

Gibt es einen fundamentalistischen Imperativ?

Die Moderne zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus

Ingeborg Gabriel, Wien

In seinem fast ein Vierteljahrhundert alten soziologischen Klassiker „Zwang zur Häresie“ stellt P. L. Berger (1980) die These auf, dass Säkularisierung und weltanschaulicher Pluralismus in modernen Gesellschaften die religiöse Überzeugung zu einem Objekt individueller Wahl macht. Häretisch leitet sich eben von *haireisis* – griechisch Wahl ab. Der „häretische Imperativ“ (so der englische Originaltitel) folgt daraus, dass der einzelne unter modernen Bedingungen seine Religion wählen kann, aber auch muss. Dieser „Zwang zur Wahl“ besteht in allen Lebensbereichen und daher auch in jenem der Religion. Das religiöse Bekenntnis, das nicht mehr gesellschaftlich vorgegeben ist, bedarf sowohl der eigenen Entscheidung als auch der kontinuierlichen Affirmation gegen explizite und implizite Infragestellungen. Die Wahlmöglichkeiten beziehen sich dabei nicht nur auf die Wahl der Religion, (z.B. Christentum oder Buddhismus), sondern auch auf die einzelnen Glaubensinhalte und die Art ihrer Interpretation. So glaubt heute ein beträchtlicher Prozentsatz der Christen und Christinnen an die Reinkarnation, was zwar nicht mit dem christlichen Auferstehungsglauben vereinbar ist, aber von ihnen als ihre Option angesehen wird. Diese Neigung zu einem religiösen Synkretismus (anders gesagt zur Häresie) angesichts von Pluralismus und Säkularisierungsdruck stellt für alle Religionen die Herausforderung angesichts der Moderne dar.

1. Die Situation von Religion unter den Bedingungen der Moderne

- *Wettbewerb durch Verlust des Weltanschauungsmonopols*

Für die religiösen Gemeinschaften bzw. die institutionalisierten Religionen bedeuten Pluralismus und Säkularisierung einen Verlust des traditionellen Weltanschauungsmonopols. Politisch geschieht dies durch die Garantie der Religionsfreiheit in säkularen Verfassungen. Gesellschaftlich agieren Religionen nun auf dem freien Markt religiöser Ideen und sind dem Wettbewerb mit anderen Religionen und Weltanschauungen ausgesetzt.

Nun versuchen Menschen und Institutionen, sich Wettbewerbssituationen im Allgemeinen zu entziehen. Dies gilt, wie wir wissen, auch für Unternehmen, die durch die Kartellgesetzgebung daran gehindert werden müssen, den Wettbewerb zu unterlaufen. Auch politische Parteien versuchen dem Wettbewerb zu entkommen, soweit es ihnen die legalen Möglichkeiten erlauben. Wettbewerb ist somit von außen gesehen etwas Gutes. Für diejenigen, die ihm aus-

gesetzt sind, jedoch wenig erfreulich. Auch Religionsgemeinschaften setzen sich gegen Wettbewerb im Allgemeinen zur Wehr. Dies umso mehr sie ihre Position auf Wahrheitsansprüche gründen und Wettbewerb von einer Gleichrangigkeit der Akteure ausgeht. „Kein Existenzrecht für den Irrtum“ lautete die katholische Position gegen die Religionsfreiheit bis zum Zweiten Vatikanum. Dies ist eine Kurzformel für alle gegen gesellschaftlichen Pluralismus gerichtete Bewegungen.

- *Notwendigkeit des Ausgleichs von kognitiven Dissonanzen*

Kognitive Dissonanzen entstehen, wenn die weltanschaulichen oder religiösen Überzeugungen einer Gruppe sich nicht mit jenen der gesellschaftlichen Mehrheit oder der einflussreichen Gruppen decken. Die Minderheitenposition (oder jene der Unterlegenheit) verlangt, dass die eigene Identität gegenüber jener der Mehrheit immer neu bestätigt wird. Dies erfordert ein hohes Maß an intellektuellem Aufwand. Wie lässt sich z.B. der Glaube, dass der Engel Gabriel Mohammed den Koran wörtlich diktierte oder die Gottessohnschaft Jesu in einer säkularen Umwelt, die dafür offenkundig kein Gespür hat, erhalten? Wenn Glaubenssätze der nicht-religiösen Umwelt bestenfalls als lächerlich, schlimmerenfalls als anstößig erscheinen, braucht es ein hohes Maß an innerer Sicherheit, um an ihnen festzuhalten. Ist diese Sicherheit nicht gegeben, ist die einzige Möglichkeit, eine Abschottung von der Umwelt. Weltanschauliche Pluralität stellt so hohe Anforderungen an die Fähigkeit zur religiösen Selbstbehauptung. Um dies zu erreichen, gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder es gelingt, durch ein kreatives theologisches Denken und eine lebendige religiöse Erfahrung, die Religion vor Erosion zu schützen – oder – und dies ist im folgenden das Thema – man baut Mauern gegen die böse Welt auf und zieht sich in ein Ghetto zurück. K. Rahner schrieb, dass der Christ von morgen ein Mystiker sein wird – oder nicht sein wird – gleiches gilt für die Angehörigen anderer Religionen. Oder sollte es eher heißen, dass der Christ (oder Muslim oder Hindu) von morgen ein Fundamentalist sein wird, oder nicht sein wird? Dies ist nicht nur für die Religionen, sondern auch für die modernen Gesellschaften und das friedliche Zusammenleben in ihnen eine zentrale Zukunftsfrage.

- *Spannungen im Inneren zwischen „Progressiven und Konservativen“*

Um die kognitiven Dissonanzen zu überwinden, sind verschiedene Strategien möglich. P. L. Berger nennt im Hinblick auf den Protestantismus drei Möglichkeiten: die Bekräftigung der Autorität der Tradition (Neoorthodoxie), die Säkularisierung der Tradition nach dem Leitbild der Moderne und die Aufdeckung der in der Tradition inkorporierten Erfahrungen (Ber-

ger 1980). Dies sind drei intellektuelle Antworten, die es auch im Katholizismus gibt (näher ausführen). Es gibt jedoch auch die grundsätzliche Reflexionsverweigerung, einen Anti-Intellektualismus, der sich dem Intellektualismus der Moderne entgegenstellt und auf das Gefühl oder die absolute Glaubenssicherheit, die komplizierter Überlegungen nicht bedarf, setzt. Dies findet sich in allen Religionsgemeinschaften. Dadurch entstehen Polarisierungen und Spaltungen im Inneren, also der moderne Pluralismus spiegelt sich im Binnenraum der Religion wider. .

Säkularisierung und Pluralismus stellen so hohe Anforderungen an einzelne Gläubige und Religionsgemeinschaft. Diese lassen sich jedoch umgehen. Wer sie nicht erfüllen kann oder will, dem bietet sich neben einem religiösen Eklektizismus oder Synkretismus (also dem häretischen Imperativ) als Alternative eine fundamentalistische Abschottung an. Diese stellt so eine zweite Möglichkeit dar, auf die Herausforderung durch die Moderne zu reagieren. Ich möchte sie als „fundamentalistischen Imperativ“ bezeichnen – weil sie die Antwort auf die Gefahr darstellt, die der „häretische Imperativ“ für alle Religionen darstellt. Um einer Relativierung und Subjektivierung des Glaubens zu entgehen, schotten sich ihre Gläubigen ab und verurteilen den modernen Säkularismus und Pluralismus. Dies erscheint als die einfachere und sichere Option angesichts von Konkurrenzdruck, kognitiven Dissonanzen und internen Polarisierungen – ob sie es tatsächlich ist, darüber bleibt nachzudenken. Zuerst aber zu einigen grundlegenden Begriffsklärungen.

2. Begriffsklärungen

2.1. Säkularisierung

Das mir vorgegebene Thema der Ringvorlesung enthält zwei Begriffe: Säkularisierung und Fundamentalismus. Damit wird implizit die Annahme ausgesprochen, dass zwischen beiden eine kausale Beziehung besteht. Dass dies so ist, habe ich in der Einleitung versucht zu erläutern.

Säkularisierung soll hier definiert werden *als Prozess einer zunehmenden Abnahme der Bedeutung von Religion in Politik und Gesellschaft*, also eines Bedeutungsverlusts von Religion im öffentlichen Raum, aber auch im Privaten für den einzelnen und seine Lebensführung. Etymologisch stammt das Wort von *saeculum* (lat. Zeitalter). Es bezeichnet in seiner ursprünglichen Bedeutung die nicht-religiöse Sphäre insgesamt. Säkularisierungstendenzen gab es seit dem Hochmittelalter. Die Aristoteles-Rezeption führte dazu, dass in der Theologie die

Eigenwirklichkeit sowie die Eigengesetzlichkeiten der geschaffenen Welt anerkannt wurden. Dies ging Hand in Hand mit der Entstehung der Naturwissenschaften, die auf eben dieser Objektivierung basieren. In der Theologie des Thomas von Aquin (1225-1271) werden die theologische und die philosophische auf die säkulare Wirklichkeit bezogene Dimension des Denkens dadurch noch zusammengehalten, dass Gott sowohl als Schöpfer der Welt als auch als ihr Erlöser verstanden wird, der sich in der Geschichte offenbart. Es kann daher keinen Gegensatz zwischen religiöser und säkularer Sphäre geben. In der Folge driften jedoch Naturwissenschaft und Theologie und später auch die politischen und sozialen Wissenschaften immer weiter auseinander. In der Kunst findet dieser Paradigmenwechsel im Spätmittelalter seinen sichtbaren Ausdruck darin, dass der Goldhintergrund der Figuren zunehmend durch Blicke in die Landschaft ersetzt wird – die Welt kommt somit ins Bild. Die konkrete Wirklichkeit hat nun nicht mehr nur symbolischen Charakter, sondern sie wird als eigene und autonome Sphäre verstanden und wahrgenommen. In der Folge werden religiöse Inhalte zunehmend säkularisiert – d.h. aus ihrem theologischen Begründungszusammenhang herausgelöst. Ein interessantes Beispiel hierfür bildet die Säkularisierung des Fortschrittsgedankens. Die eschatologische Vorstellung des jüdischen und christlichen Glaubens, wonach die Geschichte auf ein Ende hin ausgerichtet ist, wird insofern transformiert als der Fortschritt als geschichtsimmanenter notwendiger Prozess verstanden wird - so schon bei Adam Smith, voll bei Hegel und Marx (vgl. Löwith 1953). Eine derartige Säkularisierung des Denkens läßt sich auch für andere Grundbegriffe der Moderne zeigen. In diesem Sinne schrieb der englische Romancier Chesterton, dass die Moderne voll verrückter christlicher Begriffe ist.

Rechtlich bezeichnet Säkularisierung die Säkularisation der Kirchengüter Anfang des 19. Jhdts., die aus der kirchlichen in die weltliche Herrschaft übergehen.

2.2. Säkularisierung und Säkularismus

Von dieser faktischen oder rechtlichen Säkularisierung, die manche Autoren (Gogarten, Blumenberg) im Christentum selbst angelegt sehen, ist der Säkularismus zu unterscheiden. Es handelt sich dabei um eine geschichtsphilosophische Auffassung und in ihrer Folge ein politisches Programm, wonach Religion durch die Geschichte überholt ist, bzw. – politisch gesehen - keinen Anspruch auf Öffentlichkeit hat. Ein derartiger prinzipiell anti-religiöser Säkularismus begegnet zuerst bei den französischen und kontinentaleuropäischen (nicht jedoch der angelsächsischen) Aufklärern. Als politisches Programm wird er in der Französischen Revolution und später in den kommunistischen Staaten mit Gewalt durchgesetzt.

Die geschichtsphilosophische Dreistadientheorie von Auguste Comte (1789-1857) verleiht dem intellektuellen Ausdruck und prägt das populäre Denken des 19./20. Jhdts. in Europa. Demnach gibt es in der Geschichte drei Stadien: jenes der Religion, jenes der Metaphysik (Philosophie) und jenes der positiven Wissenschaften (Naturwissenschaft, auch Gesellschaftswissenschaften). Fortschritt verwirklicht sich im geschichtlichen Prozess, indem das jeweils vorhergehende Weltbild durch das folgende rationalere und daher bessere abgelöst wird. Comte sieht darin einen Prozess der Befreiung hin zur Mündigkeit und zum vollen Menschsein. In eben diesem Sinn schreibt Goethe in seinen Aphorismen „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion. Wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion“ (Goethe o. J., 381).

Religion wird so im säkularistischen Denken zu einem überwundenen bzw. zu überwindenden Bewusstseinszustand, der gegenüber den autonomen Tätigkeiten der Wissenschaft und Kunst ein niedrigeres Bewusstsein verkörpert. Anders gesagt: Religion als Weltanschauung ist gut für das Volk, nicht jedoch für die Gebildeten. Sie ist in sich veraltet und überholt, mit einem Wort unmodern. Marx und noch mehr Nietzsche erkannten deutlich die Ambivalenz dieses Prozesses, der dennoch auch für sie unausweichlich ist. Für Marx gehört Religion zum Überbau, in dem sich das falsche, vorrevolutionäre Bewusstsein verkörpert. Sie entfremdet den Menschen sich selbst und hält ihn vom politischen Kampf gegen soziale Ausbeutungsverhältnisse ab. Kurz: Sie ist Opium des Volkes. Auch wenn Marx im Kommunistischen Manifest mit einer gewissen Nostalgie von der „Verdunstung alles Heiligen“ spricht, gehört dies für ihn dennoch zum geschichtsnotwendigen Fortschritt. Für Lenin ist Religion dann das „Opium für das Volk“, das aber heißt, dass sie von Akteuren verbreitet wird, die es zu liquidieren gilt. Aus dem passiven Prozess eines Verdunstens wird so der aktive Prozess des Vernichtens. Für Nietzsche ist dieser Prozess gleichfalls unvermeidlich. Er erkennt jedoch mit großer Klarsicht die Gefahr, dass mit dem jüdisch-christlichen Gott auch das aus diesem Glauben stammende Menschenbild und Personverständnis zerfällt. Paraphrasiert nach M. Foucault (1926-1984): „Es kann durchaus sein, dass ihr Gott unter dem Gewicht all dessen, was Ihr gesagt habt, getötet habt. Denkt aber nicht, dass ihr aus all dem, was ihr sagt, einen Menschen macht, der länger lebt als er.“ (Foucault 1973, 301). Hier, wie im postmodernen Denken überhaupt wird dieser Säkularismus skeptisch hinterfragt.

Zusammenfassend: Säkularisierung als soziologisches Faktum ist von Säkularismus als geschichtsphilosophischer Theorie zu unterscheiden. Zugleich gibt es zwischen beiden auch Überschneidungen. Der Säkularismus als populäre Theorie treibt notwendig die Säkularisierung als Faktum voran. Die Säkularisierungsthese speist sich nicht nur aus empirischen

Befunden, sondern auch aus einer säkularistischen Deutung des Geschichtsprozesses. Beide gemeinsam bilden die Hintergrundfolie für das Phänomen des Fundamentalismus.

2.3. *Fundamentalismus*

Ich stimme mit Riesebrodt überein, dass es – trotz aller Unschärfen – sinnvoll ist, den Begriff des Fundamentalismus beizubehalten und möchte seine Definition zum Ausgangspunkt meiner weiteren Überlegungen machen. Riesebrodt definiert Fundamentalismen als das Ensemble von “Bewegungen, die eine von ihnen wahrgenommene dramatische Krise durch eine exakte Rückkehr zu vermeintlich ewig gültigen, heiligen Prinzipien, Geboten und Gesetzen zu überwinden suchen.“ (Riesebrodt 2005, 18) Diese Definition ist durch ein weiteres Element zu ergänzen. Zum Fundamentalismus gehört, dass die eigenen (religiösen oder nicht-religiösen) Wahrheiten unter ein Reflexionsverbot gestellt werden. Denkverbote stellen auch ein Charakteristikum säkularer Ideologien dar, die darin mit den religiösen Fundamentalismen übereinkommen. Fundamentalismus ist demnach durch folgende Elemente charakterisiert:

- Sein Ziel ist die Bewältigung einer Krise. Die Gegenwart ist – vor allem moralisch – verdorben und schlechter als die Vergangenheit. Geschichtsphilosophisch handelt es sich um einen verfallstheoretischen Ansatz mit alarmistischen Zügen. Einfach gesagt: Früher war es besser. Alles geht den Bach hinunter. Diese Negativdiagnose der Gegenwart findet sich in säkularen und religiösen Fundamentalismen. Sie dient als Legitimierung für eine der Intensität der Krise entsprechende Politik.
- Das einzige Mittel, um diese akute und gefährliche Kulturkrise zu bewältigen, wird in der Rückkehr zur Religion, ihren Lehren und Prinzipien gesehen. Dies soll in einer möglichst radikalen, unverfälschten und ursprünglichen Form geschehen, die der Dramatik der Situation entspricht. Darin zeigt sich der grundsätzlich rückwärtsgewandte Charakter der Fundamentalismen. Dies verlangt die radikale Überwindung jedes religiösen Eklektizismus, gegen den die Religion in ihrer ursprünglichen und gottgewollten Reinheit zur Geltung gebracht werden muss. Dem „Zwang zur Häresie“ kann man nur durch einen radikalen Bruch mit einer von der Säkularisierung infizierten Welt entgehen. Die Idee des Bruches bildet nach Kepel den „Ausgangspunkt aller zeitgenössischen Reislamisierungsbewegungen“ (Kepel 2001, 41). Das christliche Pendant dazu stellt in evangelikalen Bewegungen die „Wiedergeburt im Geist“ (reborn Christians) dar. Nicht individuell, sondern kollektiv hat die katholische Kirche im 19. Jhdt. und bis weit in das 20. Jhdt. den Bruch mit der

vom Glauben abgefallenen Moderne vollzogen, indem sie sich in ein Ghetto zurückzog und versuchte, ihre Gläubigen gegen deren Ansteckungsgefahren der Moderne intellektuell und institutionell zu immunisieren. Gerade dieses Beispiel zeigt freilich die Schwierigkeiten, ja die Unmöglichkeit eines derartigen Unterfangens. Ich meine, die katholische Kirche hat sich von dieser Strategie bis heute nicht erholt.

- In den sogenannten Entwicklungsländern kommt dazu, dass das soziale Elend vielfach als direkte Folge des Glaubensabfalls interpretiert wird. Die Vorstellung, dass Reichtum dem Segen Gottes zu verdanken ist, stellt ein religiöses Urmotiv dar. Entwicklungsrückstände werden so als Folge eines vermeintlichen oder realen Abfalls von der Religion gedeutet. So sagte mir einmal ein afrikanischer Ingenieur (also ein technisch hoch gebildeter Mann) aus Burkina Faso: „Wir sind arm, weil wir unsere Götter verraten haben“. Dazu kommt, dass das Eindringen fremder Werte als Demütigung empfunden wird. Beides verbindet sich z.B. in dem Argument von Osama bin Laden, der die Stationierung von U.S.-Soldaten in Saudi Arabien als Verletzung heiligen islamischen Bodens als Rechtfertigung für Terrorattacken nennt. Die Präsenz fremden Militärs wird hier zum Symbol des Eindringens des Fremden in den eigenen Bereich.

Im Fundamentalismus verbindet sich so Diagnose der Krise mit dem Anspruch ihrer Bewältigung durch eine radikale Rückkehr zur eigenen Tradition (die im Singular verstanden wird) mit einem grundsätzlich antimodernen, d.h. anti-säkularen und anti-pluralistischen, Impuls. Faktisch kommt es freilich zu einer „Mischung von Tradition und Moderne“ (Riesebrodt 2005, 19) insofern moderne Technik- und teils auch Wirtschaftsformen problemlos übernommen werden. Der Fundamentalismus ist aber auch insofern notwendig modern, als er die eigene Tradition unter den Bedingungen der Moderne interpretiert wird. Dazu gehört die Relativierung der Tradition, da die Moderne prinzipiell traditionskritisch ist. Traditionen, die gegen die Moderne erhalten werden, sind gleichsam durch sie bereits infiziert. Die fundamentalistische Strategie ähnelt damit immer schon jener des Baron Münchhausen, der sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen will. Dies ist ebenso wenig möglich, wie in eine ideale Frühzeit zurückzukehren, die es überdies so nie gab. Vielmehr muss die eigene Tradition in der Gegenwart mit ihren anderen Bedingungen zur Geltung gebracht werden. Dies war das Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils in der katholischen Kirche. Man sprach von einem *aggiornamento*, was wörtlich in der Kaufmannssprache heißt: die Bücher auf den neuesten Stand bringen. Die Tradition verliert so gleichsam automatisch ihre unhinterfragte Selbstverständlichkeit und muss angesichts der neuen Gegebenheiten der Säkularisierung und

des Pluralismus reflektiert werden. Eine Rückkehr zur Tradition (die es so im Singular nie gab), wie sie von fundamentalistischen Bewegungen propagiert wird, ist damit letztlich utopisch und aussichtslos. Dies aber ist psychologisch der Grund für eine zunehmende Radikalisierung fundamentalistischer Bewegungen und – wie unten noch näher auszuführen ist – für ihre Gewaltträchtigkeit. Denn angesichts des Denkverbots stellt ist ihre (verengte) Strategie eine immer stärkere Radikalität in der Einforderung ihrer eigenen Prinzipien.

3. Gründe für die Ausbreitung des Fundamentalismus

Der Ausweg aus der Krise der Moderne kann freilich ebenso in säkularen Ideologien wie in Religionen gesucht werden. Dies war bis in die 70er Jahre auch der Fall. Um die Mitte der 70er Jahre des 20. Jhdts. setzte dann eine religiöse Renaissance ein (Kepel 1994). Wesentliche Zäsuren waren die Iranische Revolution (1978), die Gründung der Moral Majority in den U.S.A. (1979) u.a.

Ende der 80er Jahre/ Beginn der 90er Jahre verloren die säkularen Ideologien im Zuge des Zusammenbruchs kommunistischer Regime an Terrain. An ihre Stelle trat vielfach die Religion als mobilisatorische politische Ideologie, wobei sie sich oft mit säkularen Elementen (Nationalismus, Kommunismus) verband. Sie füllte damit ein Vakuum und verdankt ihren Aufstieg der Krise des Säkularismus unter veränderten weltpolitischen Bedingungen. In den Ländern des ehemaligen Ostblocks führte dies zu einem Ansteigen der Religiosität und eines verstärkten Vertrauens in religiöse Institutionen (Kirchen) insgesamt (Tomka 2005). Gleiches gilt nicht für den Westen Europas. Der Sonderfall des „Eurosäkularismus“ kann hier nur erwähnt, aber nicht näher beleuchtet werden (vgl. dazu Davie 1994, Berger 2005). Religiöse Renaissance müssen nicht fundamentalistisch sein, doch besteht aus den oben genannten Gründen eine starke Tendenz dazu. So kommt es in den meisten Fällen zu einer Bruchlinie zwischen religiöser und moderner Wertkultur, vor allem im politischen Bereich und in der normativen Sicht der Beziehungen der Geschlechter.

Über diese inhärente Dialektik von Säkularisierung/Pluralismus und Fundamentalismus hinaus lassen sich fünf Gründe für die Ausbreitung des Fundamentalismus nennen:

1. Sozialpsychologisch wirkt der Verlust materieller und immaterieller Sicherheiten und enttäuschter Erwartungen, die mit dem rasanten Wandel der Modernisierung einhergehen, darauf hin, dass Menschen in den religiösen Traditionen Orientierung und Hoffnung suchen und Sicherheiten wiedergewinnen wollen.

2. In ökonomischer Sicht führt die Modernisierung dazu, dass sich die ökonomische Lage ganzer Bevölkerungsschichten verschlechtert. Diese Modernisierungsverlierer finden sich in Gesellschaften wieder, die zu Leistungsgesellschaften mutieren, in denen Armut zu einem Ausdruck des eigenen Scheiterns wird. Arm sein ist nun nicht mehr nur unbequem – ja vielleicht lebensbedrohlich – es wird überdies zum Zeichen für die eigene Inferiorität. Fundamentalismus wird so zur Protestbewegung ökonomisch und sozial benachteiligter Schichten oder von Intellektuellen, die sich als ihr Anwalt sehen.

3. Politisch führt die Globalisierung außerhalb der Industrieländer zu einem Verlust an Selbstbestimmung. Die Übernahme säkularer politischer Formen (Demokratie, Menschenrechte) wird als kulturelle Überfremdung gedeutet, der mit den traditionellen Werten und Überzeugungen, besonders jenen religiöser Natur, zu begegnen ist. Dies ist besonders dann der Fall, wenn, wie im Fall des Irak-Kriegs, Druck von außen ausgeübt wird.

4. Auf gesellschaftlicher bzw. kultureller Ebene bewirkt der Modernisierungsschock, dass der Wandel nicht oder nur unzureichend in das eigene religiös geprägte Weltbild integriert wird. Besonders bedeutsam, da für alle sichtbar und nachvollziehbar, sind dabei die Änderungen im Geschlechterverhältnis. Der Patriarchalismus als Kennzeichen aller fundamentalistischen Bewegungen hat hier seinen Ursprung. Aber auch die Spannung zwischen dem traditionell-religiösen Establishment und fundamentalistischen Bewegungen als Ausdruck von Generationenkonflikten spielt eine große Rolle, wie der – unter Pseudonym schreibende algerische Schriftsteller Y. Khadra erschreckend deutlich macht (2004).

5. Zugleich führt die Säkularisierung zu einer Abwertung der Religion und ihrer Werte, Normen und Vorbilder, die einen wesentlichen Ausdruck der eigenen Identität bilden (Ricoeur 1996). Die Frage „Wer bin ich?“ also die Identitätsfrage wird in traditionellen Gesellschaften wesentlich durch die Zugehörigkeit zu einem Volk, Stamm und der Religion beantwortet. Diese stellt neben der Geschlechteridentität die wichtigste Grundlage für die Bestimmung der je eigenen Identität dar. Dieser identitätsstiftende Wert der Religion wird in den westlichen Debatten in seiner Bedeutung unterschätzt. Diese legen das Schwergewicht auf die ökonomischen, sozialpsychologischen und politischen Faktoren und werden der Eigenbedeutung der Religion für die Bestimmung individueller und kollektiver Identität nicht gerecht. Diese Unterschätzung der Religion führt u.a. zu (politischen) Fehleinschätzungen. Die allgemeine Perplexität über die Terroranschläge in London im Sommer dieses Jahres, dass „die eigenen Kinder dieser modernen, säkularisierten Gesellschaft ... deren Grundlagen radikal in Frage stellen.“ (Kepel 2001, 272) zeigt, dass das Eigengewicht der Religion als Sinn- und Identitätsstiftung und politische Motivation nicht wirklich verstanden wird. anders gesagt: es

gibt nicht nur Interessen und materielle Ursachen, sondern – wie Max Weber richtig erkannte – auch Ideen, die Menschen bewegen und zu Handlungen treiben.

Insgesamt lässt sich sagen, dass, wie Jürgen Habermas in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 2001 formulierte: „dem Schmerz über den Zerfall traditionaler Lebensformen in der nicht-westlichen Welt weder eine materielle Rekompensation noch die Erfahrung des schöpferischen Charakters der Zerstörung des Althergebrachten gegenüber[steht].“ (Habermas 2001, 9) – noch neue Wertsicherheiten. In dieser Situation werden Religionen und ihre Wertsysteme vielfach zum Instrument der Behauptung kultureller und politischer Identität.

4. Ist der fundamentalistische Imperativ ein Imperativ?

Es gibt demnach starke Gründe für das Anwachsen fundamentalistischer Bewegungen. Da diese ein hohes Gewaltpotenzial in sich tragen, ist dies alles andere als beruhigend. Dieses Gewaltpotenzial ergibt sich daraus, dass sich fundamentalistische Bewegungen sich in einem dauernden Konflikt mit ihrer säkularen Umwelt befinden, was ihre Verteidigung notwendig macht. Diese inhärente Gewaltträchtigkeit kann verschiedene Formen annehmen.

- Im privaten Bereich führt sie vor allem zum Patriarchalismus. Die Ursache für die Krise der Gegenwart wird hier primär im (drohenden) moralischen Verfall gesehen, der wiederum an der Geschlechterbeziehung festgemacht wird. Nicht Atombomben, Umweltzerstörung und Armut sind die Ursache für die gegenwärtige Misere, sondern die Auflösung des gottgewollten Verhältnisses der Geschlechter. Dazu kommen teils archaische Reinheitsvorstellungen, die im Binnenbereich auch gewaltsam durchgesetzt werden. Dies zeigt sich im Verschleierungsgebot und in der Segregation von Frauen, aber auch in einer Fixierung auf die Sexualmoral in christlichen Fundamentalismus. Eine Form der Gewalt, die sich vor allem im Christentum findet, ist so ein teils masochistisches Sündenbewusstsein, das sich vor allem auf den sexuellen Bereich bezieht.
- Im öffentlichen Bereich tendieren Fundamentalismen zur Gewalt gegenüber anderen. Sie vertreten manichäische Feindbilder, die scharf zwischen den Guten (nämlich uns) und den Bösen (nämlich den anderen) unterscheiden. Die Abwertung des Gegners dient zugleich als Kitt für die Bildung der eigenen Gruppenidentität. Anti-Haltungen spielen dafür eine entscheidende Rolle. Sie sind anti-westlich, anti-zionistisch, anti-islamisch, anti-protestantisch oder anti-katholisch – und insgesamt anti-modern, d.h. gemeinsam ist ihnen

die Ablehnung der Moderne, ihres Säkularismus und Pluralismus im Hinblick auf Werte und Überzeugungen.

Doch muss die religiöse Renaissance zu konflikträchtigen Fundamentalismen führen, wie Huntington meint? Sind Religionen – vor allem die monotheistischen Religionen notwendig fundamentalistisch (Kepel 2001)? Dies wäre tragisch, da die notwendige Folge ein Kampf zwischen religiösen Fundamentalismem und einem sich fundamentalisierenden Säkularismus wäre. Denn auch die pluralistische und liberale Gesellschaft muss in der Verteidigung ihrer Liberalität zunehmend zu illiberalen Mitteln, wie der Einschränkung der individuellen Freiheitsrechte greifen. Dass diese Gefahr real ist, zeigt sich in der Terrorbekämpfung. Da dies in der Tat ein düsteres Szenario ist, ist abschließend nach den Gegenmitteln zu fragen.

- **Dialoge:** Vorweg ist zu sagen, dass religiöse Traditionen und Moralvorstellungen immer einem Wandel unterliegen. Die fundamentalistische Option ist ja gerade deshalb so prekär, weil sie Veränderungen auszuschalten versucht. Alle Religionen sind kontinuierlichen Prozessen der Interpretation und Reinterpretation ausgesetzt und enthalten zugleich Potenziale für eine immanente Kritik (Walzer 1993). Ihre Moralvorstellungen sind nicht statisch, sondern bilden sich in der Interpretation der eigenen Quellen, die ihrerseits nicht unabhängig von äußeren Einflüssen ist. So hat z.B. die christliche Tradition in Auseinandersetzung mit dem säkularen Humanismus der Aufklärung ihre eigenen humanistischen Potentiale entdeckt. Ähnliches wäre geschieht auch in anderen Religionen, bzw. es besteht die Möglichkeit dazu (Gabriel 2004). Diese Prozesse intellektuell zu fördern, um so die kognitiven Dissonanzen gegenüber der Moderne zu überbrücken, ist eines der Mittel, um fundamentalistische Abschottungen zu verhindern. Voraussetzung dafür derartige Dialoge ist freilich die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit und Reflexion der eigenen Traditionen in den Religionen. Die religiöse Identität wird auf diese Weise nicht in Abkapselung von anderen Traditionen religiöser und säkularer Provenienz, sondern im Dialog mit ihnen über moralische und religiöse Wahrheitsansprüche verwirklicht. Dialoge gehen davon aus, dass es berechnigte Wahrheitsansprüche des Anderen gibt. Es geht also nicht um eine falsch verstandene Toleranz des anything goes, die sich bei näherem Hinsehen als Gleichgültigkeit entpuppt. Es geht vielmehr darum, zu erkennen, dass angesichts der Kontingenz konkreter geschichtlicher Verwirklichung Wahrheitsansprüche niemals voll eingelöst werden können und daher ergänzungs- und klärungsbedürftig bleiben. Es gibt keine – innerirdisch verwirklichbare – absolute Wahrheit, sondern nur verschieden gute Annäherungen an die eigenen Wahrheitsansprüche.

- Soziale Gerechtigkeit: Eine Abfederung der negativen Folgen von Modernisierungsprozessen in sozialer und ökonomischer Hinsicht. Hier sind vor allem die reichen Länder gefordert, eine im Hinblick auf Gerechtigkeitskriterien verantwortliche Politik zu betreiben. Der Skandal der Deklassierung eines beachtlichen Teils der Menschen, die damit verbundenen enttäuschten Erwartungen und Demütigungen sind fundamentalismusfördernd und friedensgefährdend. Ein Export säkularer politischer Modelle des Zusammenlebens (Demokratie, Menschenrechte) wird dadurch erschwert – ja möglicherweise langfristig unmöglich.
- Anerkennung des Anderen: Der säkulare Humanismus muss in seinem Eigenwert und seinen „durchaus beachtlichen Erfindungen“ (Taylor 2003) ebenso anerkannt werden, wie das Potenzial der Religionen von Seiten eines säkularen Humanismus. Dies hat nicht zuletzt Habermas in der schon erwähnten Rede gefordert:

Ich komme zum Schluss: Die Globalisierungsprozesse führen nicht zuletzt zu einer Globalisierung säkularer Ideen und Überzeugungen, wie sie im Westen im Zuge der Aufklärung entwickelt wurden. Die Globalisierung ist daher nicht nur von materiellen Interessenkonflikten, sondern auch von religiösen und kulturellen Identitätskonflikten begleitet. Dabei kann es nicht darum gehen, die partikulären religiösen Wertüberzeugungen durch eine säkulare Welteinheitsmoral zu ersetzen. Andererseits ist eine säkulare politische Basismoral notwendig, ohne die es zu einer prinzipiellen Ungleichheit der Staatsbürger in weltweit zunehmenden pluralen Gesellschaften kommen muss. Jede Form des Fundamentalismus und der Abschottung führt hier notwendig zu Konflikten. Zugleich bedarf es in den aufgrund der Globalisierung pluralen Gesellschaften der Zukunft einer gemeinsamen säkularen Basis, deren Grundlage die Gleichheit aller Bürger, die Gleichheit der Geschlechter und die Akzeptanz von Regeln für eine gewaltfreie Konfliktbeilegung darstellen, ebenso wie der Anerkennung der Religionen und ihrer Bedeutung. Ob ein solches – in höchstem Maße anspruchsvolles Programm – Chancen hat, wage ich nicht zu sagen. Vieles spricht dagegen. Es gibt jedoch keine anderen Möglichkeiten, einer konfliktträchtigen Verhärtung säkularer, wie der religiösen Positionen entgegenzuwirken und damit dem fundamentalistischen Imperativ zu begegnen.

Zitierte Literatur:

Berger Peter L (1980), Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt.
 Berger Peter L. (2005), Eurosecularity: National Interest Spring 2005.
 Davie G. (1994), Religion in Britain since 1945. Believing without belonging, Oxford 1994.
 Figl Johann (2005), Säkularisierung und Fundamentalismus: C. Six/M.

- Riesebrodt/S. Haas (Hg.) Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Wien 2005, 33-53 (dort weitere Literatur).
- Gabriel Ingeborg (2004), Moral in Zeiten der Globalisierung: Zwischen Säkularität und Religion: R. Elm (Hg.), Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess. Eine interdisziplinäre Zusammenführung, Dortmund 2004, 47–64.
- Goethe Johann Wolfgang v. (o.J.), Gesammelte Werke in acht Bänden, Band 1, Gütersloh.
- Gogarten Friedrich (1987), Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Gütersloh (2. Aufl.).
- Habermas Jürgen (2001), Glaube und Wissen. Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des Börsenvereins des deutschen Buchhandels: FAZ, 15. 10. 2001, 9.
- Kepel Gilles (2001), Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München (2. Aufl.)
- Khadar Yasmina (2004), Die Lämmer des Herrn, Berlin.
- Löwith K. (1953), Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Zürich.
- Ricoeur Paul (1996), Das Selbst als ein Anderer, München.
- Riesebrodt Martin (2005), Was ist religiöser Fundamentalismus: C. Six/M. Riesebrodt/S. Haas (Hg.) Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Wien, 13-33.
- Taylor Charles (2003), Die immanente Gegenaufklärung. Christentum und Moral: L. Nagl (Hg.), Religion und Religionskritik, Ouldenburg, 61–85.
- Walzer Michael (1993), Kritik und Gemeinsinn, Berlin.

Ideologien sind fanatisch, aber sie ist nicht ernst: der Unterschied liegt darin, dass Ernst das Gewicht des Menschlichen braucht – Fanatismus sich ihm aber gerade entzieht – diesen Gegensatz weiter herausarbeiten. Wille und Person.

Fanatismus, Fundamentalismus usw. in Gewalt enden, weil er dauernd sich selbst seine nie zu erreichende Ernsthaftigkeit beweisen muss.