

Paradoxien des religiösen Nationalismus

Patrick Becker

Abstract: Der Beitrag analysiert Formen des religiösen Nationalismus, die in den letzten Jahrzehnten in allen Teilen und Kulturen der Welt sichtbar wurden und daher als ein globales Phänomen der Moderne bestimmt werden. Als neuartig wird ausgewiesen, dass religiöser Fundamentalismus von einem politisch aufgeladenen Pragmatismus bestimmt wird, der die Allianz mit nationalistischen Bewegungen möglich und ihn gesellschaftlich wirkmächtig macht. Im ersten Schritt des Beitrags wird ein historischer Bogen gezogen, der die langfristigen Bezüge des Phänomens in Europa und seine heutige weltweite Wirksamkeit aufzeigt. Im zweiten Schritt wird die innere Logik und damit Attraktivität des religiösen Fundamentalismus anhand zweier Fallstudien nachgezeichnet, sodass die heutige Verknüpfung mit nationalistisch ausgerichteter Politik nachvollziehbar wird. Im dritten Schritt wird dieser Zusammenschluss theoriegeleitet analysiert und auf die Paradoxien, die ihn kennzeichnen, verwiesen. Diese werden abschließend als Ansatz für die politische Auseinandersetzung genutzt, indem daraus Hinweise auf eine mögliche Präventionsarbeit in Deutschland gewonnen werden.

Schlagnworte: Fundamentalismus; Religion; Nationalismus; Moderne

1. Das Aufkommen eines alten Phänomens

Mit der konfessionellen Aufspaltung des Christentums im 16. Jahrhundert verlor die katholische Kirche ihre weite Teile Europas einigende Kraft. Damit kam eine für den Kontinent wichtige politische Idee an ihr Ende: Seitdem Kaiser Konstantin das Christentum als einigenden Faktor des römischen Reiches entdeckte und förderte, blieb es auch über die Wirrungen der Völkerwanderung hinweg in dieser Rolle. Die einheitsstiftende Funktion erwies sich auch zu Beginn der Reformationszeit als wirksam, insofern nun die einzelnen Herrschaftsbereiche eine einheitliche christliche Denomination behielten. Zunehmende Migrations- und Säkularisierungsprozesse unterminierten sie allerdings.

Die gleichen Prozesse, die die (soziologisch verstandene) ‚Moderne‘ kennzeichnen, führten zu einem Verlust von religiöser Deutungshoheit und damit zur Unmöglichkeit, regionale Identität an eine bestimmte Denomination zu knüpfen. Auch wenn staatskirchliche Strukturen in einzelnen Ländern Europas bis ins 20. Jahrhundert hinein bestehen blieben, war die Anerkennung konfessioneller Vielfalt langfristig unausweichlich. Heute unterscheiden sich zwar in den Ländern Europas die Grade von Säkularität und damit auch der Zusammenarbeit von Religionen mit dem Staat, allerdings ist der Wegfall der Religionsfreiheit kaum mehr vorstellbar (Pollack/Rosta 2015; Dennaoui 2017).

Hinzu kommt der langfristige Bedeutungsrückgang von Religion insgesamt und des Christentums im Besonderen. In Europa ist in den meisten Ländern ein deutlicher Rückgang religiöser Überzeugungen festzustellen (Pollack/Rosta 2015). Die Rolle als einigende Kraft

musste von einem neuen Konzept übernommen werden. Im 19. Jahrhundert wurde daher der Nationalismus stark: Mit Emile Durkheim lässt sich argumentieren, dass der säkulare Nationalismus von Religion ihre integrative Rolle übernahm (Soper/Fetzer 2018: 8), sodass sie sich transformieren und in ein neues Verhältnis zum Staat setzen musste (Spohn 2003: 269). Genauso wie Religion basiere der Nationalismus auf Narrationen, adressiere den Menschen ganzheitlich, begründe moralische Positionen sowie politische Macht und biete also insgesamt Sinnstiftung (Joppke 2018: 42–48). Mit Smith kann Nationalismus sogar selbst als eine Form von Religion verstanden werden, da Rituale und Symbole eine politische Variante der jeweiligen religiösen Äquivalente etablieren und deren Funktion übernehmen (Smith 2000: 811). Daher traten Religion und Nationalismus im modernen Europa als Konkurrenten an, so der Befund von Roger Friedland (Friedland 2001: 127).

Aufgrund der Paradigmen der Moderne wurde der Wettbewerb zugunsten des Nationalgedankens entschieden. In Ländern Europas, in denen heute eher hohe Zustimmungswerte zur katholischen Kirche festzustellen sind wie in Polen, der Slowakei und Spanien, kann eine tiefe Verankerung des Katholizismus im jeweiligen Nationalbewusstsein festgestellt werden (vgl. die Beiträge zu einzelnen Ländern Europas in Wood 2016; Tomka/Szilárdi 2016). Man darf vermuten, dass die relative Stärke des katholischen Glaubens hier am hohen Nationalbewusstsein partizipiert (Becker 2018: 104–107).

Außerhalb Europas ist kein ähnlich starker oder in Einzelfällen überhaupt kein Rückgang religiöser Überzeugungen festzustellen (Pickel 2013: 10–11). Länder wie die Türkei, in denen ein säkularer Staat unter Modernisierungsdruck nach europäischem Vorbild geschaffen wurde, erleben daher in jüngerer Zeit die „Entstehung einer neuen Form des muslimischen Nationalismus“ (Kanol 2024: 9). Scott Hibbard und Michael Walzer zeigen für Algerien, Ägypten, Indien und Israel auf, wie hier Säkularität als kolonialer Einfluss und damit als Fremdkörper wahrgenommen wird, der der eigenen nationalen Identität entgegensteht (Hibbard 2010; Walzer 2015).

Auch in diesen Ländern kann zwar nicht unbedingt eine Zunahme von Religiosität konstatiert werden, wohl aber eine Akzeptanz und Einforderung von stärkerer Sichtbarkeit der vorherrschenden Mehrheitsreligion. Der Punkt ist also nicht ihre Revitalisierung und gesteigerte Attraktivität, sondern ihr Zurückholen in die Öffentlichkeit und damit auch in die kulturelle wie staatliche Sphäre. Die moderne Ausdifferenzierung der Gesellschaftsbereiche, die insbesondere durch Ablehnung eines religiösen Allzugriffs erreicht wurde, wird so hinsichtlich der Rolle von Religion zurückgenommen. Ein Effekt davon ist die aktivere politische Betätigung, die gerade im Bereich fundamentalistischer Gruppierungen festzustellen ist (Tibi 1998).

Die höhere politische Wirksamkeit von Religion wird durch ihre nationale Aufladung verstärkt. In den USA und Lateinamerika sind es große national orientierte evangelikale Kirchen, die sich lautstark politisch zu Wort melden und dem rechten Lager Mehrheiten verschaffen können. Prägnante Fälle sind der US-Präsident Donald Trump und sein ehemaliges Brasilianisches Pendant Jair Bolsonaro, die sich bewusst in einen national eingefärbten christlich-religiösen Kontext begeben haben und dort starke Unterstützung erfahren (Cowan 2021).

Auch im fernöstlichen Kontext sind religiös aufgeladene nationalistische Gruppierungen und Strömungen festzustellen. So ist in Indien eine langfristige und heute mehrheitsfähige Bewegung vorzufinden, die mit Narendra Modi wiederholt einen Premier an die Macht gebracht hat, der sich explizit in einen hindu-nationalistischen Kontext stellt und dazu Konzepte rezipiert, die seit über 100 Jahren einen reinen hinduistischen indischen Staat propagieren (Hansen 1999; Rouhana/Shalhoub-Kevorkian 2021).

Weitere Beispiele für religiös aufgeladenen Nationalismus lassen sich auch in anderen Ländern und Regionen finden, für Europa sei auf die ausdifferenzierte und umfangreiche Zusammenstellung in Lo Mascolo 2023 hingewiesen. Es handelt sich also um ein globales Phänomen, das intrinsisch mit der Idee und Entfaltung von ‚Moderne‘ zusammenhängt. Während der Nationalismus in der Moderne zunächst als Alternative zur religiösen Identitätsstiftung fungierte, hat sich nun gezeigt, welche Kraft im Zusammengehen beider Formen entstehen kann: Es gelingen Sinnstiftung und die Begründung politischer Macht gleichermaßen mittels *gemeinsamer* Narrationen, mittels einer *gemeinsamen* ganzheitlichen Ansprache des Menschen und mittels *gemeinsamer* moralischer Vorstellungen. Daher lässt sich der religiöse Nationalismus auch nicht als vorübergehende Gegenbewegung abtun, sondern muss in seiner Eigenlogik als attraktives und aktuell hoch wirksames Phänomen der Moderne wahr- und ernstgenommen werden.

2. In Distanz zur Moderne: Zur Verbindung zweier ehemals konkurrierender Ideen

Mit Thomas Meyer kann man die Moderne als „eine Form des zivilisierten Umgangs mit Differenzen“ (Meyer 2011: 19) verstehen, die sich kulturgeschichtlich insbesondere in der grundlegenden Wertschätzung des Individuums und von Pluralität fassen lässt. Wenn in der europäischen Aufklärung die Autonomie des Subjektes und damit seine Freiheit in das Zentrum gestellt werden, steht dies auf der einen Seite in einer Linie mit der christlichen Botschaft und der seit der Antike feststellbaren höheren Wertschätzung des Individuums (Vernant 2012). Auf der anderen Seite kommt eine neue Gewichtung zum Tragen, weil nun das eher kollektive Verständnis, wie es in Antike und Mittelalter vorherrschte, durch ein stärker individualistisches ersetzt wird (Becker 2017: 319–320).

Dies ist insofern wichtig, als damit eine gewisse Ambivalenz im Verhältnis des Christentums zur Moderne verstehbar wird. Sowohl die positive Annahme der modernen Freiheitsbotschaft als auch eine kritische Haltung gegenüber bestimmten Ausprägungen von ihr lassen sich mit Verweis auf christliche Tradition und die Bibel begründen. Die Kritik am modernen Freiheitsverständnis wird eher aus einem traditionalistischen Kontext heraus geübt. Als bekanntes Beispiel kann Papst Benedikt XVI. gelten, der seine Kritik daran am Egoismus und – seiner Überzeugung nach – an der in der modernen Gesellschaft vorherrschenden Beliebigkeit festgemacht hat (Becker/Diewald 2009).

Man mag in derartigen Gesellschaftsbeschreibungen ein fehlendes Verständnis für die moderne Kultur und ein Missverständnis von ihrer Wertschätzung von Diversität sehen. So ist es kein Zufall, dass sich Papst Benedikt selbst als Anhänger platonischer Philosophie bezeichnet und somit in den Kontext hellenistischer Philosophie sowie Weltanschauung gestellt hat. Er kann daher paradigmatisch für eine grundlegende Skepsis gegen die große kulturelle Verschiebung stehen, die sich in der Moderne vollzogen hat: Mit der Betonung individueller Freiheit geht die Wertschätzung diverser Lebensentwürfe einher. Diese Wertschätzung impliziert die Relativierung des eigenen Lebensentwurfs.

Die zentrale Erfahrung der Moderne ist die von Pluralität: Man kann mit Peter L. Berger daher den „Pluralismus in der modernen Zeit [als] die vorrangige Herausforderung für jede

religiöse Tradition und Gemeinschaft“ (Berger 2015: 33) bezeichnen, schließlich führen die technischen Möglichkeiten und damit einhergehenden Effekte von Globalisierung zur intensiver und als näher empfundenen Wahrnehmung von Diversität nicht nur hinsichtlich individueller Lebensentwürfe, sondern auch anderer Gesellschaftsmodelle, religiöser Überzeugungen und kultureller Ausprägungen (Emerson/Hartman 2006: 129). Kurz: Die Moderne relativiert, und das kann als Bedrohung des eigenen Fundaments erfahren werden. Wenn diese Bedrohung als extrem und existenziell erfahren wird, muss die eigene Weltanschauung fixiert und immunisiert werden, wie Thomas Meyer ausführt (Meyer 2011: 29).

In diesem Vorgang sieht Meyer das vorliegen, was heute im Allgemeinen als Fundamentalismus verstanden und damit als Fremdzuschreibung benutzt wird. Zahlreiche Studien weisen empirisch nach, wie Pluralität in fundamentalistischen Gruppierungen abgelehnt wird. Bob Altemeyer und Bruce Hunsberger zeigen in einer Studie in den USA auf, dass ein Zusammenhang zwischen fundamentalistischen religiösen Ansichten, dem Bestehen von Vorurteilen und dem Hang zu autoritärem Denken besteht (Altemeyer/Hunsberger 1992). Eine weitere Studie mit dem gleichen Ergebnis liegt mit Laythe, Finkel und Kirkpatrick (2001) vor. Eylem Kanol dokumentiert in einer internationalen Studie zu christlichen und muslimischen Ländern, wie fundamentalistisches Denken mit der Abgrenzung zu und Ablehnung von Andersdenkenden und -glaubenden führt (Kanol 2021). Den direkten Bezug zwischen Fundamentalismus, der Ablehnung von Diversität und totalitärem Denken in Judentum, Christentum und Islam stellt Douglas Pratt her (Pratt 2018).

Der Zusammenhang zwischen Fundamentalismus, autoritärem Denken und der grundlegenden Ablehnung von Diversität kann also religions- und kulturübergreifend als empirisch gesichert gelten. Daher ergibt es Sinn, Definitionen von Fundamentalismus anhand dieser grundlegenden Haltung gegenüber einer von Pluralität gekennzeichneten Moderne zu entwickeln.

Es kann verallgemeinernd festgestellt werden, dass dieser Haltung Identitätsprozesse zugrunde liegen, die mit kulturellen Verunsicherungen einher gehen. Geiko Müller-Fahrenholz weist darauf hin, wie Prozesse von Modernisierung traditionelle Strukturen schwächen, die Halt und Verlässlichkeit geben (Müller-Fahrenholz 2006). Das ist, so seine Pointe, ein in allen Kulturen anzutreffender Vorgang, wenn auch aus jeweils anderen strukturellen Gründen. Urbanisierung, Migration und koloniale Effekte treten in den verschiedenen Teilen der Welt zwar in unterschiedlichem Maße auf, seien nichtsdestoweniger aber globale Phänomene, die den Verlust stabiler Bedingungen und Beziehungen im familiären Umfeld oder im weiteren sozialen Netzwerk mit sich bringen können.

2.1 Der Weg zum Massenphänomen

Ursprünglich wurde der Begriff ‚Fundamentalismus‘ zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Selbstbeschreibung kleiner evangelikal-christlicher Gruppen in den USA geprägt, die auf die Unfehlbarkeit und den Wortsinn der Heiligen Schrift bestanden (Hunter 2010: 27–31). So verkündeten sie, dass ihre Weltanschauung und ihre theologische Argumentation strikt auf der Bibel basierten. Sie akzeptierten zwar die Verfassung und die gesellschaftliche Pluralität in den USA im Allgemeinen, lehnten aber staatliche Vorgaben und Regelungen dann ab, wenn sie ihnen im Widerspruch zur Bibel erschienen. Diese Gruppierungen stehen in einer Distanz

zum Staat, akzeptieren jedoch Säkularität und haben im Zentrum keine national-politischen Ambitionen.

Das ändert sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wenn sich (christlicher und anderer) Fundamentalismus in den USA und in anderen Regionen der Welt zum Massenphänomen entwickelt. Gilles Kepel markierte in einer klassischen Untersuchung drei zentrale Ereignisse der 1970er Jahre im Judentum, im Christentum und im Islam, die exemplarisch die nun deutlich höhere Verbreitung einer fundamentalistischen Grundhaltung verdeutlichen sollen (Kepel 1991: 19–23): (1) In Israel errangen die orthodoxen religiösen Parteien bei den Wahlen von 1977 einen erdrutschartigen Sieg, der auf die Misserfolge des Oktoberkriegs 1973 zurückzuführen sei; (2) ein Jahr später ernannte die katholische Kirche Papst Johannes Paul II., der einer traditionalistischen Partei innerhalb der Kirche angehörte. Kepel zufolge wurde dieser politische Wandel der katholischen Kirche durch die Unsicherheiten ausgelöst, die durch die Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils entstanden waren; (3) 1979 wurde im Iran nach militärischen Auseinandersetzungen von Ayatollah Khomeini ein streng religiöses System errichtet. Hier sieht er langfristige Unterdrückungsmechanismen der Kolonisierung im Hintergrund.

Alle drei Ereignisse können als Manifestationen einer großflächigen Entwicklung interpretiert werden, bei denen Unsicherheiten durch eine Hinwendung zu traditionellen religiösen Positionen kompensiert oder aufgefangen wurden. Kepels Beispiele markieren allerdings nicht die Form von Fundamentalismus, um die es in diesem Beitrag geht, sondern zeigen allgemeine Bewegungen im Judentum, im Katholizismus und im Islam auf, die rückwärtsgewandte Tendenzen in diesen drei Religionen offenlegen. Sie stehen im Gegensatz zum modernen Pluralisierungsprozess, der eine allgemeine „Öffnung des Denkens, des Handelns, der Lebensformen“ (Meyer 1989: 18) einschließt, und zeigen damit einen großflächigen Nährboden für Fundamentalismus auf.

Ähnliche Vorgänge lassen sich für alle Religionen und für alle Regionen der Welt in den letzten Jahrzehnten benennen (Emerson/Hartman 2006: 128). Es handelt sich also um ein globales, kulturübergreifendes Phänomen. Kepel weist auf einen entscheidenden Unterschied zwischen der modernen Weltanschauung und den traditionalistischen Bewegungen hin, indem er auf deren unterschiedliche Beurteilung der Pluralität rekurriert (Kepel 1991). Hieraus kann das bereits benannte Kriterium für Fundamentalismus entwickelt werden: Das Ziel des Fundamentalismus ist demnach die Schaffung einer unumstößlichen Position, die sich gegenüber der modernen Entwicklung behauptet, indem sie sich gesellschaftlicher Entwicklung insgesamt widersetzt. Das wiederum bedeutet, dass Fundamentalismen auf einen historischen Zustand rekurrieren, der idealisiert und damit gegen Veränderungen immunisiert wird (Prutsch 2007: 59–60).

Damit wird deutlich, dass – entgegen der Selbstdarstellung der ersten christlich-fundamentalistischen Gruppen – die Heilige Schrift nicht das Ziel, sondern ein Werkzeug des Fundamentalismus ist. In den meisten Fällen beschreiben die Heiligen Schriften nicht einen bestimmten Idealzustand, sondern beinhalten gegenläufige Entwicklungen und unterschiedliche Ansätze. Die Bibel zum Beispiel kann als eine plurale Behandlung des Glaubens und der Welt gesehen werden. Der innere Aufbau der Bibel ist pluralistisch (Striet 2013: 49–50): Sie enthält verschiedene Bücher aus verschiedenen Zeiten mit unterschiedlichen Gottesvorstellungen, unterschiedlichen Ansprüchen an den Menschen, unterschiedlichen Handlungen in bestimmten Situationen usw. Um eine konsistente und geschlossene Weltanschauung zu schaffen, ist es notwendig, nur bestimmte Teile oder sogar Verse der Bibel auszuwählen. Die

biblische Argumentation in fundamentalistischen Systemen ist daher eher eine Illustration einer vorher gefassten Entscheidung.

Es bleibt also weiter die Frage, wo der Fundamentalismus seinen Bezugspunkt setzt: Wenn Fundamentalismus den modernen Entwicklungsgedanken ablehnt, dann liegt nahe, dass er sich auf eine historische Situation der Vormoderne bezieht: Entsprechend berufen sich fundamentalistische Gruppen etwa innerhalb der jüdischen Siedlerbewegungen auf ein altes Bild eines geeinten Israels, das sie in den jüdischen Heiligen Schriften finden. Einige von ihnen verschärfen dies allerdings durch den Einbezug von Texten der Kabbala, einer mystischen Denkrichtung des Judentums mit einer eigenen langen Geschichte und Blütezeit im europäischen Spätmittelalter, in denen ein Wesensunterschied zwischen dem Judentum und anderen Religionen herausgestellt und nur jüdischen Glaubensangehörigen der Zugang zum Heil zugesprochen wird (Shahak/Mezvinisky 2004: 55–77).

Auf den ersten Blick scheint der Koran wegen seiner spezifischeren Aussagen zu Glaubens-, Rechts- und Lebensfragen und wegen seiner Einheitlichkeit besser als Basis für Fundamentalismus geeignet zu sein als die Heilige Schrift von Judentum und Christentum. In der Tat ist der Koran in kürzerer Zeit entstanden und deckt eine relativ kurze historische Zeitspanne ab. Ein fundamentalistisches muslimisches Argument für die Überlegenheit des eigenen Glaubens beruht auf dieser scheinbaren Geschlossenheit. Hier wird dem Koran ein ganzheitliches Konzept zugeschrieben, demnach er alle wichtigen Bereiche des menschlichen Lebens abdeckt, sodass die islamische Offenbarung „complete and perfect for mankind“ (Al-Attas 1990: 120) ist. Aktuelle Debatten über muslimische Positionen zu Gewalt, der Behandlung von Ungläubigen oder der Rolle der Frau widersprechen jedoch diesem Anspruch. In diesen Diskussionen ist festzustellen, dass verschiedene Verse aus dem Koran für unterschiedliche, sogar widersprüchliche Behauptungen verwendet werden (Heinrich 2006: 30–58).

Offensichtlich ist auch der Koran weniger eindeutig als angenommen: Weder ist klar, welche Verse zu welchem Problem passen, noch betreffen die Verse eine einheitliche Fragestellung. Der muslimische Fundamentalismus beruht also auf einer dem Koran vorausgehenden Überzeugung, die wiederum stark von politisch-pragmatischen Anliegen geprägt wird. So weist Quintan Wiktorowicz darauf hin, dass die Unterschiede zwischen salafistischen Gruppierungen gerade nicht im Glaubensbekenntnis liegen, sondern in dessen Auslegung angesichts aktueller praktischer Herausforderungen (Wiktorowicz 2005: 220).

Fundamentalistische Argumentation funktioniert, indem diese Auslegung als überzeitlicher und damit ewig gültiger Anspruch formuliert und in eine verklärt-idealisierte Vergangenheit projiziert wird. Martin Riesebrodt analysiert: „Fundamentalisten gehen davon aus, dass es eine zeitlos gültige Ordnung der Welt sowie eine darauf beruhende, religiös verbindliche fromme Lebensführung gibt, die einst in einer exemplarischen Gemeinschaft verwirklicht waren.“ (Riesebrodt 2005: 18) Damit wird der eigene religiöse Kontext und die eigene religiöse Tradition nicht verlassen, sondern auf eine eigensinnige Art gelesen und als überlegen gedeutet. Religion ist also weder per se fundamentalistisch noch wird sie im Fundamentalismus missbraucht, vielmehr ist Fundamentalismus eine eigensinnige und überhöhende Lesart einer religiösen Tradition.

Der Erfolg des Fundamentalismus muss also mit dieser Art der Überzeugungsbildung und -begründung zusammenhängen. Daher fokussiert dieser Beitrag im Folgenden auf die religiöse Ausdrucksweise und Argumentationslogik. Da die konkreten Bezüge auf vormoderne Situationen und Heilige Texte unterschiedlich ausfallen müssen, kann nur in der *Weise* der

Argumentation und Praxis ein die verschiedenen Varianten von Fundamentalismus gleichermaßen erfassendes Kriterium liegen.

Im Folgenden soll diese anhand zweier Fallstudien analysiert werden. Als Ausgangsbasis dienen Diskursanalysen, die Youssef Dennaoui über einen längeren Zeitraum zum Salafismus vorgenommen hat. Er machte dabei ein bestimmtes theologisches Konzept aus, das er als Kern salafistischer Argumentation und Glaubenspraxis ausweist: das der Überbietung. ‚Überbietung‘ versteht er als eine unregelmäßige Konkurrenzstrategie, mit der die eigene Deutung oder Praxis mittels religiöser Verschärfung durchgesetzt werden soll und bei denen religiöse Konflikte und Spannungen in Kauf genommen oder bewusst herbeigeführt werden (Dennaoui 2023a; 2023b; 2024a; 2024b).

Indem die von Dennaoui im Salafismus herausgearbeitete Argumentationsstruktur in einer zweiten Fallstudie überprüft und bestätigt wird, soll sie erstens als generalisierbares Kennzeichen von religiösem Fundamentalismus vorgeschlagen werden. Zweitens kann diese anschließend genutzt werden, um die Nähe von Fundamentalismus und Nationalismus auszuweisen. Drittens kann anhand beider Fallstudien aufgezeigt werden, wie konkrete Formen von Fundamentalismus mit lokalen Entwicklungen korrelieren und pragmatisch darauf reagieren. Damit wird der Ausweis von Paradoxien vorbereitet, die im dritten Teil des Beitrags als heutigen Formen von Fundamentalismen wesensinhärent dargestellt werden.

2.2 Überbietung als Strategie im Salafismus

Dennaoui macht im Motiv der Rückkehr zu einer ursprünglichen Epoche ein entscheidendes Element des Salafismus aus. Im Salafismus geht es demnach um die Nachfolge und Entspréchung der *salaf salih* (der frommen Altvorderen). Diese Forderungen wurden in der Geschichte des Islams in Krisen- und Umbruchszeiten immer wieder erhoben und besitzen daher eigene Traditionslinien. Ziel des heutigen Theologisierens ist, bestimmte Texte und Diskurstraditionen daraus zu selektieren und in restriktiver Weise als autoritativ zu setzen. Das Ergebnis dieser Lesart wird als der ‚authentische‘ und ‚wahre‘ Islam präsentiert. Die theologische Argumentation funktioniert unter explizitem Rekurs auf religiöse Überzeugungen. Zugleich wird die religiöse Sphäre verlassen, indem gesamtgesellschaftliche und kulturelle Deutungsmachtansprüche erhoben werden. Damit ist das fundamentalistische Anliegen eingeholt, die moderne Ausdifferenzierung durch ein ganzheitliches Angebot zu überwinden.

Dieses Angebot erzeugt „Heilssicherheit“ (Tezcan 2020) im individuellen und kollektiven Gefühl, Teil einer geretteten Gruppe zu sein. Damit wird das Motiv eines Hadith aufgenommen und in einer eigensinnigen Weise gedeutet, demnach nur die Erretteten, die sich an die im Salafismus ausgewiesenen Vorschriften halten (Bishara 2022). So wird eine strikte Einhaltung einer bestimmten umfassenden Glaubens- und Lebenspraxis eingefordert und erzeugt, die den Salafismus und seine Anhängerschaft ausweist.

Das Leben im Hier und Jetzt versteht sich als Warteraum für das ewige Heil. Indem eine ursprüngliche Epoche konstruiert wird, in der die religiöse Botschaft in reiner und vollkommener Form zugänglich war, wird die eigene Gegenwart als mangelhaft und errettungsbedürftig markiert. Moderne Institutionen und wissenschaftliche Aufklärung werden entsprechend als unzulässige Erneuerung abgelehnt.

Andere orthodoxe islamische Deutungen sowie kulturelle Traditionen werden abgelehnt, indem sie mit dem Anspruch der Heilsgewissheit ‚überboten‘ werden. Die ‚Überbietung‘

funktioniert nach einem strikten Schema, indem zwischen erlaubt (*halal*) und verboten (*haram*) unterschieden wird. Auf die negative Seite werden alle Abweichungen von der eigenen reinen Lehre gesetzt und damit weite Teile des orthodoxen Islams (Dennaoui 2024b).

Dennaoui zeigt den Fokus auf die körperliche Dimension im Salafismus auf: Kleidungsstile, körperbetonte Riten, Barttracht und spezifische Sprachformen führen zur Sichtbarmachung der eigenen Überzeugungen nach außen und zur Reduktion von Unübersichtlichkeit nach innen. Die Bedeutung des Körpers als religiöse Kampfzone kann Dennaoui insbesondere in salafistischen Gutachten (*Fatwas*) ausmachen. Er entdeckt hier eine explizite Körpertheologie, die eine Idealgestalt formuliert und durchsetzt. Der Körper wird so zum Medium ‚wahrer‘ und ‚authentischer‘ Frömmigkeit, sodass Sexualität, Gesundheit, Wohlbefinden und Ernährung religiös aufgeladene Themen werden. Mit der Einheitlichkeit wird auch Identität hergestellt. Das Individuum steht nicht unter dem Anspruch moderner Selbstbestimmung und Entfaltung, sondern unter dem der strikten Befolgung und Nachahmung anerkannter Autoritäten (Dennaoui 2023b).

Durch die Überhöhung und so erzeugte Überproduktion spezifischer körperbezogener Frömmigkeitspraktiken entsteht eine Konkurrenzsituation zu anderen Muslimen, die in einen Wettbewerb mündet. So entsteht die Figur des salafistischen „Übermuslim“ (Benslama 2017) als eine Folge von Frömmigkeitskämpfen. Aus dem Körper wird ein Gradmesser für die Intensität des eigenen Glaubens. Grundlegend ist auch hier die strikte Orientierung an religiösen Vorbildern und das Zurückweisen von Erneuerungen (Dennaoui 2024b).

Die Uniformierung und beständige Wiederholung der Praktiken führen zu einer Sichtbarkeit des Kollektivs und damit zur Attraktivität eines gemeinsamen ästhetischen Ideals, das Orientierung ermöglicht. Zu seiner Verbreitung benutzt der Salafismus moderne Medien, die eine globale Missionierung ermöglichen und Anschlussfähigkeit an die heutige Zeit erreicht. Indem der Salafismus sich etablierter Strukturen und Medien moderner Lebensführung und Gesellschaftsorganisation bedient, kann er sie von innen heraus mit anderen Inhalten und Praktiken füllen. Dennaoui erkennt hier ein widersprüchliches Überbietungsverhältnis zur modernen Kultur und Gesellschaftsordnung, die der Salafismus zugleich nutzt und ablehnt. Das zeigt sich auch auf ökonomischer Ebene, wenn die Marktförmigkeit von Starpredigern oder Gutachten zu finanziellen Gewinnen führt (Dennaoui 2024b).

Salafistische Gruppierungen stützen sich auf denselben Pool von religiösen Texten wie andere islamische Gruppen, haben dazu aber eigene theologische Lesarten entwickelt. Sie stellen sich damit explizit in Opposition zu etablierten Theologien und institutionellen Praktiken. Gerade durch diese Opposition werden sie greif- und sichtbar, hierin besteht die Grundlogik der theologischen Überbietungspraktiken. Das Ergebnis ist immer eine Gegenposition und die Propagierung einer Gegengesellschaft. Zum Modus der Überbietung kommen Formen der Unterbietung im Sinne radikaler Vereinfachung hinzu, um sozial und politisch anschluss- und resonanzfähig zu bleiben. So entsteht eine massentaugliche Theologie, die die autoritativen Texte als eindimensional, interpretationsfrei und statisch begreift (Dennaoui 2024b).

2.3 Überbietung als Strategie evangelikaler Gemeinschaften in Brasilien

Auch im Salafismus führen die Eigendynamiken der unterschiedlichen Gruppierungen zu lokalen und dabei insbesondere nationalen Bezügen. Youssef Dennaoui stellt aktuell eine „Phase der autoritären Renationalisierung“ (Dennaoui 2024a: 35) fest und kann daher die

globale Verbreitung religiösen Nationalismus bestätigen. Zentral für diesen Beitrag ist die von ihm herausgearbeitete und belegte Strategie der Überbietung, die im Folgenden auf eine fundamentalistische Strömung mit explizit nationalistischen Zügen übertragen wird. Hierzu sollen in Brasilien tätige evangelikale Gruppierungen in den Blick genommen werden. Sie wurden zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Missionaren US-amerikanischer Pfingstkirchen begründet: So entstand 1910 in São Paulo die *Congregação Cristã* (Kongregation Christi) und kurz darauf in Belém mit der *Assembléia de Deus* (AD – Versammlung Gottes) die heute größte Pfingstkirche.

Der Durchbruch zum Massenphänomen erfolgt hier wie in den anderen in 2.1 genannten Beispielen in den 1970er-Jahren, als die Gemeinschaften eine eigenständige brasilianische Identität ausbildeten und sich zudem neue Gemeinschaften gründeten. Hier zeigt sich exemplarisch, wie der Weg zum Massenphänomen intrinsisch mit einer Nationalisierung Hand in Hand ging: Während der Ursprung des brasilianischen Fundamentalismus in global agierenden US-amerikanischen Gruppierungen liegt, entsteht seine Massentauglichkeit durch die Ausprägung einer nationalen Identität.

Eine der neuen Gruppierungen ist die 1977 von Edir Bezerra Macedo in Rio de Janeiro gegründete hierarchisch strukturierte *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD), die sehr schnell wuchs und heute fünf Millionen Anhängerinnen und Anhänger zählt. Bei ihr stehen wie in vielen ursprünglichen pentekostalen Gruppierungen die göttliche Heilskraft sowie der spirituelle Kampf gegen den Teufel und seine Repräsentantinnen und Repräsentanten auf der Erde im Vordergrund.

Übergreifend zeigten sich in dieser Zeit „struggles over evangelical identity and mission“ (Kirkpatrick 2019: 124), die nicht zuletzt auf den Kalten Krieg und damit eine weltweite Phase der Verunsicherung zurückzuführen sind. Die Unterstützung der USA für Militärregimes in Lateinamerika verstärkte Abkoppelungsprozesse und die Entwicklung zu zunehmend eigenständigen Kirchen und Gemeinschaften. Damit entstand auch ein politisch explizit links orientierter Evangelikalismus, der „shared discontent with dependency on US evangelical funds, ideologies, and leadership“ (Kirkpatrick 2019: 125). Es wurden Fragen virulent, inwieweit sich evangelikale Gruppierungen lediglich auf spirituelle oder auch soziale Fragen beziehen und inwieweit aus einer konservativen Haltung in theologischen Fragen auch ein politisches Programm folgen sollte.

Die Mehrheit und insbesondere die großen evangelikalen Gemeinschaften in Brasilien sind im politischen Spektrum rechts zu verorten und treten in Fragen der Sexualmoral reaktionär sowie dezidiert homophob auf. Damit entwickeln und schärfen sie sich gerade im Gegenüber zum politisch links orientierten Evangelikalismus und verbinden sich mit neoliberalen, autoritär-antidemokratischen politischen Kräften, die sich gegen Diversität in der Gesellschaft stellen (Cowan 2021: 2; 99) und für traditionelle Moralauffassungen einsetzen (Zilla 2019: 6). Über alle Gruppierungen hinweg ist eine Theologie des Wohlstandes verbreitet, demnach der reich wird, der darum betet und gottgefällig lebt. Sie ermöglicht es dem politisch rechts orientierten Evangelikalismus, neoliberale Ansätze religiös aufzuladen und die Ungleichheit von Wohlstand religiös zu rechtfertigen.

Seit den 1990er-Jahren ist ein wachsender politischer Einfluss dieser rechten evangelikalen Gruppierungen in Brasilien festzustellen. Ihr Selbstverständnis wandelt sich parallel zu den Demokratisierungsprozessen in Brasilien, sodass sich evangelikale Gruppierungen zunehmend nach außen richten und sozial wie politisch engagieren. Sie stoßen damit erfolgreich

in Lücken, die durch die Enttäuschung der zunächst hohen Erwartungen an die zivilen Regierungen und zuletzt die Abwesenheit des Staates in sozialen Fragen entstanden sind.

Die großen evangelikalischen Kirchen wie die AD und die zwar weniger große, aber laustarke IURD unterstützten die Wahlkampagne des ultrarechten Jair Messias Bolsonaro massiv und sind entsprechend selbst politisch rechts-reaktionär eingestellt. Sie bzw. ihre Gründungspersonen verfügen über große Vermögen, Macedo ist Milliardär. Ihm gehört die zweitgrößte Mediengruppe Brasiliens, außerdem Zeitschriften, Filmgesellschaften und Finanzinstitutionen. Reichtum und soziale sowie politische Macht gehen hier wie in vielen evangelikalischen Gruppierungen Hand in Hand. „The emergence of Latin American evangelicalism is a history of negotiation for managerial control“ (Kirkpatrick 2019: 151), schlussfolgert David Kirkpatrick. Der Erfolg fundamentalistischer Positionen zeigt sich insbesondere auf der politisch-gesellschaftlichen Ebene: Carlos Cunha stellt fest, dass sie in der politischen Debatte heute stark präsent sind (Cunha C. 2020: 1154).

In einer grundlegenden Studie zu mehreren einzelnen evangelikalischen Gemeinschaften attestiert Magali Cunha diesen eine Haltung, die in der Verteidigung einer einzigen Wahrheit und deren Durchsetzung in der Gesellschaft an verschiedenen politischen Fronten verankert ist (Cunha M. 2021: 2). Es werden dazu klare Grenzen gezogen und Feinde identifiziert, die religiös als Teufel und damit Gegner Christi bekämpft werden. Der Dialog wird daher verweigert und verunmöglicht, was zu gesellschaftlicher Polarisierung führt. Es wird ein „Kulturkrieg“ oder ein Krieg gegen den „kulturellen Marxismus“ (Cunha M. 2021: 3) ausgerufen, der sich mit Blick auf die Situation in den USA unter der Präsidentschaft und den Wahlkämpfen von Donald Trump verstärkte und als Kampf gegen die globale und lokale Linke ausgewiesen wurde. Die im Salafismus ausgemachte Überbietungslogik stellt also auch hier der Modus der Argumentation dar.

Spezifische Anknüpfungspunkte in Brasilien ergeben sich durch die Ablehnung linker Positionen, die in Teilen der katholischen Kirche entwickelt wurden. Explizit werden die Befreiungstheologie und die damit verknüpfte Option für die Armen abgelehnt (Cowan 2021: 76–78). Im Gegenteil werden links orientierte Kirchen und liberale Theologien dämonisiert und daher jede Forderung nach Wandel innerhalb christlicher Gemeinschaften verteufelt (Cowan 2021: 133). Liberale politische Positionen werden als marxistisch bezeichnet und mit der Religionsfeindlichkeit des Kommunismus konfrontiert.

Als Feindbild dient auch die westliche Rationalität der Aufklärung, die von Gott entferne und die vorgegebene statische Schöpfungs-Ordnung unterlaufe. Der in der Moderne wirkmächtige Entwicklungsgedanke wird rundweg abgelehnt, das Festhalten an einer vorgegebenen Ordnung liefert die Basis für die behauptete Unhintergebarkeit der eigenen Position (Cowan 2021: 78–82). Die Wertschätzung von Diversität und jede Form von Relativismus werden zum Feind erklärt und dazu der Glaube an die Hölle und den Teufel lebendig gehalten. So wird auch eine Heilsgewissheit erzeugt: Mittels der Überbietung wird nicht nur die eigene Überlegenheit innerhalb der Welt, sondern auch im Jenseits zum Ausdruck gebracht.

Es entsteht eine dichotome Weltdeutung, bei der auf der eigenen Seite der direkte Zugriff auf die Offenbarung Gottes und dessen unfehlbare und nur in dieser Weise legitime Anwendung innerhalb der Welt gesehen wird, verbunden mit einer Heilsgewissheit allein für die Rechtgläubigen. Die Bibel wird als unhintergehbare Quelle der Wahrheit inszeniert und als absolute Richtschnur für das Leben gesehen, etwa indem den Gläubigen Bibelzitate als Wegweiser im Alltag mitgegeben werden.

Auch die Politik wird der Bibel untergeordnet, so warb Jair Bolsonaro, der sich 2016 evangelikal taufen ließ, mit dem der Bibel entnommenen Slogan „Und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,32). Indem er sich mit der Bibel in der Hand zeigt, kann er sich selbst als Auserwählten inszenieren, dessen Politik auf der Bibel basiert. Ein zum Salafismus ähnliches Paradox entsteht dadurch, dass die Bibel diese Eindeutigkeit nicht hergibt, letztlich wird sie nur benutzt, um unabhängig von ihr gewonnene Positionen zu sakralisieren.

Die Inhalte, die in den Vordergrund gestellt werden, sind reflexiv zur modernen Situation in Brasilien, insofern sie eine Antwort auf konkrete Entwicklungen darstellen: So werden Fortschritte im Bereich der Arbeitnehmer-, Frauen- und Minderheitenrechte abgelehnt und politisch rückgängig zu machen versucht, gleichzeitig wird die historisch gewachsene politische Linke in ihrer Legitimation untergraben. Die politischen Ziele basieren daher auch nicht auf den in den biblischen Schriften dargestellten gesellschaftlichen Zuständen, sondern völlig unabhängig davon auf einem neoliberalen Wirtschaftsmodell, autoritären Herrschaftsstrukturen und auf der Rücknahme gesellschaftlicher Liberalisierung.

Jüngere politische Entwicklungen werden als moralischer Niedergang beschrieben und diskreditiert. Dazu wird insbesondere auf sexualethische Fragen und ein traditionelles Familienbild rekurriert. Die Dimension der Körperlichkeit gewinnt so auch im Evangelikalismus eine starke Rolle. Hier greifen die evangelikalen Bewegungen ein Motiv auf, das bereits in den Ursprüngen der US-amerikanischen Bewegungen stark war. Es gelten eine strenge Sexualmoral, rigide Essvorschriften und ein Alkoholverbot. Entsprechend liegt der Fokus evangelikaler Ethik auf dem Lebensstil ihrer Mitglieder. Tanzen außerhalb des Gottesdienstes, Alkohol und Glücksspiel sind tabu. Der eigene Körper wird sakralisiert und als Heiligtum bezeichnet. Dies steht im Widerspruch zur Situation in Armenvierteln, in denen Alkoholismus, Drogensucht und Gewalt weit verbreitet sind.

Auch hier versteht sich das evangelikale Angebot als eine Antwort auf eine aktuell bestehende Situation, indem ein entgegengesetzter Lebenswandel als Ausweg angeboten wird. Die Eindeutigkeit, die auf der ideologischen Ebene erzeugt wird, kann sich hier als befreiend erweisen, indem sie aus der erfahrenen Problemlage herausführt. Darin dürfte ein wichtiger Teil des missionarischen Erfolgs bestehen. Evangelikale Kirchen begegnen den Menschen auf Augenhöhe, gerade indem sie keine komplexe Theologie zur Diskussion stellen, sondern pragmatische Herangehensweisen an Alltagsprobleme anbieten. Hier kann, wie im Salafismus, eine Unterbietungslogik entdeckt werden.

Während die Motive für die Konversion zum evangelikalen Glauben auf der individuellen Ebene liegen und sich der Evangelikalismus in der erfolgreichen Adressierung individueller Bedürfnisse als (post-/hyper-)modern erweist, wird eine vormoderne Sozialgestalt angestrebt. „The core component of their conservatism was a hierarchalism based on the notion of a ‚rightful order‘ that holistically encompassed religion, morality, property tenure, political organization, and social stratification“ (Cowan 2021: 212), hält Benjamin Cowan fest. Auch José Luis Pérez Guadalupe analysiert, dass sich der Evangelikalismus in Brasilien zu einer neuen Form entwickelt hat, indem er durch politisches Engagement versucht, die Gesellschaft zu resakralisieren (Guadalupe 2018). Er sieht die Idee, eine Theokratie mit einer gottgegebenen, nicht rational zu hinterfragenden Hierarchie in der heutigen Gesellschaft wiederherzustellen, als Kern dieser neuen Form.

Dazu wird eine theologische Legitimierung für den eigenen Machtanspruch geleistet, sodass die Unterordnung des staatlichen Rechtssystems unter biblische Gesetze gefordert

werden kann. So treten Evangelikale ein für eine „world cleansed by neoliberal, hierarchalist, antidemocratic purism“ (Cowan 2021: 1). Autoritäre Persönlichkeiten und ihre Initiativen werden unterstützt, gleichzeitig werden alle Formen gesellschaftlicher Diversität politisch bekämpft (Cunha C. 2020: 1155).

Durch eine Verteufelung gegnerischer Positionen wird eine Zuspitzung erreicht: Es wird die Überzeugung vertreten, dass die Daseinsberechtigung der Kirchen im Krieg gegen den Teufel um die Herrschaft über die Menschheit besteht (Cunha M. 2021: 17). Hier wird die individualistische Perspektive mit dem kollektiven Anspruch, die Gesellschaft zu verändern, zusammengeführt (Camurça 2020). Damit stellt sich der brasilianische evangelikale Fundamentalismus unter dem Label von ‚Befreiung‘ auf die Seite des Unterdrückers und legitimiert eine Politik, die gegen die Schwächsten gerichtet ist und Armut und Ausgrenzung verschärft (Cunha C. 2020: 1155–6). Unter Rekurs auf die Bibel wird behauptet, dass liberale gesellschaftliche Entwicklungen pervertiert sind; darunter fallen beispielsweise Integrationsbemühungen im Bildungssystem oder die Anerkennung nicht binärer geschlechtlicher Identitäten (Cunha C. 2020: 1154).

2.4 Ein Zwischenfazit: Zur religiösen Legitimierung von Nationalismus

Die Analysen zum globalen Salafismus und zum evangelikalen Fundamentalismus in Brasilien haben die Verankerung in der jeweiligen eigenen religiösen Tradition aufgezeigt wie auch die Anpassung an lokale moderne Bedingungen. Sie weisen daher eine innere Dynamik auf, insofern sie sich an wechselnde gesellschaftliche und politische Entwicklungen vor Ort anpassen. Der globale Anspruch bleibt dabei bestehen, indem die eigene Position als ewig gültig raum- und zeittranszendierend ausgewiesen wird. Der in der bisherigen Fundamentalismusforschung konstatierte Bezug auf einen verklärten Idealzustand der Vormoderne kann weiterhin ausgemacht werden, er verliert aber seine Steuerungsfunktion: Wichtiger sind in beiden Phänomenen aktuelle politische Forderungen sowie der Anspruch, das Individuum sowie die Gruppe in ihren konkreten Bezügen und Lebensumständen zu bestimmen. Die Politisierung religiöser Überzeugung kann ebenso weiterhin als Charakteristikum des religiösen Fundamentalismus gelten, wenn auch nun stärker in den Blick genommen werden muss, in welchen konkreten lokalen Umständen eine Gruppierung steht.

Auch wenn beide Phänomene sich als explizit religiös verstehen und daher religiös-theologische Begründungsstrukturen nutzen, werden diese in Beziehung zur jeweiligen modernen Gesellschaft gesetzt. Es handelt sich also um kontextuelle Phänomene (Emerson/Hartman 2006: 129) hinsichtlich der jeweils lokal anzutreffenden Form der Moderne. So weisen Moaddel und Karabenick (2018: 681) auf die Verschiedenartigkeit fundamentalistischer Gruppen in mehreren muslimisch geprägten Ländern hin, indem sie moderne-typische Faktoren differenzieren. Youssef Dennaoui argumentiert, dass Fundamentalismus nicht als Ablehnung ‚der‘ Moderne verstanden werden sollte, sondern einer konkreten Form der vor Ort anzutreffenden Moderne (Dennaoui 2017). Dieser Hinweis steht im Verständnis von Moderne als „multiple“ (Eisenstadt 2002). Nur deshalb funktioniert die theologisch-religiöse Logik der ‚Überbietung‘, mittels derer sich fundamentalistische Gruppen gegen eigene und fremde Traditionen stellen. Abgelehnt werden sowohl konkrete Formen säkularer Gesellschaftsordnung als auch die Mehrheitsposition in der eigenen religiösen Tradition. Heraus kommen reflexive Denk-, Argumentations- und

Handlungsmuster, die sich nur im Gegenüber zu bestimmten konkreten gesellschaftlich-politischen Konstellationen verstehen lassen (Beck 2008).

Die Bildung und Schärfung der eigenen Überzeugung finden im Modus der Überbietung statt, indem religiös begründet Grenzen gezogen und Feinde identifiziert werden. Der Bezug auf eine idealisierte Vergangenheit dient dazu, eine eindeutige Orientierung zu schaffen. Im Salafismus bezieht sich diese explizit auf eine konkrete historische Situation, nämlich die Zeit des Propheten und seiner Gefährten. Im fundamentalistischen Evangelikalismus Brasiliens wird eine überzeitliche Situation geschaffen, die sich beispielsweise in einem bestimmten Werteverständnis zeigt. In beiden Fällen werden gesellschaftliche Entwicklungen per se abgelehnt und die idealisierte Vorstellung absolut gesetzt. Die Gegenwart kann daher als mangelhaft und errettungsbedürftig beschrieben werden. Anstelle des Konsenses und Kompromisses wird gesellschaftliche Polarisierung im jeweiligen religiösen Feld und kulturellen Kontext gesucht.

Der Salafismus wendet sich vorrangig gegen die eigenen Traditionslinien, indem autoritative Texte und Diskurstraditionen des Islam in restriktiver und selektiver Form gelesen und das Ergebnis dieser Lesart als der ‚authentische‘ und ‚wahre‘ Islam präsentiert wird. Im fundamentalistischen Evangelikalismus Brasiliens werden Feindbilder durch eine radikale Abgrenzung zu globalen und lokalen linken Eliten sowie liberal-säkulare Formen der Lebensführung gesucht. In beiden Fällen werden moderne Diversität sowie jede Form politischer Entwicklung abgelehnt und zugleich zur eigenen Profilierung benutzt.

Hier trifft sich nun das Anliegen des religiösen Fundamentalismus mit dem national ausgerichteter Politik. Wenn in Brasilien linke innerchristliche Gruppierungen und Theologien wie die im Katholizismus verbreitete „Option für die Armen“ direkt attackiert werden, ist der Zusammenschluss naheliegend. In Ländern wie Marokko, in denen der Salafismus stark ist, gibt es die Möglichkeit derartiger Feindbilder weniger explizit, sodass die beiden Beispiele zeigen können, wie auch der Zusammenschluss von religiösem Fundamentalismus und Nationalismus selbst ein reflexives Phänomen einer jeweils vor Ort anzutreffenden Form von Moderne darstellt.

In beiden Fällen, dem Salafismus wie dem Fundamentalismus in Brasilien, kann gleichwohl eine gemeinsame, auf Autoritarismus ausgerichtete theologische Grundlogik ausgemacht werden, die den Boden für den Zusammenschluss mit dem Nationalismus bereitet. Dieser mag also einerseits von lokalen Gegebenheiten gesteuert sein, hat aber andererseits global eine hohe Attraktivität erstens aufgrund der gemeinsamen Gedankenstruktur mit ihrem Modus der ‚Überbietung‘ und zweitens aufgrund gemeinsamer gesellschaftspraktischer Anliegen. Wenn moderne politische Entwicklungen in beiden Fundamentalismen als moralischer Niedergang beschrieben und diskreditiert werden, kann das für nationalistische Programme hoch attraktiv sein. Das zeigt sich in Lateinamerika wie den USA in einer Fixierung auf sexualethische Themen und damit der Ebene der Körperlichkeit, die dort sowohl im religiösen Fundamentalismus als auch im Nationalismus festzustellen ist und eine starke praktische Ebene des Zusammenschlusses bietet. Ähnlichkeiten zum Islam gibt es etwa im Propagieren patriarchaler Strukturen (Öztürk 2022). Ein naheliegendes Thema ist auch die Abwehr ausländischer Einflüsse bzw. Zuwanderung, die etwa im Hindunationalismus hoch religiös aufgeladen ist.

Die gemeinsame Grundhaltung von religiösem Fundamentalismus und Nationalismus zeigt sich auch darin, dass sie den modernen Staat auf die gleiche Art herausfordern, aushöhlen und in manchen Fällen abzuschaffen trachten. Wie Steven Levitsky und Daniel Ziblatt

für die USA, Lateinamerika und Europa aufzeigen, benutzen aktuelle antidemokratische Kräfte dort die Instrumente der Demokratie für ihre eigenen Zwecke und damit gegen sie selbst (Levitsky/Ziblatt 2018). Indem sie als die wahre Stimme des Volkes auftreten, dämonisieren sie andere Positionen.

Das Hauptproblem für die Demokratie, das so erzeugt wird, ist die entstehende gesellschaftliche Polarisierung. Sie kann sowohl durch nationale Abgrenzungen etwa gegen Ausländer und insbesondere Flüchtlinge erreicht werden als auch durch religiöse Überhöhungen der eigenen Weltanschauungen. Das Neue liegt nun wiederum in der Kombination von beidem, die sich dann auch in den letzten Jahrzehnten als besonders erfolgreich erwies. Sie wurde möglich, weil beiden Seiten, dem religiösen Fundamentalismus als auch dem Nationalismus, dieselbe Ablehnung der modernen Erfahrung und Wertschätzung von Pluralität zugrunde liegt.

Neu und damit erklärungsbedürftig ist, wie diese Ablehnung zu einem Massen- und potenziellen Mehrheitsphänomen wurde. Hierzu zeigen Carolin Amlinger und Oliver Nachtwey (2022) auf, wie in breiten Gruppen Misstrauen gegenüber dem Staat und der Mehrheitsgesellschaft entstehen kann, weil das Freiheitsversprechen der Moderne als nicht eingelöst bzw. nicht einlösbar erfahren wird. Sie beschreiben, wie sich Menschen machtlos und in einer komplexer werdenden Welt überfordert fühlen und daher autoritäre Strukturen mit eindeutigen und dabei unterkomplexen Antworten attraktiv finden.

Die Nähe zum ursprünglichen religiösen Fundamentalismus wird hier offensichtlich: Man kann sie mit Stuart Sim als „search for security in a period of bewildering cultural change“ (Sim 2004: 21) verstehen, die nun in den letzten Jahren von einer Enttäuschung über den demokratischen Umgang mit dem Wandel emotional befeuert, kognitiv neu aufgeladen und politisch weltweit attraktiver bis mehrheitsfähig wurde. Immerhin wird der Demokratie nichts weniger als das Versagen im Einlösen des eigentlichen Versprechens der Moderne vorgeworfen. Damit ist die Moderne insgesamt in Misskredit gebracht. Die Antwort wird nun in einer Mischung aus vormodern religiöser als auch modern nationalistischer Sinnstiftung gesucht.

Das ursprüngliche Verständnis von Fundamentalismus als modernes Phänomen, das sich als Gegenbewegung zu einigen Aspekten von Moderne etabliert hat, kann also bestehen bleiben. Was gleichwohl präzisiert werden muss, ist das Verständnis von Moderne selbst: Da nicht nur eine global homogene Form von Modernität festzustellen ist, sind auch die Gegenbewegungen selbst divers. Wie sich religiöser Fundamentalismus ausdrückt, hängt von den konkreten kulturellen Umständen ab, nämlich etwa dem Grad und der Umsetzung von Säkularität. Das ist naheliegend, weil ‚Säkularität‘ zwar zu den wichtigen Paradigmen der Moderne gehört, gegen die sich religiöser Fundamentalismus wendet, zugleich aber höchst unterschiedlich implementiert ist (Dennaoui 2017). Daher sind fundamentalistische Gruppierungen in den USA, Indien und Ägypten in einem anderen Verhältnis zur Gesellschaft und zum Staat positioniert.

Fundamentalismen sind selbst mitnichten statisch, sondern unterliegen genauso einer Dynamik wie die Gesellschaften, in denen sie stehen. Indem sie auf konkrete nationale politische Konstellationen und Entwicklungen antworten, setzen sie ihre politische Agenda. Diese wird unter Rekurs auf religiöse Argumentationsmuster sakralisiert. Indem er seine sich wandelnden politischen Forderungen unter Rekurs auf eine überzeitliche Situation und Wahrheit begründet, wird der Fundamentalismus notwendig paradox. Er erweckt den Anschein von Statik und kann so die emotionale Abwehr des Wandels in der Moderne befriedigen, tut dies aber gerade, indem er sich dynamisch der jeweiligen Situation anpasst und für die eigenen Interessen agiert.

3. Religiöser Nationalismus: Zur inneren Logik und ihren Paradoxien

3.1 Eine Theoriebildung zum Verhältnis von Nationalismus und Religion

Christopher Soper und Joel Fetzer sehen drei mögliche Modelle „for the relationship between religious and national identities“ (Soper/Fetzer 2018: 7). Zusätzlich zum bisher vorherrschenden säkularen Nationalismus, der beide Seiten trennt, ist, so auch ihr Befund, in den letzten Jahrzehnten zunehmend der religiöse Nationalismus in Erscheinung getreten. Der religiöse Nationalismus „makes religion the basis for the nation’s collective identity and the source of its ultimate values and purpose on this earth“ (Friedland 2001: 139). Rückschlüsse auf die Staatsform sowie die institutionelle Einbindung von Religion lassen sich allerdings nur beschränkt ziehen: Religiöser Nationalismus findet sich sowohl in autokratischen Systemen wie Saudi-Arabien als auch in Demokratien wie Indien. Festzustellen ist gleichwohl eine Adaption religiöser Sprache und die Entwicklung religionsbasierter Narrationen, um etwa die Rolle der Nation in der Geschichte zu beschreiben (Marsh 2008: 100).

Als dritte Möglichkeit, um das Verhältnis von Religion und Nationalismus zu beschreiben, benennen Christopher Soper und Joel Fetzer die von Robert Bellah vorgelegte Theorie der Zivilreligion. Bellah analysiert die Situation der USA, in der zwar keine spezifische Religion vorherrsche, dafür aber die nationale Idee religiös aufgeladen sei. Religiöse und politische Ideen hätten sich gegenseitig verstärkt und so das Nationalbewusstsein geschaffen (vgl. Kurth 2007: 121). Als zentrale Eigenart der zivilreligiösen Konstruktion sehen Soper und Fetzer, dass verschiedene Religionen und Denominationen nicht ausschließend, sondern in ihrer Gemeinsamkeit genutzt werden. Hier werde die „spiritual commonality among the religious population as a whole“ (Soper/Fetzer 2018: 9) in Anspruch genommen, sodass das zivilreligiöse Konzept eher Solidarität denn Spaltung produziere. Die Sinnstiftung erfolge also auf einer den einzelnen Religionen übergeordneten Ebene und kann diese daher integrieren.

Soper und Fetzer verorten den zivil-religiösen Nationalismus als Konzept zwischen den anderen beiden, weil eine Vermittlungsleistung zwischen verschiedenen Religionen und dem Nationalgedanken vorliegt. Das zivilreligiöse Konzept könne auch auf andere Länder wie Südkorea, Chile und Israel angewandt werden, liege dort aber in wiederum unterschiedliche Konstellationen vor. Soper und Fetzer können mit den benannten drei explizierten Modellen für die Verhältnisbestimmung von Religion und Nationalismus ein hilfreiches Werkzeug zur Verfügung stellen, das gleichwohl keine Eindeutigkeit erreicht.

Tab. 1: Verhältnisbestimmung von Religion und Nationalismus nach Soper/Fetzer 2018.

<i>säkularer Nationalismus</i>	<i>religiöser Nationalismus</i>	<i>zivil-religiöser Nationalismus</i>
trennt nationale Identität von Religion	verbindet eine einheitliche Religion mit der Nation	gemeinsame religiöse Werte schaffen Identität
Es besteht eine Marktsituation religiöser und säkularer Weltanschauungen, keine wird bevorzugt; Werte und Identität werden bewusst ohne religiösen Bezug begründet.	Eine bestimmte Religionsgemeinschaft besitzt eine starke politische Rolle und stiftet nationale Identität.	Die Pluralität bestimmter religiöser und säkularer Vorstellungen wird gestützt und stützt umgekehrt den Staat.

Soper und Fetzer benutzen ihre Modellbildung, um nach Faktoren für das Aufkommen und Durchsetzen von religiösem Nationalismus zu fragen. Auf der Basis mehrerer Fallstudien arbeiten sie heraus, dass die Situation in einem Staat von vier Schlüsselfaktoren abhängt, nämlich 1. der Rolle von Religion in der Zeit vor der Staatenbildung, 2. dem Status von Religion in der Verfassung des Staates, 3. der demographischen Situation eines Landes zum Zeitpunkt der Staatenbildung und 4. der sozialen und politischen Macht religiöser Gruppen zum Zeitpunkt der Staatenbildung (Soper/Fetzer 2018: 13). Alle vier Faktoren stehen in Korrelation dazu, inwieweit religiöse Einheitlichkeit in einem Land vor sowie nach der Staatengründung vorherrscht und inwieweit sich diese in der konkreten Ausgestaltung im Verhältnis von Staat und Religion widerspiegelt. Säkularer Nationalismus ergibt sich demnach, wenn eine religiös und nicht-religiös gemischte Gesellschaft vorliegt, zivil-religiöser Nationalismus setzt sich bei einer stark religiösen Gesellschaft mit religiöser Marktsituation durch und religiöser Nationalismus bei einer einheitlich-religiösen Gesellschaft (Soper/Fetzer 2018: 19).

Diese Erkenntnis wird von der bereits zitierten Studie Moaddel und Karabenick (2018: 702) gestützt, die empirisch stärkere Formen von Fundamentalismus in muslimischen Ländern erfasst, in denen die religiöse sowie staatliche Situation weniger fragmentiert, die Wahlfreiheit geringer und der nationale Kontext weniger global ausgerichtet ist. Auch hier erweist sich die religiöse Einheitlichkeit eines Landes als zentraler Faktor, sodass die Nähe von Fundamentalismus mit religiösem Nationalismus zumindest für den islamischen Bereich bestätigt wird.

Die Theoriebildung von Soper und Fetzer kann mit weiteren Beispielen unterfüttert werden und besitzt somit Überzeugungskraft. Dennoch lassen sich in den Entwicklungen von Staaten Gegenbeispiele finden, die dieses Schema in Frage stellen. Während die indische Situation von einer religiösen Pluralität gezeichnet ist, hat sich dort von Anfang an religiöser Nationalismus bemerkbar gemacht und ist bis zum heutigen Tag politisch dominant geworden. In Deutschland und vielen Ländern Europas dagegen ist eine einheitliche religiöse Situation erst langsam plural geworden, und dennoch ist religiöser Nationalismus ein importiertes und nicht mehrheitsfähiges Phänomen.

Soper und Fetzer weisen darauf hin, dass die Modelle keine statischen Zustände beschreiben (Soper/Fetzer 2018: 20). Einige wichtige Faktoren, die Veränderungen herbeiführen können, sehen sie in der Rolle politischer Eliten sowie in in- und externen Bedrohungen. Dieser Gedanke dürfte ausbaufähig sein, um die genannten Gegenbeispiele einzufangen zu können. So könnte ein wesentlicher Faktor für das Aufkommen von religiösem Nationalismus sein, inwiefern die vorherrschende Religion über längere Zeiträume zur Abgrenzung gegen feindliche Länder und damit zur kulturellen Identität beigetragen hat. Dieser langfristige historische Blick könnte in mehreren Ländern Europas ein Schlüssel zum Verständnis der heutigen Situation sein, so etwa in Polen, dessen katholische Identität sich zwischen dem protestantischen Preußen und orthodoxen Russland geschärft hatte und dabei zentral für die polnische Identitätsbildung wurde.

Als zusätzlicher Faktor dürfte die Beschaffenheit der jeweiligen Religion wesentlich sein. Die von Soper und Fetzer benannten Faktoren sind sicherlich wichtig, sie unterschätzen aber die Rolle, die die jeweilige Religion spielt und spielen muss. Daher sind die Analysen, die im zweiten Punkt in Ausgang der Arbeiten von Youssef Dennaoui vorgelegt wurden, zentral. Die Konzepte von Über- und Unterbietung sind wesentlich dadurch gestützt, dass religiöse Motive und Sinnstiftung zugrunde liegen (Dennaoui 2023a). Der Rekurs auf einen idealisierten historischen Zustand setzt in heutigen Formen von religiösem Fundamentalismus nicht (mehr) die politische Agenda, bleibt aber für die innere theologische Argumentationslogik unabdingbar, da

nur so die eigene Überlegenheit als überzeitlich ausgewiesen werden kann. Nur so kann sich Fundamentalismus gegen moderne Entwicklungen (und damit ‚die‘ Moderne) stellen.

Idealtypisch ist diese Argumentationsfigur im Hindunationalismus beobachtbar, wo im Zuge der indischen Nationenbildung das Hindutva-Konzept aufgelegt wurde. Hier geht es darum, einen gemeinsamen heiligen Boden, eine gemeinsame Abstammung und eine gemeinsame Kultur als Grundlage der nationalen Identität auszumachen. Dieses Konzept ist in der heutigen Politik salonfähig und sogar explizit rezipiert, etwa wenn Varghese George, Herausgeber des „The Hindu“, von einer „Hindutva 2.0“ spricht (vgl. Anderson/Longkumer 2020). In der Praxis bedeutet das, dass die Religionsgemeinschaften akzeptiert sind, die auf dem Boden des indischen Subkontinents entstanden sind, gleich zu welcher Zeit. Auch moderne religiöse Phänomene werden anerkannt, alte christliche Gemeinschaften mit einer langen eigenen Tradition in Indien stehen dagegen unter Druck, da sie als Fremdkörper ausgemacht werden. Noch deutlicher wird gegen in Indien lebende Muslime und ihre Kultur polemisiert, auch mittels symbolträchtiger politischer Aktionen wie 2024 der Einweihung eines Ram-Tempels in Ayodhya im nordindischen Bundesstaat Uttar Pradesh durch Indiens Premier Modi auf den Ruinen einer 1992 von Hindu-Nationalisten zerstörten Moschee.

Die Argumentationsfigur im Salafismus wurde im zweiten Punkt anhand der Analysen von Youssef Dennaoui bereits ausgewiesen, hier geht es um die Berufung auf ‚Altvordere‘, deren Positionen als ewiggültig, selbsterklärend und damit über alle Interpretationen erhaben angesehen werden (Dennaoui 2024a; 2024b). Im muslimischen Bereich sind auch andere Logiken anzutreffen, die etwa auf die Figur des Kalifen abzielen. Mit dieser kann auf eine Zeit zu Beginn der muslimischen Expansion rekurriert werden, als so genannte ‚rechtschaffene Kalifen‘ die politische Einheit des Islams symbolisierten und politisch verwirklichten. In diesem Sinne ist zu verstehen, wenn von fundamentalistischen Kreisen die Errichtung des Kalifates popagiert wird. Als Gegner werden hier wie im Salafismus nicht nur Andersgläubige benannt, sondern breite Strömungen des orthodoxen Islams oder auch kleinere Gruppierungen, die als Abspaltungen betrachtet werden.

Im Judentum können einzelne Stellen aus der Tora benutzt werden, um das Versprechen eines geeinten Israels als überzeitliche Zusage Gottes zu proklamieren und zudem auf einen vergangenen verklärt-idealen Zustand dieser Einheit zu bauen. Damit ist eine religiöse Argumentation für national-fundamentalistische Kreise etwa in der Siedlerbewegung geschaffen.

Im Christentum funktioniert diese Argumentationsstruktur nicht geradlinig, wie sich im zweiten Punkt zeigen ließ. Für den Katholizismus lässt sich die Wirkmächtigkeit eines idealisierten Zustands der vormodernen katholischen Kirche belegen, was sich in Ablehnung moderner Diversität, moralischer Normen etwa der Sexualethik und von Säkularisierung allgemein zeigen lässt. Auf dieser Basis entstehen Freund-Feind-Dichotomien und moderne-ablehnende Tendenzen, die auch im evangelikalen Fundamentalismus anzutreffen sind. Allerdings kann hier keine aktive Gegnerschaft zur katholischen ‚Orthodoxie‘ aufgebaut werden, da der Papst in seiner überzeitlich einigenden und Eindeutigkeit verkörpernden Rolle anerkannt bleibt. Gegen das Verständnis von Kirche als weichgespülter Volkskirche wird das des Heiligen Rests gesetzt. Auf evangelisch-evangelikaler Seite bieten sich zwar Vorstellungen einer idealisierten biblischen Zeit und von Urgemeinden an, dies wird aber verkompliziert durch die lokale Anbindung der jeweiligen Gruppierungen, die eigene Narrationen und so beispielsweise die Idee eines neuen Jerusalems in den USA entwickelt haben.

Immer wird jedoch festzustellen sein, dass die Ablehnung von Entwicklung und damit der Rekurs auf einen überzeitlichen idealisierten Zustand in der Argumentationslogik zentral ist. So

lässt sich wiederum die Nähe zu autoritären Strukturen begründen, die für diese Art der Argumentation notwendig sind. Autoritäre Strukturen führen wiederum zu gesellschaftlicher Stagnation, wie Ahmet Kuru in historischen Untersuchungen für den Islam ab dem 11. Jahrhundert herausarbeitet (Kuru 2019: 9–12). Dadurch schließt sich ein Kreis zwischen politischen Interessen und theologischer Argumentation, der zugleich Paradoxien in Kauf nehmen muss.

3.2 Paradoxien als logische Notwendigkeit

Die Analysen im zweiten Punkt zeigten, dass der Zusammenschluss nationalistischer Strömungen mit religiös-fundamentalistischem Denken auch dessen Aporien aufnimmt und sogar verstärkt. Wenn der bisherige Befund lautet, dass der Rekurs auf einen idealisierten und als überzeitlich gesetzten *globalen* Zustand einerseits unabdingbare Grundlage fundamentalistischer Überzeugungen ist, um den eigenen Anspruch als ewig gültig aufrechtzuerhalten und so das Argumentationsmuster der ‚Überbietung‘ zu ermöglichen, dass andererseits heutiger Fundamentalismus als reflexiv zu der jeweils *lokal* anzutreffenden Form von Moderne und damit als dynamisch zu verstehen ist, dann ist damit ein Paradox beschrieben, das sich notwendig in den konkreten Glaubensvorstellungen und -praktiken zeigen muss.

So wird die eigene Position durch die Konstruktion eines konkreten Feindbildes dargestellt, das von der jeweils aktuell anzutreffenden Situation geprägt ist. Die postulierte Statik ist also nur eine scheinbare. Es geht darum, den eigenen Gläubigen das Gefühl von Eindeutigkeit und Unveränderlichkeit zu geben, um sich so gegen die Komplexität und Dynamiken der vor Ort anzutreffenden Moderne zu positionieren und einen ‚Heils‘weg daraus anzubieten. Genau das funktioniert nur, indem dynamisch auf die Veränderungen der Zeit reagiert wird.

Konkrete Vorgaben zur Lebensführung und körperlichen Darstellungen erhalten ihren Wert dadurch, dass sie zur Abgrenzung gegen die jeweilige religiöse Orthodoxie sowie andere Zeitströmungen genutzt werden können. Da diese möglichst einfach und eindeutig sein müssen, um gegen die Komplexitäten der Moderne in Stellung gebracht zu werden, greift hier die Strategie der ‚Unterbietung‘.

Der eigene Körper wird dazu sakralisiert und als Heiligtum gesehen. Das Paradox entsteht auch hier, weil die Striktheit und Eindeutigkeit als Antworten auf die moderne Diversität und Komplexität gegeben werden. Es wird also eine Position im Gegenüber zur Moderne entwickelt, die Komplexitätsreduktion bietet und damit fit für die Moderne macht. So entsteht eine Begegnung mit den Menschen auf Augenhöhe, gerade indem keine komplexe Theologie vorgelegt wird. Durch die Ideologisierung und Vereinheitlichung der Glaubenspraxis wird eine starke Identität aufgebaut und zugleich eine hoch individualisierte Glaubenspraxis geschaffen. Das Individuum wird also zugleich angesprochen als auch aufgelöst.

Auf anderen Ebenen wie den Glaubensaussagen wird eine ‚Überbietungs‘strategie gefahren, die der gleichen Grundlogik entspringt: Moderner Komplexität, Auswahlnotwendigkeit und Diversität wird durch den Anschein einer statischen Weltanschauung entgegengewirkt und dabei allerdings eine höchst eigensinnige und zeitangepasste Deutung der eigenen religiösen Tradition vorgelegt.

Dazu müssen fundamentalistische Theologien sich von bestehenden Autoritäten entkoppeln. Es werden also zugleich traditionelle Schulen, Positionen sowie anerkannte Persönlichkeiten abgelehnt und neue eigene Figuren aufgebaut, an die sich die Gläubigen zu binden haben. Genauso müssen die global wirksamen Narrationen der Religionsgemein-

schaften umgedeutet bzw. adaptiert werden, um sie für die eigene Gruppierung wirksam zu machen. Während also zugleich die Alldeutung der eigenen Narration behauptet wird, wird sie eng an den eigenen lokalen Kontext gebunden. Das kann zu neuen politischen Heiligenfiguren führen, denen im Falle des religiösen Nationalismus auch eine wichtige Rolle in der Nationenbildung zugesprochen wird. Hier können nationalistische und religiös-fundamentalistische Narrationen eine gemeinsame Basis finden, indem die Nationenbildung mit der eigenen religiösen Überzeugung gekoppelt wird.

Paradox in der evangelikalen Positionierung ist, dass die religiöse Aufladung zu einfachen Lösungen und damit zu einer irdischen Form von Erlösung führt, während traditionelle Religiosität eher die Relativierung des Irdischen befördert. Hier zeigt sich, dass sich auch zwischen den beiden Fallstudien in 2.2 und 2.3 trotz der gemeinsamen theologischen Strategien von ‚Über-‘ und ‚Unterbietung‘ wichtige Unterschiede finden, die sich aus der Anpassung an die lokal anzutreffende Moderne ergeben. Der evangelikale Fundamentalismus greift stärker die in den USA und Lateinamerika vorzufindenden Tendenzen der Individualisierung auf, worin ein wesentlicher Aspekt seines Erfolges liegt: Obwohl auch er eine autoritäre Sozialgestalt anstrebt, liegen die Motive für die Konversion zum evangelikalen Glauben auf der individuellen Ebene.

Der Evangelikalismus erweist sich in der erfolgreichen Adressierung individueller Bedürfnisse als hochmodern: In einer 2014 veröffentlichten umfangreichen Studie zur religiösen Situation in Lateinamerika untersuchte das Pew Research Center die Gründe für die hohen Konversionszahlen zum Evangelikalismus: Von 81 % der Befragten wurde als Grund für die Zugehörigkeit zu einer evangelikalen Gruppierung das „seeking personal connection with God“ genannt, 69 % „enjoy style of worship at new church“, 60 % „wanted greater emphasis on morality“, 59 % „found church that helps members more“ und 58 % benennen den „outreach by new church“ (Pew Research Center 2014: 5).

Dieses Paradox spiegelt sich in der Dimension der Regulierung und Organisation. Die individualisierte Ansprache wird innerhalb einer vormodernen Sozialgestalt vorgenommen. Auch hier funktioniert das Paradox explizit durch die religiöse Begründung: Nur der religiöse Rekurs auf eine eindeutige und richtige Ordnung erlaubt den umfassenden Zugriff auf den Menschen. Dadurch wird eine politische Resakralisierung angestrebt und erreicht. So wird die Politisierung begründet, die wiederum auf dem Konzept der Überbietung basiert, dieses Mal von gesellschaftlicher Ordnung. In Brasilien wird hierzu stärker auch die wirtschaftliche Seite religiös einbezogen, indem Frömmigkeit mit dem individuellen Wohlstand verknüpft wird. Im Salafismus ergibt sich ebenso eine marktwirtschaftliche Logik, insofern religiöse Dienstleistung verkauft wird. So entstehen in beiden Fällen Überbietungsökonomien mit einem ausgeprägten Geschäftssinn.

Die Dopplung von Über- und Unterbietungsstrategien kann als weiterer Ausfluss des paradoxen Weltverhältnisses der beiden dargestellten Fundamentalismen betrachtet werden. Beide Strategien werden durch Deutungsmuster konsistent gehalten, welchen eine Verschärfungs- und Verengungslogik zugrunde liegen. Dadurch werden die eigenen Mitglieder in der Sicherheit gewogen, den einzigen Weg zum persönlichen Heil zu gehen. Das Einschwören in den Abwehrkampf und damit die Begründung des Überbietungsmodus funktioniert unter Rekurs auf das individuelle Heil. Es geht also um individuelles Heil, das mittels überindividueller, zeit- und kulturloser Glaubensbotschaft verkündet wird.

3.3 Handlungsfelder

Die Analysen zu den beiden untersuchten Phänomenen zeigten, dass Fundamentalismen moderne Entwicklung aufgreifen und integrieren, indem sie individuelle Bedürfnisse ihrer Mitglieder adressieren und in ihr sinnstiftendes Angebot integrieren. Die Sinnstiftung funktioniert unter expliziter Verankerung in religiöser Motivik und Weltanschauung. Die Argumentationsmuster werden religiös aufgeladen, sodass moralische Kategorien und politische Kontroversen verschärft werden (erlaub/unerlaubt; Diskreditierung des anderen als teuflisch). Nationalistische Theologie nutzt diese fundamentalistischen Begründungsstrukturen und fügt eine lokal-nationale Komponente hinzu. Damit werden auch die im Fundamentalismus anzutreffenden Paradoxien auf die Spitze getrieben, da der globale Deutungsanspruch, den Religionen haben, durch die nationale Einzwängung ad absurdum geführt wird.

Orthodoxe Mehrheitstheologie der großen Religionsgemeinschaften ist dagegen in aller Regel transnational ausgerichtet, und zwar schon deshalb, weil sie älter als der Nationalgedanke ist. Daher existieren bemerkenswerte lokale und auch transnationale Initiativen, die in der (säkularen) Öffentlichkeit nicht immer mit Interesse begleitet werden.

Ein jüngeres Beispiel stellt das am 04. Februar 2019 von Ahmad at-Tayyib, der Großimam der al-Azhar-Universität in Kairo, und Papst Franziskus unterzeichnete „Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt“ dar. Es ist als Abu-Dhabi-Dokument bekannt geworden, da es im Rahmen der interreligiösen „Global Conference for Human Fraternity“ in Abu Dhabi unterzeichnet wurde. Es stand in der Linie einer langen Traditionsgeschichte sowie individueller Begegnungen.

Tobias Specker arbeitet diese Linie heraus, indem er das Dokument in die theologischen und religionspolitischen Linien beider Unterzeichner einfügt (Specker 2024). Im Zentrum des Textes steht die im Titel genannte Geschwisterlichkeit, die eng mit dem Gebet und einer spirituellen Haltung verknüpft wird. Hier sieht er insbesondere Kernanliegen von Papst Franziskus eingewoben, der die Option für die Benachteiligten hochhält und sich gegen „alle Tendenzen zu abgeschlossenen, fragmentierten und isolierten Identitätskonstruktionen richtet“ (Specker 2024: 33). Auf muslimischer Seite benennt Specker die Einbettung in eine Toleranzpolitik und das religionspolitische Anliegen der Öffnung als wesentlich, die auch die Zusammenarbeit mit anderen Ländern wie Bahrain, Marokko und Israel umfasst. Es werden keine Dichotomien zwischen den eigenen Gläubigen und den Anhängerinnen und Anhängern anderer Glaubensgemeinschaften aufgemacht. Genauso werden Zweiteilungen in Ost und West vermieden.

Heraus kommt eine konstruktive Auseinandersetzung mit radikalen Kräften innerhalb der Religionen als auch mit dem dort als Feindbild ausgemachten westlichen Säkularismus. Specker sieht in dem Text folgerichtig ein „Gegenbild zur nationalreligiösen Identitätskonstruktion und zur populistischen Isolationspolitik“ (Specker 2024: 35). Von islamischer Seite werden hierzu der traditionelle Topos des Mittelwegs (*wasatīya*) und der Toleranzbegriff bemüht (Specker 2024: 34). Specker betont, dass bei den Akteuren keine identischen politischen Ambitionen und Interessen zu finden sind. Gerade deshalb zeigt diese Initiative paradigmatisch, wie die in den Mehrheitstheologien anzutreffende Logik des Mittelwegs global für die inner-religiöse Antwort auf Radikalisierung geeignet sein dürfte. Was Specker gleichwohl bemängelt, ist die geringe Rezeption des Textes auf allen Seiten und Ebenen: Er hält fest, „dass das Dokument noch wenig institutionell verankert und lokal unzureichend rezipiert ist“ (Specker 2024: 35). Hier dürfte wohl das eigentliche Desiderat liegen.

Anzuregen wäre daher eine stärkere Zusammenarbeit säkularer und ‚orthodoxer‘ religiöser Kräfte in modernen Gesellschaften, die sich in der Wertschätzung von Freiheit im Allgemeinen und Religionsfreiheit im Speziellen einig sind und die in der Moderne anzutreffende Pluralität von Weltanschauungen und die grundsätzliche Trennung von Religion und Staat positiv annehmen (Gierycz 2020: 15; Becker/Nass 2022). ‚Freiheit‘ kann hier als Brücke zwischen religiösen und säkularen Konzepten dienen, auf die sich beide Seiten als positiven Wert einigen können. Zugleich liegt in ihrer Anerkennung der Schlüssel, mit dem Religionsgemeinschaften die von Charles Taylor ausgemachte positive Rolle zur Stabilisierung moderner Gesellschaften übernehmen können (Taylor 2007). Sie muss normativ zugrunde gelegt werden: Der Zusammenschluss nationaler wie fundamentalistischer Gruppen funktioniert schließlich nur dann, wenn Freiheit (und die ihr zugrundeliegende und von ihr ermöglichte Diversität) abgelehnt werden.

Das Ziel von Zusammenarbeit wäre daher die Stärkung der Mehrheits-Theologien, die nicht die Argumentationsstrukturen der Über- und Unterbietung nutzen. Das kann in Deutschland funktionieren, wo religiöser Nationalismus nicht mehrheitsfähig ist. Hier kann der säkulare Staat Gemeinden und religiöse Autoritäten darin unterstützen, ihre eigenen Grundsätze etwa im Suchen von Mittelwegen vernehmbar zu artikulieren und ihre Attraktivität gegenüber fundamentalistischen Gruppierungen aufzuzeigen. Ein Effekt könnte sein, die Anbindung der religiösen Gruppen an die deutsche Gesellschaft zu stärken und somit den „Zusammenhang zwischen einer ausgeprägten Identifikation mit dem Herkunftsland und der Neigung zum Politischen Islam“ (Kanol 2024: 21) zu durchbrechen. Allein die durch die Unterstützung ausgedrückte Wertschätzung gegenüber nicht-fundamentalistischen Religionsgemeinschaften könnte hilfreich sein, um die Attraktivität fundamentalistischer Angebote zu schmälern.

Gesamtgesellschaftlich gilt es, eine generelle Kompetenz im Umgang mit divergierenden Weltanschauungen aufzubauen. Diese wird in jüngerer Zeit unter der Bezeichnung der ‚Ambiguitätstoleranz‘ gehandelt (Becker 2022): Thomas Bauer definiert Ambiguität als „Begriff für alle Phänomene der Mehrdeutigkeit, der Unentscheidbarkeit und Vagheit, mit denen Menschen fortwährend konfrontiert werden“ (Bauer 2018: 13). Damit beschreibt er eine zentrale Eigenschaft der Moderne, die zu Überforderung, Abgrenzung und damit der Entstehung von Fundamentalismus sowie Nationalismus führt, mit denen Eindeutigkeiten wiederhergestellt werden sollen.

Hier setzt die Forderung nach Ambiguitätstoleranz an. Hinter ihr steht die Erkenntnis, dass der Umgang mit religiösem Fundamentalismus nur im präventiven Modus gelingt, da die religiöse Überbietungs-Argumentation Selbstimmunisierung erzeugt und den konstruktiven Dialog verhindert. Es muss also darum gehen, den konstruktiven Umgang mit moderner Pluralität einzuüben und im religiösen Bereich Religionsfreiheit im Bewusstsein zu verankern. So kann eine Form von „community resilience“ (Droogan/Waldek 2018: 183) aufgebaut werden, die fundamentalistischen Angeboten ihre Attraktivität nimmt.

Die Entwicklung von Ambiguitätstoleranz stellt daher eine Kernanforderung an Bildungssysteme dar. Wenn hier religiöse Diversität und Freiheit wertgeschätzt und eingeübt werden sollen, stellt sich die Frage, ob weltanschauliche Themen nicht außerhalb bestehender konfessioneller Strukturen und damit außerhalb eines konfessionell ausgerichteten Religionsunterrichts verhandelt werden sollten. Ziel dieser Bildung sollte dann weniger die Schärfung konfessioneller Identitäten sein – diese sollte in den Religionsgemeinschaften

selbst erfolgen –, sondern der positive Umgang mit weltanschaulicher Pluralität auf der Basis von Religionsfreiheit.

Literatur

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1990). *Secular – Secularization – Secularism*. In Paul J. Griffith (Hrsg.), *Christianity Through Non-Christian Eyes* (111–125). Maryknoll: Orbis Books.
- Altemeyer, Bob & Hunsberger, Bruce (1992). Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 113–133. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0202_5.
- Amlinger, Carolin & Nachtwey, Oliver (2022): *Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Anderson, Edward & Longkumer, Arkotong (Hrsg.) (2020). *Neo-Hindutva. Evolving Forms, Spaces, and Expressions of Hindu Nationalism*. Oxon: Routledge.
- Bauer, Thomas (2018). *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Stuttgart: Reclam.
- Beck, Ulrich (2008). *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen.
- Becker, Patrick (2022). Abnehmende Ambiguitätstoleranz in der Religion? Zur Politisierung von Überzeugungen in der Moderne. In Marlene Deibl & Katharina Mairinger (Hrsg.), *Eindeutig mehrdeutig. Ambiguitäten im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Religion* (215–232). Göttingen: V&R. <https://doi.org/10.14220/9783737014052.215>.
- (2018). Religion in der Krise? Religiöse Pluralität in einer innerweltlich orientierten Gesellschaft. In Martin Kirschner & Karlheinz Ruhstorfer (Hrsg.), *Die gegenwärtige Krise Europas. Theologische Antwortversuche* (103–120). Freiburg: Herder.
- (2017). *Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit. Zu einem christlichen Wahrheitsverständnis in der (post-)modernen Gesellschaft*. Freiburg: Herder.
- Becker, Patrick & Nass, Elmar (2022). The Social Danger of Christian Fundamentalism. Plea for a Coalition of Church and Secular Society. In Rajendra Baikady et al. (Hrsg.), *The Palgrave Handbook of Global Social Change*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-87624-1_136-1.
- Becker, Patrick & Diewald, Ursula (2009). Relativismus, Postmoderne und Wahrheitsanspruch. *Stimmen der Zeit*, 227, 673–684.
- Benslama, Fethi (2017). *Der Übermuslim. Was junge Menschen zur Radikalisierung treibt* (übers. v. Monika Mager & Michael Schmid). Berlin: Matthes & Seitz.
- Berger, Peter L. (2015). *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften* (übers. v. Ruth Pauli). Frankfurt/New York: Campus.
- Bishara, Azmi (2022). On Salafism. Concepts and contexts. Stanford: Stanford University Press. <https://doi.org/10.11126/stanford/9781503630352.001.0001>.
- Camurça, Marcelo (2020). Igreja Universal do Reino de Deus. Entre o „plano de poder“ e a lógica de minoria perseguida. *Religião e Sociedade*, 40, 43–66. <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n1cap02>.
- Cowan, Benjamin A. (2021). *Moral Majorities Across the Americas. Brazil, the United States, and the Creation of the Religious Right*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. <https://doi.org/10.5149/northcarolina/9781469662077.001.0001>.

- Cunha, Carlos Alberto Motta (2020). Fundamentalismo à brasileira. Perfil e enfoque do Prot-estantismo de Missão no Brasil. *Horizonte*, 57, 1137–1161. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2020v18n57p1137>.
- Cunha, Magali Nascimento (2021). „Por el gobierno de Dios“. La inserción de nuevos movimientos fundamentalistas estadounidenses en la arena política en Brasil durante el gobierno Trump. *Ciencias Sociales y Religión*, 23, e021022. <https://doi.org/10.20396/csr.v23i00.15164>.
- Dennaoui, Youssef (2024a). Umkämpfte Religion. Formen und Transformationen religiöser Konkurrenzkämpfe im Feld des Islam am Beispiel Marokkos. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*. <https://doi.org/10.1007/s41682-024-00170-x>.
- (2024b). Verlust und Errettung. Eine wissenssoziologische Diskursanalyse salafistischer Überbietungsstrategien im Feld des Islam in Deutschland. *Zeitschrift für Diskursforschung* (in Druck).
- (2023a): Religiöse Überbietung. Elemente zur soziologischen Bestimmung einer Sonderform religiöser Konkurrenzkämpfe im Feld des Islam. In Paula-Irene Villa-Braslavsky (Hrsg.), *Verhandlungen des 41. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bielefeld 2022*. O.O.
- (2023b). Salafismus als eine fundamentalistische Bewegung. Eine religionssoziologische Perspektive. *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext*, 1/2023, 34–42.
- (2017). Modernisierungspfade und Säkularisierungskulturen. Zur Kritik der Säkularisierungskategorie im Kontext der Multiple-Modernities-Debatte. In Philipp Stoellger & Martina Kumlehn (Hrsg.), *Wortmacht/Machtwort. Deutungsmachtkonflikte in und um Religion (127–152)*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Droogan, Julian & Waldek, Lise (2018). Religion, Radicalization, and Violent Extremism? In Scott Cowdell et al. (Hrsg.): *Does Religion Cause Violence? Multidisciplinary Perspectives on Violence and Religion in the Modern World (173–190)*. New York: Bloomsbury Academic.
- Eisenstadt, Shmuel (2002). *Multiple Modernities*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Emerson, Michael O. & Hartman, David (2006). The Rise of Religious Fundamentalism. *Annual Review of Sociology*, 32, 127–144. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.32.061604.123141>.
- Friedland, Roger (2001). Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation. *Annual Review of Sociology*, 27, 125–152. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.27.1.125>.
- Gierycz, Michał (2020): Religion. A Source of Fundamentalism or A Safeguard Against It? *Religions* 11, 104. <https://doi.org/10.3390/rel11030104>.
- Guadalupe, José Luis Pérez (2018). ¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos en América Latina. In José Luis Pérez Guadalupe & Sebastian Grundberger (Hrsg.), *Evangélicos y Poder en América Latina (11–106)*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung and Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Hansen, Thomas Blom (1999). *The Saffron Wave. Democracy And Hindu Nationalism In Modern India*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400823055>.
- Heinrich, Axel (2006). *Denkmuster zur Eindämmung und zur Legitimation von Gewalt im Christentum und im Islam*. Bonn: Justitia et Pax.
- Hibbard, Scott W. (2010). *Religious Politics and Secular States. Egypt, India and the United States*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Hunter, James Davison (2010). Fundamentalism and Relativism Together. Reflections on Genealogy. In Peter L. Berger (Hrsg.), *Between Relativism and Fundamentalism. Religious Resources for a Middle Position (17–34)*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans.
- Joppke, Christian (2018). *Der säkulare Staat auf dem Prüfstand. Religion und Politik in Europa und den USA* (übers. v. Gabriele Gockel & Sonja Schuhmacher). Hamburg: Hamburger Edition.
- Kanol, Eylem (2021). Explaining Unfavorable Attitudes Toward Religious Out-Groups Among Three Major Religions. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 60, 590–610.
- (2024). Von Herkunft zu Überzeugung. Deutschlands Muslime im Spannungsfeld von Nationalismus und Politischem Islam. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*. <https://doi.org/10.1007/s41682-024-00174-7>.

- Kepel, Gilles (1991). *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch* (übers. v. Thorsten Schmidt). München: Piper.
- Kirkpatrick, David C. (2019). Reforming Fundamentalism in Latin America. *The Evangelical Left and Universidad Bíblica Latinoamericana. Journal of the American Academy of Religion*, 87, 122–155. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfy033>.
- Kurth, James (2007). Religion and National Identity in America and Europe. *Sociology*, 44, 120–125. <https://doi.org/10.1007/s12115-007-9020-1>.
- Kuru, Ahmet T. (2019). *Islam, authoritarianism, and underdevelopment. A global and historical comparison*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laythe, Brian & Finkel, Deborah & Kirkpatrick, Lee A. (2001). Predicting Prejudice from Religious Fundamentalism and Right-Wing Authoritarianism. A Multiple-Regression Approach. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 1–10.
- Levitsky, Steven & Ziblatt, Daniel (2018). *Wie Demokratien sterben. Und was wir dagegen tun können* (übers. v. Klaus-Dieter Schmidt). München: DVA.
- Lo Mascolo, Gionathan (Hrsg.) (2023). *The Christian Right in Europe. Movements, Networks, and Denominations*. Bielefeld: Transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839460382>.
- Marsh, Christopher (2008). Religion and Nationalism. In Guntram H. Herb & David H. Kaplan (Hrsg.), *Nations and Nationalism in Global Perspective. An Encyclopedia of Origins, Development, and Contemporary Transitions Bd. 1* (99–110). Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Meyer, Thomas (2011). *Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-93215-6>.
- (1989). Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung. In ders. (Hrsg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft* (13–22). Frankfurt: Suhrkamp.
- Moaddel, Mansoor & Karabenick, Stuart A. (2018). Religious Fundamentalism in Eight Muslim-Majority Countries. Reconceptualization and Assessment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 57, 676–706.
- Müller-Fahrenholz, Geiko (2006). Zwischen Fundamentalismus und Beliebigkeit. *Ökumenische Rundschau*, 55, 68–76.
- Öztürk, Cemal (2023). Revisiting the Islam-patriarchy nexus. Is religious fundamentalism the central cultural barrier to gender equality? *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 7, 173–206. <https://doi.org/10.1007/s41682-022-00130-3>.
- Pew Research Center (2014). Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region. <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>.
- Pickel, Gert (2013). *Religionsmonitor. Religiosität im internationalen Vergleich*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Pollack, Detlef & Rosta, Gergely (2015). *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt/New York: Campus.
- Pratt, Douglas (2018). *Religion and extremism. Rejecting diversity*. London: Bloomsbury.
- Prutsch, Markus J. (2007). *Fundamentalismus. Das „Projekt der Moderne“ und die Politisierung des Religiösen*. Vienna: Passagen Verlag.
- Riesebrodt, Martin (2005). Was ist religiöser Fundamentalismus. In Clemens Six et al. (Hrsg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung* (13–32). Innsbruck: Studien Verlag.
- Rouhana, Nadim N. & Shalhoub-Kevorkian, Nadira (Hrsg.) (2021). *When politics are Sacralized. Comparative perspectives on religious claims and nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shahak, Israel & Mezvinsky, Norton (2004). *Jewish Fundamentalism in Israel*. London: Pluto Press.
- Sim, Stuart (2004). *Fundamentalist World. The New Dark Age of Dogma*. Cambridge: Icon Books.

- Smith, Anthony D. (2000). The ‚Sacred‘ Dimension of Nationalism. *Millenium Journal of International Studies*, 29, 791–814. <https://doi.org/10.1177/03058298000290030301>.
- Soper, Christopher J. & Fetzner, Joel S. (2018). *Religion and Nationalism in Global Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316995280>.
- Specker, Tobias (2024). Leerformel oder Meilenstein? Fünf Jahre nach dem Abu-Dhabi-Dokument zu christlich-islamischen Beziehungen. *Herder Korrespondenz*, 2/2024, 32–35.
- Spohn, Willfried (2003). Multiple Modernity, Nationalism and Religion. *A Global Perspective*. *Current Sociology*, 51, 265–286. <https://doi.org/10.1177/0011392103051003007>.
- Striet, Magnus (2013). Weltliche Welt. Eine fundamentaltheologische Grundlegung. In Martin Kirschner & Joachim Schmiedl (Hrsg.), *Diakonia. Der Dienst der Kirche in der Welt* (41–56). Freiburg: Herder.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Harvard: Harvard University Press.
- Tezcan, Levent (2020). From Serene Certainty to the Paranoid Insecurity of Salvation. Remarks on Resentment in the Current Muslim Culture. In Christian von Scheve et al. (Hrsg.), *Affect and emotion in multi-religious secular societies* (75–95). Oxon/New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351133272-5>.
- Tibi, Bassam (1998). *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley: University of California Press.
- Tomka, Miklós & Szilárdi, Réka (2016). Religion and Nation. In András Máté-Tóth & Gergely Rosta (Hrsg.), *Focus on Religion in Central and Eastern Europe. A Regional View* (75–110). Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110228120-003>.
- Vernant, Jean-Pierre (2012). Individuum, Tod, Liebe. Das Selbst und der andere im alten Griechenland. In Bernd Janowski (Hrsg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte* (155–171). Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783050060606.155>.
- Walzer, Michael (2015). *The Paradox of Liberation. Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions*. New Haven/London: Yale University Press.
- Wiktorowicz, Quintan (2006). Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict & Terrorism*, 29, 207–239. <https://doi.org/10.1080/10576100500497004>.
- Wood, John Carter (Hrsg.) (2016). *Christianity and National Identity in Twentieth-Century Europe. Conflict, Community, and the Social Order*. Göttingen: V&R. <https://doi.org/10.13109/9783666101496>.
- Zilla, Claudia (2019). *Die Evangelikalen und die Politik in Brasilien. Die Relevanz des religiösen Wandels in Lateinamerika*. Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik.

Autor:

Patrick Becker, Dr., Professor für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft der Universität Erfurt. Arbeitsschwerpunkt: Reflexion religiöser und weltanschaulicher Prozesse in modernen Gesellschaften.

Adresse: Professur für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft, Universität Erfurt, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt. E-Mail: patrick.becker@uni-erfurt.de

