Akzeptanz dieses Affronts gegen die biblische Genesis und damit gegen Gottes Wort durch einen Teil der liberalen bzw. modernistischen Gläubigen und Theologen entsetzte die fundamentalistische Fraktion innerhalb der jeweiligen Denomination.<sup>129</sup> Gerade diese beiden wissenschaftlichen Neuerungen, die Methode der historisch-kritischen Bibelauslegung sowie die Evolutionstheorie, bedeuteten aus fundamentalistischer Sicht eine höchst gefährliche Abkehr von bis dahin als selbstverständlich betrachteten Dogmen; mit ihnen begann die Zersetzung des wahren Glaubens, mit ihnen hielt der Unglaube Einzug – nicht nur in die Vereinigten Staaten, sondern, schlimmer noch, in die eigene Kirche.<sup>130</sup> Damit haben wir bereits ein Merkmal protestantisch-fundamentalistischer

---

<sup>128</sup> B. Bretthauer: *Televangelismus in den USA*, S. 78 f.; H. Papenthin: *Entstehung und Entwicklung des (klassischen) amerikanischen Fundamentalismus*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 14 f.

<sup>129</sup> M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 59. Betroffen von dem genannten weltanschaulichen Konflikt waren insbesondere die baptistische sowie die presbyterianische Denomination des Nordens, da sich hier eine besondere Affinität zu fundamentalistischem Gedankengut zeigte und infolge dessen die Differenzen mit den liberal eingestellten Gläubigen besonders zu Tage traten: vgl. H. Papenthin: *Entstehung und Entwicklung des (klassischen) amerikanischen Fundamentalismus*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 37.

<sup>130</sup> Neben diesen beiden Steinen des Anstoßes bestand ein weiterer, bislang noch nicht zur Sprache gekommener Konfliktpunkt zwischen Fundamentalisten und Liberalen, und zwar die unterschiedliche Gewichtung, die der karitativen Arbeit zugewiesen wird. Während die Liberalen und insbesondere eine unter dem Namen „Social Gospel“ bekannt gewordene Bewegung für eine aktive Sozialarbeit eintraten, zogen sich fundamentalistische Kreise mehr und mehr aus der sozialen Arbeit zurück, weil sie die Priorität kritisierten, die die Liberalen dem sozialen Engagement einräumten. Aus fundamentalistischer Sicht dagegen dürften soziale Maßnahmen lediglich Mittel zum Zweck der individuellen Seelenrettung und Konversion sein, nicht jedoch reiner Selbstzweck. Die Evangelisationsarbeit habe immer im Vordergrund zu

Gesellschaftskritik aufgespürt: die tiefe Besorgnis angesichts der als dramatisch empfundenen Erosion der religiös-kulturellen Identität.

Daneben richtete sich der Argwohn der Fundamentalisten gegen die neuen kulturellen Einflüsse, die mit den Neueinwanderern ins Land kamen oder die von außerhalb der Landesgrenzen ihre verderbliche Wirkung entfalteten. In diesen Kontext fallen der Katholizismus, die „deutsche Kultur“ und der Kommunismus. Katholischen Einwanderern wurde etwa vorgeworfen, durch ihren mangelnden asketischen Lebenswandel die Prohibition zu untergraben.<sup>131</sup> Ebenso kam hier die allgemeine Ablehnung des Katholizismus und des Papsttums mit seinem Alleinvertretungsanspruch aller Christen zum Tragen. Später wandelte sich die Haltung gegenüber den Katholiken, wurden sie doch in den achtziger Jahren als Bündnispartner in politisch-religiösen Gruppierungen wie der Moral Majority gebraucht.

Vor allem während des Ersten Weltkriegs fokussierte sich die fundamentalistische Kritik auf die „German Kultur“, deren schädlicher Einfluß sich vor allem im deutschen Rationalismus in Gestalt der historisch-kritischen Bibelexegese und in der nihilistischen Philosophie Friedrich Nietzsches zeige.<sup>132</sup> Als direkte Wirkung dieser verderblichen Entwicklung wurde der von den Deutschen ausgelöste Weltkrieg gedeutet.

In den Folgejahren war es der Kommunismus, der als gefährlichster äußerer Widersacher der christlichen USA betrachtet wurde und dessen Bedrohungspotential sich aus fundamentalistischer Sicht in seiner Kombination von Atheismus und Weltbeherrschungsanspruch manifestierte.<sup>133</sup>

Ein weiterer Themenkomplex, der von der fundamentalistischen Kritik gebrandmarkt wird, läßt sich umschreiben als Kritik am moralischen Verfall der Gesellschaft. So geißeln zahlreiche Publikationen aus dem fundamentalistischen Spektrum „unzüchtige Frauenkleidung“, Prostitution und generell den Wandel der Sexualmoral.<sup>134</sup> In den siebziger Jahren stieß die schon erwähnte Entscheidung des Obersten Gerichtshofes zur Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs auf heftige Empörung. Weitere Gerichtsentscheidungen, die den Unmut fundamentalistischer Kreise erregten, betrafen die Gleichstellung der Frau und Schutzbestimmungen für homosexuelle Minderheiten.<sup>135</sup> Daneben stehen Tanzvergünstigungen, moderne Musik, Kino und Alkoholkonsum symbolisch auf der Anklagebank.<sup>136</sup>

Ein vierter Kritikpunkt, den wir im Rahmen der sunnitisch- wie der schiitisch-fundamentalistischen Gesellschaftskritik festgestellt haben und der die ungerechte Verteilung des Reichtums betraf,<sup>137</sup> spielt in den Augen fundamentalistischer Protestanten eine eher untergeordnete Rolle. Zwar werden die Verschwendungs- und die Prunksucht der Reichen angeprangert, die ihren Reichtum zur Schau stellten und sogar ihre Haustiere mit Gold und Schmuck behängten, und es wird auch auf die Gefährdung des Seelenheils durch Reichtum hingewiesen,<sup>138</sup> doch ist das praktische soziale Engagement der protestantischen Fundamentalisten nicht so ausgeprägt; bei

---

stehen. Vgl. hierzu: M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 60 f.; B. Bretthauer: *Televangelismus in den USA*, S. 72 f.

<sup>131</sup> M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 64.

<sup>132</sup> H. Papenthin: *Entstehung und Entwicklung des (klassischen) amerikanischen Fundamentalismus*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 34.

<sup>133</sup> M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 64 f.

<sup>134</sup> Vgl. ebd., S. 66.

<sup>135</sup> B. Bretthauer: *Televangelismus in den USA*, S. 98.

<sup>136</sup> M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 67.

<sup>137</sup> Siehe S. 17 und S. 29 f. der vorliegenden Arbeit.

<sup>138</sup> Vgl. die Nachweise bei: M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 67.

ihnen steht etwa im Unterschied zur liberalen Strömung des US-amerikanischen Protestantismus, innerhalb welcher sich insbesondere die Bewegung der „Social Gospel“ der karitativen Arbeit verschrieben hat, eindeutig die Evangelisationsarbeit im Vordergrund.<sup>139</sup>

Auf den vorangegangenen Seiten haben wir also ein erstes Charakteristikum protestantisch-fundamentalistischen Denkens kennengelernt: die Diagnose einer eklatanten Krise der eigenen Gesellschaft und die scharfe Kritik an den aufgezeigten Mißständen.

Jedoch umfaßt die harsche Gesellschaftskritik *nicht* die Errungenschaften der Technik; diese werden vielmehr zur Ausbreitung der eigenen Botschaft begeistert genutzt. Schon vor dem Aufkommen der neuen elektronischen Medien bedienten sich fundamentalistische Protestanten der Printmedien, um die „teuflische Presse“ der Liebes- und Abenteuerromane durch die „heilige“ Literatur der Bibeln und Traktate zu verdrängen.<sup>140</sup> Später entstanden populäre religiöse Radiosendungen, die sich hoher Einschaltquoten erfreuten,<sup>141</sup> nur noch übertroffen vom Erfolg der religiösen Fernsehprogramme, die Gottesdienste und Fernsehpredigten in Millionen von Haushalten übertrugen. Auf diese Weise gelang es fundamentalistischen Predigern wie Jerry Falwell, dem Gründer der Moral Majority, in seiner „Old Time Gospel Hour“ ein breites Publikum anzusprechen und mit seinen Ideen vertraut zu machen.<sup>142</sup>

Wie zuvor bei der Analyse des islamischen Fundamentalismus soll es auch im Rahmen unserer Untersuchung zur protestantisch-fundamentalistischen Weltauffassung als nächstes um die heilsgeschichtlichen Vorstellungen gehen, in die die Gesellschaftskritik eingebettet ist.

Auch protestantische Fundamentalisten möchten sich nicht abfinden mit den gegenwärtigen, so heftig kritisierten Zuständen in ihrer Gesellschaft und erträumen sich eine bessere Welt, in der dem Wort Gottes der ihm gemäße Stellenwert eingeräumt wird. Wie haben wir uns nun die Vision einer idealen Ordnung aus dem Blickwinkel protestantischer Fundamentalisten vorzustellen? Die „beste aller Welten“ wäre sicherlich diejenige, in der Gottes Wille vollständig zur Entfaltung gebracht werden könnte: eine Theokratie, die Herrschaft Gottes auf Erden. In einer fundamentalistischen Publikation findet sich folgende Aussage: „The ideal form of government from the Bible standpoint is the Theocracy, that is, the world ruled by the Creator, and every man a loyal loving obedient subject!“<sup>143</sup> Die erhoffte Gottesherrschaft lasse sich dadurch errichten, daß die den Menschen von Gott geschenkten Gesetze konsequent angewendet werden. Hier zeigt sich, daß es von diesem Standpunkt aus nur die eine, absolute Wahrheit gibt: die christliche Ethik, wie sie von Gott offenbart wurde. Sie allein hält für alle Zeiten, für alle Gesellschaften und Kulturen die „richtige“ Antwort parat und soll als Maßstab dienen für sämtliche Lebensbereiche, für den privaten wie für den öffentlichen gleichermaßen.

Doch gab es in der Vergangenheit bereits einmal eine Zeit des wahren Heils, auf die sich Bezug nehmen läßt für die Konzeption des zukünftigen gottgefälligen Reiches:

---

<sup>139</sup> Vgl. auch FN 132.

<sup>140</sup> B. Bretthauer: *Televangelismus in den USA*, S. 101.

<sup>141</sup> Ebd., S. 104.

<sup>142</sup> Große Wirkung erzielen solch populäre religiöse Fernsehprogramme auch in finanzieller Hinsicht: Sie eignen sich vorzüglich zum Sammeln von Spenden. Vgl. hierzu: B. Bretthauer: *Televangelismus in den USA*, S. 105 ff.

<sup>143</sup> King's Business 1920, S. 926; zitiert nach: M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 80.

Es war dies die Epoche des Urchristentums, in welcher der Wille Gottes rein und unverfälscht gelebt wurde.<sup>144</sup> Die protestantischen Fundamentalisten verstehen sich als letztes Glied einer vom Urchristentum abstammenden Ahnenreihe. Vom jüdischen Volk, das Christus die Anerkennung verweigert habe, sei dessen Auserwähltheit auf die frühe Christengemeinde übergegangen. Durch die Entstehung der römischen Papstkirche habe sich jedoch eine Verfälschung der ursprünglichen Heilsbotschaft eingeschlichen, die erst durch die Reformation geheilt werden konnte, die die göttliche Offenbarung – die Bibel – den Menschen wieder zugänglich gemacht habe.<sup>145</sup> Mit der Auswanderung der Pilgerväter nach Amerika sei in den dortigen Kolonien ein neuer Bund gestiftet worden, den es nun von schlechten Einflüssen zu reinigen und – im Sinne der Offenbarung Gottes – neu zu beleben gelte.

Die Keimzelle einer gottgefälligen Ordnung bildet die auf biblischer Grundlage strukturierte Familie. In dieser herrscht klare geschlechtliche Arbeitsteilung: Die Mutter ist zuständig für den Haushalt und die Erziehung der Kinder, während der Vater als Familienoberhaupt für den Unterhalt sorgt.<sup>146</sup>

Nach diesem Ausblick auf die ideale Ordnung, die sich protestantische Fundamentalisten erträumen, soll im folgenden – analog zu den zuvor thematisierten Ausprägungen des Fundamentalismus – das Augenmerk kurz auf einen geschichtsphilosophischen Aspekt gerichtet werden, der der in Rede stehenden Denkungsart innewohnt, sowie auf einige Grundmuster fundamentalistischen Denkens, die sich aus dem Gesagten ergeben.

Einen ganz zentralen Stellenwert in der christlichen Heilslehre, wie Fundamentalisten sie verstehen, nimmt die Erwartung der Rückkehr des Messias ein. Allerdings herrschen Differenzen hinsichtlich der Prophezeiungen über den Zeitpunkt der Rückkehr Jesu auf die Erde. Postmillenarier glauben, daß das tausendjährige Reich der Glückseligkeit und des Wohlergehens durch die Christenheit aus eigener Kraft geschaffen werden könne; die Wiederkunft Christi erwarten sie am Ende des Millenniums.<sup>147</sup> Demgegenüber sehen Prämillenarier dem vollständigen Verfall der Welt und dem Sieg des Antichrist entgegen, aus dessen Herrschaft der wiederkehrende Christus die Welt alsbald erretten und seine tausendjährige Herrschaft errichten wird.<sup>148</sup> Rein schematisch betrachtet impliziert die postmillenarische Vorstellung eine optimistische, aktive Haltung aufgrund der Überzeugung, daß sich die Welt durch politische und soziale Reformen dem „Himmelreich auf Erden“ nahebringen läßt. Der pessimistischere Prämillenarismus dagegen sieht die Welt in einem Zustand fortschreitender Degeneration begriffen, aus der allein Christus den Ausweg weisen könne. Innerhalb des fundamentalistischen Lagers finden sich beide Auffassungen. Besonders großen Zuspruchs erfreut sich jedoch die prämillenarische Sichtweise, die wir bereits kennengelernt haben: in Gestalt des Dispensationalismus, den wir als eine der beiden theologischen Quellen des protestantischen Fundamentalismus identifiziert haben.<sup>149</sup> Die prämillenarische Ausrichtung der Anhänger des Dispensationalismus zeigt sich

---

<sup>144</sup> G. Künzlen: *Feste Burgen: Protestantische Fundamentalisten und die säkulare Kultur der Moderne*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitschrift Das Parlament*. 42. Jahrgang, B 33 / 1992, S. 6.

<sup>145</sup> Vgl. M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 73 f.

<sup>146</sup> Ebd., S. 87. Vgl. dort auch die Hinweise, die sich zur angemessenen Kleidung der Frauen und Mädchen finden: „Die Kleidung ... sollte anständig und züchtig sein, worauf dabei zu achten sei, daß keinerlei sexuelle Anreize zugelassen würden.“

<sup>147</sup> B. Bretthauer: *Televangelismus in den USA*, S. 63.

<sup>148</sup> H. Papenthin: *Entstehung und Entwicklung des (klassischen) amerikanischen Fundamentalismus*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 23.

<sup>149</sup> Siehe oben S. 35 f. der vorliegenden Arbeit.

in der – oben näher erläuterten – Vorstellung, daß die Welt zunächst durch kommende Katastrophen hindurchgehen muß und daß es der Wiederkehr Christi zur Errichtung des Millenniums bedarf (mit dem dann zugleich die siebente und letzte Dispensation beginnen wird). Wie wir bei der Darstellung der in Rede stehenden theologischen Position gesehen haben, wiegen sich die Vertreter des Dispensationalismus allerdings in der tröstlichen Gewißheit, daß sie selbst als die „wahren Gläubigen“ schon vor Beginn der die Erde heimsuchenden Katastrophen von Jesus Christus in den Himmel abberufen werden. Dieser Gedanke stellt eine Innovation dar, und er mildert die pessimistische prämillenarische Sichtweise etwas ab: Die Gläubigen sind nun nicht länger dazu verdammt, den Verfall der Welt passiv zu erdulden in der Erwartung des Messias, sondern sie sind aufgrund ihres „höheren Wissens“ quasi dazu verpflichtet, aktiv zu werden in der Errettung so vieler Seelen wie möglich. Indem sie sich bemühen, möglichst viele Menschen zum „wahren Glauben“ zu führen, erhöhen sie den Kreis derer, die vor Beginn der „großen Drangsal“ in den Genuß der persönlichen Erlösung kommen. Der Kampf gegen den Unglauben besitzt also höchste Priorität, und dies nicht nur für die Postmillenarier, sondern auch für die Anhänger des Dispensationalismus. Beide Richtungen verstehen sich selbst als Avantgarde, als Elite, die durch ihr Vorbild und durch tätige Mission die Welt in ihrem Sinne christianisieren will.<sup>150</sup> Dem protestantischen Fundamentalismus wohnt also ein aktives, „weltverbesserndes“ Element inne.

Wenn wir uns nun den Grundmustern zuwenden, die aus dem bisher Ausgeführten aufscheinen, so offenbart sich in der protestantisch-fundamentalistischen Haltung zur Welt ein dezidiert manichäisches Denken. Die Gegner des protestantischen Fundamentalismus – seien sie nun Katholiken, Kommunisten, Atheisten oder deren Helfershelfer im eigenen Lande, wie etwa liberale Theologen –, werden als Agenten Satans und damit selbst als „satanische Mächte“ wahrgenommen.<sup>151</sup> Demgegenüber verstehen sich die protestantischen Fundamentalisten als Agenten Gottes, die sein Wort verteidigen und ihm seinen angemessenen Stellenwert in der Welt zurückgeben wollen. Sie sehen sich als Vollstrecker des göttlichen Willens in einer zunehmend dem Unglauben und damit dem Bösen anheimgefallenen Welt. Diese manichäische Denkfigur steht im Zentrum fundamentalistischen Denkens, sie ist ein integraler Bestandteil dieser Weltsicht.

Ein weiteres Element fundamentalistischer Weltauffassung ist ihr Hang zur Xenophobie. Nahezu alle als satanisch wahrgenommenen Kräfte stammen nicht aus den USA selbst, sondern sind entweder von den Neueinwanderern importiert worden oder wirken von außerhalb, aus der Fremde, auf die Gesellschaft ein: Liberale Theologie, atheistische Philosophie und die Schrecken des Ersten Weltkriegs sind auf den verderblichen Einfluß Deutschlands zurückzuführen, der Kommunismus bedroht die USA von Rußland aus, katholische Immigranten aus Irland oder Süd- und Osteuropa bringen den Alkoholismus ins Land.<sup>152</sup> So werden die innerhalb der Gesellschaft diagnostizierten Krisensymptome vornehmlich als aus der Fremde importiert wahrgenommen, einer Seuche vergleichbar, die durch Ansteckung von außen ins Land gekommen ist und nun auch Einheimische infiziert hat, deren Ursachen aber nicht im eigenen Land liegen.

Als weiteres Charakteristikum protestantisch-fundamentalistischer Weltsicht wurde schon weiter oben<sup>153</sup> der Anspruch auf absolute Wahrheit angesprochen, der für ihre

---

<sup>150</sup> Vgl. M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 81.

<sup>151</sup> M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 76.

<sup>152</sup> Ebd., S. 76 f.

<sup>153</sup> Siehe S. 42 der vorliegenden Arbeit.

Grundannahmen erhoben wird. Das fundamentalistische Verständnis der Offenbarung soll als alleinige Richtschnur gelten – für diejenigen, die daran glauben sowie auch für alle anderen.

Im Anschluß an unsere Betrachtungen zur gesellschaftskritischen Position des protestantischen Fundamentalismus sowie zu seiner heilsgeschichtlichen Dimension soll es im folgenden – analog zur Vorgehensweise bei der Analyse des islamischen Fundamentalismus – um die praktischen Konsequenzen gehen, die sich aus der einmal erkannten Wahrheit quasi zwangsläufig ergeben. Denn daß man als wahrhaft Gläubiger kompromißlos gemäß der absoluten Wahrheit handeln muß, versteht sich von selbst. Zur Wahl stehen dabei die Möglichkeit der Weltflucht oder die der Weltbeherrschung.<sup>154</sup> Wie wir gesehen haben, wohnt dem protestantischen Fundamentalismus ein ausgeprägt missionarisches Element inne. Dem Unglauben in der Welt soll aktiv entgegengetreten, möglichst viele Menschen sollen zum „wahren Glauben“ bekehrt werden. Auf diese Weise bringen sich protestantische Fundamentalisten aktiv ein in das weltliche Geschehen, sie versuchen, die Welt nach ihren Vorstellungen und Idealen zu verändern. Somit haben wir es mit einem Fundamentalismus der Weltbeherrschung zu tun.

Dieser präsentiert sich jedoch in seiner reformistischen Variante, da die Verfassung und die Institutionen des Staates respektiert und gewünschte Veränderungen grundsätzlich auf legalem Wege erstrebt werden.<sup>155</sup> Bei ihren Versuchen, die Gesetzeswirklichkeit in den USA nach ihrem Bilde zu formen, bewegen sich protestantische Fundamentalisten auf dem Boden der Verfassung; sie möchten bestimmte Gesetze durch andere, gottgefälligere ersetzt sehen, doch sie betreten nicht die politische Bühne, um einen Umsturz zu bewirken.<sup>156</sup>

### 3. Fundamentalismus im Judentum

Im letzten Abschnitt des ersten Teils der vorliegenden Arbeit ist die älteste der drei monotheistischen Religionen Gegenstand unseres Interesses. Im Fokus der Untersuchung soll dabei eine jüdisch-fundamentalistische Gruppierung stehen, die sich in Israel in den Nachwehen des Jom-Kippur-Krieges von 1973 gebildet hat: die Siedlerbewegung Gusch Emunim. Formal im Jahr 1974 gegründet, reichen die ideologischen Wurzeln des „Blocks der Getreuen“, wie die Bewegung auf deutsch heißt, weiter zurück. Einer ihrer entscheidenden Ideengeber ist Abraham Jizchak ha-Cohen Kook (1865-1935), der erste aschkenasische Oberrabbiner Palästinas.<sup>157</sup> Er fügte der eigentlich säkular geprägten Idee des Zionismus eine bedeutende neue Facette hinzu. Zionistische Vordenker wie Aktivisten betrachteten das Judentum unter einem rein nationalen Gesichtspunkt. Die Errichtung einer „Heimstätte in Palästina“ für das jüdische Volk sollte dazu dienen, es aus der Diaspora samt deren Gefahren zu befreien, auf daß es in seinem eigenen Land – gleich den meisten anderen Völkern der

---

<sup>154</sup> Vgl. im einzelnen S. 22 der vorliegenden Arbeit.

<sup>155</sup> Eine Ausnahme bilden etwa Randall Terry und seine Mitstreiter in der Initiative „Operation Rescue“, die für sich in Anspruch nehmen, Gesetze, die sie für antichristlich und daher ungerecht halten, zu mißachten. Dabei geht es insbesondere um den Kampf gegen die Abtreibung. Vgl. hierzu: M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 51 f.

<sup>156</sup> B. B. Lawrence: *Defenders of God*, S. 86.

<sup>157</sup> P. Demant: *Jünger der Erlösung. Ideologische Wurzeln des Gusch Emunim*. In: *Babylon*. 1988, S. 40; M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 106.

Erde – seine nationale Eigenständigkeit begründen könne.<sup>158</sup> Fast alle orthodox eingestellten Juden standen der zionistischen Idee dagegen skeptisch bis entschieden ablehnend gegenüber; jedoch gab es auch religiöse Zionisten.<sup>159</sup> Über deren Position weit hinausgehend, unterfütterte Rabbi Kook die zionistische Idee mit religiösen, mit messianischen Elementen. Er lehrte, daß der politische und kulturelle Zionismus einen „verborgenen Funken“ in seinem Inneren trage, dessen er sich zwar nicht bewußt sei, der jedoch bewirke, daß er eine entscheidende Etappe darstelle in der Entfaltung des messianischen Plans. Mit dem Entstehen der zionistischen Bewegung nämlich habe Gott begonnen, seine Verheißung einzulösen, die darauf gerichtet ist, einen Messias zu entsenden, um Gottes auserwähltes Volk zum Sieg zu führen und eine Herrschaft des Friedens und der Gerechtigkeit für die ganze Welt zu errichten.<sup>160</sup> Zugleich betonte Kook die mystische Einheit zwischen dem Land und dem Volk Israel. Nur dort, in Erez Israel, könnten die Juden alle göttlichen Gebote befolgen.<sup>161</sup>

Diese Lehre wurde von Rabbi Kooks Sohn, Rabbi Zvi Yehuda Kook, weiterentwickelt, allerdings unter Vernachlässigung des universalistischen Aspekts, der in der Voraussage des künftigen Zeitalters universellen Friedens lag. Zvi Kook, der sich mitten im messianischen Zeitalter der Erlösung wähnte, suchte in zeitgenössischen Ereignissen nach Anzeichen für den Fortgang des Erlösungsprozesses. So identifizierte er die voranschreitende Besiedelung des Landes, die Einwanderung von Juden aus der Diaspora und die im Laufe des Sechs-Tage-Krieges von 1967 gelungene Eroberung der Westbank – also Judäas und Samarias in biblischer Lesart –, als weitere Schritte auf dem Weg der Erlösung.<sup>162</sup> Auch für Zvi Kook hatte das „Land Israel“, dem er eine Aura von Heiligkeit zumaß, einen zentralen Stellenwert. Das *ganze* Erez Israel sei Eigentum des jüdischen Volkes: „Alle Völker der Erde sollen erkennen, daß dieses Land vollständig uns gehört und daß es auch in seinen einzelnen Teilen unveräußerlich ist. Die Versprechungen an Abraham, Isaak und Jakob und die Söhne Israels geben die rechtliche Legitimation zu dieser Forderung!“<sup>163</sup>, wie Zvi Kook 1974 in seiner in der „Jerusalem Post“ veröffentlichten „Proklamation an die Welt“ feststellte.

Seine Ideen verbreitete Rabbi Kook der Jüngere in der von seinem Vater gegründeten Jeschiwa<sup>164</sup> Merkaz ha-Rav in Jerusalem, wo er zahlreiche Schüler und Gleichgesinnte um sich scharte.<sup>165</sup> Aus diesem Kreis rekrutierten sich schließlich – nach ei-

---

<sup>158</sup> M. Haussig: *Fundamentalistische Gruppen im Judentum*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 77.

<sup>159</sup> Diese organisierten sich von 1903 an in der Mizrachi-Partei; jedoch bedienten sie sich weniger theologischer Kategorien als vielmehr pragmatischer Argumente, um ihren Zionismus gegenüber den Orthodoxen zu rechtfertigen. Ihre Zusammenarbeit mit den säkularen Zionisten legitimierten sie mit der Hoffnung, daß der zu errichtende jüdische Staat auf der Halacha, dem religiösen Gesetz, beruhen würde. Vgl. hierzu: P. Demant: *Jünger der Erlösung*. In: *Babylon*. 1988, S. 41.

<sup>160</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 106 f.

<sup>161</sup> P. Demant: *Jünger der Erlösung*. In: *Babylon*. 1988, S. 41.

<sup>162</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 108; P. Demant: *Jünger der Erlösung*. In: *Babylon*. 1988, S. 42.

<sup>163</sup> Jerusalem Post vom 4. Januar 1974, zitiert nach: P. Demant: *Jünger der Erlösung*. In: *Babylon*. 1988, S. 42 sowie nach M. Haussig: *Fundamentalistische Gruppen im Judentum*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 82.

<sup>164</sup> Eine Jeschiwa ist eine höhere Schule zum Studium der Thora und des Talmuds.

<sup>165</sup> E. Sprinzak: *Jewish Fundamentalism in Israel*. In: M. E. Marty / R. S. Appleby (Hg.): *Fundamentalisms and the State. The Fundamentalism Project*. Volume 3. A Study conducted by: The American Academy of Arts and Sciences. University Press of Chicago. Chicago und

ner zunehmenden Politisierung während der sechziger Jahre – die Mitglieder des Gusch Emunim. Die Gruppe entwickelte selbst kein festumrissenes ideologisches Profil, doch speist sich ihr theoretischer Hintergrund zum einen aus der Lehre Rabbi Abraham Kooks, zum anderen – und dies in deutlich stärkerem Maße – aus den radikaleren Ideen Zvi Kooks über die – biblisch begründete – Inbesitznahme und Besiedelung des ganzen Landes, einschließlich der eroberten Gebiete. Dementsprechend sieht Gusch Emunim den Schwerpunkt seiner Bewegung auf dem Aspekt der Tat.<sup>166</sup> Zu den Aktionen, die von seinen Mitgliedern in den Folgejahren unternommen wurden, zählten die Errichtung von Siedlungen auf der Westbank, im Gazastreifen und auf dem Sinai, um den Anspruch des jüdischen Volkes auf das gesamte Erez Israel zu betonen. Zugleich wandten sich die „Getreuen“ gegen jeglichen Kompromiß mit den gegnerischen arabischen Staaten in der Landfrage.

In den achtziger Jahren radikalisierte sich Gusch Emunim zunehmend. Einige Aktivist\*innen gingen in den Untergrund, von wo aus sie Terrorakte auf arabische Bürger und Repräsentanten verübten. Ihr spektakulärer Plan, den auf dem Jerusalemer Tempelberg gelegenen Felsendom, das drittbedeutendste muslimische Heiligtum, in die Luft zu sprengen, konnte von Sicherheitskräften vereitelt werden.<sup>167</sup> Derartige Terrorakte bzw. –pläne verschreckten weniger radikale Mitglieder des Gusch Emunim und führten zu einem Riß innerhalb der Bewegung; zu einer formellen Spaltung kam es jedoch nicht.

Nachdem wir die Entstehung und Entwicklung des „Blocks der Getreuen“ nachvollzogen haben, widmen wir uns im folgenden der Frage nach den Grundmustern jüdisch-fundamentalistischen Denkens, welche wir anhand der in Rede stehenden Bewegung aufzeigen wollen.

Entsprechend der Vorgehensweise bei den bisher behandelten fundamentalistischen Strömungen steht als erstes die Kritik im Vordergrund, die von den jüdischen Extremisten an der Gesellschaft geübt wird.

Der Sechs-Tage-Krieg von 1967 hatte ebenso wie der Jom-Kippur-Krieges von 1973 ein Gefühl der Bedrohung innerhalb der israelischen Bevölkerung ausgelöst. Zwar machte sich nach dem Sieg über die arabische Übermacht im ersten der erwähnten Kriege und den damit einhergehenden umfangreichen Eroberungen zunächst kurzzeitig eine gewisse Euphorie breit. Doch spätestens durch den Schock des Jom-Kippur-Krieges wurde jenes Gefühl der eigenen Unbesiegbarkeit erschüttert und ließ Orientierungslosigkeit und Mutlosigkeit zurück.<sup>168</sup> Erneut sahen sich die Israelis mit der Erkenntnis konfrontiert, daß ihr Staat noch immer bedroht und daß ihrem Leben keine Normalität vergönnt war.

Hinzu kam der Umstand, daß sich die außenpolitische Position Israels bereits in der Zeit zwischen den beiden Kriegen deutlich verschlechtert hatte. Die meisten asiatischen und afrikanischen Länder schlugen sich auf die Seite der arabischen Staaten, während die UdSSR und fast alle anderen kommunistischen Staaten ihre diplomati-

---

London 1993, S. 470; viele der Schüler Zvi Kooks entstammten einer in den fünfziger Jahren gegründeten religiösen Jugendgruppe namens Gachelet (die „Glühenden“): vgl. M. Haussig: *Fundamentalistische Gruppen im Judentum*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 80 ff; M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 107.

<sup>166</sup> M. Haussig: *Fundamentalistische Gruppen im Judentum*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 83.

<sup>167</sup> E. Sprinzak: *Jewish Fundamentalism in Israel*. In: M. E. Marty / R. S. Appleby (Hg.): *Fundamentalisms and the State. The Fundamentalism Project*. Volume 3, S. 475.

<sup>168</sup> Ebd., S. 473; P. Demant: *Jünger der Erlösung*. In: *Babylon*. 1988, S. 44.

schen Beziehungen zu Israel abbrechen. All dies schürte ein Gefühl des Alleingelassenwerdens und des Ausgeliefertseins in einer feindlichen Welt.<sup>169</sup>

Als schließlich auch noch die Vereinten Nationen in einer Resolution den Zionismus „als eine Form des Rassismus“ brandmarkten, war für die Anhänger des Gusch Emunim das Maß voll. Sie deuteten die als überaus feindlich und ablehnend empfundene Haltung so vieler Staaten gegenüber ihrem Land als „Kampf der Völker gegen Gott“<sup>170</sup> – ein Standpunkt, der daraus resultiert, daß – wie bereits erwähnt – dem Land ein gewisses Maß an Heiligkeit zugeschrieben wird. Damit haben wir bereits einen Kritikpunkt benannt, der von fundamentalistischer Seite geäußert wird: Es ist die feindliche Haltung der Welt gegenüber dem Staat Israel, die Bedrohung durch die in der Fremde lauernden Widersacher, die aufs heftigste im Kreuzfeuer der Kritik steht.

Diese Kritik an den im Ausland verorteten Gegnern läßt sich jedoch leicht ummünzen in Kritik an den Repräsentanten des eigenen Staates. So wird jeder, der versucht, Kompromisse in territorialen Fragen zu erreichen, von den Anhängern des Gusch Emunim als „Verräter“ verfehmt; jedwede Gesprächsbereitschaft, selbst mit als Vermittler dienenden Staaten wie den USA, wird rigoros abgelehnt.<sup>171</sup> Die Bereitschaft, „unveräußerliches“ Territorium gegen Frieden mit den Nachbarstaaten einzutauschen, gilt den „Getreuen“ als Symptom des Defätismus und der Schwäche.<sup>172</sup>

Mit Besorgnis beobachteten die Vertreter des Gusch Emunim zudem die Krise, in die der Zionismus im Zusammenhang mit den Rückschlägen im Jom-Kippur-Krieg geraten war. Sie beklagten, daß er sein kreatives Potential eingebüßt habe sowie die damit einhergehende Schwächung der „Kampfmoral“.<sup>173</sup>

Hier scheint ein weiteres Element jüdisch-fundamentalistischer Gesellschaftskritik auf: Es wird der Verlust der Selbstgewißheit, der ideologischen Festigkeit angeprangert und damit zugleich Kritik geübt am Abfall von den eigenen jüdischen Wurzeln, aus denen sich die Gewißheit der eigenen Identität ja speist.

Kritik am Verfall der moralischen Sitten der Gesellschaft – ein wichtiger Baustein islamisch- wie auch protestantisch-fundamentalistischer Gesellschaftskritik<sup>174</sup> – steht bei den Mitgliedern des Gusch Emunim eher im Hintergrund. Allerdings leben sie selbst nach traditionellen Rollenmustern, gelten doch die Frauen wegen ihrer Schutzfunktion für Haus und Kinder quasi als Herzstück der Bewegung.<sup>175</sup> Zudem setzen sie die Geschlechtertrennung im Bildungswesen für ihre Anhänger durch.<sup>176</sup> Eine gewisse Stittenstrenge läßt sich in ihrem alltäglichen Leben also durchaus konstatieren. Auch soziale Fragen scheinen für den Gusch Emunim nicht von vorrangiger Bedeutung zu sein, während die Empfänglichkeit für derartige Belange als ein Element islamisch-fundamentalistischer Gesellschaftskritik identifiziert wurde.<sup>177</sup>

Auf den vorangegangenen Seiten ist uns mithin ein erstes Charakteristikum jüdisch-fundamentalistischer Weltsicht entgegnetreten: die deutliche Kritik an gesellschaft-

---

<sup>169</sup> M. Haussig: *Fundamentalistische Gruppen im Judentum*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 79.

<sup>170</sup> P. Demant: *Jünger der Erlösung*. In: *Babylon*. 1988, S. 42.

<sup>171</sup> M. Haussig: *Fundamentalistische Gruppen im Judentum*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 86.

<sup>172</sup> P. Demant: *Jünger der Erlösung*. In: *Babylon*. 1988, S. 45.

<sup>173</sup> Ebd., S. 44.

<sup>174</sup> Siehe oben: die Seiten 17, 29 und 40 der vorliegenden Arbeit.

<sup>175</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 124.

<sup>176</sup> Ebd., S. 131.

<sup>177</sup> P. Demant: *Jünger der Erlösung*. In: *Babylon*. 1988, S. 44; siehe oben die Seiten 17 und 29 f. der vorliegenden Arbeit.

lichen Zuständen, die sich in der Wahrnehmung der Betroffenen zu einer tiefen Krise verdichten.

Unbeschadet ihrer Gesellschaftskritik stehen die jüdischen Fundamentalisten technischen Neuerungen unbefangen, ja sogar positiv gegenüber und nutzen sie auch für ihre Zwecke.

Analog zur Herangehensweise bei den vorangegangenen Einzelanalysen soll als nächstes die heilsgeschichtliche Dimension jüdisch-fundamentalistischen Denkens im Zentrum des Interesses stehen. Neben den Ideen für eine bessere Welt, wie die Mitglieder des Gusch Emunim sie sich erträumen, gehören in diesen Zusammenhang geschichtsphilosophische Aspekte sowie bestimmte, typische Grundmuster des in Rede stehenden Denkens.

Gefragt nach seiner Vision der Erlösung erklärt Rabbi Eliezer Waldmann von Gusch Emunim:

Ich glaube, daß am Ende das Prophetentum von neuem in Israel erstehen wird, d.h., der Heilige, gesegnet sei er, wird seinen Willen offenbaren. Dann wird eine monarchische Herrschaftsform in Israel sein, die nicht durch die Demokratie festgesetzt wird, sondern vom König Messias. Aber dies ist eine Zeit, da das Prophetentum in Israel sein wird.<sup>178</sup>

Bei dieser Imagination des zukünftigen Heils stand augenscheinlich die glorreiche Vergangenheit des jüdischen Volkes Pate: die Zeit der Herrschaft der Könige David und Salomo.

Auch für die Anhänger des Gusch Emunim steht die Erwartung des Messias im Zentrum ihres Glaubens; in Abwandlung zum klassischen jüdischen Messianismus jedoch wird mit dem Kommen des Messias innerhalb des historischen Prozesses in *dieser* Welt – und nicht jenseits von ihr in der kommenden Welt – gerechnet. Ohne die universalistische Komponente, die sich – wie wir gesehen haben – noch in der Lehre Rabbi Kooks des Älteren fand, gehen die Mitglieder von Gusch Emunim gleich ihrem Mentor Rabbi Zvi Kook davon aus, daß der Messias lediglich zum Frommen des jüdischen Volkes erscheinen wird.<sup>179</sup> Eine wichtige Akzentverschiebung ist zudem darin zu sehen, daß die jüdischen Fundamentalisten überzeugt sind, daß der Prozeß der Erlösung bereits begonnen hat und daß sie sich schon mitten im messianischen Zeitalter befinden. Die einzelnen bisher erkennbaren Stufen des Erlösungsprozesses wurden bereits weiter oben<sup>180</sup> thematisiert: Den Startschuß für den Beginn des messianischen Zeitalters stellt die Gründung des israelischen Staates dar. Zur Bestätigung wird die Sentenz aus dem Babylonischen Talmud herangezogen, der zufolge es zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias als einzigen Unterschied nur die Unterwerfung unter die Herrschaft fremder Völker gebe.<sup>181</sup> Da mit der Errichtung des eigenen Staates die Unterjochung des jüdischen Volkes beendet worden ist, sind folglich die Tage des Messias angebrochen. Weitere Etappen auf dem Weg der Erlösung bilden laut Zvi Kook die Einwanderung von Juden nach Israel, die Eroberung Judäas und Samarias 1967 und die nachfolgende Besiedelung des heiligen Landes. Selbst der erwähnte Terrorplan bezüglich der Sprengung des Fel-

---

<sup>178</sup> Zitiert nach: M. Haussig: *Fundamentalistische Gruppen im Judentum*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 88.

<sup>179</sup> M. Haussig: *Fundamentalistische Gruppen im Judentum*. In: C. Colpe / H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, S. 85.

<sup>180</sup> Siehe S. 47 dieser Arbeit.

<sup>181</sup> *Babylonischer Talmud* Berakhot 34 b.

sendoms ist in diesem Zusammenhang zu sehen: Übereifrige Aktivisten wollten eine Konfrontation großen Ausmaßes auslösen in der Hoffnung, auf diese Weise das Kommen des Messias noch einmal zu beschleunigen.<sup>182</sup>

Doch auch jenseits solch blutiger terroristischer Taten bzw. Pläne einzelner ermutigt die im Denken von Anhängern des Gusch Emunim zum Ausdruck kommende postmillenarische Sichtweise zu aktivem Handeln. Jeder einzelne hat es in der Hand, einen Beitrag zu leisten, auf daß der Erlösungsprozeß sich schneller entfalte. Die „Getreuen“ betrachten sich als Avantgarde, als Elite, sie verstehen sich als Speerspitze im Kampf für Erez Israel und für die Beschleunigung der Erlösung.<sup>183</sup>

Bei der sich nun anschließenden Erörterung charakteristischer Grundmuster des jüdisch-fundamentalistischen Denkens fällt der Blick sogleich auf das manichäische Weltbild der Mitglieder des Gusch Emunim, die eine scharfe Unterscheidung treffen zwischen dem Kollektiv der Auserwählten, Reinen und Glaubenstreuen und allen anderen, die als ungläubig und Verkörperung des Bösen angesehen werden.<sup>184</sup> Wird ein solch hartes Verdikt schon gegenüber säkularen oder in einem anderen Glaubensverständnis verhafteten Juden gefällt, so steigert sich die Rhetorik noch einmal, wenn andere Gegner in den Blick genommen werden. So wird der „Kampf der Völker gegen Israel“ als „Kampf der Völker gegen Gott“ interpretiert.<sup>185</sup> Auf dem „Schlachtfeld“ stehen sich also die Mächte des Bösen – die anderen Völker – und das Gute selbst – Israel, in Vertretung des Allmächtigen – gegenüber. Eine echte oder vermeintliche Konfrontation zwischen Menschen wird also auf eine Metaebene gehievt und in einen Kampf zwischen satanischen Kräften und den Mächten des Lichts überhöht.

Daneben läßt sich bei den Anhängern des Gusch Emunim auch xenophobisches Gedankengut nachweisen. Die Mächte, die Israel übel wollen, sitzen jenseits der Grenzen, es sind „die anderen Völker“. Das Böse kommt also von außerhalb, aus der Fremde. Manchmal ist es aber schon da, im eigenen Haus – in Gestalt der palästinensischen Araber. Bezüglich der ihnen gegenüber anzuwendenden Verfahrensweise fand im Laufe der Zeit eine Radikalisierung statt. Plädierten die Mitglieder des Gusch Emunim zunächst dafür, den in den besetzten Gebieten wohnenden Palästinensern den Status von ortsansässigen Fremden, von nichtjüdischen Anwohnern zu geben, so wurde später auf die freiwillige Auswanderung der Betroffenen spekuliert oder sogar diskutiert, sie mit oder ohne Entschädigung zwangsumzusiedeln.<sup>186</sup>

Ein weiteres Grundmuster jüdisch-fundamentalistischen Denkens liegt in der absoluten Gewißheit, mit der die eigene Auslegung der jüdischen Religion vertreten wird. Zvi Kook und seine Mitstreiter betrachteten bzw. betrachten das ganze Land Israel als Eigentum des jüdischen Volkes und leiten daraus das absolute Recht auf ebendieses ganze Land ab. Zur Legitimation ihres Anspruchs wird auf die Bibel als Rechtsdokument verwiesen.

Zuletzt wollen wir noch einen Blick auf die vorhin schon kurz angesprochenen praktischen Konsequenzen werfen, die von den Mitgliedern von Gusch Emunim aus ihren Überzeugungen abgeleitet werden. Wir hatten gesehen, daß die „Getreuen“ einen

---

<sup>182</sup> E. Sprinzak: *Jewish Fundamentalism in Israel*. In: M. E. Marty / R. S. Appleby (Hg.): *Fundamentalisms and the State. The Fundamentalism Project*. Volume 3, S. 475.

<sup>183</sup> P. Demant: *Jünger der Erlösung*. In: *Babylon*. 1988, S. 45.

<sup>184</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 132.

<sup>185</sup> P. Demant: *Jünger der Erlösung*. In: *Babylon*. 1988, S. 42.

<sup>186</sup> M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 119; P. Demant: *Jünger der Erlösung*. In: *Babylon*. 1988, S. 42.

aktiven Beitrag zum Fortgang des Erlösungsprozesses leisten wollen. Sie ziehen sich also nicht aus der verderbten Gesellschaft zurück, sondern setzen sich tatkräftig dafür ein, die Wirklichkeit nach ihren Vorstellungen umzuformen. Demzufolge handelt es sich um einen Fundamentalismus der Weltbeherrschung. Da sich die meisten Anhänger des Gusch Emunim mit der Demokratie in Israel arrangieren, zeigt er sich vorwiegend in seiner reformistischen Ausprägung. Soweit jedoch einzelne, in den Untergrund abgetauchte Mitglieder Terrorakte planten, die sich zwar nicht gegen Israel selbst richteten, doch in ihren Auswirkungen auch das eigene Land betroffen hätten, hat ein Umschwung zur revolutionären Variante des weltbeherrschenden Fundamentalismustyps stattgefunden.

## II. Gemeinsame Grundstrukturen fundamentalistischen Denkens

Im Fortgang der Untersuchung soll es nun darum gehen, die in den Einzelanalysen herausgearbeiteten Grundmuster der jeweiligen fundamentalistischen Weltansicht zusammenzuführen. Welche Gemeinsamkeiten lassen sich aufzeigen in der Haltung gegenüber der Welt sowie in den sich daraus ergebenden Handlungsoptionen? Was ist es, das ein Mitglied des Gusch Emunim mit einem ägyptischen Moslebruder und beide zusammen mit einem fundamentalistischen Protestanten in den Vereinigten Staaten verbindet? Ist es nicht gewagt, einen derartigen Vergleich anzustellen, der von den Betroffenen mit einem Tremolo der Empörung in der Stimme zurückgewiesen würde?

Ich behaupte, daß es – bei aller Verschiedenartigkeit der Phänomene, die nicht verschwiegen werden soll – durchaus allgemeine Grundstrukturen gibt, die sich wie ein roter Faden durch sämtliche im Rahmen der vorliegenden Arbeit thematisierten Erscheinungsformen religiös-fundamentalistischer Vorstellungen ziehen. Es sind dies: *erstens* eine fundamentale Kritik am Zustand der eigenen Gesellschaft, in der man als Gläubiger das Glück, zugleich aber auch das Pech hat zu leben.

*Zweitens* kommt zu dem bloßen Beklagen der tatsächlich oder vermeintlich schlimmen Lage, in der man sich als ein Teil des gesellschaftlichen Kollektivs befangen sieht, ein weiterer Aspekt hinzu, der aus einer ansonsten lediglich traditionalistischen oder konservativen Haltung erst eine fundamentalistische macht: die mehr oder minder dezidierte Konzeption eines Gegenmodells zu der als leidvoll erlebten Gegenwart. In engem Zusammenhang mit der Vision von einer „besseren Welt“ steht ein Dramatisierungsmoment, das der fundamentalistischen Haltung eine gewisse Dynamik verleiht und das den Gläubigen zum Handeln in der als richtig erkannten Weise treibt: es ist der messianisch-millennarische Aspekt innerhalb des fundamentalistischen Glaubensgebäudes. Im Rahmen dieser „heilsgeschichtlichen Dimension“ fundamentalistischer Überzeugungen lassen sich darüber hinaus Mechanismen aufzeigen, die aus der Ideologieforschung bekannt sind: eine bipolare, an Freund-Feind-Stereotypen ausgerichtete Denkweise sowie die Reklamation eines absoluten Wahrheitsanspruchs für die Grundannahmen des eigenen Weltbildes.

*Drittens* folgt aus der einmal erkannten „letzten Wahrheit“ die praktische Konsequenz, ihr kompromißlos zu folgen. Als Handlungsoptionen stehen dabei grundsätzlich die Möglichkeiten der Separation sowie der Aktion zur Verfügung.

Wenn wir uns nun dem *ersten* Punkt – der fundamentalistischen Gesellschaftskritik – zuwenden, so zeigt sich beim Vergleich der vier fundamentalistischen Strömungen, daß ihren jeweiligen Anhängern die felsenfeste Gewißheit gemeinsam ist, Zeitgenossen einer Krise epochalen Ausmaßes zu sein. Geplagt von der Sorge angesichts des zunehmenden Verlustes der eigenen religiös-kulturellen Identität sind sowohl die An-

hänger Khomeinis im Iran zur Zeit des Schahregimes, die sich über neue gesetzliche Regelungen empören, die das Schari'arecht außer Kraft setzen oder den islamischen Kalender, als auch protestantische US-Amerikaner, die verstört auf den tiefgreifenden Wandel ihrer Lebenswelt infolge des Zuzugs neuer Immigranten blicken. Mitglieder des Gusch Emunim verfolgen besorgt die schwindende Begeisterung für die zionistische Idee, die Müdigkeit, die sich infolge des beängstigenden Jom-Kippur-Krieges in der israelischen Bevölkerung verbreitet hat, während Hasan al-Bannâ, der Gründer der Muslimbruderschaft, die Abkehr der jungen Generation von den islamischen Werten beklagt. So verschieden ihre jeweiligen Lebensumstände und Kulturen auch sind, alle eint die Angst vor dem Verlust dessen, was ihnen lieb und teuer ist: ihre je spezifische religiös-kulturelle Identität.

Auch die Fremdbestimmung der eigenen Lebenswirklichkeit durch von außen ins Land eindringende bzw. einwirkende Kräfte ist ein wichtiger Kritikpunkt bei allen vier in Rede stehenden Ausprägungen des Fundamentalismus. Die „Getreuen“ in Israel prangern die Feindseligkeit der übrigen Welt an, fundamentalistische Protestanten fürchten in der Zeit um den Ersten Weltkrieg den verheerenden Einfluß, der in Gestalt der historisch-kritischen Bibelexegese als Ausfluß „deutscher Unkultur“ über den Ozean herüberschwappt, sunnitische Fundamentalisten verdammen die Auswirkungen von Kolonisation und fortbestehender Fremdbestimmung durch den Westen; Anhänger des Revolutionsführers im Iran stimmen der zuletzt genannten Anklage zu. Ein weiterer zentraler Gesichtspunkt fundamentalistischer Gesellschaftskritik, dem sich alle vier Gruppen anschließen können, ist die Klage über den moralisch-sittlichen Verfall der Gesellschaft. Beklagt werden unisono der Zerfall der althergebrachten Familienstruktur bedingt durch Scheidungen, durch Prostitution und nicht zuletzt durch das unbotmäßige Verhalten mancher Frauen. Auch Alkoholkonsum, ausschweifendes Freizeitverhalten und ähnliche Symptome gesellschaftlicher Dekadenz werden scharf kritisiert.

Demgegenüber spielt ein vierter Kritikpunkt, der für den islamischen Fundamentalismus beiderlei Couleur durchaus wichtig ist – die krasse Diskrepanz zwischen Arm und Reich –, im protestantischen wie im jüdischen Fundamentalismus eher eine untergeordnete Rolle. Mit Blick auf die Protestanten mag sich dieser Befund vielleicht aus der noch spürbaren kalvinistischen Tradition erklären, in der Armut oder Unglück eher mit Sünde erklärt wurden als mit den womöglich ungerechten gesellschaftlichen Verhältnissen.<sup>187</sup>

Damit kristallisieren sich drei Aspekte fundamentalistischer Gesellschaftskritik heraus, die sich in allen untersuchten Fundamentalismen nachweisen lassen: die Kritik am Verlust der religiös-kulturellen Identität, an der Fremdbestimmung aus dem Ausland bzw. an fremden kulturellen Einflüssen sowie am sittlich-moralischen Verfall der Gesellschaft.

Obwohl aber die sie umgebende Mehrheitsgesellschaft in vielerlei Hinsicht kritisiert wird, ist die zunehmende Technisierung der Lebenswelt kein Thema fundamentalistischer Eiferer. Vielmehr stehen Fundamentalisten den neuen Kommunikationstechnologien aufgeschlossen gegenüber und sind gewillt, sich modernster Technik zu bedienen, um so die eigenen Anhänger und Sympathisanten möglichst effektiv mit ihrer Botschaft erreichen zu können.<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> Vgl. M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, S. 219.

<sup>188</sup> Vgl. ebd., S. 247.

Als nächstes richtet sich unser Augenmerk auf die *zweite* gemeinsame Grundstruktur des religiösen Fundamentalismus, also auf die heilsgeschichtliche Ebene, auf der sich das fundamentalistische Denken entfaltet.

Für die Vertreter jeder der hier thematisierten Strömungen gilt, daß sie sich nicht abfinden mit der diagnostizierten Krisensituation, sondern trotz aller Unbilden und Anfechtungen voller Hoffnung in die Zukunft blicken. Denn dort erwartet sie – oder zumindest ihre Nachfahren – ein irdisches Reich des Heils, das eines gar nicht so fernem Tages erstehen wird. Selbstverständlich unterscheiden sich die imaginierten Gegenbilder zur tristen Wirklichkeit in ihrer Ausgestaltung voneinander. Während sich die Anhänger des Gusch Emunim eine monarchische Herrschaftsform erträumen, wünschen sich sunnitische oder protestantische Fundamentalisten als ideale Ordnung eine Theokratie. Entscheidendes Merkmal ist jedenfalls jeweils, daß das göttliche Gesetz in sein Recht eingesetzt wird – ob in Form der Halacha, der Bibel oder der Schari'a bleibt eine Frage der inhaltlichen Ausgestaltung.

Die schiitischen Fundamentalisten nehmen in dieser Hinsicht eine Sonderstellung ein, da sich im Iran im Zuge der Revolution ja bereits eine staatliche Ordnung etabliert hat, die auf dem Boden des schiitischen Islam – in seiner fundamentalistischen Variante – fußt.

Jeder der vier Fundamentalismen verfügt über ein kollektives Erinnerungsbild aus der Vergangenheit, das ihm eine ideale Ordnung spiegelt. Dieses „Goldene Zeitalter“ des Urchristentums, der frommen Altvordern oder des Davidischen Königiums ist ein wichtiger Bestandteil der jeweiligen heilsgeschichtlichen Dimension.

Ein weiterer zentraler Baustein des fundamentalistischen Gedankengebäudes besteht in der Messiaserwartung, die in allen vier Religionen bzw. Konfessionen zum Tragen kommt: im Judentum warten die Gläubigen auf das Kommen des Messias, im Christentum wird sich die Geschichte dereinst mit der Wiederkehr des Gottessohnes erfüllen, während die Schiiten sich danach sehnen, daß der Mahdi aus der Verborgenheit zurückkehren wird.<sup>189</sup> Auch für die Sunniten ist die Gestalt des Mahdi mit einer messianischen Erwartung verknüpft.<sup>190</sup>

Lediglich hinsichtlich des Zeitpunktes des Kommens bzw. der Rückkehr des Messias differieren die Vorstellungen. Wie wir bei der Analyse der einzelnen Fundamentalismen gesehen haben, lassen sich prämillenarische von postmillenarischen Erwartungen unterscheiden. Im Fall der Schiiten konnte gezeigt werden, daß die traditionell prämillenarische Auffassung, der ja eine eher passive, duldende Haltung entspricht, von Khomeini in eine ideologische Rechtfertigungs- und Motivationsgrundlage transformiert werden konnte, die seine Anhänger zum Handeln inspirierte.<sup>191</sup>

Bei den protestantischen Fundamentalisten finden sich sowohl prä- als auch postmillenarische Auffassungen. So neigen die Anhänger der Theologie des Dispensationalismus zu einer prämillenarischen Weltsicht, der allerdings aufgrund des oben näher erläuterten Gedankens der „persönlichen“ Erlösung durch Christus schon vor Beginn der hereinbrechenden Katastrophen ein aktivierendes Moment innewohnt.<sup>192</sup> Der einzelne Gläubige ist aufgerufen, seine abwartende Haltung aufzugeben und selbst einen Beitrag zu leisten zur Wiederkehr des Messias.

Demgegenüber sind die postmillenarisch eingestellten protestantischen wie auch die jüdischen Fundamentalisten quasi „von Hause aus“ zu Taten bereit, eben aufgrund ihrer Weltsicht, die sie ja daran glauben läßt, daß sie das tausendjährige Reich aus

---

<sup>189</sup> Vgl. M. E. Marty / R. S. Appleby: *Herausforderung Fundamentalismus*, S. 40.

<sup>190</sup> B. B. Lawrence, *Defenders of God*, S. 196.

<sup>191</sup> Siehe oben S. 32 f. der vorliegenden Arbeit.

<sup>192</sup> Siehe oben S. 44 der vorliegenden Arbeit.

eigener Kraft, durch ihr ganz persönliches Handeln, herbeiführen können. Sie alle begreifen sich als Elite, als Avantgarde, als Vorhut des erwarteten Messias bzw. Mahdi. Wir haben es also hier mit gemeinsamen millenarischen und messianischen Beständen zu tun.

Im Rahmen der zweiten Grundstruktur des religiösen Fundamentalismus, seiner heilsgeschichtlichen Dimension, sollen nun abschließend die Bedeutung und Funktion der im Rahmen der Einzelanalysen aufgespürten fundamentalistischen Denkmuster näher erläutert werden, die sich in allen hier in Rede stehenden Ausformungen fanden. Es sind dies der Manichäismus, die Xenophobie sowie der Absolutheitsanspruch bezüglich der Grundannahmen des eigenen Weltbildes.

Sowohl fundamentalistische Sunniten, Schiiten, Protestanten als auch Juden teilen die Welt auf in zwei Lager, in Gut und Böse, in die Mächte des Lichtes und der Finsternis, in Parteigänger Gottes und Satans. Immer wird die eigene Position mit großer Selbstverständlichkeit auf der Seite des Guten verortet, während die jeweiligen Gegner in den Abgrund der Finsternis gestoßen werden. Eine derartige ideologische Denkweise kann durchaus von einem spontanen emotionellen und parteiischen Engagement bestimmt sein, ohne vom Betroffenen reflektiert worden zu sein.<sup>193</sup> Dies trifft sicherlich auf viele „einfache“ Gläubige zu, die „ohne böse Absicht“ in bipolaren Kategorien auf ihr Lebensumfeld schauen. Manchmal werden solche Gedankengebilde aber auch ganz bewußt eingesetzt, um bestimmte Ziele zu erreichen und gewisse Zwecke damit zu verfolgen. Wenn etwa Khomeini in seiner Zeit als Revolutionsführer oder später als „rechtsgelehrter Herrscher“ den Schah mit dem Kalifen Yazid verglich und zur Ausgeburt des Bösen stempelte, so diente eine solche Verfahrensweise natürlich der Manipulierung und Mobilisierung einer möglichst großen Anhängerschaft. Selbst wenn man zugestehen wollte, daß in revolutionären Situationen wie seinerzeit im Iran bipolare Weltdeutungen vom Standpunkt des Handelnden, Mobilisierenden aus ein relatives Recht haben mögen, so schießt die geschilderte Darstellung des Gegners in Kategorien des nicht-mehr-Menschlichen doch eindeutig übers Ziel hinaus. Generell erscheinen Extremformen bipolaren Denkens, die in eine Dämonisierung des Gegners münden, als nicht akzeptabel. Gerade um solche ausgeprägt manichäischen Gegenüberstellungen handelte es sich aber in den untersuchten Fällen.

Darüber hinaus wiesen sämtliche thematisierten Fundamentalismen ein stark xenophobisches Denkmuster auf. Mal dienen Staaten wie die USA oder Israel als Feindbild, so im Fall des Iran, mal werden Einwanderer mit einem anderen kulturellen und religiösen Hintergrund als Bedrohung empfunden und feindlich empfangen, wie im Beispiel der fundamentalistischen Protestanten. Derartige Feind-Stereotype erfüllen im Rahmen von Ideologien – wie etwa dem religiösen Fundamentalismus – die zentrale gesellschaftliche Funktion, integrativ bezüglich der eigenen Gruppe zu wirken, sie tragen dazu bei, den Zusammenhalt zu stärken.<sup>194</sup>

Als weiteres gemeinsames Merkmal aller behandelten fundamentalistischen Orientierungen konnten wir den Anspruch auf absolute Wahrheit des jeweiligen Weltbildes herausdestillieren. Dies soll dazu dienen, die eigenen Grundannahmen gegen jedwede Kritik oder gar Widerlegung abzuschirmen.<sup>195</sup> Nur der Eingeweihte, der zur Elite Gehörende besitzt ein Erkenntnismonopol und hat Zugang zur Quelle der absoluten Wahrheit.

---

<sup>193</sup> E. Topitsch / K. Salamun: *Ideologie*, S. 54.

<sup>194</sup> Ebd., S. 72 f.

<sup>195</sup> Ebd., S. 88.

Das Postulieren von derartigen letzten Gewißheiten erfüllt zudem die Funktion, daß man mit diesen gewissermaßen ein Orientierungsinstrument an die Hand bekommt, mit dessen Hilfe man sich allen Problemen stellen kann, die in der Wirklichkeit auftauchen. Auf diese Weise kommt man dem menschlichen Verlangen nach Gewißheit, Sicherheit und Geborgenheit in einer unübersichtlich gewordenen Welt entgegen.<sup>196</sup>

Nachdem wir soeben auch das zweite Grundmuster des religiösen Fundamentalismus genauer untersucht haben, geht es in diesem *dritten* und letzten Schritt um die Frage nach den praktischen Konsequenzen, die aus der erkannten absoluten Wahrheit gezogen werden. Wir hatten grundsätzlich zwischen der Möglichkeit der Weltflucht und der Weltbeherrschung unterschieden, dann jedoch sämtliche hier thematisierte Fundamentalismen als solche der Weltbeherrschung identifiziert. In der weiteren Unterteilung ließ sich der sunnitische Fundamentalismus sowohl der reformistischen als auch der revolutionären Variante zuordnen, je nachdem, ob seine Verfechter am politischen Prozeß teilnehmen und die gewünschten Veränderungen auf diesem Wege durchsetzen, oder ob sie in radikaler Weise ihre Weltsicht der Gesellschaft aufzwingen wollen.

Demgegenüber geriert sich der schiitische Fundamentalismus ausschließlich als revolutionär, während der protestantische sich nur als reformistisch präsentiert.<sup>197</sup> Auch der Fundamentalismus der Gusch Emunim ist aufgrund seiner pragmatischen Haltung zum israelischen Staat grundsätzlich dem reformistischen Flügel zuzuordnen.

---

<sup>196</sup> Ebd., S. 95.

<sup>197</sup> Dies hängt zweifellos mit dem unterschiedlichen politischen Klima in den USA einer- und dem Iran andererseits zusammen sowie mit den verschiedenen Ausgangsbedingungen (hier Demokratie, dort autoritäres Regime).

## C. Schlußteil

Auf den vorangegangenen Seiten wurde versucht, sich dem gegenwärtig so aktuellen Thema des religiösen Fundamentalismus aus philosophischer Sicht zu nähern. Längst nicht alle Aspekte dieses facettenreichen Phänomens konnten erschöpfend behandelt werden.

Zur Sprache kamen jedoch die allgemeinen Grundstrukturen, die sich meiner Auffassung nach anhand der ausgewählten religiösen Gruppierungen herauskristallisieren ließen. Als Untersuchungsgegenstand wurden fundamentalistische Strömungen innerhalb des sunnitischen sowie des schiitischen Islam beispielhaft herangezogen, des weiteren der protestantische Fundamentalismus in den USA und die in Israel aktive Bewegung Gusch Emunim.

Zunächst wurde im ersten Teil dieser Arbeit in separaten Abschnitten jede Ausprägung des Fundamentalismus einzeln auf die ihr innewohnenden Muster fundamentalistischer Weltanschauung hin analysiert, bevor im zweiten Teil gemeinsame, für sämtliche der behandelten Religionen und Konfessionen typische Grundstrukturen herausgearbeitet wurden.

Als erstes Symptom der Charakterisierung einer Geisteshaltung als fundamentalistisch wurde das Üben von herber Kritik an den Zuständen innerhalb der eigenen Gesellschaft gewertet. Übereinstimmende Kernpunkte der Anklage betreffen den Verlust religiös-kultureller Identität, die Fremdbestimmung der eigenen Lebenswirklichkeit durch von außen ins Land einwirkende oder gar eindringende Kräfte sowie die Klage über die zunehmende Dekadenz der Gesellschaft, die ihre Auswirkungen im Verfall der Sitten und der Moral zeitigt.

Eine weitere allgemeine Konstante fundamentalistischen Denkens habe ich als „heilsgeschichtliche Dimension“ bezeichnet. Gemeint ist damit zum einen der Entwurf eines Gegenmodells zu der als verkommen und unbehaust empfundenen Gegenwart, das nach der Überzeugung der Menschen dem Willen Gottes entspricht. Weiterhin beinhaltet die heilsgeschichtliche Dimension ein messianisch-millennarisches Moment, das einen handlungsleitenden, dramatisierenden Effekt auf die Gläubigen ausübt. Zudem wurden drei Charakteristika der fundamentalistischen Haltung zur Welt aufgespürt, die bei allen in Rede stehenden Gruppen auftraten. Es waren dies Maniächismus, Xenophobie und die Reklamation eines unbedingten Wahrheitsanspruchs für die Grundannahmen des eigenen Weltbildes. Schließlich wurde als praktische Konsequenz aus der zugrundeliegenden Weltanschauung für die untersuchten Gruppen eine Tendenz zu einem weltbeherrschenden Fundamentalismus festgestellt, der entweder in einer reformistischen oder einer revolutionären Variante zum Tragen kommen kann.

Die Beantwortung der Frage, ob das Modell, das hier zur Analyse und Strukturierung des Phänomens des religiösen Fundamentalismus anhand ausgewählter Beispiele entwickelt wurde, sich auch hinsichtlich fundamentalistischer Strömungen innerhalb anderer Religionen als tragbar erweist, muß einer anderen Untersuchung vorbehalten bleiben.

## Literaturverzeichnis

Ammerman, Nancy T.: *North American Protestant Fundamentalism*. In: Martin E. Marty / R. Scott Appleby (Hg.): *Fundamentalisms Observed. The Fundamentalism Project*. Volume 1. A Study conducted by: The American Academy of Arts and Sciences. University Press of Chicago. Chicago und London 1991, S. 1-65.

Birnbaum, Norman: *Der protestantische Fundamentalismus in den USA*. In: Thomas Meyer (Hg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1989, S. 121-154.

Bohlen, Gerd: *Fundamentalismus – Weltbilder und soziale Bewegungen*. In: Franz Neumann (Hg.): *Handbuch Politische Theorien und Ideologien 2*. Leske + Budrich. Opladen 1996, S. 521-562.

Bretthauer, Berit: *Televangelismus in den USA. Religion zwischen Individualisierung und Vergemeinschaftung*. Campus Verlag. Frankfurt / New York 1999.

Büttner, Friedemann: *Islamischer Fundamentalismus: Politisierter Tradionalismus oder revolutionärer Messianismus?* In: Heiner Bielefeldt / Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1998, S. 188-210.

Demant, Peter: *Jünger der Erlösung. Ideologische Wurzeln des Gusch Emunim*. In: *Babylon*. 1988, S. 40-51.

Ende, Werner: *Der schiitische Islam*. In: Werner Ende / Udo Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*. Verlag C.H. Beck. 4. Auflage, München 1996, S. 70-89.

Ghaussy, A. Ghanie: *Der islamische Fundamentalismus in der Gegenwart*. In: Thomas Meyer (Hg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1989, S. 83-100.

Halm, Heinz: *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*. Verlag C.H. Beck. München 1994.

Haussig, Michael: *Fundamentalistische Gruppen im Judentum*. In: Carsten Colpe / Heike Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus – unverzichtbare Glaubensbasis oder ideologischer Strukturfehler?* Alektor-Verlag. Berlin 1989, S. 69-89.

Heine, Peter: *Fundamentalisten und Islamisten. Zur Differenzierung der Re-Islamisierungsbewegungen*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitschrift Das Parlament*. 42. Jahrgang. B 33 / 1992, S. 23-30.

Idalovichi, Israel: *Der jüdische Fundamentalismus in Israel*. In: Thomas Meyer (Hg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1989, S. 101-120.

Jäggi, Christian J. / Krieger, David J.: *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*. Orell Füssli Verlag. Zürich und Wiesbaden 1991.

Kepel, Gilles: *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. Piper Verlag. München und Zürich 1991.

Khomeini, Sayyed Ruhollah: *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Mizan Press. Berkeley 1981.

Kreile, Renate: *Islamischer Internationalismus oder realpolitischer Pragmatismus*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*. 49. Jahrgang. B 19 / 1999, S. 3-13.

Küenzlen, Gottfried: *Feste Burgen: Protestantischer Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*. 42. Jahrgang. B 33 / 1992, S. 3-10.

Lawrence, Bruce B.: *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. Harper & Row, Publishers. San Francisco 1989.

Marty, Martin E. / Appleby, R. Scott: *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*. Campus Verlag. Frankfurt am Main/New York 1996.

Meier, Andreas: *Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt*. Peter Hammer Verlag. Wuppertal 1994.

Meyer, Thomas: *Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung*. In: Ders. (Hg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1989, S. 13-22.

Meyer, Thomas: *Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik*. In: Heiner Bielefeldt / Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1998, S. 37-66.

Papenthin, Heike: *Entstehung und Entwicklung des (klassischen) amerikanischen Fundamentalismus*. In: Carsten Colpe / Heike Papenthin: *Religiöser Fundamentalismus – Unverzichtbare Glaubensbasis oder ideologischer Strukturfehler?* Alektor-Verlag. Berlin 1989, S. 13-52.

Reissner, Johannes: *Die militant-islamischen Gruppen*. In: Werner Ende / Udo Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*. Verlag C.H. Beck. 4. Auflage, München 1996, S. 630-645.

Riesebrodt, Martin: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*. J. C. B. Mohr. Tübingen 1990.

Riesebrodt, Martin: *Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne*. In: Heiner Bielefeldt / Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1998, S. 67-90.

Rudolph, Christian: *Fundamentalismus im Islam*. In: Carsten Colpe / Heike Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus: unverzichtbare Glaubensbasis oder ideologischer Strukturfehler?* Alektor-Verlag. Berlin 1989, S. 91-110.

Sandeen, Ernest R.: *The Roots of Fundamentalism*. University of Chicago Press. Chicago 1970.

Sprinzak, Ehud: *Jewish Fundamentalism in Israel*. In: Martin E. Marty / R. S. Scott Appleby (Hg.): *Fundamentalisms and the State. The Fundamentalism Project*. Volume 3. A Study conducted by: The American Academy of Arts and Sciences. University Press of Chicago. Chicago/London 1993, S. 462-490.

Steinbach, Udo: *Iran*. In: Werner Ende / Udo Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*. Verlag C.H. Beck. 4. Auflage, München 1996, S. 246-263.

Tibi, Bassam: *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*. Verlag C.H. Beck. München 1992.

Topitsch, Ernst / Salamun, Kurt: *Ideologie. Herrschaft des Vorurteils*. Langen Müller Verlag. München / Wien 1972.

Wielandt, Rotraud: *Zeitgenössischer islamischer Fundamentalismus – Hintergründe und Perspektiven*. In: Klaus Kienzler (Hg.): *Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?* Patmos Verlag. Düsseldorf 1990, S. 46-66.