

nig miteinander vergleichen kann wie, sagen wir: eine Orgel mit einem Staubsauger! – dass also von ‚Einklang‘ ebenso wenig die Rede sein kann wie von Widerspruch?“

Allein die Bilder von ‚Orgel‘ und ‚Staubsauger‘ scheinen keineswegs unbedacht gewählt zu sein. Beide funktionieren zwar mit ‚Luft‘, sind jedoch charakteristisch verschieden: das eine musisch-ästhetisch, das andere pragmatisch-technisch, das eine ‚Instrument‘ steht für ‚Kirchenmusik‘, das andere für ‚Technik‘.

Den weiteren Ausführungen dieses Briefes lassen sich vier typische Argumente für ein Unabhängigkeitsmodell von Theologie und Naturwissenschaft entnehmen:

1. Die Schöpfungsgeschichte handelt vom Beginn der von Gott verschiedenen Realität „im Licht des späteren Handelns und Redens Gottes mit dem Volk Israel“. Die Abstammungslehre versucht dagegen den inneren Konnex dieser Wirklichkeit zu erklären.
2. In der Schöpfungsgeschichte erfolgt dies „in Form einer Sage und Dichtung“, in der Abstammungslehre „in Form einer wissenschaftlichen Hypothese.“
3. Die Schöpfungsgeschichte thematisiert letztlich die Offenbarung Gottes und somit das für Wissenschaft nicht erfassbare „Werden aller Dinge“, die Abstammungslehre befasst sich dagegen „mit dem Gewordenen, wie es sich der menschlichen Beobachtung und Nachforschung darstellt“.
4. Das Verhältnis von Schöpfungsgeschichte und Abstammungslehre wird nur dann als ein Entweder – Oder (miss-)verstanden, „wenn jemand sich entweder dem Glauben an Gottes Offenbarung oder dem Mut ... zu naturwissenschaftlichem Deuten gänzlich verschließt.“

Barth beschließt diesen Gedankengang mit einem Ratschlag, den seine Großnichte ihrer Lehrerin mitteilen möchte: „Sag also der ‚angehenden Lehrerin‘, dass sie unterscheiden solle, was zu unterscheiden ist, und dass sie sich dann nach keiner Seite gänzlich verschließen soll.“

Anmerkung

- 1 Der Vortragsstil wurde in der vorliegenden Fassung beibehalten.

Heinrich Schäfer

Fundamentalismen in religiösem und säkularem Gewand

Der Kampf um Deutungshoheit in einer globalen politischen Kultur

Eine Chimäre geht um in Europa – die Chimäre des Fundamentalismus. Man weiß nicht so genau, ob es sich um das gräuliche Wesen mit Löwen- und Ziegenkopf handelt und man auf dem Pegasus der Aufklärung reitend tödliche Pfeile schleudern soll, oder ob die Chimäre nicht vielleicht nur eine Schimäre ist, ein Trugbild, und die Pfeile ins Leere gehen. Seit September 2001 jedenfalls ist in der deutschen Intellektualität religiös bedingte Unruhe aufgekommen. Militante Religion und ihr Einfluss auf politische Prozesse sind zum Dauerbrenner öffentlicher Debatten geworden. „Fundamentalismus vs. Moderne“, „Monotheismus vs. Frieden“, „Religion vs. Säkularität“, „Irrationalität vs. Vernunft“ und „religiöse Partikularität vs. Globalisierung“ sind häufige Schlag- und Stichworte dieser Diskussion, die nicht selten als Schlag- und Stichwaffen gegen Andersdenkende gerichtet werden. Der Eindruck entsteht, als sei Religion ein Aufstand mittelalterlicher Irrationaler aus der Dritten Welt gegen eine rationale, säkulare und für alle gesunde Moderne.

Dabei werden stillschweigende Voraussetzungen gemacht. Eine von ihnen ist, dass Fundamentalismus nur in religiöser Form vorkommen könne – und nicht etwa auch in säkularer, bisweilen geradezu liberaler Gestalt. Eine zweite besagt, dass es in den Differenzen zwischen Akteuren der Ersten und der Dritten Welt ausschließlich um politische Legitimitätsfragen gehe – und nicht etwa auch soziale Positionierung, Marginalisierung und nicht selten auch um das schlichte Überleben.

In den Auseinandersetzungen um die Interpretation „des Fundamentalismus“ geht es – wie im Kampf der Fundamentalismen selbst – um die Frage der Deutung und der Deutungshoheit des gegenwärtigen Weltzustandes. Mit diesem Beitrag stürze ich mich selbst in das Getümmel und hoffe durch einen formalen Funda-

mentalismusbegriff, die Analyse zweier religiöser und eines säkularen Fundamentalismus' sowie einen Blick auf die „zweite Moderne“ den Frontverlauf etwas verschieben zu können.

Zu dieser Strategie gehören einige vorgeschaltete Bemerkungen zum Stand der öffentlichen Debatte über Religion.

1. Religion als „sinnlich menschliche Tätigkeit“

Die öffentliche Debatte in Deutschland über nicht europäische Formen religiöser Praxis – vor allem in den großen Blättern, in nächtlichen Fernsehdiskussionen und einigen neueren Publikationen – scheint als Folge des 11. Septembers 2001 von einer Haltung geprägt zu sein, die man etwas polemisch als „Desäkularisierungs-Stupor“ bezeichnen könnte. Der Schreck des Attentats hat gleichsam eine geistige Erstarrung zur Folge, die in „der Religion“ oder „dem Fundamentalismus“ nur noch Bedrohungen geradezu dämonischer Art zu erkennen vermag. Man versteift sich auf den eigenen säkularen Standpunkt, blendet soviel fremde Wirklichkeit aus, wie nur eben möglich, und sieht überall „Schreckensmänner“ (Enzensberger). Diese vorwiegend vom eigenen Erschrecken geprägte Haltung nimmt u.a. folgende Formen an.

Die gibt sich in der These vom Kampf der Monotheismen kund. Judentum, Christentum und Islam werden als essentielle Einheiten aufgefasst. Sie sind – weil monotheistisch – eifernd und gehen deshalb unaufhaltsam aufeinander los. Es handelt sich hier um eine phantasievolle Adaptation der schon bekannten Theorie vom „Kampf der Kulturen“ an eine Banalisierung der Assmann'schen Beobachtungen zum Monotheismus unter den Denkvorsetzungen des europäisch „aufgeklärten“ Bildungsbürgers. Beim „Kampf der Kulturen“ sind es Christentum, Islam etc., die als kulturelle Einheiten gegeneinander kämpfen. Das heißt, die westliche Kultur wird – gut US-amerikanisch – als christliche Kultur identifiziert. In der Szenerie der kämpfenden Monotheismen sind hingegen alle monotheistischen Religionen die Gefahrenquellen und das nicht-religiöse bürgerlich gebildete Subjekt Mitteleuropas empfiehlt sich selbst und etwas altägyptischen Polytheismus als letzten Rettungsanker der Zivilisation schlechthin – der Goethe-Leser als Universalheld.

Dagegen gilt: Die heutigen Konflikte werden von kleinen radikalen Gruppierungen angefeuert, die sich religiöser Überzeugungen verschiedener Religionen be-

diene und versuchen, den Eindruck eines Kampfes der Kulturen zu erwecken. „Die“ nordatlantische Moderne gibt es ebenfalls nicht als essenzielle Ganzheit. Man muss also als Europäer zunächst einmal den Unterschied zwischen einer religiösen Moderne in den USA und einer nicht-religiösen in Europa verstehen lernen und dann selbstkritisch auf unterschiedliche Stränge der europäischen Moderne schauen. Um diesem Befund zu entsprechen, werde ich meinen Überlegungen die Theorie der „vielfältigen Modernen“ (Eisenstadt) zugrunde legen.

Das zweite Symptom des Desäkularisierungs-Schrecks wird häufig im Zusammenhang mit dem so genannten Westfälischen System formuliert – also dem System von klar abgegrenzten Nationalstaaten, die sich zueinander über das Prinzip der Nichteinmischung verhalten. Nicht selten bekommt man den Eindruck, dass Autoren und Vortragende alles, was sich südlich der Toskana ereignet, als ein Chaos aus magischer Religion, Buschtrommeln und „failed states“ portraituren. Nordatlantik-zentrierte Intellektuelle fassen Religion hier als Faktor anschwellender Irrationalität auf, keinem europäisch rationalen – also *irreligiösen!* – Diskurs zugänglich und infolge dessen hochgefährlich. – Vor einer solchen Drohkulisse erscheinen Gralshüter des nordatlantischen Intellektualismus als letzte Bastion politischer Vernunft überhaupt.

Beschäftigt man sich ernsthaft mit Fragen von Religion und Entwicklung, sieht man hingegen ein diffiziles Zusammenspiel von raschem sozialem Wandel, der Entstehung religiöser Bewegungen aus dieser Dynamik, der Reorganisation menschlichen Alltags aus religiösen Quellen, der Einforderung religiös-ethischer Maximen gegenüber säkularistischen Diktaturen als Erfüllungsgehilfen nordatlantischer Öl- und Diamanten-Firmen – sowie natürlich auch (aber eben nicht nur!) militante und militaristische religiöse Gruppierungen. Zudem kann man die Gesamtkonstellation gleich gar nicht verstehen, wenn man ihre Vorgeschichte im Kolonialismus und Neokolonialismus, die nationalen sozialen und politischen Widersprüche sowie das Problem des eklatanten sozialen Nord-Süd-Gegensatzes, aus welchen Gründen auch immer, für die Einschätzung religiöser Praxis nicht zur Kenntnis nimmt.

Es gilt dagegen, dass die fundamentalistischen Bewegungen jedweder Couleur aus sehr spezifischen sozialen Lagen heraus entstehen. Sie beuten soziale Gegensätze für sich aus, übersetzen sie in religiöse Mobilisierung und diese wiederum in politische Machtstrategien.

Das dritte Symptom des Desäkularisierungs-Stupors markiert zugleich die Ursache der Störung. Manche akademischen Zeitgenossen vertreten gern die These, Religion sei ein „Phänomen sui generis“ und ihre Dynamik könne keinesfalls aus ihrem Zusammenhang zu gesellschaftlichen Entwicklungen heraus interpretiert werden. Das scheint mir nun vor allem erklärlich aus den spezifischen Bedingungen, unter denen diese Intellektuellen selbst leben und produzieren. Viele deutsche Theologen etwa sind es gewohnt, neue normative Sätze aus einem Korpus bereits vorliegender normativer Sätze heraus zu bilden. Sie erleben Religion nach dem Modell der Theologie folglich als autopoietisch: Religion – wie Theologie – bringt sich in einer Art semiotischer „Jungferzeugung“ selbst hervor. Viele deutsche Sozialwissenschaftler – insbesondere Politologen – haben zudem seit spätestens den sechziger Jahren die Religion als gesellschaftlichen Faktor nicht mehr beachtet. Weder die Einen noch die Anderen beiden wissen also von Berufs wegen so recht, wie mit den komplexen Zusammenhängen zwischen Religion und Gesellschaft umzugehen sei. Und als sie sich am 11. September 2001 erschrecken, sagen sie erst einmal, was sie nie anders wahrgenommen haben: ‚Religion ist ein Phänomen ganz aus und für sich selbst.‘

Aus religionssoziologischer Sicht sieht das freilich anders aus. In Übereinstimmung mit der klassischen bis hin zur aktuellen Literatur (beginnend bei Max Weber und Emile Durkheim über die Literatur der sechziger Jahre zum Thema „Religion und sozialer Wandel“ wie Lanternari etc. bis hin zu aktuellen Ansätzen) gilt, dass Religion eine Form menschlicher Praxis in enger Beziehung zu anderen gesellschaftlichen Praxisformen ist. Wenn man Religion als „sinnlich menschliche Tätigkeit“ (der junge Marx) begreift, hat man jedenfalls deutlich mehr von ihr verstanden als wenn man sich in idealistische Annahmen wie das „sui generis“ flüchtet. Wenn man sich dann noch kultursoziologisch schult (wie unser Team in Bielefeld etwa ausgehend von Bourdieu), kann man auch das „Eigengewicht“ religiöser Haltungen angemessen zur Geltung bringen. Wichtig im Blick auf Fundamentalismen jedenfalls ist, dass man Religion als spezifische Praxis gesellschaftlicher Wesen begreift. Diese mobilisieren sich religiös – wie die Theorie sozialer Bewegungen herausgearbeitet hat – aufgrund von Krisenerfahrungen und Handlungschancen; und sie verwandeln Interessenkonflikte in Auseinandersetzungen um Identität, genauer: um die Weise des wahren Menschseins.

Damit lassen sich die weitgehenden Parallelen zwischen religiösen und nicht-religiösen Bewegungen verstehen. Fundamentalisten sind – wie etwa die Jacobiner, Kommunisten oder Neonazis – zunächst einmal einfach soziale Bewegungen und damit Ausdruck dessen, was Dieter Senghaas als das entscheidende Merkmal von Moderne schlechthin identifiziert: der grundlegenden Politisierung aller Lebensverhältnisse. Der Unterschied zwischen religiösen und säkularen Bewegungen besteht dann vor allem darin, dass religiöse Bewegungen zur Mobilisierung auf eine transzendente Macht zurückgreifen. (Ein Umstand, der in der Religionstheorie auf die bedingte Geltung *sowohl* des substanzialen *als auch* des funktionalen Religionsbegriffs verweist!) Im Vergleich etwa zur Gewerkschaftsbewegung ist es damit für religiöse Bewegungen leichter, Interessenskonflikte um materielle Lebensbedingungen oder politische Teilhabe in Identitätskonflikte um das Menschsein schlechthin zu verwandeln. Für Europa – namentlich Bosnien – gewinnt diese Dynamik nach 1989 besondere Bedeutung, für Palästina hat sie seit dem Sechs-Tage-Krieg besonderes Gewicht; in anderen Weltgegenden gehen die Uhren noch einmal anders. Nichts aber funktioniert so, als wäre Religion ein „Phänomen sui generis“.

Untersucht man Fundamentalismen nun als religiöse Bewegungen in den Kontexten verschiedener und vielfältiger Modernen (Eisenstadt 2000a, Eisenstadt 2000b), so kommt man zu differenzierteren Ergebnissen als jenen, die aus der Schreckstarre erwachsen. Vor allem sollte man den Fundamentalismusbegriff erst einmal unpolemisch umformulieren.

2. Ein formaler Fundamentalismusbegriff

Es gibt eine ausführliche Diskussion über den Fundamentalismusbegriff, die ich hier nicht im Einzelnen aufarbeiten kann. Nur zwei Formen, Fundamentalismus zu definieren, möchte ich kurz erwähnen.

In der theologischen Diskussion wird Fundamentalismus gern als biblischer Literalismus definiert, das heißt in seiner inhaltlichen Bezogenheit auf die Schrift. In der politikwissenschaftlichen und philosophischen Diskussion wird Fundamentalismus häufig als Gegenbegriff zur westlichen Moderne verwendet. In beiden Fällen wird der Begriff damit über normative Inhalte festgelegt. Das eine Mal bezieht sich die Festlegung auf eine Auffassung von einem religiösen Objekt (der Bibel). Das

andere Mal erfolgt die Festlegung dadurch, dass fundamentalistische Praxis einer bestimmten Auffassung von Moderne entgegengesetzt ist.

Im Laufe meiner Studien zum Fundamentalismus in Lateinamerika, den USA und in islamischen Bewegungen bin ich zu der Überzeugung gekommen, dass eine formale Definition des Fundamentalismus sehr viel weiter trägt. Eine solche Definition zielt nicht auf inhaltliche Festschreibung, sondern orientiert sich auf eine formale Weise am Selbstverständnis der handelnden Fundamentalisten und funktioniert für jede Form von Moderne – für jede aber mit anderen Inhalten. Mit ihr können soziale Bewegungen daraufhin überprüft werden, ob sie fundamentalistisch sind oder nicht – und zwar ohne Rücksicht auf die Tatsache, ob es sich um religiöse oder um nicht-religiöse Bewegungen handelt. Mit der Definition lassen sich folglich sowohl religiöse als auch säkulare Bewegungen auf Fundamentalismus hin überprüfen.

Gemäß meiner Definition ist eine soziale beziehungsweise religiöse Bewegung dann fundamentalistisch, wenn sie:

1. ihre spezifische religiöse, ethnische oder ideologische Orientierung absolut setzt – gleich ob es sich um die Bibel, den Koran, den Mahdi, den Heiligen Geist, das serbische Volk, das Ariertum, den Markt oder sonst etwas handelt und
2. expansiv um die Kontrolle eines ihr übergeordneten gesellschaftlichen Machtzentrums kämpft.

Es handelt sich hierbei um ein Doppelkriterium: Beide Elemente müssen zutreffen. Wenn eine Gruppe wie die Amish-people zum Beispiel die Schrift und entsprechende Normen absolut setzen, aber zurückgezogen von der Gesellschaft für sich leben, so ist das nach diesem Kriterium kein Fundamentalismus, denn sie bringen die Absolutsetzung ihrer Normen nicht in eine offensive Strategie gesellschaftlicher Kontrolle ein. Wenn umgekehrt eine revolutionäre Bewegung für Demokratie – wie etwa die Sandinisten im Nicaragua der frühen achtziger Jahre – gewaltlos nach der Kontrolle des Staates greifen, aber ihre Ideale nicht absolut setzen, sondern ein demokratisches Miteinander anstreben, so sind sie nach dem Doppelkriterium zu urteilen ebenfalls nicht fundamentalistisch. Man kann also fundamentalistische Bewegungen von nicht fundamentalistischen Bewegungen unterscheiden, ebenso wie unterschiedliche Phasen in ein und derselben Bewegung.

Unter den Voraussetzungen dieses Doppelkriteriums werfe ich nun einen kurzen Blick auf fundamentalistische Strömungen des Evangelikalismus in den USA und des Islamismus in muslimischen Ländern.

3. Religiöse Fundamentalismen im Kampf

Weder Evangelikalismus noch Islamismus sind als Ganze fundamentalistisch. Für die Untersuchung mit dem Doppelkriterium legen sich deshalb einige Differenzierungen nahe. Zunächst sollte man nach Organisationsstufen differenzieren: Führungskader, Aktivisten und mobilisierbare Unterstützter in der Bevölkerung. Sodann macht es Sinn, verschiedene Phasen voneinander zu unterscheiden: Bewegungen können fundamentalistische Phasen durchlaufen, sich mit veränderten Handlungsmöglichkeiten aber auf demokratische Prozeduren einlassen und im Laufe der Zeit ihre fundamentalistischen Eigenschaften verlieren. Von besonderer Bedeutung ist es, die spezifische soziale Positionierung der Akteure zu berücksichtigen: zum einen ihre soziale Schichtzugehörigkeit inklusive der entsprechenden Laufbahnperspektive; zum anderen ihre Positionierung in der jeweiligen Moderne und ihren gesellschaftlichen Prozessen. Nur wenn man diese unterschiedlichen Positionierungen beachtet, werden die spezifischen Dynamiken im Kampf der Fundamentalismen hinreichend deutlich. Das Folgende nur eine sehr knappe Skizze.

3.1 US-amerikanischer Fundamentalismus

Im Protestantismus der USA lassen sich zwei Phasen starker fundamentalistischer Aktivität festmachen: die Jahrhundertwende zum zwanzigsten Jahrhundert und die zum einundzwanzigsten. Die erste Phase stand unter dem Zeichen des biblischen Literalismus. Die aktuelle Aktivitätsphase wird von neopfingstlichen Fernsehpredigern getragen und setzt direkte Eingebungen des Heiligen Geistes sowie eine aktivistische apokalyptische Zeitkonzeption absolut. Im Blick auf die als fundamentalistisch zu bezeichnenden Strömungen des US-Protestantismus lässt sich Folgendes zusammenfassen.

Der Fundamentalismus in den USA blickt zurück auf eine mit Unabhängigkeitskrieg und Staatsgründung bereits realisierte Revolution der Moderne. Die spe-

zifisch US-amerikanische Moderne beruht auf der religiös legitimierten Schöpfung einer Nation quasi *aus dem Nichts* und der gegenseitigen Bedingung von Nation und christlicher Religion. Für ihre Bürger verkörpert die Nation die gelungene Revolution. Sie ist *Gestalt gewordene Utopie*, „Stadt auf dem Berge“, „Licht der Völker“. Das „amerikanische“ System braucht also in Zukunft nicht mehr revolutioniert, sondern nur noch gereinigt und auf seine Ursprünge zurückgeführt zu werden.

Heute verbindet das fundamentalistische Sozialmilieu stagnierende (meist evangelikale) und aufsteigende (meist charismatische) Positionen der Mittelschicht zu einem gesellschafts- und außenpolitischen Kraftpol, der von den Organisationen der Religiösen Rechten repräsentiert wird. Die Absolutsetzung der eigenen Position erfolgt dabei tendenziell schichtenspezifisch. Die aufsteigenden Charismatiker legen den Akzent auf ihre Rolle in der „geistlichen Kriegsführung“ und aktivistische Apokalyptik. In der stagnierenden Mittelschicht bleibt hingegen der evangelikale Ansatz dominant – ohne dass es dadurch zu größeren Vermittlungsproblemen käme. Beide Strömungen bedienen sich der für US-amerikanische Politik charakteristischen Verbindung von Recht, Moral und Religion, ohne die Grenzen zwischen Staat und Kirchen prinzipiell in Frage zu stellen, wohl aber bemüht, die Verfassung religiös umzugestalten.

Modern ist der US-Fundamentalismus vor allem durch seine Identifikation mit dem US-amerikanischen Modell: der Schaffung einer Nation aus einem religiös-politischen Willensakt des Volkes, der Konkretisierung einer Utopie. Diese Identifikation mit dem Gründungsmythos führt den Fundamentalismus in Übereinstimmung mit dem „Amerikanismus“ der „Grand Old Party“ und den von den Republikanern repräsentierten technokratischen und militärischen Eliten, ohne dass Fundamentalisten deshalb selbst technokratisch wären oder die Eliten religiös-fundamentalistisch.

Ihre Handlungschancen lassen sich die Fundamentalisten folglich durch das amerikanische politische System vorgeben. Nach innen tendieren sie weniger zur eigenen politischen Machtübernahme und Verantwortung als zu lobbyistischen Einfluss-Strategien auf bestehende Machtzentren, meist in Synergie mit den Technokraten. Im Außenverhältnis – besonders unter der heutigen Hegemoniekrise – geht es ihnen in fundamentalistisch-technokratischem Schulterchluss um „America“ als kulturell-religiöses Ideal. Für den Fundamentalismus ist „America“ das Christentum

und das Christentum ist amerikanisch. Die Durchsetzung US-amerikanischer Interessen gegenüber den Fremden wird zur Christenpflicht. Und gemäß dem Gründungsmythos erscheinen die Länder der Fremden nur als Wüstenei jenseits der Siedlungsgrenze („frontier“). Auf diese Weise werden internationale Interessenskonflikte in Identitätskonflikte verwandelt.

Der Fundamentalismus in den USA trägt zur Verschärfung bestehender Konflikte bei, indem er politische Interessensgegensätze religiös radikalisiert. Er sagt etwa über „den“ Islam das, was die *Civil Religion* nicht sagen darf, nämlich dass er dämonisch sei. Insbesondere die charismatische, postmillenaristische Apokalyptik platziert die aggressive Außenpolitik technokratischer Globalisten als Protagonisten des Guten in ihrem metaphysischen Skript des Geschichtsverlaufs: der Kampf des Guten und Göttlichen gegen die dämonischen Mächte des Bösen (so etwa in den Romanen der *Left Behind*-Serie oder von Frank Peretti). Interessensidentitäten zwischen Technokraten und Fundamentalisten, die in der Innenperspektive noch bloße Übereinstimmungen von objektiven Positionen waren, verdichten sich in der Perspektive nach außen zum strategischen Schulterchluss. Die Fundamentalisten sind auch in dieser Hinsicht keine neokonservativen Technokraten; aber gerade dadurch, dass sie selbst keine sind, sondern die „amerikanischen“ religiösen Werte mobilisieren, sind sie deren beste Verbündete.

3.2 Islamischer Fundamentalismus

Im sunnitischen Islamismus des Nahen Ostens lassen sich ebenfalls zwei Phasen unterscheiden. Die erste wurde vor allem von den Muslimbrüdern getragen und fällt mit deren bewaffneten Aktivitäten gegen das Nasser-Regime in Ägypten zusammen. Hier steht der Kampf gegen die als „Ungläubige“ disqualifizierten inneren, muslimischen Feinde im Mittelpunkt. In der jüngeren Geschichte kann vor allem Al-Qaida als fundamentalistischer Akteur par excellence gelten, die mit der Ideologie von „Treue und Bruch“ die weltweite, individuell verpflichtende Gewalt gegen Feinde des Islams propagiert.

Der islamische Fundamentalismus entsteht unter genau umgekehrten Kontextvoraussetzungen wie der US-amerikanische. Die *Moderne* kommt nicht im Zuge einer selbstbestimmten De-Kolonisierung, sondern umgekehrt als unterdrückende

Kolonisierung durch westliche Mächte. Sie ist mit Kolonialverwaltungen, autoritären Regimes westlicher oder sowjetischer Prägung und mit Säkularismus identifiziert. Die islamischen Fundamentalisten interpretieren diesen Gegensatz zwischen säkularem Westen und islamischem Orient als eine Ehrverletzung für den Islam.

In sozialer Hinsicht gehören die Aktivisten des islamischen Fundamentalismus' vielfach gesellschaftlichen Zwischenschichten, die am Aufstieg gehindert werden. Sie nehmen eine doppelte Unterdrückung wahr: unter dem Zugriff des globalen Machtzentrums USA und unter den meist autoritär-säkularistischen Machthabern ihrer eigenen Gesellschaften. Sie setzen ihre eigene Position gegenüber den Gegnern absolut durch Bezug auf die Autorität des Koran sowie auf Utopien einer islamischen Theokratie. Die fundamentalistische Utopie wird als Wiederherstellung der Ehre des Islams wahrgenommen. Der Koran ist als Quasi-Verfassung „*ex nihilo*“ – will sagen: aus göttlicher Offenbarung – zwar mit einem universalistischen Geltungsanspruch verbunden. Doch *faktisch* richten sich die Kontrollstrategien nur auf das nächst höhere Zentrum: die islamische Welt. Lediglich im Terrorismus gegen westliche Ziele schafft sich ein universaler Anspruch praktisch-militärische Geltung als Affirmation und symbolische Wiederherstellung der eigenen Ehre.

Die Handlungschancen der islamisch-fundamentalistischen Bewegungen müssen von diesen selbst über die anti-systemische Mobilisierung von Freiwilligen in sozialen Bewegungen und Kaderorganisationen erzeugt werden. Dabei kommen – besonders im Fall Al-Qaidas – bewegungsexterne Finanzquellen unterschiedlichster Interessenlagen dazu. Die Handlungslogik folgt in hohem Maße identitätspolitischen Mustern, insofern als zur Mobilisierung soziale und politische Interessenskonflikte in religiöse Identitätskonflikte umgewandelt werden. Dabei muss die religiöse Mobilisierungskraft so stark sein, dass sie eigenständig politisches bzw. militärisches Handeln freisetzen kann (da ja der islamische Fundamentalismus, anders als der US-amerikanische, keine von herrschenden Schichten eröffnete Handlungsspielräume vorfindet). Anstatt sich staatlichen Interessenpolitiken religiös anschließen zu können, ist der islamische Fundamentalismus in der Regel – mit der Ausnahme Irans – darauf angewiesen, permanent islamische Identität als eine religiöse Identität „unter Beschuss“ neu zu konstruieren bzw. am Leben zu erhalten. In diesem Sinne fungieren reale Attacken von außen (sei es Israels oder der USA) oder auch publizistisch ausgeschlachtete „Beleidigungen“ als wichtiges Mittel zur inneren Mobilisie-

rung. Zum anderen macht diese Dynamik der Erzeugung von religiös-fundamentalistischen Identitäten es notwendig, mögliche Friedensbemühungen durch Waffengewalt zu unterlaufen. Die dabei entstehende Gewalt nach außen stärkt wiederum die fundamentalistische Identität. Die Dynamik dieses prekären Zusammenhangs von Identitätsstiftung macht deutlich, wie wichtig die Emblematisierung und die Publizität gewaltsamer Aktionen nach außen für die innere Stabilität und Dauer der Bewegungen sind.

Gerade die Tatsache, dass der islamische Fundamentalismus in höchstem Maße von seiner Organisationsform als kaderkontrollierte soziale Bewegung bestimmt wird, macht seine Modernität aus. Modern ist er keineswegs nur in seiner Verwendung von Technik, sondern vor allem darin, dass er als Bewegung Politik utopisch-revolutionär konzipiert – jacobinisch also. Prozedural-demokratische Modernität kann akzeptiert werden, wenn sie den Bewegungszielen nützt oder mindestens nicht schadet; hermeneutische Modernität jedoch nicht. Republiken mit institutioneller Trennung von Politik und Religion sind möglich, zumal der Islam nicht kirchlich institutionalisiert ist. Der politische Diskurs aber bleibt stark von Religion geprägt – und ist darin dem Verhältnis von Religion und Politik in den USA ähnlich.

3.3 Handlungslogiken und gesellschaftliche Positionen

Welches sind nun Gemeinsamkeiten und Unterschiede dieser beiden Fundamentalismen?

Als Gemeinsamkeiten fallen vor allem die folgenden auf. Beide Fundamentalismen sind in einem technokratischen Sinne modern. Darüber hinaus sind beide politisch anpassungsfähig. Sie sind nicht grundsätzlich gegen demokratische Prozeduren, aber sie bekämpfen säkulare Demokratie im Interesse religiöser Machtansprüche in der Politik.

Die Unterschiede sind markanter. Hinsichtlich der Befürwortung bzw. der Anwendung von Gewalt lässt sich Folgendes festhalten. Der muslimische Fundamentalismus propagiert irreguläre Gewalt von unten gegen Regierungen, Militär und mittlerweile auch Zivilbevölkerung. Der US-amerikanische Fundamentalismus legitimiert und propagiert militärische Gewalt gegen fremde Staaten und Zivilbevölkerung, wie zum Beispiel Präventivkriege, geheimdienstliche Auftragsmorde und Folter.

Im Blick auf die Modelle sozialer Organisation optiert der muslimische Fundamentalismus für staatlich organisierte sowie für internationale Gerechtigkeit. Dagegen propagiert der US-amerikanische Fundamentalismus den Besitzindividualismus sowie neoliberale Prosperitäts- und Exklusionsstrategien. Letzteres dürfte wohl die entscheidende Differenz zwischen beiden Fundamentalismen sein. Sie verweist zudem in besonderem Maße auf die unterschiedlichen sozialen Positionen, die beide Fundamentalismen im globalen sozialen Raum besetzen.

Skizziert man, wo die beiden Fundamentalismen im Raum der globalen Verteilung von Macht und Fortschritt stehen, ergibt sich folgendes Bild. Der US-amerikanische Fundamentalismus ist weit oben positioniert und mit der Position der technokratischen neoliberalen Eliten der USA in etwa identisch. Der islamische Fundamentalismus hingegen nimmt die Position einer globalen, mäßig modernisierten Mittelschicht ein. Unterhalb des Fundamentalismus sind im traditionellen Bereich noch kommunale Bewegungen angesiedelt, wie etwa Hindu-Organisationen, und im modernen Bereich politische Organisationen und soziale Bewegungen der Dritten Welt. Damit steht der islamische Fundamentalismus in der klassischen Position revolutionärer Mittelschichten, die in der Lage sind, untere Schichten für ihre Ziele zu kooptieren.

Dieses Panorama ist besonders interessant, wenn man nicht aus nordatlantischer oder eurozentrischer Position schaut, sondern versucht, die Perspektive derer einzunehmen, die unten im Machtzentrum stehen. Aus diesem Blickwinkel beteiligt sich der US-Fundamentalismus an einem aggressiven Ausbau von Privilegien einer Supermacht auf Kosten der restlichen Welt. Dagegen hat der islamische Fundamentalismus eine Position, aus der er die Rolle eines Vorkämpfers sozialer Gerechtigkeit gewinnen kann. Dem ist förderlich, dass viele islamistische Bewegungen, wie etwa Hamas oder Hisbollah, ihren religiös-politischen Aktivismus mit wirklichen Sozialprogrammen und einer politischen Gerechtigkeitsforderung verbinden. Das kann einen Robin Hood-Effekt zeitigen. Die große Masse der Kommunalisten, die sich auf ihre ethnischen und / oder religiösen Gemeinschaften zurückziehen, werden Sympathien empfinden; und politisch-säkular mobilisierte Revolutionäre entdecken neue Verbündete.

Wir können festhalten, dass die beiden Fundamentalismen in der globalen Machtverteilung auf unterschiedlich starken, konfligierenden Positionen stehen. Da-

bei haben die islamischen Fundamentalisten die Chance, andere Akteure der Dritten Welt für ihre Ziele zu gewinnen.

Was die Rationalität ihres Handelns angeht, so ist – in einem instrumentalistischen Sinne von Rationalität – keiner der beiden Fundamentalismen irrational; nicht einmal darin, dass er religiös ist. Jeder für sich genommen ist eine durchaus rationale Strategie der Interessenvertretung einer bestimmten Position im Raum der globalen Machtverteilung.

Beide bisher untersuchten Fundamentalismen setzen bestimmte religiöse Inhalte absolut und streben auf dieser Grundlage die Beherrschung eines übergeordneten Machtzentrums an. Aber Fundamentalist in diesem Sinne kann man auch sein, wenn man andere Überzeugungen als religiöse verabsolutiert und mit Herrschaftsstrategien verbindet. Fundamentalismus ist – wie oben schon bemerkt – nicht damit definiert, dass man ihn als irrationale religiöse Verirrung gegen die Wahrheit westlicher Rationalität absetzt. Es ist vielmehr aus der Perspektive des Doppelkriteriums auch ein kritischer Blick auf „den Westen“ geboten. Im Übrigen ist Europa im globalen Raum der Macht zwischen dem US-amerikanischen und dem islamischen Fundamentalismus positioniert. Was Europäer aus dieser Position im Blick auf beide Fundamentalismen tun können, hängt nicht zuletzt davon ab, wie wir unsere eigenen Orientierungen ins Spiel bringen.

4. Europäische Moderne, die erste: säkularer Fundamentalismus

Welche Rolle Europa in der Frage der globalen Deutungshoheit spielen kann, hängt nicht zuletzt davon ab, welche seiner eigenen Traditionen der Moderne in der europäischen Politik die entscheidende Rolle spielen. Ich unterscheide drei Stränge der europäischen Moderne, die im Blick auf den Fundamentalismus nach unserer Definition sich sehr verschieden auswirken. Bei der Differenzierung der ersten beiden Stränge beziehe ich mich auf Eisenstadt. Dieser unterscheidet in seiner Theorie europäischer Moderne zwischen Typen technokratischer und reflexiv-demokratischer Moderne. Mir scheint es angezeigt, die Klassifikation um einen dritten Typ zu erweitern und damit den zweiten etwas stärker zu spezifizieren: instrumentell-technokratische, prozedural-demokratische und hermeneutisch-pluralistische Moderne.

Der politisch-kulturelle Aspekt der so genannten „Zweiten Moderne“ (Beck) wäre damit in der Klassifikation durch den Typus der „hermeneutisch-pluralistischen“ Moderne extra gewürdigt.

Diese drei Strömungen sind in unterschiedlicher Weise anfällig für beziehungsweise resistent gegen Fundamentalismus, und zwar religiösen ebenso wie politischen. Religion allerdings spielt für die europäische Moderne eine sehr geringe, vor allem negative Rolle. Damit verhält es sich in der europäischen Moderne exakt umgekehrt wie in der US-amerikanischen. In Europa wird das Schwert der bürgerlichen Revolution gegen Kirche und Adel geführt. Der politische Diskurs wird a-religiös oder anti-religiös. Doch das schützt nicht gegen Fundamentalismus. Auch Anhänger säkularer Ideologien können ihre Überzeugungen absolut setzen und die Herrschaft über andere anstreben. In der Literatur der achtziger Jahre wurde immer wieder einmal hervorgehoben, dass die westliche Moderne sich durchaus fundamentalistisch gebärden kann.

Dieses Urteil trifft vor allem für die instrumentell-technokratische Moderne zu. Dementsprechend werde ich im Folgenden zunächst diese diskutieren. Die prozedural-demokratische Moderne – in ihrer etwas ambivalenten Zwischenstellung zwischen beiden anderen Strömungen – werde ich nicht berücksichtigen, sondern im Gegenzug zur technokratischen Strömung die „hermeneutisch-pluralistische“ als spezifisch europäisches bzw. westliches Antidot gegen Fundamentalismen stark machen.

Die technokratisch-instrumentelle Strömung der Moderne birgt, wenn sie nicht von prozedural-demokratischer und / oder reflexiv-hermeneutischer Moderne kontrolliert wird, ein spezifisches Fundamentalismus-Risiko. Sie ist in der industriellen Revolution entstanden und Grundlage der Meisterschaft des Westens in der technischen Beherrschung von Natur und Gesellschaft. Empiristische Erkenntnistheorie, materialistisch zweckrationales Planen und technisierte Mittel gewinnen nicht nur an Bedeutung für die Naturbeherrschung, sondern auch für Wirtschaft, Krieg und Sozialtechnologie. Dieser Rationalitätstypus wird gefördert durch einen gesellschaftlichen Strukturwandel seit der frühen Moderne. Die Ökonomie gewinnt gegenüber der Politik immer mehr Steuerungskraft – ein Prozess, der sich durch die Transnationalisierung der Wirtschaft in den letzten zwanzig Jahren rasch beschleunigt hat. Das technokratisch-instrumentelle Programm ist durch Kolonialismus, Techni-

sierung und ökonomische Vereinheitlichung im Hinblick auf seine weltweite Verbreitung der wichtigste Strang europäischer und US-amerikanischer Moderne.

In den kolonisierten und modernisierten Gesellschaften ist der Effekt ambivalent. Einerseits lassen sich Versprechungen der technischen und wirtschaftlichen Entwicklung einlösen. Dadurch ist dieser Typ von Moderne vor allem für die Herrschenden interessant. Durch das Fehlen der demokratischen Komponente läuft diese Modernisierung zugleich auf autokratische Gesellschaftsformen sowie ökonomische, soziale und kulturelle Marginalisierung großer Bevölkerungsanteile hinaus. Die Eliten zwingen den Bürgern technisch-instrumentelle Modernisierung auf, ohne die sozialen Folgen zu beachten.

Dem leistet die immanente Logik der Technokratie Vorschub. Die einseitige Fixierung auf technische und wirtschaftliche Nutzenmaximierung birgt eine Tendenz zur Absolutsetzung der eigenen Zwecke und Mittel. Diese kommt zustande, wenn Nutzen und Wahrheit gleichgesetzt werden, wenn also gesellschaftliche Transzendenz in der Reproduktionslogik des technokratischen Systems selbst verortet wird, sich das System selbst zum Zweck wird und der Mensch dem System zum Mittel. Die Annahme, dass Technologie überall denselben Funktionsprinzipien unterliegt, läuft zudem auf die Vorstellung universaler Geltung technokratischer Logik hinaus. Die Tatsache schließlich, dass nur der Erfolg – technisches Funktionieren und wirtschaftliche Akkumulation – zählt, verleiht dem System eine expansive Logik.

Dazu kommt die Unterwerfung des Individuums unter das Funktionssystem, indem die Logik des Systems auf einem theoretischen Trugbild des lebendigen Individuums aufbaut. Der „methodologische Individualismus“ entwirft das mathematische Modell eines rational handelnden und Nutzen maximierenden Alleswissers, der mit dem lebendigen Menschen nichts mehr zu tun hat; mehr noch: der den Menschen in seinen wirklichen Lebensvollzügen sogar notwendig negiert – und zwar um der Rationalität des Modells willen. Hier wird in der frühen Moderne ein theoretischer Modellmensch geboren, der im monetaristischen Kapitalismus unserer Tage sich anschickt zu triumphieren. Seine Liberalität huldigt nicht dem lebendigen Menschen sondern dem ökonomischen Kalkül und der unbeschränkten Wahlfreiheit des Individuums. Er lässt sich von einer utilitaristischen Ethik zum altruistischen Egoisten verklären. Und so stellt er jeden bisher dagewesenen – und in vielen Ländern der Dritten Welt noch wirksamen – Gemeinschaftsbezug menschlichen

Lebens nicht nur faktisch sondern grundsätzlich in Frage. Sein Ökonomismus erhebt dagegen das ökonomische Interesse zu einer Frage der Identität des Menschen. Der Mensch *ist*, was er *besitzt*. Wenn nun menschliche Identität sich über ökonomische Güter – letztlich Geld – definiert, so wird der Kampf um ökonomische Interessen selbst zu einem Identitätskampf: Es geht dann nicht mehr nur um das bloße Interesse an einem austauschbaren Gut, sondern es geht um das (ökonomistisch verstandene) Menschsein selbst. Auf diese Weise leistet der Ökonomismus genau das, was religiöse Fundamentalismen leisten: Interessens- in Identitätskonflikte zu verwandeln. Er ist dabei sogar noch viel effektiver: Wenn nämlich ökonomisches Interesse selbst schon Identität *ist*, braucht dieser Fundamentalismus für seine Umwandlung nicht einmal das Medium zu wechseln. Er braucht keine Religion, denn die Ökonomie ist ihm genug.¹

Die der technokratisch-instrumentellen Moderne entsprechende Praxis kann im Sinne unserer Kriterien als fundamentalistisch bezeichnet werden. Historisch kann man auf die kommunistischen und diktatorisch-kapitalistischen Applikationen der technisch-instrumentellen Moderne verweisen: „Kommunismus ist Sowjetmacht plus Elektrifizierung“ (Lenin). Aktuell kann man auf den ökonomistischen „Globalismus“ hinweisen. Ulrich Beck (Beck 2004, S. 26 f.) bezeichnet damit jenes Programm, mit dem sich neoliberale Wirtschaftsrationale absolut setzt, indem sie die Grunddifferenz zwischen Politik und Ökonomie liquidiert – mit anderen Worten: einen »Imperialismus des Ökonomischen« (Beck) oder auch ökonomistischen Totalitarismus. Angesichts der Alternativlosigkeit der Selbstpräsentation und der Kompromisslosigkeit des Übergriffes auf Andere kann man somit durchaus von einem Fundamentalismus des Ökonomischen sprechen. In Abwandlung Lenins: Dieser Fundamentalismus ist globale Kapitalmacht plus Neoliberalisierung.

Wo dieses Modell Gesellschaften mit dem Globalismus aufgezwungen wird, greift es die Würde des Menschen selbst an. Und so produziert es unter den Angegriffenen höchst rationalen Widerstand – religiösen zunächst und dann auch politischen.

Wahlverwandtschaften zwischen diesem Programm und religiösen Fundamentalismen sind nicht selten. Beim Fundamentalismus der USA liegen sie auf der Hand. Die Fundamentalisten profitieren durch politischen Einfluss, die Technokraten durch das fundamentalistische Wahlvolk. In Bin-Ladens kriminellem System ge-

hört die Kooperation im technokratisch-instrumentellen Globalismus zum inneren Funktionieren (und sei es nur der Mittelbeschaffung), auch wenn die Propaganda das genaue Gegenteil verkündet. Die Wahlverwandtschaften zu religiösen Fundamentalismen sind aber nicht das Entscheidende. Sie legen nur das fundamentalistische Potenzial der technokratisch-instrumentellen Moderne bloß.

Nun ist der fundamentalistische Impuls der technokratischen Moderne durch den an universalen Menschenrechten orientierten Einfluss der prozedural-demokratischen Moderne mehr oder weniger gut im Zaum gehalten worden. Das kompromisslosere Gegenprogramm der europäischen und US-amerikanischen Moderne zum technokratischen Fundamentalismus wird allerdings von der hermeneutisch-pluralistischen Moderne vertreten.

5. Europäische Moderne, die zweite: Hermeneutisch-pluralistische Moderne mit Gerechtigkeitssinn

Die hermeneutisch-pluralistische ist die schwächste Strömung der Moderne. Das liegt sicher daran, dass man mit der Erinnerung an die Endlichkeit des Menschen und die Vorläufigkeit seines Denkens und Tuns keinen Staat machen kann.

Es handelt sich um eine Strömung europäischen Denkens, die zurückgeht auf die antike Rhetorik und aus der Renaissance von Erasmus und Vico her kommend, über Lessing, Schleiermacher, den Historismus, die philosophische Hermeneutik und Phänomenologie zur heutigen Postmoderne (Lyotard) und zu Vermittlungstheorien mit der prozedural-demokratischen Moderne (Welsch) reicht. Ähnliches Denken kann man auch in der Soziologie der „Zweiten Moderne“ (Ulrich Beck) und in der Theologie (Gerhard Ebeling, Wolfgang Iser, Ingolf Dalferth) finden. Auch im angelsächsischen Sprachraum finden sich Philosophen (Richard Rorty, Michael Walzer), Theologen (David Tracy, Gordon Kaufmann) und Soziologen (Anthony Giddens, Manuel Castells), die dieses Denken vertreten.

Der entscheidende Unterschied dieser Strömung zur rationalistisch orientierten prozedural-demokratischen Tradition ist die Annahme, die menschliche Existenz und sein Wissen seien endlich, geschichtlich, kontingent und eben deshalb auch vielgestaltig und nicht zu vereinheitlichen. Zu dieser Einsicht hat übrigens die Theologie der Aufklärung, nicht zuletzt Lessing, einen wichtigen Beitrag geleistet, indem

die die Bibel als historisches Dokument kenntlich gemacht hat. Die hermeneutische Theologie der Moderne erinnert daran, dass Menschen eben nicht über die Frucht des Baumes der Erkenntnis verfügen – weder Rationalisten noch Technokraten noch religiöse Fundamentalisten noch die Hermeneutiker selbst. Der Eingang zum Paradies – zur *volonté générale*, zur technologischen Perfektion oder zur göttlichen Wahrheit – ist vom Flammenschwert des Engels versperrt. Was bleibt, ist die eigene Endlichkeit in der eigenen Partikularität. Wenn man diese freilich anerkennt, ist die Anerkennung der anderen Partikularen möglich. Endliches, vorläufiges Zusammenleben und der Brückenbau „transversaler Vernunft“ (Welsch) können gelingen.

Parallel zu dieser Entwicklung verabschiedet sich die europäische Moderne von der mittelalterlichen Ontologie der Substanzen. Das Denken orientiert sich immer mehr am Relationalen und Relativen. Die Metapher des Netzwerks bekommt in Philosophie, Semiotik, Ethnologie und Soziologie der Zweiten Moderne eine immer größere Bedeutung. Das Netzwerk-Denken scheint mir der Organisation von Wissen und Gesellschaft in der Zweiten Moderne auf besondere Weise zu entsprechen. Netze bestehen aus Fäden – den Relationen – und aus Knoten – den „Substanzen“ oder „Subjekten“. Knoten können in einem Netzwerk ohne Fäden nicht einmal erzeugt werden. Ohne Relationen sind sie nichts – schon gar keine Subjekte oder Substanzen. Erkennt man die eigene Endlichkeit und Relativität in einem weiten Netzwerk von gesellschaftlichen Relationen an, trägt schon dies entscheidend zur Fundamentalismusresistenz bei.

Mit der hermeneutisch-pluralistischen Strömung der Moderne sind spezifische Fähigkeiten verbunden, die Anforderungen der aktuellen (welt-) gesellschaftlichen Transformationen auf eine nicht-fundamentalistische, pluralistische Weise zu verarbeiten. Diese spezifischen Kompetenzen gilt es zu kultivieren. Dazu scheint es mir allerdings auch nötig, die hermeneutisch-pluralistische Tradition an einem wichtigen Punkt ein wenig zu modifizieren. Denn ihr Denken hat viel Sinn für die Differenz von Zeichen, aber zu wenig Sinn für soziale Differenz und Fragen der Gerechtigkeit. Gerade dies aber ist unabdingbar für eine geistige Orientierung, die den globalen Konflikten gewachsen sein soll. Denn erstens haben wir in der Rekonstruktion des globalen Machtraumes gesehen, dass der Kampf der Fundamentalismen schlechterdings nicht verstanden und bearbeitet werden kann, wenn man die sozi-

alen Interessengegensätze ausblendet. Und zweitens reicht eine Theorie der Vernunft und des Verstehens nicht hin, wenn sie die *gesellschaftlichen* Bedingungen des Operierens der Vernunft nicht beachtet. In der Sprache Pierre Bourdieus: Eine soziologisch geschulte „Realpolitik der Vernunft“ (Bourdieu et al. 1996) ist gefragt. Das heißt vor allem, dass die Fragen von Macht, Ungleichheit und sozialer Gerechtigkeit mit ins hermeneutische Spiel kommen und die spezifischen Kompetenzen hermeneutisch-pluralistischer Moderne entscheidend mit prägen sollten. Im Blick auf die Fundamentalismus-Problematik seien hier vier spezifische, zum Teil aber noch stärker zu entwickelnde Fertigkeiten knapp skizziert: Pluralitätskompetenz, Identitätskompetenz, Gerechtigkeitskompetenz und sozialhermeneutische Kompetenz.

Pluralitätskompetenz: Mit dem Beschleunigungsschub der Globalisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bricht konfliktgeladene Pluralität über uns herein: von Neuen Kriegen, über Widerstand bedrohter Akteure bis hin zu Parallelgesellschaften und ethnischen Konflikten auf Stadtviertelebene. Fundamentalismen reagieren auf Pluralitätszumutungen, indem sie ihre eigene Position mit göttlicher Absolutheit gleichsetzen. Dies geschieht meist über Offenbarungsprätentionen wie etwa die Verbalinspiration einer Schrift oder die Unmittelbarkeit göttlichen Geistes. In scharfem Gegensatz dazu steht die Pluralitätsbearbeitung in der ökumenischen Bewegung.²

Unter der Annahme, dass göttliche Offenbarung immer geschichtlich ist und interpretiert werden muss, haben sich Ökumeniker bereits in den Dialog mit fremden Religionen begeben, bevor die postmodernen Philosophen auf den zunehmenden Pluralitätsdruck reagierten. Dieser Dialog schließt starke Überzeugungen gerade nicht aus. Doch wird die Dialogizität selbst zum grundlegenden Kriterium religiöser bzw. theologischer Wahrheit. Die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft ist an den Dialog gebunden, das heißt an die Gehalte fremder Praxis. Wahrheit erschließt sich so über das Fremde. Die ökumenische Diskussion nimmt damit die philosophische Debatte über Einheit und Pluralität der Vernunft vorweg. Ihr Vernunftbegriff entspricht implizit dem der transversalen Vernunft von Wolfgang Welsch: Vernunft als Kapazität des Brückenschlagens zwischen unterschiedlichen Rationalitäten, als Kapazität der Vernetzung des Unterschiedlichen oder gar Entgegengesetzten. Pluralitätskompetenz findet sich also nicht in bloßer Liberalität und deren Universal-

sierung, sondern vielmehr darin, das Fremde in seiner prinzipiellen Legitimität anzuerkennen und irritierend auf das Eigene wirken zu lassen. Diese Fertigkeit wird noch entscheidend vertieft durch die unten zu skizzierende sozialhermeneutische Kompetenz.

Identitätskompetenz: Die genannten Pluralitätszumutungen schlagen auf Identitäten zurück. Einheitliche Lebensläufe zerfallen in diskontinuierliche Phasen. Es bilden sich Patchwork-Identitäten. Dagegen reagieren Fundamentalismen mit Identitätspolitik, die in sich geschlossene und unveränderliche Identitäten konstruieren beziehungsweise vorgaukeln: Identität, essenzialistisch aufgefasst als feste Substanz oder einheitliches Subjekt. Das Dilemma zwischen Identitätszerfall und Identitätszementierung lässt sich lösen, wenn man Identität als ein Netzwerk von Dispositionen begreift (Schäfer 2005), ähnlich wie Richard Rorty die Sprache, das Selbst und die Gesellschaft als Netzwerke von Überzeugungen versteht (Rorty 1995). Selbst starke religiöse Überzeugungen können dann immer noch als offen genug betrachtet werden, sodass sich neben den Differenzen zu anderen Überzeugungen auch Überlappungen feststellen lassen. Damit können mindestens Ansätze zur Vermittlung in Identitätskonflikten gefunden werden. Im Übrigen transportiert die Metapher des Netzwerks die Grundlagen für eine über Reziprozität und Solidarität operierende „methodisch-kommunitaristische“ Ethik. (Schäfer 2007)

Gerechtigkeitskompetenz – die Fähigkeit, die eigene intellektuelle und politische Praxis systematisch an der Gerechtigkeitsfrage zu orientieren ohne damit die anderen Kompetenzen zu vernachlässigen – ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie der hermeneutisch-pluralistischen Moderne nicht schon mitgegeben ist. Zudem kann das globale Gerechtigkeitsproblem im neoliberalen Kapitalismus nicht als belanglos abgetan werden. Wir haben gesehen, dass die unterschiedlichen Fundamentalismen auf signifikant unterschiedliche Weise auf dieses Problem reagieren. Während der US-amerikanische Fundamentalismus an sozialen Exklusionsstrategien arbeitet, kapitalisiert der islamische Fundamentalismus die Nachfrage nach Gerechtigkeit für sich. In beiden Fällen ist jedenfalls deutlich, dass sich die fundamentalistischen Strategien nur verstehen und bekämpfen lassen, wenn man das Problem der Gerechtigkeit beachtet. Während neuere philosophische Gerechtigkeits-

theorien und Zusammenschlüsse wie das Weltsozialforum das Problem aufgegriffen haben, hat auch hier die ökumenische Bewegung die Rolle eines Vorreiters. Die Themen von Frieden und Gerechtigkeit bestimmen ihre Agenda schon seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Eine der Erfahrungen ist die, dass Pluralitätskompetenz ohne die Beachtung von sozialer Ungleichheit und Ungerechtigkeit allenfalls unter sozial gleichgestellten Akteuren zum Zuge kommen kann, unter stark ungleich positionierten Handelnden aber ins Leere geht. Es spricht also vieles dafür, den Praxisansatz hermeneutisch-pluralistischer Moderne um die ökumenischen Erfahrungen mit der Gerechtigkeitsfrage zu ergänzen. Dazu ist die Entwicklung sozialhermeneutischer Kompetenz eine entscheidende Voraussetzung.

Sozialhermeneutische Kompetenz: Soziale Ungleichheit ist nicht einfach nur ein ethisches Problem. Sie hat vielmehr mit den erkenntnistheoretischen bzw. hermeneutischen Voraussetzungen von Moderne überhaupt zu tun. Kant hat, wie man weiß, die Operationen der Vernunft an die Begrenzungen von Raum und Zeit gebunden. Heute wissen wir, dass sie auch durch sozialisationsbedingte Festlegungen – etwa die Prägungen des Habitus – bedingt sind. (Schäfer 2004) Selbstreflexivität wird damit um eine besondere Qualität erweitert: die Beachtung der sozialen Position der Erkennenden als Bedingung von Erkenntnis. Habermas (Habermas 1970) formulierte diese Qualität als den Zusammenhang von „Erkenntnis und Interesse“. Diese Reflexionsfigur leistet einen Bornierungsschutz für Aufklärung. Denn Aufgeklärte, die sich zwar als aufgeklärt apostrophieren, sich selbst aber nicht relativieren im Blick auf die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer eigenen Aufgeklärtheit, sind nicht aufgeklärt, sondern aufgeklärt borniert.

In der „ersten Moderne“ hat die Einsicht in den Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse die Form der Ideologiekritik angenommen. Im Zusammenhang der kognitivistischen und pluralitätsorientierten Diskussionen der „zweiten Moderne“ wird die ideologiekritische Perspektive allerdings immer weniger beachtet. Damit droht die Debatte hinter erkenntnistheoretische Standards zurückzufallen, die noch deutlich älter sind als die Moderne selbst – wie Ciceros Frage »cui bono?« leicht erkennen lässt. Auch in diesem Zusammenhang hat das Christentum einen wichtigen Beitrag geleistet. Das Symbol des Kreuzes hat immer wieder daran erinnert, dass die

spezifisch christliche Sicht auf die Welt „von unten her“ blickt, vom Blickpunkt der Gefolterten und Marginalisierten aus. Die Theologie der Befreiung und die feministische Theologie haben daraus einen veritablen hermeneutischen Ansatz gemacht.

Für die Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus – sei er religiös oder säkular – heißt das zweierlei. Zunächst liegt es auf der Hand, dass die Mobilisierungsdynamiken der Fundamentalisten ohne Berücksichtigung der jeweiligen sozialen Position nicht zutreffend verstanden werden können. Sodann – und das ist ebenso wichtig – hat es wenig Sinn, Kritik an Fundamentalismen zu üben, wenn man sich selbst nicht fragt, wie stark man in deren Entstehungsursachen selbst verwickelt ist. Kurz, und im Blick auf unseren Gegenstand zugespitzt: Wenn man selbst am oberen Ende der globalen Wohlstandsskala steht, sollte man es sich nicht leisten wollen, die Welt zu deuten, ohne dabei die legitimen Interessen derjenigen ernst zu nehmen, die systematisch vom Wohlstand marginalisiert bzw. ausgeschlossen werden. Man sollte die eigene Position ihnen gegenüber bedenken – womit wiederum das Gerechtigkeitsproblem thematisch wird.

6. Fazit

Um die Fundamentalismusproblematik im Rahmen des globalen Kampfes um Deutungshoheit in den Blick zu bekommen, haben wir ein Fundamentalismuskriterium etabliert und damit zwei religiöse Fundamentalismen untersucht und einen Blick auf zwei Strömungen der westlichen Moderne geworfen. Im Blick auf unsere Ausgangsfragen können wir Folgendes festhalten:

Erstens, Fundamentalismen sind Identitätspolitik, deren Mobilisierungsdynamik sich in hohem Maße aus ihrer Fähigkeit ableitet, Probleme sozialer Ungleichheit religiös zu deuten und in Ermächtigungsstrategien umzuwandeln. Die globale Gerechtigkeitsfrage wird als wichtiger Hintergrund der Problematik sichtbar.

Zweitens, Fundamentalismen sind nicht nur in religiöser sondern auch in säkularer Form möglich. Von besonderer Bedeutung für die globale Fundamentalismusproblematik ist, dass auch die westliche Moderne in ihrer technokratisch-instrumentellen Strömung ein hohes fundamentalistisches Potenzial aufweist – wenn sie nicht demokratisch und im Blick auf gerechte Verteilung von Gütern und Chancen unter politischer Kontrolle gehalten wird.

Diese beiden Ergebnisse zusammengenommen verweisen darauf, dass sich das Problem der religiösen Fundamentalismen nicht lösen lässt, indem ihnen gegenüber einfach die politische Legitimität einer säkularen, technokratisch geprägten und neoliberal verfassten westlichen Moderne behauptet wird. Ein solcher Versuch liefe darauf hinaus, den Teufel mit Belzebub auszutreiben. Dass dies auch faktisch der Fall ist, zeigen gewaltsame Demokratisierungsversuche im Nahen Osten hinreichend deutlich. Eine offene Gesellschaft lässt sich nur entwickeln, indem die für sie notwendigen Bedingungen geschaffen werden. Dazu gehört vor allem die Reduktion der gesellschaftlichen Ungleichheit nicht nur auf ein erträgliches, sondern auf ein produktives Maß. (Radermacher 2002) Das entspricht der Tradition einer soziologisch aufgeklärten hermeneutisch-pluralistischen Moderne in hohem Maße. Denn – selbst wenn das mittlerweile fast in Vergessenheit geraten ist – neben der Freiheit und Gleichheit hat die französische Revolution auch die Brüderlichkeit proklamiert.

Anmerkungen

- 1 Darin ist er übrigens dem Faschismus ähnlich, dem im politischen Feld allein eine ähnliche fundamentalistische Transformationsleistung gelungen ist.
- 2 Zur Klärung sei hier angemerkt, dass ich mit „Ökumene“ nicht die interkonfessionelle Konsensökumene kirchlicher Lehrgespräche meine, sondern die ökumenische Bewegung als soziale Bewegung und – soweit der Weltkirchenrat angesprochen ist – das Engagement des Rates in den Bereichen von Gerechtigkeit, Frieden und Ökologie sowie im interreligiösen Dialog.

Literaturverzeichnis

- Beck**, Ulrich (2004): Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu**, Pierre; Wacquant, Loïc J. D (Hg.) (1996): Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eisenstadt**, Shmuel (2000a): Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist: Velbrück.
- Eisenstadt**, Shmuel (2000b): Multiple modernities. In: Daedalus, Jg. Vol. 129, S. 1-30.
- Habermas**, Jürgen (1970): Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Radermacher**, Franz Josef (2002): Balance oder Zerstörung. Ökosoziale Marktwirtschaft als Schlüssel zu einer weltweiten nachhaltigen Entwicklung. Wien: Ökosoziales Forum Europa.
- Rorty**, Richard (1995): Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schäfer**, Heinrich (2004): Praxis – Theologie – Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Schäfer**, Heinrich (2005): Identität als Netzwerk. Ein Theorieentwurf am Beispiel religiöser Bewegungen im Bürgerkrieg Guatemalas. In: Berliner Journal für Soziologie, Jg. 15, H. 2, S. 259-282.
- Schäfer**, Heinrich (2007): 'We gonna bin laden them!' Überlegungen zu einer methodologisch-kommunitaristischen Friedensethik. In: Zeitschrift für evangelische Ethik, Jg. 51, H. 3, S. 169-181.
- Senghaas**, Dieter (2004): Zum irdischen Frieden. Erkenntnisse und Vermutungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wilhelm Gräb

Liberales Christentum im 21. Jahrhundert

Die Zukunft eines Glaubens, der bei Verstand ist

Hat das liberale Christentum seine Zukunft noch vor sich? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns zunächst darüber verständigen, was die Essentials liberalen Christentum sind. Drei Punkte will ich einleitend nennen:

Zum liberalen Christentum gehört erstens eine liberale evangelische Kirche, die ein weites Herz hat. Sie übt keinen Bekenntnis- und Glaubenszwang aus. Sie lässt den Glauben eine innerliche Angelegenheit des einzelnen Menschen sein. Sie wertet die distanzierte Form der Kirchenmitgliedschaft nicht ab, auch dann nicht, wenn etwa nur anlässlich der Kasualien der Kontakt zur Gemeinde gesucht wird. Diese liberale evangelische Kirche unterstützt aber auch den Gemeindegedanken. Sie will, dass sich die Kirche von unten her bildet, durch das lebendige Engagement ihrer Mitglieder. Der Glaube ist eine innerliche Angelegenheit des einzelnen Menschen, aber keine bloße Privatsache. Abgewehrt wird, dass die Kirchenführer sich ein politisches Mandat anmaßen. Jeder einzelne Christenmensch ist unmittelbar zu Gott. Die Kirche und die sie Leitenden haben sich nicht dazwischen zu schalten. Die Gemeinde bzw. die kirchlichen Gelegenheiten zur Kommunikation und Bildung des Glaubens sind Orte der Belehrung und Beratung der Gewissen, nicht aber der politischen Aktion. Die einzelnen Christen partizipieren aus ihrem Glauben heraus und in den Entscheidungen ihres Gewissens am politischen Prozess. Aber die Kirche bzw. christliche Gemeinschaft ist nicht selbst politische Partei. Solche Anmaßungen führen immer zur Vergewaltigung der Gewissen durch mehr oder weniger offenkundigen Klerikalismus.

Zum liberalen Christentum gehört zweitens eine liberale Theologie bzw. ein Nachdenken über den Glauben, das die Vermittlung mit dem modernen Denken in

 LOCCUMER PROTOKOLLE 34/08

Herausgeber
Fritz Erich Anhelm

**Vernünftiger Glaube
zwischen
Fundamentalismus
und Säkularismus**

**Protestanten
in der globalisierten Welt**

Fritz Erich Anhelm (Hrsg.): Vernünftiger Glaube zwischen Fundamentalismus und Säkularismus. Protestanten in der globalisierten Welt, Rehburg-Loccum 2008.

Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 21. bis 22. Juni 2008.

Tagungsplanung und -leitung: Dr. Fritz Erich Anhelm

Redaktion: Andreas Siemens

Sekretariat: Petra Fleischer

Endredaktion und Layout: Anne Sator

Das Loccumer Protokoll enthält Originalbeiträge der Tagung. Soweit diese auf Tonbandmitschnitten beruhen, wurden sie von den Autorinnen und Autoren überarbeitet und zur Veröffentlichung freigegeben.


© Alle Rechte bei den Autoren

Printed in Germany

Druck: GGP media on demand, Pöbneck

ISSN 0177-1132

ISBN: 978-3-8172-3408-0

Die Reihe  **LOCCUMER PROTOKOLLE** wird herausgegeben von der Evangelischen Akademie Loccum. Bezug über den Buchhandel oder direkt über: Evangelische Akademie Loccum

Protokollstelle

Postfach 2158

31545 Rehburg-Loccum

Telefon: 05766/81-119, Telefax: 05766/81-900

E-Mail: Protokoll.eal@evlka.de

Inhalt

Fritz Erich Anhelm	Vorwort	5
Martin Robra	Pfingstlerisches Charisma und verfasster Glaube. Globale Trends und ihre Bedeutung für die Ökumene	7
Heinrich Schäfer	Fundamentalismen in religiösem und säkularem Gewand. Der Kampf um Deutungshoheit in einer globalen politischen Kultur	19
Martin Rothgangel	Gott gegen Darwin? Schöpfungsglaube zwischen Szientismus und Kreationismus	43
Wilhelm Gräb	Liberales Christentum im 21. Jahrhundert. Die Zukunft eines Glaubens, der bei Verstand ist	57
Martin Laube	Liberales Christentum im 21. Jahrhundert. Die Zukunft eines Glaubens, der bei Verstand ist. Kommentar zu Wilhelm Gräb	73

Anhang

Fritz Erich Anhelm	Andacht zu Epheser 2,8 am 22.06.2008	85
	Tagungsprogramm	87
	Liste der Teilnehmerinnen und Teilnehmer	91
	Ausgewählte Loccumer Protokolle	95