

Yasemin El-Menouar und Melanie Reddig

Olivier Roys Thesen zum islamischen Neofundamentalismus auf dem Prüfstand. Eine empirische Analyse

Abstract: This paper tests three main theses by the French political scientist Olivier Roy concerning the social integration of Islamic neofundamentalists in Europe. Firstly, Roy assumes that Islamic neofundamentalists have a strong global identity, but only a weak national identity and are therefore uprooted. Secondly, Roy expects Islamic neofundamentalists to live segregated from the majority society and avoid respective contact. Thirdly, Roy presumes that Islamic neofundamentalists feel discriminated against. We test these assumptions with data based on a survey on different patterns of Muslim religiosity. The study was conducted in 2009 among Muslims in selected cities in North-Rhine Westphalia containing an oversample of highly religious Muslims (N=228). As a first step, we measure Islamic neofundamentalism by means of agreement with the main religious tenets. As a second step, we analyze the association of Islamic neofundamentalism with uprootedness, segregation and perceived discrimination.

1. Einleitung

Der Islam befindet sich seit einigen Dekaden in einer Umbruchphase. Verschiedene religiöse Denkweisen differenzieren sich aus, die sich sowohl in moderaten als auch fundamentalistischen Strömungen niederschlagen (Abou El Fadl 2005, 5; Aslan 2005, 277). Diese neuen Denkweisen haben weltweit Verbreitung gefunden und damit auch Einfluss auf die europäischen Muslime genommen. In der Forschung wird der fundamentalistischen Entwicklung innerhalb des Islams besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Aufgrund der Konflikte, die der Fundamentalismus verursachen kann, befassen sich inzwischen unzählige Arbeiten mit dessen Merkmalen und Anhängern (Kepel 1994; Tibi 2003; Armstrong 2004; Wictorowicz 2005). Dabei sind auch die Arbeiten von Olivier Roy einschlägig. Der französische Politikwissenschaftler hat sich in zahlreichen Büchern mit dem Islam und dessen Wandel befasst. Für die Fundamentalismusforschung ist besonders „Der islamische Weg nach Westen“ (2006) zentral. Darin befasst sich Roy ausführlich mit einer neuen Form des fundamentalistischen Denkens, die er als Neofundamentalismus bezeichnet. Er liefert komplexe Erklärungen dafür, warum diese Denkweise in den letzten Jahrzehnten viele neue Anhänger gewinnen konnte. Roys Erklärungen haben eine große Überzeugungskraft, so dass in

der Fundamentalismusforschung immer wieder auf sie verwiesen wird (Meijer 2009, 1; Brettfeld/Wetzels 2007; Amghar 2007, 42; Wiktorowicz 2001, 24). Bei der empirischen Überprüfung dieser theoretischen Annahmen besteht allerdings noch ein erheblicher Forschungsbedarf. Das sieht Roy auch selbst, da die meisten seiner Überlegungen lediglich auf seinen persönlichen Erfahrungen und selbst seiner Intuition beruhen (Roy 2006, 23).

In diesem Beitrag überprüfen wir drei Thesen, die sich aus Roys Erklärungsansatz herauskristallisieren lassen. Roys Thesen beziehen sich sowohl auf die muslimischen Länder als auch auf den Westen und sind damit sehr breit angelegt. Allgemein gesprochen macht Roy die Modernisierung, Säkularisierung und Globalisierung als zentrale Faktoren für den Aufstieg des Neofundamentalismus aus, wobei diese sozialen Wandlungsprozesse in muslimischen und westlichen Ländern selbstredend eine jeweils andere Wirkung entfalten. Wir konzentrieren uns im Folgenden auf Thesen, die Roy für europäische Muslime formuliert. Die ausgewählten Thesen beziehen sich dabei auf die Sozialintegration von Neofundamentalisten. Roy geht davon aus, dass die neofundamentalistischen Lehren vor allem Anklang finden bei europäischen Muslimen, deren Sozialintegration in die Gesellschaft aufgrund der genannten Wandlungsprozesse problematisch ist. Die Entwurzelungsthese geht davon aus, dass Muslime, die eine schwache nationale Identität haben und sich mehr an einer globalen, muslimischen Gemeinschaft als an einer nationalstaatlichen Gemeinschaft orientieren, eher den neofundamentalistischen Lehren zustimmen. Die Segregationsthese lautet, dass der Neofundamentalismus vor allem bei Muslimen Anklang findet, die segregiert von der Mehrheitsgesellschaft leben. Die dritte These ist schließlich die Diskriminierungsthese, die davon ausgeht, dass sich vor allem die Muslime den neofundamentalistischen Lehren zuwenden, die sich diskriminiert fühlen.

Roys Annahmen haben oftmals eine kausale Struktur. Er argumentiert, dass europäische Muslime, deren biographische Laufbahn durch eine mangelnde Sozialintegration geprägt ist, von den religiösen Lehren des Neofundamentalismus angesprochen werden. Ein solcher kausaler Zusammenhang ist jedoch schwer überprüfbar bzw. bedarf Längsschnittdaten. Anhand von Querschnittdaten können lediglich Zusammenhänge zwischen den genannten Faktoren überprüft werden, ohne empirisch belegbare Schlussfolgerungen zu den Wirkungsmechanismen ziehen zu können. Im Folgenden werden wir daher Roys kausale Annahmen in Zusammenhangshypothesen umformulieren und danach fragen, ob sich für Muslime in Deutschland empirisch ein Zusammenhang zwischen der Zustimmung zu den religiösen Lehren des Neofundamentalismus einerseits und Entwurzelung, Segregation und Diskriminierungserfahrung andererseits feststellen lässt.

Diese Thesen werden anhand von Daten, die auf einer quantitativen Befragung von Muslimen in ausgewählten Städten NRW basieren (N=228) geprüft. Die Erhebung wurde 2009 durchgeführt, um religiöse Orientierungen unter Muslimen näher zu bestimmen. Die Stichprobe wurde nicht repräsentativ, sondern strategisch gezogen mit dem Ziel, Muslime in ihrer religiösen Heterogenität, und somit auch relativ selten vorkommende religiöse Muster, möglichst gut abbilden zu können. Dazu war ein Oversample hochreligiöser Muslime notwendig. Neben einer Vielzahl an Indikatoren zu verschiedenen Facetten muslimischer Religiosi-

tät sind eine Reihe von Variablen zur sozialen Integration enthalten. Entsprechend eignen sich die Daten für die systematische Untersuchung der Thesen zum Neofundamentalismus. Im ersten Schritt wird eine neofundamentalistische Orientierung anhand der Zustimmung zu den zentralen religiösen Lehren dieser Strömung operationalisiert. Anschließend werden die drei genannten Annahmen zum islamischen Neofundamentalismus geprüft.

2. Entwicklung und Verbreitung des Neofundamentalismus

Roy verwendet den Begriff Neofundamentalismus für eine neue puritanische Geisteshaltung, die sich seit den 1990ern sowohl in den muslimischen Ländern als auch im Westen zunehmend ausbreitet (Roy 2006, 231).¹ Roy sieht den Neofundamentalismus als Nachfolger des politischen Islam, der in den 1980ern seine Hochphase hatte (Roy 1996, 25; 2006, 15). Der politische Islam verfolgte im Gegensatz zum Neofundamentalismus noch das Ziel, einen islamischen Staat mit neuen politischen Strukturen zu errichten, durch die Politik und Religion vereint werden sollten. Die nationalstaatliche Perspektive war vorherrschend. Doch schon bald nach dem Erfolg der ersten islamischen Revolutionen wurde deutlich, dass die religiöse Reform, die sich die Islamisten gewünscht hatten, nicht durch den Nationalstaat hervorgebracht werden konnte. Denn auch ein islamischer Staat musste Zugeständnisse an die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse machen, was von vielen Islamisten als Scheinheiligkeit und Käuflichkeit interpretiert wurde. In Folge wendeten sich viele Islamisten dem Neofundamentalismus zu, da dieser nicht die Reform des Nationalstaates, sondern stattdessen eine möglichst weite Einschränkung des nationalstaatlichen Einflusses anstrebt. Diese Abwendung von nationalstaatlichen Projekten nahm auch bei Muslimen, die im Westen lebten, zu, zumal eine immer größere Zahl dieser Muslime nicht mehr plante, in ihr Herkunftsland zurückzukehren und deshalb auch immer mehr das Interesse am Aufbau eines islamischen Staates im Herkunftsland verlor (Roy 2006, 16). Nach dem Niedergang des politischen Islam konnte sich laut Roy die neofundamentalistische Denkweise sowohl in den hochreligiösen Milieus innerhalb der muslimischen Länder als auch bei Muslimen im Westen ausbreiten: „Von den pakistanischen Medresen über islamische Buchhandlungen in Paris zu Londoner Moscheen und auf Hunderten von Websites entwickelt sich immer mehr eine spezifische Form des Fundamentalismus, die ich als Neofundamentalismus bezeichne.“ (Roy 2006, 229)

Im Islam ist die neofundamentalische Geisteshaltung so stark vom Salafismus geprägt, dass sich die meisten Anhänger Salafisten nennen und Salafismus als Begriff wesentlich gebräuchlicher ist als Neofundamentalismus.² Der Begriff

¹ Roy sieht im Christentum ebenfalls einen starken neofundamentalistischen Trend. Wir konzentrieren uns jedoch im Folgenden auf Roys Ausführungen zum islamischen Neofundamentalismus.

² Zur Kritik an der Verwendung des Begriffs Neofundamentalismus siehe Meijer 2009, 1. Meijer ist der Ansicht, dass es zwischen den verschiedenen konservativen Gruppen nicht genug Gemeinsamkeiten gibt, um sie unter dem Begriff Neofundamentalismus zusammenzufassen.

Salafismus rekurriert auf die frommen Altvorderen (al-salaf al-salih), die ersten drei Generationen von Muslimen, die das ‚Goldene Zeitalter‘ des Islam begründet haben und als Vorbild für die nachfolgenden Generationen gelten sollen. Die erste salafistische Erneuerungsbewegung wurde Mitte des 19. Jahrhunderts durch die Lehren von Jamal ad-Din al Afghani (1839–1897), Muhammad Abduh (1849–1905) und Rashid Rida (1865–1935) begründet. Durch Rückbesinnung auf die frommen Altvorderen sollte sich die muslimische Welt vom Einfluss der traditionellen Rechtsgelehrten, die als rückständig galten, befreien, um sich den Herausforderungen des Kolonialismus erfolgreich stellen zu können (Roy 2006, 230; Abou El Fadl 2005, 77). Im Zentrum standen die Ideen der Befreiung und der Vereinbarkeit von Islam mit modernen Errungenschaften und nicht die Einhaltung strikter religiöser Regeln. Die liberale Phase des Salafismus endete jedoch bald unter dem Einfluss des Wahhabismus. Diese konservative Strömung der hanbalitischen Rechtsschule wurde durch die Lehren von Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703–1792) begründet und gewann durch die politische Allianz mit der Dynastie der Saud zunehmend an Bedeutung. Die theologische Orientierung des Salafismus und des Wahhabismus war sehr ähnlich, allerdings war der Wahhabismus wesentlich strikter und intoleranter ausgerichtet (Waardenburg 2002, 229). Alles, was aus dem Westen kam, wurde abgelehnt und die strikte Einhaltung von religiösen Regeln gefordert.

Salafismus und Wahhabismus floßen mehr und mehr zusammen, wobei der Salafismus die Intoleranz und Striktheit des Wahhabismus übernahm. Der Salafismus der Gegenwart hat deshalb kaum noch Ähnlichkeiten mit dem reformistischen Salafismus des 19. Jahrhunderts. Aus diesem Grund bevorzugen viele Autoren einen neuen Begriff für die aktuelle Strömung, auch wenn deren Anhänger sich zumeist als Salafisten bezeichnen. Ceylan und Kiefer wählen den Begriff Neo-Salafismus (Ceylan/Kiefer 2013, 75). Abou El Fadl und im Anschluss daran Hassan sprechen vom Salafismus (Abou El Fadl 2003, 57; Hassan 2008, 36), um zu verdeutlichen, dass sich die salafistische und die wahhabistische Strömung vereint haben.³ Roy verwendet den Begriff Neofundamentalismus, da diese Strömung den altbekannten fundamentalistischen Ruf nach der Restauration des ‚Goldenen Zeitalters‘ mit einer neuen globalen Ausrichtung vereint.

Entsprechend der in der Forschung inzwischen gängigen Unterscheidung zwischen Mainstream-Salafismus und einem dschihadistischen Salafismus unterscheidet auch Roy zwischen einem Mainstream-Neofundamentalismus und einem radikalen Neofundamentalismus (Roy 2006, 250; Wictorowicz 2001, 22; Fuchs 2012, 12).⁴ Hauptunterschied zwischen den beiden Ausrichtungen ist die Einstellung zum Dschihad. Während es der Mainstream-Neofundamentalismus in der Regel ablehnt, einen Dschihad gegen den Feind zu führen, propagiert der radikale Neofundamentalismus Gewalt und Terror. Der Mainstream-Neofundamentalismus, auf den wir uns im Folgenden konzentrieren, ist wesentlich verbreiteter und einflussreicher als die radikale Ausrichtung.

³ Abou El Fadl (2005, 18) spricht aber auch vom „Puritanismus“.

⁴ Roy differenziert allerdings in der Regel sprachlich nicht zwischen Mainstream-Neofundamentalismus und radikalem Neofundamentalismus. Dementsprechend verwenden auch wir der Einfachheit halber den allgemeineren Begriff Neofundamentalismus.

Roy geht in Übereinstimmung mit anderen Autoren davon aus, dass die neue Geisteshaltung, die er als Neofundamentalismus bezeichnet, seit den 1990ern sowohl in muslimischen Ländern als auch im Westen einen erheblichen Zulauf erfahren hat (Boubekeur/Roy 2012, 4; Meijer 2009, 2; Hassan 2008, 60; Stemmann 2006, 3; Amghar 2007, 38). Allerdings sieht Roy erhebliche methodische Probleme, zu empirischen Erkenntnissen über die Verbreitung des Neofundamentalismus zu gelangen (Roy 2006, 21). Es existieren zwar organisierte Gruppen und Vertreter des Neofundamentalismus, über die Fakten bekannt sind. Beim Neofundamentalismus handelt es sich jedoch keineswegs um eine klar strukturierte religiöse Bewegung mit einer geschlossenen kohärenten Doktrin: „Der Neofundamentalismus ist keine eindeutig strukturierte Organisation, nicht einmal eine bestimmte Denkschule; er ist ein Trend, eine Geisteshaltung, eine dogmatische Verbindung zu den Grundlagen der Religion.“ (Roy 2006, 231) Diese Diffusität des Neofundamentalismus macht es laut Roy schwer, empirisch zu erheben, wie weit die neofundamentalistische Denkweise verbreitet ist und wer die Anhänger des Neofundamentalismus sind. Roy verlässt sich, wie er selbst sagt, bei seinen Aussagen zum Neofundamentalismus zu einem großen Teil auf seine persönlichen Erfahrungen, auf informelle Eindrücke und seine Intuition (Roy 2006, 23). Es besteht somit noch ein erheblicher empirischer Forschungsbedarf.

„Inside Muslims Minds“ (2008) von Riaz Hassan gehört zu den wenigen internationalen Studien, die sich der quantitativen Erhebung fundamentalistischer Einstellungen im Islam widmen. Die Studie untersucht die religiösen Einstellungen in verschiedenen muslimischen Ländern und kommt zu dem Ergebnis, dass die strikte Denkweise, die Hassan als Salafismus bezeichnet, in den untersuchten Ländern sehr verbreitet, in einigen Ländern wie Ägypten, Pakistan und Malaysia sogar sehr stark verbreitet ist (Hassan 2008, 59).⁵ Allerdings sind die Indikatoren, die Hassan zur Messung des Salafismus wählt, wenig geeignet. So ist zum Beispiel die Zustimmung zu der Aussage „Die muslimische Gesellschaft sollte auf dem Koran und der Scharia beruhen“ (Hassan 2008, 52) keineswegs eine Besonderheit des fundamentalistischen Denkens und kann zudem sehr Unterschiedliches bedeuten.⁶ Muslime, die dieser Aussage zustimmen, könnten sich den Koran und die Scharia lediglich als eine allgemeine moralische Leitlinie für die Gesellschaft wünschen oder auch harte Körperstrafen befürworten. Ebenso indifferent ist die Frage danach, ob es der Gesellschaft besser gehen würde, wenn sie von Menschen mit expliziten religiösen Überzeugungen geleitet würde, die sich in ihrem moralischen und politischen Handeln nach diesen Überzeugungen ausrichten (Hassan 2008, 52). Es ist daher auch kaum verwunderlich, dass bei Hassan der Salafismus eine so dominante Denkweise zu sein scheint. In der Studie „Muslime in Deutschland“ (2007), welche die Verbreitung von radikalen Einstellungen unter Muslimen in Deutschland untersucht, wird die fundamentalistische Sichtweise differenzierter erhoben. Brettfeld und Wetzel sehen als Merk-

⁵ In der Studie wurden insgesamt 6390 Muslime aus Indonesien, Pakistan, Malaysia, Türkei, Kasachstan, Iran und Türkei befragt.

⁶ Eine von Mogahed und Esposito durchgeführte Gallup-Studie kommt bspw. zu dem Ergebnis, dass die Mehrheit der Muslime weltweit die Scharia als eine Quelle der Rechtsprechung befürwortet, aber nur eine Minderheit die Scharia als einzige Rechtsquelle zulässt (Esposito/Mogahed 2007, 54).

male des Fundamentalismus unter anderem den Glauben an die strenge, wortgetreue Gültigkeit von Überlieferungen, die Ablehnung von Modernisierung, den Missionierungsgedanken und den Glauben an ein besonderes göttliches Wohlgefallen (Brettfeld/Wetzels 2007, 117). Sie kommen zu dem Ergebnis, dass 6,1 Prozent ihrer Gesamtstichprobe eine hoch ausgeprägte fundamentalistische Orientierung aufweist.⁷ Zu diesen Ergebnissen ist allerdings anzumerken, dass auch der Missionierungsgedanke kein Alleinstellungsmerkmal des Fundamentalismus ist und auch die Aussage „Wer die Regeln des Korans nicht wörtlich befolgt ist kein echter Moslem“ ziemlich diffus erscheint, weil ungeklärt bleibt, was alles unter einer wortwörtlichen Befolgung des Korans fällt. Ceylan und Kiefer weisen darauf hin, dass in Deutschland die fundamentalistische Strömung, die sie als Neosalafismus bezeichnen, noch sehr unzureichend empirisch erforscht ist, wobei aus ihrer Sicht ein Haupthindernis in der Forschung das Fehlen einer Typologie ist, so dass nicht ausreichend geklärt ist, welche Muslime dem Neosalafismus zugerechnet werden sollten (Ceylan/Kiefer 2013, 80). Insgesamt macht die Forschungslage deutlich, wie wichtig es ist, bei der empirischen Forschung einen genauen Blick auf die Besonderheiten des fundamentalistischen Denkens zu richten. Es ist sicherlich eine der Stärken Roys, dass er sich, im Gegensatz zu anderen Autoren, recht ausführlich mit den religiösen Lehren auseinandersetzt, die für ihn den Neofundamentalismus kennzeichnen.

3. Religiöse Lehren des Neofundamentalismus

Es ist nicht leicht zu bestimmen, ob eine religiöse Strömung oder Denkweise dem Neofundamentalismus zugerechnet werden kann oder nicht, da es sich beim Neofundamentalismus nicht um eine geschlossene, kohärente Doktrin handelt. Roy nennt allerdings einige religiöse Lehren, an denen sich aus seiner Sicht die neofundamentalistische Geisteshaltung erkennen lässt (Roy 2006, 239–43). Viele Autoren, die sich auf den Salafismus bzw. Salafismus konzentrieren, kommen hinsichtlich der zentralen religiösen Lehren zu sehr ähnlichen Ergebnissen (Abou El Fadl 2005; Hassan 2008; Abu al-Louh 2009; Meijer 2009). Da wir eine empirische Prüfung von Roys Thesen vornehmen, beschränken wir uns allerdings im Folgenden darauf, Roys Sicht der religiösen Lehren des Neofundamentalismus nachzuzeichnen.

Nach Roy ist der Neofundamentalismus in religiöser Hinsicht besonders durch seine Striktheit gekennzeichnet. Für Neofundamentalisten sei Religion vor allem ein strenger Kodex expliziter und objektiver Verhaltensnormen, dessen Einhaltung Bedingung für die spätere Erlösung sei (Roy 2006, 260). Koran und Sunna gelten im Neofundamentalismus als die einzigen Quellen, auf die sich rechtschaffene Muslime beziehen dürfen. Dieses religiöse Fundament bedarf aus neofundamentalistischer Sicht keiner Interpretation, sondern ist den Gläubigen direkt

⁷ Die Studie „Lebenswelten junger Muslime in Deutschland“ (2011) orientiert sich bei der Operationalisierung des Fundamentalismus zwar an Brettfeld und Wetzels, vertieft die Untersuchung zu diesem Punkt aber nicht, so dass keine prozentualen Angaben gemacht werden (Frindte et al. 2011, 161).

zugänglich. Da für den Neofundamentalismus die religiöse Botschaft so unmissverständlich in den heiligen Schriften nachzulesen ist, akzeptiert er, allerdings nur in Grenzen, *ijtihād* (Bemühung um ein eigenes Urteil) durch die Gläubigen (Roy 2006, 240). Es ist für Neofundamentalisten auch nicht legitim, dass im Islam verschiedene Rechtsschulen existieren, welche die Lehren unterschiedlich auslegen.⁸ Sie sind der Ansicht, dass die traditionellen Rechtsgelehrten die Gläubigen mit ihren Interpretationen lediglich vom „rechten Pfad“ des Glaubens abgebracht haben, und halten sich für die einzig „wahren Muslime“ (Roy 2006, 240).⁹

Im Neofundamentalismus nimmt *ibadat* (Frömmigkeit), bei der sich die Gläubigen einer strengen rituellen Praxis unterwerfen, eine zentrale Stellung ein (Roy 2006, 43). Die strikte Umsetzung der Scharia wird gefordert, wobei die Scharia als einzige Quelle des Rechts und nicht wie von sehr vielen Muslimen als eine allgemeine moralische Basis der Rechtsprechung gesehen wird (Roy 2006, 241; 2010, 163). Die traditionellen islamischen Rechtskategorien *halal* (erlaubt) oder *haram* (verboten) dienen dem Neofundamentalismus dazu, das Verhalten des Gläubigen bis ins Detail zu regulieren. Nicht nur für die rituelle Praxis, sondern selbst für Alltägliches wie Kleidung, Essen, Sitzen, Gehen oder Begrüßen existieren exakte Vorschriften, die festlegen, wie diese Tätigkeiten auszuführen sind (Roy 2006, 261).

Roy stellt heraus, dass Neofundamentalisten ihr Alltagsleben sakralisieren wollen (Roy 2006, 240). Sie betrachten das Leben als eine Art Ritual, wobei *tazkia* (Reinigung des Selbst) eines ihrer zentralen Konzepte ist. *Tazkia* bedeutet für Neofundamentalisten, sich durch die strenge Einhaltung der religiösen Gebote von allen schlechten Einflüssen zu reinigen. Um dies zu erreichen sollte der Gläubige möglichst in allen Lebensbereichen dem Vorbild des Propheten und der *salaf* nacheifern, die sich nach neofundamentalistischer Überzeugung vollkommen den religiösen Regeln unterworfen haben. Für die Gegenwart sollten die gleichen religiösen Vorschriften gelten wie zu Zeiten des Propheten (Roy 2006, 242). Eine Anpassung der religiösen Praxis an moderne Lebensverhältnisse lehnt der Neofundamentalismus grundsätzlich ab. Stattdessen wird die Rückkehr zur ‚reinen Lehre‘ angestrebt, die vermeintlich das ‚Goldene Zeitalter‘ ausgemacht hat. Nach Roy wirkt sich diese neofundamentalistische Fixierung auf Verhaltensnormen und Reinheit auch auf die Rolle der Frau aus. Während in traditionellen muslimischen Gesellschaften gewöhnlich eine Lücke zwischen anerkannten Normen und tatsächlicher Praxis besteht, die den Frauen einen gewissen Freiheitsraum lässt, formuliert der Neofundamentalismus exakte Normen zum Geschlechterverhältnis: „Wiedergeborene muslimische Frauen sowie Frauen, die einer von Neofundamentalisten festgelegten sozialen Ordnung unterliegen, müssen ihr Selbstverständnis als Frau anhand strikter Regulierungen verändern und neu gestalten.“ (Roy 2006, 262) Roy legt dar, dass Striktheit und Reinheit im Neofundamentalismus vor allem als Mittel dient, um das Selbst zu vervollkommen und spirituelle Erfahrungen zu machen. Darin zeigt sich, laut Roy,

⁸ Zu den unterschiedlichen Rechtsschulen siehe z.B. Schacht 1993.

⁹ Allerdings sind die neofundamentalistischen Lehren, wie oben bereits erwähnt, selbst stark von der Hanbali-Rechtsschule beeinflusst.

die starke individualistische Ausrichtung des Neofundamentalismus: „Das Selbst und folglich das Individuum bilden das Herzstück der Religion. Glauben ist etwas Persönliches, und Glauben ist Wahrheit.“ (Roy 2006, 50)

Der Neofundamentalismus betont besonders tawhid (Einzigkeit Gottes). Damit verknüpft ist eine strikte Ablehnung von bid'a (unzulässige Neuerung), bei der selbst kleinste Veränderungen in der Glaubens- und Alltagspraxis als Abweichung von der reinen Lehre und damit als Häresie interpretiert werden (Roy 2006, 240). Die Sunna wird auf das reduziert, was aus neofundamentalistischer Sicht die authentischen hadith (Aussprüche des Propheten) sind. Diese vermeintlich authentischen hadith werden im Neofundamentalismus abgegrenzt von hadith, die als volkstümlich und im Nachhinein erfunden gelten. Roy betont, dass der Neofundamentalismus den Einfluss lokaler Kultur und Bräuche als bid'a und damit als eine Verunreinigung der reinen Lehre grundsätzlich ablehnt. „Für die Neofundamentalisten ist der Islam keine Kulturform, sondern eine ‚bloße‘ Religion, die ihre Reinheit und ganzheitliche Dimension verlöre, wenn man sie in eine spezifische Kultur einbetten würde.“ (Roy 2006, 254) Feierlichkeiten zum Geburtstag des Propheten oder die Verehrung von Heiligengräbern gelten als Praktiken des Volksislam, die abgeschafft werden müssen. Aberglauben, der auf der Tradition des Islam beruht, wird strikt bekämpft. Selbst traditionelle Kunstdarbietung wie Musik oder Dichtung, die mit der religiösen Praxis verbunden sind, werden abgelehnt. Roy bezeichnet dies als eine Dekulturation der Religion durch den Neofundamentalismus (Roy 2006, 257). Die Ablehnung der Kultur bezieht sich auch auf die westliche Kultur, die als besonders dekadent und korrumpiert angesehen wird (Roy 2006, 43). Dennoch sieht Roy in der Ausbreitung der neofundamentalistischen Denkweise ein deutliches Zeichen für Verwestlichung, welche er vor allem als Loslösung von traditionellen Bindungen versteht. „Der Neofundamentalismus befördert den Zusammenbruch (oder die Anpassung) traditioneller Gesellschaften und ebnet anderen Arten der Verwestlichung und Globalisierung auch auf wirtschaftlichem Gebiet den Weg.“ (Roy 2006, 257) Ein neuerer Trend im Neofundamentalismus ist, dass die konservative Haltung gegenüber Konsum zunehmend aufgegeben und stattdessen ein Lebensstil propagiert wird, in dem der Konsum entsprechender islamischer Musik, Kunst oder Kleidung eine wichtige Rolle spielt (Boubekeur/Roy 2012, 8). Diese neue Form einer islamischen Kultur ist nicht nur stark von der Ästhetik der westlichen Kultur, sondern auch von einer westlichen Konsumkultur geprägt. So wird die Botschaft des Neofundamentalismus unter anderem durch Musikvideos im westlichen MTV-Stil verbreitet.

Die Befürwortung des Dschihad gehört dagegen für Roy nicht zu den religiösen Lehren des Mainstream-Neofundamentalismus (Roy 2006, 252). Zwar käme es auch vor, dass Mainstream-Neofundamentalisten den Dschihad unterstützen, aber im Allgemeinen würde der Aufruf zur Gewalt abgelehnt. Es gibt somit für Roy keinen systematischen Zusammenhang zwischen dem Standpunkt zu Gewalt und dem theologischen Denken im Neofundamentalismus, so dass auch nicht von einer „Theologie der Gewalt“ beim Neofundamentalismus ausgegangen werden sollte.

Darüber hinaus ist es wichtig, zwischen den religiösen Lehren des Neofundamentalismus und der Frage der Sozialintegration zu differenzieren. So fordern neofundamentalistische Prediger zwar teilweise von den Gläubigen, sich nicht mit einem Nationalstaat zu identifizieren und nicht in die Mehrheitsgesellschaft zu integrieren, um besser dem „wahren Glauben“ folgen zu können (Roy 2006, 270). Diese Integrationsablehnung ist aber, ebenso wie die Befürwortung von Gewalt, kein Bestandteil der religiösen Lehre und sollte somit aus unserer Sicht auch kein definitorisches Merkmal des Neofundamentalismus sein. Eine Definition, die sich allein auf die religiösen Lehren bezieht, bietet den Vorteil, die religiöse und die soziale Dimension nicht a priori gleichzusetzen bzw. zu vermischen, sondern differenzierter der Frage nachzugehen, welcher Zusammenhang zwischen der Zustimmung zu den religiösen Lehren des Neofundamentalismus und der Sozialintegration der Neofundamentalisten besteht.

4. Thesen zur Sozialintegration von Neofundamentalisten

Nach Roy ist die mangelnde Sozialintegration vieler europäischer Muslime ein zentraler Faktor für den Erfolg des Neofundamentalismus. Roy geht, kurz gesagt, davon aus, dass der Neofundamentalismus ein attraktives Glaubensangebot für Muslime macht, die zwar im Westen leben, aber sich nicht mit dem Westen identifizieren, segregiert sind und sich subjektiv als diskriminiert wahrnehmen. Im Folgenden wollen wir diese Annahmen für Muslime in Deutschland empirisch prüfen. Zu berücksichtigen ist dabei allerdings, dass Roy im Wesentlichen kausal argumentiert, da für ihn die mangelnde Sozialintegration ursächlich zur Hinwendung zum Neofundamentalismus beiträgt. Wie bereits oben dargelegt kann eine solche Kausalität allerdings nur schwer empirisch überprüft werden. Was wir mit den vorliegenden Daten jedoch testen können, ist, ob im Vergleich tatsächlich ein Zusammenhang zwischen der Zustimmung zu den religiösen Lehren des Neofundamentalismus und einer mangelnden Sozialintegration besteht. Wir werden daher, falls notwendig, die Kausalannahmen in überprüfbare Zusammenhangshypothesen umformulieren.

Die erste These lautet, dass der Erfolg des Neofundamentalismus bei Muslimen mit der Deterritorialisierung des Islams zusammenhängt (Roy 2006, 268). Durch die Globalisierung hat sowohl die weltweite Vernetzung unter Muslimen als auch die Zahl der Muslime, die dauerhaft im Westen leben, erheblich zugenommen (Waardenburg 2003, 308). Das hat, so Roy, zur Folge, dass der Islam immer weniger als eine Religion verstanden wird, die mit einem bestimmten Territorium verbunden ist. Die Globalisierung fördere die Verbreitung neuer religiöser Gruppenidentitäten, die keinen nationalen Bezug mehr haben. Dadurch verbreite sich auch die Idee einer globalen Umma, die nicht mehr mit einem realen Territorium oder einer realen Gesellschaft verbunden ist, sondern virtuell ist (Roy 2006, 10).

Die Deterritorialisierung der Glaubensgemeinschaft hängt nach Roy eng mit der Dekulturation des Islam zusammen (Roy 2010, 25). Mit der Globalisierung löse sich die Religion zunehmend vom kulturellen Kontext, so dass die Religion

nicht mehr durch Kultur, sondern durch eine Reihe von abstrakten Glaubenssätzen bestimmt sei (Roy 2006, 124). Dadurch würde auch die religiöse und die kulturelle Identität zunehmend als nicht deckungsgleich wahrgenommen. Der Erfolg des Neofundamentalismus beruht laut Roy maßgeblich darauf, dass er besonders gut an diese durch die Globalisierung bedingten Veränderungen angepasst ist. Der Neofundamentalismus akzeptiere die Deterritorialisierung und Dekulturati-on des Islam nicht nur, sondern fördere sie ausdrücklich und leite daraus seinen Universalitätsanspruch ab (Roy 2006, 264). Er konstruiere die globale Umma als eine Gemeinschaft der „wahren“ Gläubigen, die sich weder durch ihre Herkunft oder ihre Kultur, sondern allein durch die Einhaltung der „reinen Lehre“ auszeichne. Zudem bekämpfe der Neofundamentalismus ausdrücklich die Vermischung von Kultur mit Religion und propagiere stattdessen einen abstrakten Normenkanon, der für alle Muslime zu gelten habe.

Roy geht davon aus, dass diese Ausrichtung den Neofundamentalismus besonders für junge Muslime, die in der 2. bzw. 3. Generation im Westen leben, attraktiv macht (Roy 2006, 16). Muslime der 1. Generation seien, so Roy, davon ausgegangen, in ihre Herkunftsländer zurückzukehren (Roy 2006, 123). Sie seien stark in herkunftsspezifische Solidargemeinschaften eingebunden gewesen und hätten sich mit ihren Herkunftsländern und deren Kultur identifiziert, so dass bei ihnen eine Entwurzelung, trotz der unweigerlichen Brüche durch die Migration, nicht besonders stark ausgeprägt gewesen sei. Durch die Lösung der herkunftsspezifischen Bindungen sei Entwurzelung in der 2. bzw. 3. Generation allerdings wesentlich verbreiteter. Entwurzelte Muslime der 2. bzw. 3. Generation hätten die Verbindung zu den herkunftsspezifischen Solidargemeinschaften verloren und würden sich daher auch nicht mehr mit der Heimat und Kultur ihrer Eltern identifizieren. Zugleich würden sie sich aber auch nicht mit ihrer westlichen Heimat und Kultur identifizieren, so dass sie auch im Westen keine kulturellen Wurzeln geschlagen hätten (Roy 2006, 266). Das Fehlen von kulturellen Wurzeln führe dazu, dass diese Muslime nach einer neuen Gruppenidentität suchen würden. Der Islam biete sich dabei für sie besonders als Identitätsmarker an (Roy 2006, 130). Durch Bezug auf den Islam könne das Fehlen einer ethnischen Identität kompensiert und zugleich dem „Unterschied“ zum Westen, der im Alltag erlebt werde, Ausdruck und Sinn verliehen werden (Roy 2006, 138). Der Neofundamentalismus ist aus Roys Sicht besonders anschlussfähig an ein solches Identitätsbedürfnis. Das neofundamentalistische Identitätskonzept biete entwurzelten Muslimen der 2. bzw. 3. Generation, die im Westen leben, sich aber nicht mit einer westlichen Nation und auch nicht (mehr) mit einer anderen Nation identifizieren, eine starke Gruppenidentität in Form der globalen Umma, der alle „wahren Gläubigen“ angehören, unabhängig von ihrer kulturellen Herkunft. Aus Roys Sicht trägt dieses neue kollektive Identifikationsangebot erheblich zum Erfolg des Neofundamentalismus bei. Dem folgend lauten die beiden Teilannahmen der ersten These, die wir im Folgenden empirisch überprüfen wollen:

- H1a: Neofundamentalistisch orientierte Muslime sind im Vergleich stärker entwurzelt als Muslime ohne eine solche religiöse Orientierung.
- H1b: Neofundamentalistisch orientierte Muslime identifizieren sich stärker mit der globalen Umma als Muslime ohne eine solche religiöse Orientierung.

Die zweite These Roys, die aus unserer Sicht zentral ist, lautet, dass die Lehren des Neofundamentalismus nur bei Muslimen Anklang finden können, die segregiert von der Mehrheitsgesellschaft leben. Aufgrund der Trennung von Religion und Kultur brauchen Neofundamentalisten nach Roy zwar kein besonderes kulturelles Umfeld, um ihren Glauben zu praktizieren, müssen allerdings den Kontakt zur Mehrheitsgesellschaft auf ein Minimum begrenzen (Roy 2006, 275). Der Neofundamentalismus beruht auf der Vorstellung, dass ein Leben nach der „reinen Lehre“ nur dann gelingen kann, wenn sich die Gläubigen in allen Lebensbereichen strikt an die Unterscheidung zwischen halal und haram halten und sich dabei nicht durch den sozialen Kontakt mit einer andersgläubigen Mehrheit vom „rechten Pfad“ abbringen lassen. Das gilt speziell für das Leben in westlichen Gesellschaften, weil der Westen aus neofundamentalistischer Perspektive im besonderen Maß vom Verbotenen geprägt ist. „Aus diesem Grunde ist die ‚Vermeidung‘ eine Voraussetzung für ein wahrhaft religiöses Leben. Die Neofundamentalisten lehnen sowohl die Assimilation als auch die Integration ab.“ (Roy 2006, 272) Zwar können Neofundamentalisten nach Roy durchaus akzeptieren, in einer Gesellschaft mit einer westlichen Verfassung zu leben, aber innerhalb einer solchen Gesellschaft ziehen sie sich soweit es ihnen möglich ist in ein neofundamentalistisches Umfeld zurück (Roy 2006, 276). Neofundamentalisten im Westen schränken, laut Roy, die Interaktion mit der Mehrheitsgesellschaft möglichst ein. Sie wollen keinen Kontakt zur Mehrheitsgesellschaft und segregieren sich. Das gilt besonders für die Beziehung der Geschlechter zueinander. Die Geschlechtersegregation dient dabei unter anderem als religiöser Marker, um den Bruch mit einer als heidnisch erlebten Umwelt auszudrücken (Roy 2010, 183). Generell kann festgehalten werden, dass nach Roy diejenigen, die den neofundamentalistischen Lehren zustimmen, wenig Kontakt zu Nicht-Muslimen haben und auch haben wollen. Die zweite These, die wir empirisch testen möchten, lautet daher:

H2: Neofundamentalistisch orientierte Muslime leben stärker segregiert als Muslime ohne eine solche religiöse Orientierung.

Die dritte These, die wir empirisch überprüfen wollen, lautet, dass der Neofundamentalismus besonders diejenigen Muslime anzieht, die sich durch die Mehrheitsgesellschaft diskriminiert fühlen (Roy 2006, 35). Nach Roy gilt vor allem für europäische Muslime, dass sie von Benachteiligung und Rassismus betroffen sind und dadurch zu der Überzeugung gelangen können, von der Mehrheitsgesellschaft nicht erwünscht zu sein (Roy 2006, 180). Besonders bei jungen Muslimen, die in Europa geboren und aufgewachsen sind, sei ein Gefühl der Diskriminierung verbreitet, welches zu erheblicher Frustration führt. Sie seien zum Teil wesentlich besser ausgebildet und selbstbewusster als ihre Eltern und Großeltern und würden, anders als die älteren Generationen, Anerkennung erwarten. Diese Erwartungen würden von der Mehrheitsgesellschaft jedoch nicht erfüllt. So seien viele junge Muslime von Arbeitslosigkeit und Armut betroffen, aber auch bei denjenigen, die gut ausgebildet seien und keine ökonomischen Schwierigkeiten hätten, könne sich ein Gefühl der Enttäuschung breitmachen, weil sie sich ihrer Chancen beraubt fühlten. Aus Roys Sicht ist nicht die objektive soziale Lage entscheidend, sondern die „Krise sozialer Erwartungen“ (Roy 2006, 174). Allerdings

betont Roy an vielen Stellen, dass sich oftmals junge, gut ausgebildete Muslime dem Neofundamentalismus zuwenden. Im Westen übe der Neofundamentalismus „eine starke Anziehungskraft auf eine entwurzelte, oft gut ausgebildete, aber frustrierte und bereits zornige Jugend aus“ (Roy 2006, 265).

Grundsätzlich geht Roy davon aus, dass der Neofundamentalismus Muslimen im Westen, die sich diskriminiert fühlen, eine religiöse „Protest-Identität“ anbietet, mit der sie ihrem Ungerechtigkeitsempfinden Ausdruck verleihen und Anerkennung einfordern können (Roy 2006, 147). Die religiöse Botschaft des Neofundamentalismus könne für diejenigen Muslime, die Diskriminierung wahrnehmen, als Weg gewählt werden, um neue Respektabilität und damit Selbstbewusstsein zu erlangen. Das gilt sowohl für männliche als auch für weibliche Muslime im Westen, wobei Roy allerdings nicht näher auf mögliche Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Neofundamentalisten eingeht. An diesem Punkt müssten weitere Überlegungen anschließen. Zudem kann im Rahmen des Beitrags der von Roy angenommene kausale Zusammenhang zwischen Diskriminierung und der Hinwendung zu den neofundamentalistischen Lehren nicht überprüft werden. Es kann jedoch getestet werden, ob tatsächlich eine im Vergleich stärkere Diskriminierungswahrnehmung bei Neofundamentalisten vorliegt. Dementsprechend gehen wir von folgender These aus:

- H3: Neofundamentalistisch orientierte Muslime fühlen sich im Vergleich zu Muslimen ohne eine solche Orientierung stärker durch die Mehrheitsgesellschaft diskriminiert.

5. Daten

In der Regel ist es sehr schwierig, ein relativ selten auftretendes Merkmal wie den islamischen Neofundamentalismus anhand quantitativ-empirischer Methoden zu untersuchen. Unter „Hochreligiösen“ (Bertelsmann Stiftung 2008) ist ihr Anteil höher als unter Muslimen insgesamt, da neofundamentalistisch orientierte Muslime lediglich unter den sehr strikt nach religiösen Regeln lebenden Muslimen zu finden sind (siehe oben). Entsprechend wurde auf Daten einer Studie zurückgegriffen, die sich mit unterschiedlichen religiösen Orientierungen von Muslimen befasst und ein strategisches ‚Oversampling‘ hochreligiöser Muslime vorgenommen hat. In dieser Studie wurde zudem die Religiosität der Befragten sehr differenziert erhoben, so dass eine Abgrenzung von Neofundamentalismus nach Roys Definition von anderen Formen muslimischer Religiosität relativ gut möglich ist. Zusätzlich enthalten die Daten umfangreiche Informationen zu Aspekten gesellschaftlicher Sozialintegration.

Die Daten wurden im Rahmen eines Lehrforschungsprojekts am Institut für Sozialwissenschaften an der Heinrich-Heine-Universität im Frühjahr 2009 im Nahbereich Köln-Düsseldorf erhoben. Die Befragung erfolgte schriftlich unter Muslimen verschiedener Herkunft und wurde in drei Sprachversionen (Deutsch, Türkisch, Arabisch) durchgeführt. Bei der Teilnehmerrekrutierung wurde mehrstufig vorgegangen. Im ersten Schritt wurden Stadtteile und Orte ausfindig gemacht, wo Muslime anzutreffen sind. Im zweiten Schritt wurde eine Quotierung

dieser Orte vorgenommen. Hochreligiöse wurden vor allem im Rahmen religiöser Veranstaltungen in Moscheegemeinden verschiedener Träger¹⁰ rekrutiert. Um nicht praktizierende bzw. säkulare Muslime nicht aus der Befragung auszuschließen, wurden auch Muslime außerhalb von Moscheegemeinden rekrutiert (bspw. an Universitäten, in türkischen bzw. arabischen Supermärkten und Restaurants, in Konsulaten der muslimisch geprägten Länder etc.). Die ausgeteilten Fragebögen waren mit einem frankierten Rückumschlag versehen. Von 1719 verteilten Fragebögen sind 237 Fragebögen zurückgeschickt worden (Rücklaufquote rund 14 Prozent). Grundlage der folgenden Analysen sind 228 gültige Fragebögen.

Die Stichprobe setzt sich wie folgt zusammen: Der überwiegende Teil der Befragten hat einen türkischen Migrationshintergrund (63,2 Prozent), rund ein Viertel stammt aus nordafrikanischen Ländern wie Marokko, Tunesien oder Ägypten, und weitere 12,7 Prozent der Befragten hat ihre Wurzeln in einem anderen Land (Südosteuropa, Zentralafrika). Etwa die Hälfte der Befragten besitzt die deutsche Staatsbürgerschaft.

Tabelle 1 zeigt die Geschlechts-, Alters- und Bildungsverteilung¹¹ unter den Befragten. Drei Viertel der Befragten ist jünger als 45 Jahre alt, ein Drittel jünger als 30 Jahre. Männer sind mit einem Anteil von zwei Dritteln deutlich überrepräsentiert. Hochgebildete mit mindestens (Fach-) Hochschulreife oder einem im Herkunftsland erworbenen äquivalenten Abschluss sind mit einem Anteil über 40 Prozent ebenfalls stärker vertreten als in der Grundgesamtheit (Haug et al. 2009).

Um zu überprüfen, inwieweit tatsächlich Hochreligiöse in der vorliegenden Stichprobe wie gewünscht überrepräsentiert sind, wurden exemplarisch Muslime mit türkischem Migrationshintergrund aus der vorliegenden Stichprobe mit einer repräsentativen Stichprobe der gleichen Population in ihrem Religiositätsgrad miteinander verglichen. Dazu wurde eine Frage nach der religiösen Selbsteinschätzung herangezogen, da sie in sehr vielen Studien als Standardindikator für Religiosität eingesetzt wird. Die religiöse Selbsteinschätzung der Befragten zeigt (*Tabelle 2*), dass der Anteil derjenigen, der sich als „sehr religiös“ einschätzt, in der vorliegenden Stichprobe mit rund 29 Prozent deutlich höher ist als in der Grundgesamtheit mit (17 Prozent). Mit rund einem Viertel an Muslimen, die sich als „eher nicht“ oder „gar nicht religiös“ bezeichnen, wird auch das Lager der weniger religiösen Muslime gut repräsentiert, so dass die Daten in dieser Hinsicht über ausreichend Varianz verfügen.

¹⁰ Die Teilnehmer der Umfrage wurden vor allem bei religiösen Veranstaltungen in Moscheen bzw. direkt nach der Freitagspredigt rekrutiert. Dabei wurde nach Verbandszugehörigkeit der Moscheen variiert bzw. quotiert, da sich die religiöse Ausrichtung der Moscheen nach Verbandszugehörigkeit unterscheidet. Entsprechend sind auch Besucher von Moscheen in der Stichprobe enthalten, die sehr strikt religiös ausgerichtet sind.

¹¹ Deutsche Bildungsabschlüsse und im Herkunftsland erworbene Bildungsabschlüsse wurden zusammengefasst. Das Bildungsniveau wurde „niedrig“ eingestuft, wenn der höchste Bildungsabschluss entweder ein Hauptschulabschluss ist oder aber 8 bzw. 9 Jahre erfordert. Ein „mittlerer“ Schulabschluss liegt vor bei einem Realschulabschluss bzw. 10 Schuljahren. Der Bildungsabschluss wird als „hoch“ eingestuft, wenn entweder (Fach-) Abitur vorliegt oder aber der Abschluss 12 bis 13 Schuljahre betragen hat.

	<u>Migrationshintergrund</u>		
	Türkei (N=144)	Nordafrika (N=55)	Sonstiges (N=29)
<i>Alter</i>			
unter 30	29.2	36.4	34.5
30 bis 44	45.1	34.5	44.8
45 bis 59	13.9	21.8	10.3
60 und älter	11.1	1.8	0.0
k.A.	0.7	5.5	10.3
<i>Geschlecht</i>			
Männer	65.3	63.6	75.9
Frauen	34.7	34.5	24.1
k.A.	0.0	1.8	0.0
<i>Bildung</i>			
noch Schüler/in	3.5	3.6	0.0
keinen Abschluss/ Grundschulabschluss	14.6	1.8	0.0
niedrig (bis zu 9 Jahre)	18.1	12.7	10.3
mittel (10 Jahre)	16.7	12.7	10.3
hoch (12/13 Jahre)	41.7	56.4	62.1
Sonstiges	0.7	5.5	13.8
k.A.	4.9	7.3	3.4

Tabelle 1: Demografische Struktur der Stichprobe (N=228)

	Studie	Zft*
sehr religiös	29.2	17.2
eher religiös	45.1	50.9
eher nicht religiös	13.9	22.7
gar nicht religiös	11.1	4.5
n.a.	0.7	4.6

*Zentrum für Türkeistudien, NRW 2007

Tabelle 2: ‚Oversample‘ von hochreligiösen Muslimen

6. Operationalisierung der religiösen Lehren des Neofundamentalismus

Roy zufolge kann der islamische Neofundamentalismus durch die Zustimmung zu spezifischen religiösen Lehren charakterisiert werden (siehe weiter oben). Anhand der vorliegenden Daten kann eine relativ eng an Roys Definition angelehnte Operationalisierung der religiösen Orientierung von Neofundamentalisten vorgenommen werden.¹² Sechs zentrale religiöse Merkmale des Neofundamentalismus können operationalisiert werden, so dass eine relativ gute Abgrenzung zu anderen Formen muslimischer Religiosität möglich ist.

1. Eine stark ausgeprägte religiöse Praxis bzw. die strikte Befolgung religiöser Normen (ibadat). Der zentrale Indikator für religiöse Praxis ist die Ausübung des Ritualgebets. Fromme Muslime führen das Ritualgebet mehrmals täglich durch. Es handelt sich um ein relativ aufwendiges Ritual, da sich die Einbettung des mehrmaligen Gebets, das in der Regel zu festgelegten Zeiten durchgeführt wird, in den Alltag als relativ schwierig erweist und eine sehr hohe Salienz von Religion voraussetzt. Über die Befolgung ritueller Pflichten hinaus wird hervorgehoben, dass Neofundamentalisten ihren gesamten Alltag nach religiösen Geboten strukturieren. Entsprechend werden zwei Variablen zur Messung der Frömmigkeit einbezogen: 1. Die Häufigkeit der Ausübung des Ritualgebets.¹³ 2. Die Wichtigkeit religiöser Vorschriften im Alltag.¹⁴
2. Die alleinige Anerkennung der Sunnah als legitime religiöse Quelle neben dem Koran. Zu den zentralen Elementen des Neofundamentalismus gehört die Beschränkung auf die Primärquellen des Islam, den Koran und die Sunnah. Alle weiteren Quellen werden abgelehnt. Zu diesem Aspekt wurde in der Umfrage die Zustimmung bzw. Ablehnung folgender Aussage erhoben „Die Sunnah ist die einzige Quelle, die genutzt werden darf, um den Koran richtig zu verstehen“.
3. Die Ablehnung religiöser Neuerungen (bid'a), die sich u.a. in der Ablehnung religiöser Kultur äußert, wie sie z.B. in der islamischen Mystik bzw. in dem von ihr beeinflussten Volksislam zu finden ist. Es handelt sich meist um Rituale und Praktiken, die als magische Rituale bezeichnet werden, weil sie abergläubische Elemente enthalten. Ein in der islamischen Welt weit verbreiteter Aberglaube ist die Wirksamkeit des sogenannten ‚bösen Blicks‘. Der missgünstige Blick einer Person sei in der Lage, so der Glaube, Menschen Unheil zu bringen bzw. krank zu machen. Entsprechend haben

¹² Einige von Roy aufgeführten religiösen Merkmale können nicht berücksichtigt werden, da sie nicht Teil der Untersuchung waren. Bspw. enthält der Fragebogen kein Item, das Auskunft über Einstellungen zur Scharia geben könnte.

¹³ Frage „Wie häufig beten Sie das Ritualgebet?“, Antwortkategorien 1 „(mehrmals) täglich“, 2 „mindestens ein Mal in der Woche“, 3 „mindestens ein Mal im Monat“, 4 „seltener“ und 5 „nie“.

¹⁴ Frage „Wie wichtig sind religiöse Vorschriften für Ihr Alltagsleben?“, Antwortkategorien 1 „sehr wichtig“, 2 „eher wichtig“, 3 „eher unwichtig“ und 4 „überhaupt nicht wichtig“.

sich im Volkislam diverse Praktiken entwickelt, um sich vor dem bösen Blick zu schützen. Eine der bekanntesten Praktiken ist bspw. das Tragen eines eigens dafür entwickelten Amuletts. In der Türkei sind es die so genannten ‚blauen Augen‘ bzw. Glasaugen, die vor dem bösen Blick schützen sollen. In Nordafrika gibt es bspw. ‚Fatimas Hand‘ oder in der gesamten islamischen Welt bestimmte Gebetsformeln auf Amuletten im Allgemeinen. Diese Praktiken werden von Neofundamentalisten als Verunreinigung des ‚wahren‘ Islam angesehen und somit als unzulässige Neuerungen strikt abgelehnt. Weiterhin wird der Geburtstag des Propheten Mohammad, auch wenn er das große Vorbild dieser Denkströmung ist, nicht gefeiert, weil sie sich von den Heiligenverehrungen der Mystiker bzw. Volksmuslime abgrenzen wollen. Zu beiden genannten Aspekten finden sich Fragen im vorliegenden Datensatz, die in die Analysen eingehen: 1. „Wie häufig feiern Sie den Geburtstag des Propheten Muhammad?“¹⁵ 2. „Glauben Sie, dass man sich durch bestimmte Amulette wie z.B. blaue Perlen, Glasaugen, Hand der Fatima vor dem ‚bösen Blick‘ schützen kann?“¹⁶

4. Die Ablehnung traditioneller Lehrautoritäten (bspw. klassische Rechtschulen). Der traditionelle Islam untergliedert sich in verschiedene Rechtschulen, die religiöse Gebote zum Teil unterschiedlich auslegen. Aufgrund des relativ großen Interpretationsspielraums, den sich Gelehrte dieser Schulen bei der Auslegung des Koran einräumen, werden sie nach Roy von Neofundamentalisten abgelehnt. Dieser Aspekt wurde anhand der Zustimmung bzw. Ablehnung zur Aussage „Die Rechtsschulen sind für das richtige Verständnis des Islam sehr wichtig“¹⁷ ermittelt.
5. Eigenständige Interpretation des Koran (ijtihad). Laut Roy vertreten Neofundamentalisten die Ansicht, dass die Inhalte des Koran keiner Interpretation bedürfen, sondern dem gläubigen Muslim direkt zugänglich sind. Aus diesem Grund betonen sie die Möglichkeit, sich die Inhalte des Koran eigenständig zu erschließen. Eine direkte Abfrage, inwieweit die Befragten die Inhalte des Koran eigenständig interpretieren, ist in der vorliegenden Befragung nicht erfolgt. Die Ablehnung zur Aussage „Für das richtige Verständnis des Koran sind Erläuterungen von islamischen Gelehrten wichtig“ kann jedoch hierfür verwendet werden.
6. Selbstreinigungsrituale (tazkia). Roy folgend versuchen Neofundamentalisten ihren Alltag durch eine reine Lebensführung zu sakralisieren. Um das zu erreichen, werden bestimmte religiöse Gebote, die sich auf Alltags-handlungen beziehen, strikt eingehalten. Roy nennt zwar nicht explizit, um welche Alltagsrituale es sich dabei handelt. Religiöse Gebote, die sich auf Umgangsformen zwischen den Geschlechtern beziehen, können diesen jedoch zugeordnet werden. In der vorliegenden Studie wurde erhoben, wie

¹⁵ Antwortkategorien: 1 „ja“, 2 „ab und zu“, 3 „nein“.

¹⁶ Antwortkategorien: 1 „ja“, 2 „nein“.

¹⁷ Antwortkategorien: 1 „stimme voll und ganz zu“, 2 „stimme eher zu“, 3 „stimme eher nicht zu“ und 4 „stimme überhaupt nicht zu“.

häufig es aus religiösen Gründen vermieden wird, dem anderen Geschlecht außerhalb von Familienangehörigen die Hand zu geben.¹⁸ Da unter sehr frommen Muslimen die Erhaltung der rituellen Reinheit ein Grund für die Vermeidung des Händedrucks ist, kann dieses Item als Indikator für die Bedeutung von Selbstreinigungsritualen dienen. Als weiterer Indikator wird der Zustimmungsgrad zur Aussage „Hochzeiten oder andere Feierlichkeiten sollten Frauen und Männer getrennt feiern“¹⁹ herangezogen. Diese kann ebenfalls als Ausdruck für Bestrebungen, die Reinheit zu erhalten bzw. zu erlangen, interpretiert werden.

In der Studie sind somit verschiedene Variablen enthalten, die als Indikatoren zur Messung von sechs zentralen Merkmalen des Neofundamentalismus nach der Definition von Roy herangezogen werden können. Damit ist eine relativ genaue Messung dieses Phänomens möglich.

Im ersten Analyseschritt wurden alle Antworten der Befragten, die als Indikator für eine neofundamentalistische Orientierung interpretiert werden können, gezählt. Alle Befragten, die mindestens bei 6 der 9 einbezogenen Merkmale einen positiven Wert aufweisen, werden als zumindest tendenziell neofundamentalistisch eingestuft.²⁰ Alle anderen Befragten werden der Kategorie „nicht neofundamentalistisch“ zugeordnet.

Die *Tabelle 3* zeigt die Verteilung der neofundamentalistischen Merkmale bei den befragten Muslimen. Es zeigt sich, dass keiner der Befragten bei allen 9 Variablen, die in die Analyse einbezogen wurden, einen positiven Wert aufweist. Lediglich 2 Personen zeigen eine Übereinstimmung mit 8 Merkmalen, insgesamt 17 Personen mit 7 Merkmalen. Wenn alle Befragten, die die Skalenmitte von 5 Merkmalen überschreiten, als zumindest tendenziell neofundamentalistisch eingestuft werden, ergibt sich ein Anteil von 18 Prozent. Für die nachfolgenden Analysen werden die Befragten in zwei Gruppen unterteilt. Personen, die mindestens 6 der 9 Merkmale aufweisen („eher neofundamentalistisch“) und Befragte mit 5 oder weniger Merkmalen einer neofundamentalistischen Orientierung („nicht neofundamentalistisch“).

Tabelle 4 zeigt die demografischen Charakteristika von Neofundamentalisten im Vergleich mit Personen ohne eine entsprechende Orientierung. Übereinstim-

¹⁸ Frage „Vermeiden Sie es aus religiösen Gründen, einer Person des anderen Geschlechts außerhalb der Familie zur Begrüßung die Hand zu geben?“, Antwortkategorien: 1 „ja, immer“, 2 „ja, meistens“, 3 „ab und zu“ und 4 „nein“.

¹⁹ Antwortkategorien: 1 „stimme voll und ganz zu“, 2 „stimme eher zu“, 3 „stimme eher nicht zu“ und 4 „stimme überhaupt nicht zu“.

²⁰ Einen positiven Wert erhalten Befragte wenn sie neofundamentalistischen Lehren wie folgt zustimmen: 1. Ausübung des Ritualgebets: „(mehrmals) täglich“, 2. religiöse Vorschriften im Alltag: „sehr wichtig“ oder „eher wichtig“, 3. „stimme voll und ganz zu“ oder „stimme eher zu“, dass die Sunna die einzige Quelle ist die genutzt werden darf für das Verständnis des Koran, 4. Der Geburtstag des Propheten Mohammad wird „nie“ gefeiert, 5. Die Antwort auf die Frage nach dem Glauben an den bösen Blick lautet „nein“, 6. der Aussage, dass die Rechtsschulen für das richtige Verständnis des Islam wichtig sind wird „überhaupt nicht“ oder „eher nicht“ zugestimmt, 7. der Aussage, dass Erläuterungen von Gelehrten für das richtige Verständnis des Koran wichtig sind wird „überhaupt nicht“ oder „eher nicht“ zugestimmt, 8. der Händedruck wird mit dem anderen Geschlecht aus religiösen Gründen „immer“ oder „meistens“ vermieden, 9. Geschlechtertrennung bei Feierlichkeiten wird „voll und ganz“ oder „eher“ zugestimmt.

mend mit Roys Thesen sind eher neofundamentalistisch orientierte Muslime im Vergleich jünger sowie gehören überdurchschnittlich häufig der 2. bzw. 3. Generation an. Zudem weisen eher neofundamentalistisch orientierte Muslime tendenziell ein höheres Bildungsniveau auf mit einem Anteil von 56% mit (Fach-)Abitur bzw. einem vergleichbaren Abschluss. Dieser Anteil beträgt unter Muslimen ohne eine entsprechende religiöse Orientierung 46%. Bemerkenswert ist, dass unter neofundamentalistisch orientierten Muslimen vergleichsweise mehr Frauen vertreten sind. Zudem stammen Neofundamentalisten überdurchschnittlich häufig aus nordafrikanischen Ländern (42,5% vs. 21,0%) und vergleichsweise selten aus der Türkei (45,0% vs. 69,6%).

Merkmale	N	%
1	19	8,3
2	28	12,3
3	36	15,8
4	59	25,9
5	45	19,7
6	24	10,5
7	15	6,6
8	2	0,9
	228	100

Tabelle 3: Anzahl neofundamentalistischer Merkmale, denen die befragten Muslime zustimmen

7. Ergebnisse

Im Folgenden werden die im theoretischen Teil des Beitrags aufgestellten Hypothesen zum Neofundamentalismus anhand von Kreuztabellenanalysen getestet.

H1a: Neofundamentalistisch orientierte Muslime sind im Vergleich stärker ent wurzelt als Muslime ohne eine solche religiöse Orientierung.

H1b: Neofundamentalistisch orientierte Muslime identifizieren sich stärker mit der globalen Umma als Muslime ohne eine solche religiöse Orientierung.

	<u>neofundamentalistisch</u>	
	ja (N=41)	nein (N=187)
<i>Alter</i>		
unter 30	39,0	31,1
30 bis 44	46,3	43,3
45 bis 59	16,1	16,1
60 und älter	00,0	09,4
<i>Migrantengeneration</i>		
2./3. Generation	52,5	36,7
1. Generation	47,5	63,3
<i>Geschlecht</i>		
Männer	58,5	68,3
Frauen	41,5	31,7
<i>Bildung</i>		
noch Schüler/in	00,0	03,7
kein Abschluss	07,3	10,2
niedrig/ mittel	31,7	30,5
hoch	56,1	46,0
anderer Abschluss	02,4	03,7
k.A.	02,4	05,9
<i>Herkunftsland/-region</i>		
Türkei	45,0	69,6
Nordafrika	42,5	21,0
Sonstiges	12,5	09,4

Tabelle 4: Demografische Merkmale von (eher) neofundamentalistisch orientierten Muslimen

Roy zufolge spricht der Neofundamentalismus vor allem Muslime an, die entwurzelt sind, d.h. weder eine Bindung zum Herkunftsland aufweisen, noch sich im Aufnahmeland zuhause fühlen. Der Neofundamentalismus biete die Möglichkeit, sich ohne nationale Anbindung mit der virtuellen Gemeinschaft der globalen Umma verbunden zu fühlen. Entsprechend ist zu erwarten, dass neofundamental orientierte Muslime eine geringere Bindung zum Herkunftsland und zu Deutschland aufweisen, sich jedoch stärker mit Muslimen weltweit verbunden fühlen.²¹

²¹ Die Verbundenheit zum Herkunftsland, zu Deutschland und zu Muslimen weltweit wurde anhand der folgenden Fragen erfasst: „Wie ist Ihre Verbundenheit zu:“ 1. „Ihrem Herkunftsland bzw. zum Herkunftsland Ihrer Eltern“, 2. „Deutschland“, und 3. „Muslimen weltweit“. Aus den

Um zunächst die erste Teilhypothese zu prüfen, wurde die emotionale Bindung bzw. Identifikation der Befragten mit Deutschland einerseits und mit ihrem Herkunftsland andererseits betrachtet. *Tabelle 5* zeigt, wie hoch der Anteil an entwurzelten Personen bei den befragten Muslimen mit und ohne eine neofundamentalistische Orientierung ist. Starke Entwurzelung, d.h. eine „sehr schwache“ oder „schwache“ Bindung zu beiden Ländern kommt so gut wie nicht vor. Werden Personen, die sich mit beiden Ländern „weder stark noch schwach“ verbunden fühlen, als eher entwurzelt bezeichnet, so weist nur eine Minderheit sowohl der neofundamentalistisch (5%) als auch nicht neofundamentalistisch (8%) orientierten Muslime eine Entwurzelung auf. Entsprechend identifizieren sich über 90 Prozent der befragten Muslime in beiden Gruppen mit zumindest einem der beiden Ländern. Der Nationalstaat ist, anders als von Roy angenommen, auch für die neofundamentalistisch Orientierten eine zentrale Bezugsgröße, so dass hinsichtlich der nationalen Identität kein Zusammenhang zwischen Neofundamentalismus und einer mangelnden Sozialintegration nachgewiesen werden kann. Somit kann die erste Teilhypothese 1a anhand der vorliegenden Daten nicht bestätigt werden.

	<u>Neofundamentalistisch</u>	
	Ja (N=38)	Nein (N=175)
Stark entwurzelt	0	0,6
Eher entwurzelt	5,3	7,4
Nur Deutschlandbezug	18,4	13,7
Nur Herkunftslandbezug	21,1	19,4
Mischidentität	55,3	58,9

Tabelle 5: Verbundenheit mit Deutschland sowie dem Herkunftsland (Spaltenprozent)

Wird die Bindung zu Deutschland als Indikator für eine identifikative Integration in die deutsche Gesellschaft interpretiert (Esser 2000) – ob mit oder ohne zusätzlichen Herkunftslandbezug – so können mit jeweils einem Anteil von rund 73 Prozent beide Gruppen als in hohem Maße emotional integriert bezeichnet werden. Die Ergebnisse zeigen, dass die neofundamentalistische Ausrichtung nicht mit einer mangelnden Verbundenheit mit Deutschland einhergehen muss. Im Gegenteil fühlt sich der Großteil der befragten Muslime, die eine neofundamentalistische Orientierung aufweisen, stark mit Deutschland verbunden. Interessant ist weiterhin, dass sich die befragten Muslime mit jeweils einem Anteil

folgenden Antwortkategorien konnten die Befragten jeweils wählen: „sehr stark“, „stark“, „weder stark noch schwach“, „schwach“ und „sehr schwach“.

von über 50 Prozent, unabhängig davon, ob sie den neofundamentalistischen Lehren zustimmen oder nicht, mit beiden Ländern „sehr stark“ oder „stark“ verbunden fühlen. Sie fühlen sich also nicht entweder mit ihrem Herkunftsland oder mit Deutschland verbunden, sondern haben eine „Doppel-“ oder „Mischidentität“ (Sauer/Halm 2009, 120). Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass, anders als von Roy angenommen, die nationale Bindungen unabhängig von der religiösen Orientierung der Muslime nicht an Bedeutung verliert und sich auch neofundamentalistisch orientierte Muslime mehrheitlich in Deutschland beheimatet fühlen.

Eine großer Unterschied zwischen beiden Gruppen besteht allerdings in ihrer Identifikation mit Muslimen weltweit (s. *Tabelle 6*): mit 82,4% gibt die große Mehrheit der neofundamentalistisch orientierten Muslime an, sich „sehr stark“ bzw. „stark“ mit Muslimen verbunden zu fühlen; unter nicht neofundamental orientierten identifizieren sich nur 44,3% mit Muslimen weltweit. Die Hypothese 1b kann somit bestätigt werden. Entsprechend bildet die virtuelle Gemeinschaft der Muslime, die Umma, für erstere durchaus eine zentrale Identifikationsinstanz. Allerdings ist die Identifikation mit der Umma nicht ein Ersatz für eine mangelnde nationale Integration, da sich die Mehrheit der neofundamentalistisch orientierten sowohl mit einem Nationalstaat als auch mit der Umma verbunden fühlt.

Es zeigt sich, dass die Identitätskonstruktionen bei den neofundamentalistisch orientierten Muslimen wesentlich vielschichtiger und komplexer sind als von Roy angenommen. Die neofundamentalistisch orientierten weisen keine singuläre Identität, sondern eine ‚multiple‘ bzw. ‚hybride‘ Identität mit transnationalem Charakter auf (Sen 2007; Hall 1994; Faist 2000). Das bedeutet allerdings auch, den Effekt, den die Globalisierung nach Roy auf die Identitätsbildung hat, zu hinterfragen. So geht Hall, im Gegensatz zu Roy, nicht von einer Entwurzelung, sondern lediglich von einer „Dezentrierung“ der Identität durch Globalisierung aus (Hall 1994, 217). Die Globalisierung bricht zwar die ‚geschlossenen‘ nationalen Identitäten auf. Das bedeutet aber nicht den Triumph des Globalen, sondern eröffnet die Möglichkeit für ‚hybride‘ Identitäten, in denen das Lokale und das Globale in pluralen Form verknüpft werden. Die Ergebnisse der Studie sprechen dafür, dass solche neuen Formen der Identitätskonstruktion auch bei neofundamentalistisch orientierten anzutreffen sind.

H2: Neofundamentalistisch orientierte Muslime leben stärker segregiert als Muslime ohne eine solche religiöse Orientierung.

Roy zufolge vermeiden Neofundamentalisten den Kontakt zu Nicht-Muslimen und zur Mehrheitsgesellschaft im Allgemeinen. Eine seiner zentralen Annahmen ist, dass sie auf eigenen Wunsch hin überaus segregiert leben. Um diese Annahme zu prüfen, wird der Anteil der Muslime im Freundeskreis betrachtet sowie der Kontaktwunsch zur autochthonen deutschen Bevölkerung. Auf diese Weise kann über eine Segregation hinaus ermittelt werden, inwieweit es sich um eine selbstgewählte Isolation von der Mehrheitsbevölkerung handelt.

	<u>Neofundamentalistisch</u>	
	Ja (N=39)	Nein (N=179)
sehr stark	51,3	18,4
stark	30,8	27,9
weder stark noch schwach	10,3	28,5
schwach	0	10,6
sehr schwach	7,7	14,5

Tabelle 6: Verbundenheit mit Muslimen weltweit – ‚Umma‘ (Spaltenprozent)

Die Ergebnisse zeigen, dass Muslime mit einer neofundamentalen religiösen Orientierung mehrheitlich mit Personen derselben Religionszugehörigkeit befreundet sind (s. *Tabelle 7*); 85% geben an, dass entweder alle oder die Mehrheit ihrer Freunde Muslime sind. Somit weisen Muslime, die neofundamentalistischen Lehren zustimmen, deutlich homogenere Freundschaftsnetzwerke auf als Muslime ohne eine solche religiöse Orientierung. Letztere verfügen zu knapp 60% über relativ homogene Netzwerke, die mehrheitlich aus Muslimen bestehen.

Allerdings ist anzuzweifeln, dass die Ursache für stärkere Segregation der neofundamentalistisch orientierten Muslime in einer bewussten Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft begründet liegt. 94,3 Prozent dieser Gruppe sind (überhaupt) nicht der Meinung, dass Muslime keinen Kontakt zu Deutschen wollen. Mit 70% hätte die große Mehrheit von ihnen gerne mehr Kontakt zu Deutschen. Ein Viertel gibt an, bereits über genügend Kontakte zu Deutschen zu verfügen und äußert aus diesem Grund keinen weiteren Kontaktwunsch. Lediglich ein sehr geringer Anteil von 2,4% lehnt den Kontakt zu Deutschen konkret ab. Somit sind selbst unter hochsegregiert lebenden Muslimen kaum Personen zu finden, die sich freiwillig isolieren. Dies entspricht den Ergebnissen repräsentativer Studien, die den Anteil von freiwilliger Isolation unter zumindest türkeistämmigen Muslimen auf etwa 2% (NRW) und 3% (bundesweit) schätzen (Sauer/Halm 2009, 90).

	Neofundamentalistisch	
	Ja (N=41)	Nein (N=187)
<i>Anteil Muslime im Freundeskreis¹ (N=224)</i>		
„alle“ oder „die Mehrheit“	85,0	61,9
„etwa die Hälfte“ oder weniger	15,0	38,1
<i>„Muslime wollen keinen Kontakt zu Deutschen“² (N=225)</i>		
„stimme voll und ganz zu“/ „stimme eher zu“	02,4	16,9
„stimme überhaupt nicht zu“/ „stimme eher nicht zu“	97,6	83,1
<i>„Hätten Sie gerne mehr Kontakt zu Deutschen?“ (N=224)</i>		
ja	70,0	58,7
nein, habe bereits genügend	27,5	37,5
nein	02,5	03,8

1 Die Kategorien „Alle“ und „die Mehrheit“ wurden zusammengefasst sowie die Kategorien „etwa die Hälfte“, „die Minderheit“ und „Niemand“.

2 Die Kategorien „stimme voll und ganz zu“ und „stimme eher zu“ wurden zusammengefasst sowie die Kategorien „stimme eher nicht zu“ und „stimme überhaupt nicht zu“.

Tabelle 7: Anteil Muslime im Freundeskreis sowie Kontaktwunsch zu Deutschen (Spaltenprozentage)

Die Ursachen für die relativ geringen Freundschaftskontakte zu Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft können sehr vielschichtig sein. Zentral ist aber, dass sie selten aus bewussten Abgrenzungsprozessen resultieren: 1. Freundschaften beruhen immer auf einem beidseitigen Kontaktwunsch (Kecskes 2001). Studien im Bereich der Vorurteilsforschung zeigen jedoch, dass in der deutschen Bevölkerung Muslimen gegenüber – vor allem wenn diese sichtbare religiöse Symbole tragen – große Vorbehalte existieren und der Kontaktwunsch zu Muslimen eher gering ausfällt (Leibold et al. 2012). 2. Muslime leben häufig aufgrund ihrer schlechteren sozialen Lage in segregierten Stadtvierteln (Friedrichs 2008) und ihnen fehlen häufig Gelegenheitsräume, um mit der Mehrheitsbevölkerung in Kontakt zu treten (Farwick 2007; Kecskes 2001). 3. Freundschaften basieren häufig auf der Präferenz, mit Personen befreundet zu sein, die ähnliche Interessen haben und Wertvorstellungen teilen (zum Homophilie-Prinzip Esser 1990 oder Wolf 1996). Dies ist jedoch meist nicht an eine bewusste Ablehnung von Personen mit anderen Interessen und Werten gekoppelt. 4. Die Einbettung in ein religiöses Netzwerk kann im Sinne von Sozialkapital auch mit Vorteilen verknüpft sein (Putnam 2001), vor allem um fehlende ökonomische und kulturelle Ressourcen auszugleichen. Für stark benachteiligte Gruppen wie Muslime in Deutschland kann religiöses Sozialkapital hilfreich sein, um die sozioökonomische Situation zu verbessern (El-Menouar 2013).

H3: Neofundamentalistisch orientierte Muslime fühlen sich im Vergleich zu Muslimen ohne eine solche Orientierung stärker durch die Mehrheitsgesellschaft diskriminiert.

Die dritte Hypothese besagt, dass sich Neofundamentalisten stärker von der Gesellschaft und insbesondere von der Mehrheitsbevölkerung diskriminiert fühlen als Muslime ohne eine solche religiöse Orientierung.

Die Ergebnisse zeigen, dass sich Muslime, unabhängig von ihrer religiösen Orientierung, am häufigsten in öffentlichen Einrichtungen wie Behörden, an der Schule oder aber am Arbeitsplatz diskriminiert fühlen (s. *Tabelle 8*). Es geben jeweils zwischen 55% und knapp über 60% an, zumindest „manchmal“ in diesen Bereichen Benachteiligungen erfahren zu haben.

Im Wohnviertel und beim Einkaufen tritt das Gefühl diskriminiert zu werden seltener auf. Hier zeigen sich jedoch Unterschiede zwischen Muslimen, die neofundamentalistischen Lehren zustimmen bzw. nicht zustimmen. Erstere geben häufiger an, in diesen Bereichen diskriminiert zu werden. Die Unterschiede sind für die Diskriminierung im Wohnviertel auf dem 10%-Niveau (Cramers $V=0,113$), und für die Diskriminierung beim Einkaufen auf dem 1%-Niveau (Cramers $V=0,183$) signifikant.

	Neofundamentalistisch	
	Ja (N=41)	Nein (N=187)
<hr/>		
„in der Schule, am Arbeitsplatz, in der Uni o.ä.“ (N=209)		
„sehr oft“, „oft“ oder „manchmal“	61,0	56,5
„selten“ oder „nie“	39,0	43,5
„im Wohnviertel“ (N=212)		
„sehr oft“, „oft“ oder „manchmal“	42,5	29,1
„selten“ oder „nie“	57,5	70,9
„beim Einkaufen“ (N=210)		
„sehr oft“, „oft“ oder „manchmal“	56,1	33,7
„selten“ oder „nie“	33,9	66,3
„in Behörden“ (N=209)		
„sehr oft“, „oft“ oder „manchmal“	56,1	59,5
„selten“ oder „nie“	33,9	40,5

Tabelle 8: Häufigkeit wahrgenommener Diskriminierung in verschiedenen Lebensbereichen

Entsprechend kann die Hypothese anhand der vorliegenden Ergebnisse teilweise bestätigt werden. Insgesamt fühlen sich die befragten Muslime relativ häufig benachteiligt. Während sich diese Erfahrung bei nicht neofundamentalistisch orientierten hauptsächlich auf öffentliche Einrichtungen beschränkt, tritt es, Roys

Thesen entsprechend, bei als Neofundamentalisten zu bezeichnenden Muslimen auch im direkten sozialen Umfeld – im eigenen Wohnviertel bzw. beim Einkaufen – relativ häufig auf.

Festzuhalten ist, dass bei den befragten Muslimen ein gewisser Grad an empfundener Ablehnung seitens der deutschen Gesellschaft zu Tage tritt. Andere Studien kommen zu dem Ergebnis, dass die Diskriminierungswahrnehmung seit dem 11. September 2001 unter Muslimen zugenommen hat (Halm/Sauer 2005), wobei das möglicherweise mit einer verstärkt negativen Darstellung des Islam in den Medien seit dieser Zeit in Zusammenhang steht (Becker/El-Menouar 2012).

8. Schlussbetrachtung

Ziel dieses Beitrags war es, drei zentrale Thesen zum Neofundamentalismus von Olivier Roy (2006) zu überprüfen. Roy zufolge weisen neofundamentalistisch orientierte Muslime im Vergleich erstens eine stärkere Entwurzelung auf, leben zweitens stärker segregiert von der Mehrheitsgesellschaft und fühlen sich drittens stärker diskriminiert.

Grundlage der Analysen sind Daten einer quantitativen Studie zu religiösen Orientierungen unter Muslimen, die 2009 im Rahmen eines Forschungsprojekts an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf erhoben wurden. Die Befragung wurde schriftlich in ausgewählten Städten in NRW durchgeführt. Die Stichprobe (N=228) basiert auf einer strategischen Teilnehmerrekrutierung mit dem Ziel, die gesamte Bandbreite religiöser Orientierungen abzudecken. Entsprechend ist ein Oversample hochreligiöser Muslime enthalten. Der Datensatz stellt ein umfangreiches Set an Indikatoren zur Messung verschiedener Aspekte bereit wie bspw. säkulare, traditionelle sowie fundamentalistische religiöse Orientierungen.

Im Rahmen der Analysen wurde im ersten Schritt eine neofundamentalistische Orientierung anhand der Zustimmung zu zentralen religiösen Lehren dieser Strömung bestimmt. Im zweiten Schritt wurden Roys Thesen zum Zusammenhang zwischen Neofundamentalismus und der Sozialintegration geprüft. Die Ergebnisse stützen die Thesen Roys nur teilweise.

Die erste These besagt, dass Neofundamentalisten keine nationalen Bindungen – weder zum Herkunftsland noch zum Aufnahmeland – aufweisen und somit entwurzelt sind. Die globale Umma, also die Weltgemeinschaft der Muslime, biete diesen ein alternatives Identifikationsangebot. Die Ergebnisse zeigen zwar, dass sich eher neofundamentalistisch orientierte Muslime deutlich stärker mit der Umma identifizieren, jedoch nicht als Alternative zu einer fehlenden nationalen Bindung, sondern zusätzlich zu dieser. Somit sind die neofundamentalistisch Orientierten nicht entwurzelt bzw. ebenso wenig entwurzelt wie Muslime ohne eine entsprechende religiöse Orientierung.

Nach der zweiten Hypothese grenzen sich Neofundamentalisten bewusst von der Mehrheitsgesellschaft ab. Die Ergebnisse bestätigen, dass eher neofundamentalistisch orientierte Muslime deutlich häufiger relativ homogene Netzwerke aufweisen. Ein Großteil ist überwiegend oder sogar ausschließlich mit Muslimen befreundet. Allerdings beruht dies nicht auf einer bewussten Abgrenzung von der

Mehrheitsgesellschaft; der Großteil wünscht sich mehr Kontakt zur autochthonen Bevölkerung.

Entsprechend der dritten Hypothese sind Muslime mit einer neofundamentalistischen Orientierung zumindest in einigen Lebensbereichen subjektiv häufiger von Benachteiligung betroffen. Sie geben häufiger an, im eigenen Wohnviertel und beim Einkaufen zumindest manchmal diskriminiert zu werden. Am häufigsten geben jedoch beide Gruppen an, in öffentlichen Einrichtungen wie in der Schule oder in Behörden diskriminiert worden zu sein.

Insgesamt zeigen die Ergebnisse unserer Analysen, dass die neofundamentalistische Orientierung nicht mit einer mangelnden Sozialintegration bzw. einer Ablehnung einer solchen Integration verbunden sein muss. Neofundamentalistisch orientierte Muslime fühlen sich ebenso wie nicht neofundamentalistisch orientierte Muslime mit Deutschland verbunden und lehnen den Kontakt zur Mehrheitsgesellschaft nicht ab, sondern wünschen sich im Gegenteil sogar mehr Kontakt. Zutreffend ist jedoch, dass sich neofundamentalistisch Orientierte in ihrem direkten sozialen Umfeld stärker als Muslime ohne eine solche Orientierung diskriminiert fühlen.

Die Ergebnisse sprechen dafür, bei der Erforschung des Neofundamentalismus stärker zwischen der religiösen und der sozialen Dimension zu unterscheiden. Zwischen der Hinwendung zu den religiösen Lehren des Neofundamentalismus und einer gesellschaftlichen Desintegration besteht nicht automatisch ein klarer Zusammenhang. Eine konzeptionelle Unterscheidung zwischen der religiösen Orientierung der Neofundamentalisten und ihrer Sozialintegration kann den Blick dafür öffnen, dass auch neofundamentalistisch orientierte Muslime in unterschiedlicher Weise sozial integriert sein können und ihnen nicht generell unterstellt werden sollte, keine emotionale Bindung zu Deutschland zu haben und Integration abzulehnen. Die Muster sozialer Integration bei Neofundamentalisten sind vielschichtiger und komplexer als angenommen. Diesem Aspekt muss differenziert nachgegangen werden. Dabei wird es wichtig sein, komplexere Identitätsmodelle wie die der „multiplen Identität“ (Sen 2007) oder der „hybriden Identität“ (Hall 1994) zu berücksichtigen. Darüber hinaus sollten die genauen Hintergründe der Segregation und der Diskriminierungswahrnehmung weiter beleuchtet werden. Damit sollen die durchaus virulenten Probleme und Konflikte, die mit dem Neofundamentalismus einhergehen, nicht verharmlost werden. So ist es eine zentrale Frage, unter welchen Umständen die religiöse Orientierung als Basis zur „Konstruktion stärkerer Gegenidentitäten“ genutzt wird, die gegen die Mehrheitsgesellschaft gerichtet sind (Hall 1994). Es ist denkbar, dass nicht die neofundamentalistische Orientierung zu einer Abkehr von der Mehrheitsgesellschaft führt, sondern die Diskriminierung, die ihnen aufgrund ihrer religiösen Orientierung seitens der Mehrheitsgesellschaft entgegengebracht wird.

Zu klären wäre auch, welche anderen Gründe europäische Muslime haben, sich den neofundamentalistischen Lehren zuzuwenden. Roy selbst nennt in seinem komplexen Erklärungsansatz zum einen die These des Generationenkonflikts (Roy 2006, 141), welche die Hinwendung junger Muslime zum Neofundamentalismus als eine Abgrenzung von den älteren Generationen und ihren Traditionen versteht, und zum anderen die Individualisierungsthese, die das Bedürfnis jun-

ger Muslime nach individuellen, spirituellen Erfahrungen herausstellt (Roy 2006, 46). Hier kann an verschiedene, vor allem qualitative, Studien, die sich mit der Lebenswelt und religiösen Praxis von Muslimen in Deutschland befassen, angeknüpft werden (bspw. Schiffauer 2010; Gerlach 2006; Nökel 2002; Tietze 2001; Karakasoglu-Aydin 2000; Klinkhammer 2000).

Der vorliegende Beitrag kann als erster Schritt einer systematischen, quantitativen Analyse des Neofundamentalismus verstanden werden. Zukünftige Forschung sollte auch größer angelegte Studien für ganz Deutschland beinhalten bzw. idealerweise ländervergleichend angelegt sein. Dabei wären auch weitere Analysen möglich, die Drittvariableneffekte, multivariate Zusammenhänge sowie kontextspezifische Faktoren berücksichtigen können. So ließe sich z.B. prüfen, ob die Integrationspolitik und die Migrationshistorie einen Einfluss auf den von Roy postulierten Zusammenhang haben.

Bibliographie

- Abou al-Louz, A. al-H. (2009), New Salafist Dogmas: Strict Beliefs and Cultural Limits, in: *Arab Insight: Bringing Middle Eastern Perspectives to Washington* 2, 51–65
- Abou El Fadl, K. (2003), The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam, in: Omid, S. (ed.), *Progressive Muslims. On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford, 33–77
- (2005), *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, New York
- Amghar, S. (2007), Salafism and Radicalisation of Young European Muslims, in: Samir A./A. Boubekeur/M. Emerson (ed.), *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*, Brussels, 38–51
- Armstrong, K. (2004), *Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam*, München
- Aslan, R. (2005), *No God but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*, New York
- Becker, M./Y. El-Menouar (2012), Is Islam an Obstacle for Integration? A Qualitative Analysis of German Media Discourse, in: *Journal of Religion in Europe* 5, 141–161
- Boubekeur, A./O. Roy (2012), Introduction: Whatever Happened to the Islamists or Political Islam Itself?, in: Amel B./O. Roy (eds.), *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Consumerist Islam*, New York, 1–13
- Brettfeld, K./P. Wetzels (2007), *Muslimen in Deutschland – Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt: Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multi-zentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*, Hamburg
- Ceylan, R./M. Kiefer (2013), *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*, Wiesbaden
- El-Menouar, Y. (2013), Islam und Sozialkapital. Beispiele muslimischer Gruppierungen in Deutschland, in: Spenlen, K. (Hg.), *Gehört der Islam zu Deutschland? Fakten und Fiktionen im Widerstreit der Meinungen*, Düsseldorf, 369–386
- Espósito, J./D. Mogahed (2007), *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, New York
- Esser, H. (2000), *Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 2: Konstruktion der Gesellschaft*, Frankfurt

- Faist, T. (2000), *Transstaatliche Räume. Wirtschaft, Politik und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*, Bielefeld
- Farwick, A. (2007), Ethnische Segregation und die Herausbildung inter-ethnischer Freundschaften, in: Meyer, F. (Hg.), *Wohnen – Arbeit – Zuwanderung. Stand und Perspektiven der Segregationsforschung*, Berlin, 147–164
- Friedrich, L. (2008), *Wohnen und innerstädtische Segregation von Zuwanderern in Deutschland*, Nürnberg, Working Paper Nr. 21, Teil 4 aus der Reihe Integrationsreport, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge
- Frindte, W./K. Boehnke/H. Kreikenbom/W. Wagner (2011), *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland*, Bundesministerium des Innern
- Fuchs, P. (2012), Salafismus. Eine dogmatische Strömung des sunnitischen Islamismus und ihre Ausprägung in Deutschland, in: Pfahl-Traughber, A. (Hg.), *Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2011–2012*, Brühl, 5–38
- Gerlach, J. (2006), *Zwischen Pop und Jihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland*, Berlin
- Hall, S. (1994), *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften*, Hamburg
- Halm, D./M. Sauer (2006), Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1, 18–24
- Hassan, R. (2008), *Inside Muslim Minds*, Melbourne
- Haug, S./S. Müssig/A. Stichs (2009), *Muslimisches Leben in Deutschland*, Nürnberg, Forschungsbericht Nr. 6, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge
- Hermansen, M. (2003), How to Put the Genie Back in the Bottle? ‚Identity‘ Islam and Muslim Youth Cultures in America, in: Safi, O. (ed.), *Progressive Muslims. On Justice, Gender, and Pluralism*, 306–319
- Karakasoglu-Aydin, Y. (2000), *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen: eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*, Frankfurt
- Kecskes, R. (2001), Die starken Gründe unter sich zu bleiben. Zur Begründung und Entstehung ethnisch homogener sozialer Netzwerke unter türkischen Jugendlichen, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 1, 161–185
- Kepel, G. (1994), *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München
- Klinkhammer, G. (2000), *Moderne Formen islamischer Lebensführung: Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen in Deutschland*, Marburg
- Leibold, J./S. Thörner/S. Gosen/P. Schmidt (2012), Mehr oder weniger erwünscht? Entwicklung und Akzeptanz von Vorurteilen gegenüber Muslimen und Juden, in: Heitmeyer, W. (Hg.), *Deutsche Zustände*, Bd. 10., Frankfurt, 177–198
- Meijer, R. (2009), Introduction, in: Meijer, R. (ed.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movements*, London, 1–32
- Nökel, S. (2002), *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie*, Bielefeld
- Putnam, R. D. (2001) (Hg.), *Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich*, Gütersloh
- Roy, O. (1996), *The Failure of Political Islam*, Cambridge
- (2006), *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München

- (2010), *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*, München
- Sauer, M./D. Halm (2009), *Erfolge und Defizite der Integration türkeistämmiger Einwanderer. Entwicklungen der Lebenssituation 1999 bis 2008*, Wiesbaden
- Schacht, J. (1993), *An Introduction to Islamic Law*, 9th ed., Oxford
- Schiffauer, W. (2010), *Nach dem Islamismus: Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs*, Berlin
- Sen, A. (2007), *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München
- Stemmann, J. (2006), Middle East Salafism's Influence and the Radicalisation of Muslim Communities in Europe, in: *Meria: The Middle East Review of International Affairs* 10, 1–16
- Tibi, B. (2003), *Die fundamentalistische Herausforderung: Der Islam und die Weltpolitik*, München
- Tietze, N. (2001), *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*, Hamburg
- Waardenburg, J. (2002), *Islam. Historical, Social, and Political Perspectives*, Berlin–New York
- (2003), *Muslims and Others. Relations in Context*, Berlin–New York
- Wiktorowicz, Q. (2001), The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad, in: *Middle East Policy* VIII, 18–38
- (2005), *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*, Lanham