

MATERIALDIENST

55. Jahrgang 1. November 1992

11

ISSN 0721-2402 E 20362 E

**Feste Burgen: Fundamentalismus
und die säkulare Kultur der Moderne**

„Praxis“-Philosophen

Europäische Hindu-Konferenz

Sternengröße per BTX

Neuer EZW-Referent in Berlin

Materialdienst der EZW



**Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen**

Inhalt

Im Blickpunkt

GOTTFRIED KÜENZLEN

Feste Burgen: Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne 313

Einleitung

Fundamentalistische Tendenzen im Protestantismus

Die Antwort des Fundamentalismus auf die Krise der säkularen Kultur

Der Fundamentalismus: Anfrage und Herausforderung für Gesellschaft und Kirche

Nachtrag: Literaturhinweise

Dokumentation

Zur Diskussion um den Fundamentalismus 327

Anmerkungen zur Rezension L.v. Padbergs 331

Berichte

MISLAV KUKOČ

„Praxis“-Philosophen – Von der Theorie des Humanismus zur Praxis des Eroberungskrieges 334

Informationen

HINDUISMUS

Europäische Hindu-Konferenz unterstützt fundamentalistische Unruhestifter 338

ASTROLOGIE

Sternengrüße per BTX 340

FEMINISMUS

»Frauenstudien- und -bildungszentrum« der EKD in Gelnhausen 341

IN EIGENER SACHE

Neuer EZW-Referent in Berlin 342

Buchbesprechungen

Andreas Resch (Hg.)

»Aspekte der Paranormologie« 342

Impressum

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) im Quell Verlag Stuttgart. Die EZW ist eine Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder. – *Redaktion:* Pfarrer Dr. Hans-Jürgen Ruppert (verantwortlich), Pfarrer Dr. Andreas Fincke, Dr. Hansjörg Hemminger, Pastor Dr. Reinhard Hempelmann, Pfarrer Dr. Reinhart Hummel, Pfarrer Dr. Gottfried Küenzlen, Pfarrer Dr. Werner Thiede. *Anschrift:* Hölderlinplatz 2 A, 7000 Stuttgart 1, Telefon 07 11/2 26 22 81/82. – *Verlag:* Quell Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Furtbachstr. 12 A, Postfach 10 38 52, 7000 Stuttgart 10, Telefon 07 11/6 01 00-0, Kontonummer: Landesgiro Stuttgart 2 036 340. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Heinz Schanbacher. – *Bezugspreis:* jährlich DM 48,- einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 4,10 zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. – Alle Rechte vorbehalten. – Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik. – *Druck:* Maisch & Queck, Geringen/Stuttgart. Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig bei.

Gottfried Künzlen

Feste Burgen: Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne

Einleitung*

Das Thema „Fundamentalismus“ hat Konjunktur. Wie „New Age“ für die 80er Jahre scheint nun „Fundamentalismus“ ein Thema der 90er Jahre zu werden. Dies zeigt ein Blick in die Verlagsprospekte, in die Feuilletons und in die Tagungsprogramme von Akademien. Schnell zeigt sich freilich, daß niemand so genau sagen kann, was „Fundamentalismus“ denn eigentlich sei. Von der algerischen Heilsfront bis zu Rudolf Bahro, vom traditionellen Pietismus bis zu den Zeugen Jehovas, von Positionen eines politischen Konservatismus bis hin zu Strömungen der grünen Bewegung: alles wird dem Container-Begriff „Fundamentalismus“ zugeordnet. Neben solch inflationärem Gebrauch des Wortes und der Ausdehnung des Begriffs ist zudem auffallend, daß Fundamentalismus immer als Fremdbezeichnung verwandt wird: Fundamentalisten sind immer die *anderen*. Vor allem aber ist es ein verbreiteter publizistischer common sense, daß Fundamentalismus die Bezeichnung einer Gefahr ist. Vor ihm ist zu warnen. Fundamentalismus ist demnach religiöser oder politischer Fanatismus, das finstere Mittelalter erhebt drohend sein Haupt, das

* Dieser Beitrag ist die erweiterte und leicht veränderte Fassung eines Artikels, der zuerst in der Zeitschrift »Aus Politik und Zeitgeschichte« (B 33/92) veröffentlicht wurde.

Licht aufklärerischer Vernunft verdunkelt sich. Die „fundamentalistische Versuchung“ ist zum Angriff angetreten. So ist schon in der Einleitung zu dem von dem Politologen *Thomas Meyer* herausgegebenen Sammelband »Fundamentalismus in der modernen Welt« zu lesen: „Ein Gespenst geht um in der modernen Welt; das Gespenst des Fundamentalismus. Wer auf das Erbe von Aufklärung und Modernisierung pocht, hat sich verbündet, um das Gespenst zu verjagen.“ Und weiter: „Es verbindet die Autoren der Wille, Dämme gegen die fundamentalistische Flut wider die Aufklärung zu errichten.“¹ Solch aufklärungsbestimmtem Bewußtsein ist der „Fundamentalismus“ unheimlich; unheimlich deshalb, weil das Auftreten fundamentalistischer Bewegungen zeigt, daß die Geschichte der Moderne anders verlaufen könnte, als der eigene Vernunftglaube versichert hatte. Denn es war die Fortschrittsgewißheit aufklärerischer Vernunft, daß die Religion den Menschen an der Verwirklichung seiner wahren Bestimmung hindere, im emanzipatorischen Fortschrittsgang der Geschichte sich immer mehr verflüchtige, also ein überwundenes oder noch zu überwindendes Stadium der Menschheitsgeschichte bezeichne. Die fundamentalistischen Bewegungen müssen diesem Denken deshalb fremd, ja bedrohlich erscheinen: Denn sie sind der Beleg dafür, daß religiöse Wahrheitsansprüche

wieder Macht über die Menschen gewinnen können. Dies aber ist in der aufklärungsbestimmten Religionstheorie, der man sich sicher wußte, nicht vorgesehen. Deshalb ist gegenüber dem Thema „Fundamentalismus“ ein Zugang vonnöten, der weder von solch vorausgehenden theoretischen Wertungen bestimmt ist, noch auch jenen inflationären Gebrauch des Wortes „Fundamentalismus“ und seine begriffliche Ausdehnung weiterträgt, wodurch Begriff und Sache jede Kontur verlieren. Hierher gehört zunächst die Einsicht: Seit den 70er Jahren sind religiöse Erneuerungsbewegungen unübersehbar, die nahezu alle Weltreligionen ergriffen haben. So begann ab Mitte der 70er Jahre in Israel die religiös-orthodoxe Bewegung zunehmend Einfluß zu gewinnen. Die israelitische Siedlungspolitik zum Beispiel ist überhaupt nicht zu verstehen, ohne die hinter ihr stehenden religiösen Antriebe, die von der biblischen Verheißung vom „Land Israel“ bestimmt sind. Ebenfalls in den 70er Jahren zeigt sich mit zunehmender Dynamik immer deutlicher, was unauffälliger schon lange vorher begann: die Reislamisierung der islamischen Welt mit dem Ziel einer universalen Verbreitung des Islam; eine Bewegung, die von Malaysia bis zum Senegal, von den Maghreb-Staaten bis zu den islamischen ehemaligen Sowjet-Republiken und auch schon in die Randzonen der europäischen Metropolen reicht. Schließlich erinnert man sich, daß in den USA der Wahlerfolg Ronald Reagans auch zu tun hatte mit den Mobilisierungskampagnen der „Moral Majority“, zu der auch die sich als „wiedergeborene Christen“ verstehenden Amerikaner zählten.² Doch auch im weit-hin säkularisierten Europa ist das Auftreten „fundamentalistischer“ Bewegungen und Gruppen unübersehbar. So im Katholizismus, wie auch im Protestantismus.

Fundamentalistische Tendenzen im Protestantismus

Bevor wir nun fundamentalistische Tendenzen im Protestantismus genauer zu beschreiben versuchen, ist der Hinweis auf einen allgemeinen Befund vonnöten: Die „fundamentalistischen Tendenzen“ sind nur eine der kulturellen und sozialen Formen, in denen sich „Religion“ in der gegenwärtigen Kulturlage artikuliert und formiert. So ist seit rund 20 Jahren in den westlich säkularen und sich weiter säkularisierenden Gesellschaften eine bestimmte Renaissance an religiöser Lebensorientierung zu beobachten. „Neue religiöse Bewegungen“, religiöse Kulte, oft als Jugendreligionen oder Jugendsekten bezeichnet und von ganz unterschiedlicher Orientierungsherkunft, haben sich gebildet; dazu treten ganz unorganisierte Formen einer frei vagierenden Religiosität, deren Inhalte von einem prinzipiellen Synkretismus und Eklektizismus der Traditionsströme, auf die sie sich berufen, bestimmt sind; es ist dies eine Religiosität, die sich selbst antiinstitutionell versteht, die – in ihrem eigenen Selbstverständnis zumindest – verbindliche, sozusagen „dogmatische“ Glaubensgehalte nicht mehr kennt, weil ihr „Religion“ allein ein Moment subjektiver Erfahrung ist. Die vitalste Erscheinung dieses Typs von neuer Religiosität war in den vergangenen Jahren die publizistisch so viel besprochene New Age-Bewegung. Demgegenüber stellt der „Fundamentalismus“ die in der Sozialgestalt hoch organisierte, in den Glaubensbeständen festgefügte und auf abrufbares, sozusagen „objektives“ Heilswissen angelegte Form gegenwärtiger Religiosität dar. Hierbei zeigt die genauere Beobachtung: Die sogenannten Neuen Religiösen Bewegungen, sei es in ihren organisierten Gruppen und Kulturen, wie auch die Strömungen frei

vagierender Religiosität, scheinen viel von ihrer anfänglichen Dynamik verloren zu haben. Demgegenüber scheint die fundamentalistische Variante gegenwärtiger religiöser Neuorientierung an Bedeutung und Gewicht zuzunehmen, so sehr hier selbstverständlich unterschiedliche Gesellschaften unterschiedliche Befunde aufweisen.

Versucht man sich einen Überblick über fundamentalistische Strömungen im deutschen Protestantismus zu verschaffen, so lassen sich in kurzer Skizze folgende Tendenzen nennen: Schon vor über 25 Jahren formierte sich innerhalb des Protestantismus eine Bewegung, die sich gegen einen theologischen Liberalismus und Modernismus und deren Auswirkungen in der Kirche wandte und als „*Bibel- und Bekenntnis-Bewegung*“ sich zunächst gegen den Einfluß einer historisch-kritischen Bibelauslegung, insbesondere gegen Rudolf Bultmanns Konzept der Entmythologisierung des Neuen Testaments richtete und sich später vor allem auch gegen eine „politische Theologie“ und deren Anwendung durch politisierende Pfarrer wandte. Daneben bildeten sich in den letzten Jahren, nicht selten unter nordamerikanischem Einfluß, teils innerhalb der Kirche beginnend, teils außerhalb von ihr, „unabhängige“ Glaubensgemeinschaften, missionarische Zentren, Bibelgemeinschaften, Hauskreise usw., in denen gegenüber einer als konterlos erlebten Volkskirche eine bewußte, oft durch eine Wiedertaufe beglaubigte christliche Existenz ermöglicht werden sollte. In der Konsequenz solcher Initiativen liegen zunehmend kirchlich unabhängige Gemeindeneugründungen. Diese sind zunehmend von „charismatischen“, neupfingstlerischen Antrieben geprägt. Daneben entstehen eigene theologische Ausbildungsstätten fundamentalistischen Zuschnittes, so die »*Freie Evan-*

gelische Theologische Akademie« in Basel und die »*Freie Theologische Akademie*« in Gießen, die sich als bewußter Gegenentwurf zu den an den Universitäten etablierten theologischen Fakultäten formierten. In all dem ist auch der leise, aber stetige Zulauf zu den traditionell-fundamentalistischen Sekten wie den Zeugen Jehovas nicht zu übersehen. Der genauere Blick auf diese Tendenzen zeigt zunächst, daß mit dem Etikett „Fundamentalismus“ in ihrer Herkunftsgeschichte und ihren Selbstverständnissen ganz unterschiedliche Strömungen versehen werden: ein traditionell-gewachsener Pietismus, Evangelikalismus, neupfingstlerisch-charismatische Bewegungen, bis hin zu Positionen eines christlichen Konservativismus. Es wäre offensichtlich ganz unsinnig, alle diese Strömungen und Gruppierungen unter „Fundamentalismus“ zu rubrizieren. Hier rächt sich die eingangs erwähnte Ausdehnung des Begriffs und seine damit verbundene zunehmende Unschärfe.

Wir wollen nun im folgenden freilich auf eine vorgängige Definition, was denn „Fundamentalismus“ heißen soll, verzichten, sondern vielmehr nach einem kurzen historischen Rückblick einige Merkmale benennen, die uns für christlich-fundamentalistische Gruppen und Bewegungen und für „fundamentalistisches“ Denken kennzeichnend erscheinen.

Zunächst ist es hilfreich, sich des historischen Befundes zu vergewissern, in dem Begriff und Sache geschichtlich verankert sind.

Von „Fundamentalismus“ ist schriftlich zum ersten Mal explizit die Rede im Titel einer Schriftenreihe, die in Millionenaufgabe zwischen 1909 und 1915 in den USA unter dem Titel: »*The Fundamentals – A Testimony to the Truth*« erschien. Die Antriebe, aus denen sich diese Schriftenreihe speiste und die auch die im An-

schluß gegründete, schließlich über die USA hinaus sich ausdehnende »*Worlds Christian Fundamentals Association*« bestimmte, lassen sich so zusammenfassen: Es handelte sich um eine offensive Gegenbewegung zum Modernismus, der auch die christliche Welt ergriffen hatte. Insbesondere war es eine Gegenbewegung gegenüber einer historisch-kritisch orientierten Theologie, die daran ging, die überlieferten Glaubensbestände, besonders die biblischen Texte, in eine historisch-kritische Perspektive zu stellen – ein Ergebnis des Bündnisses mit der modernen Wissenschaft, das vor allem der Protestantismus einging.

Diesem Modernismus, der die Theologie, dann aber auch das kirchliche Handeln zunehmend bestimmte, stellten die „Fundamentalists“ ihre „Fundamentals“ gegenüber; diese sollten den absoluten Wahrheitsanspruch unaufgebar christlicher Glaubensinhalte bezeichnen, die dem wissenschaftlichen Umschmelzungsprozeß, insbesondere der Relativierung durch die historische Methode entzogen werden und ihren absoluten Geltungsanspruch bezeichnen sollten. Als solche „Fundamentals“ sollten insbesondere gelten: 1. Die wörtlich-buchstäbliche irrtumslose Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift. 2. Die Ablehnung der Ergebnisse der modernen Wissenschaft, auch außerhalb der Theologie, die solchem Bibelglauben widersprachen. 3. Der Ausschluß aller, die solchen „Fundamentalismus“ nicht teilen, aus dem Status eines wahren Christen. 4. Die Überzeugung, daß die *Politik* in diesem „fundamentalistischen“ Sinne christlich sein müsse, der Staat also z. B. in seinen Erziehungseinrichtungen biblisch-fundamentalistische Wahrheiten vom Menschen vertreten müsse.³

Festzuhalten ist zunächst der allgemeine Befund: „Fundamentalismus“ ist also

schon in seiner Herkunftsgeschichte eingebunden in die Kulturgeschichte der *Moderne*. Er ist eine Erscheinung der *Moderne* selbst, gerade indem er sich als Protest und Gegenbewegung zu bestimmten Strömungen säkularer Kultur der *Moderne* versteht. Von Fundamentalismus zu sprechen ist also nur sinnvoll, wenn wir ihn als moderne Erscheinungsform verstehen, die unter den Struktur- und Kulturbedingungen moderner Gesellschaften entsteht: Er ist ein moderner Antimodernismus.

Über eine solche allgemeine Kennzeichnung hinaus lassen sich für die fundamentalistischen Strömungen im Protestantismus – in kurzer Skizze – noch einige weitere Merkmale in den verschiedenen Gruppen und Bewegungen benennen, die in ganz unterschiedlicher Intensität auftreten können:

- Ein bestimmtes Schriftverständnis, wonach die Heilige Schrift im Sinn einer Verbalinspiration als von Gottes Geist „einghaucht“ zu verstehen sei: „Wir bekennen, daß die Schrift als Ganzes und in allen ihren Teilen, bis hin zu den einzelnen Wörtern der Originalschriften, von Gott inspiriert wurde.“⁴
- Die Taufe ist als Bekenntnis- und Bekehrungsakt und als Lebensübergabe an Christus zu verstehen und wird deshalb meist als Erwachsenentaufe und häufig als Wiedertaufe praktiziert.
- Die Entwicklung eines Frömmigkeitsstils, der von einem Hang zu einem christlichen Perfektionismus geprägt ist.
- Die Entwicklung eines christlichen Elitarismus, der zwischen der Schar der durch Bekehrung und Wiedergeburt Erwählten und der Masse der bloßen Namenschristen unterscheidet. Hierher gehört, daß die Gruppenidentität eines theologischen oder kirchlichen oder säkularen Gegners bedarf, der dann

häufig als der „Antichrist“ erscheint, wobei Name und Inhalte wechseln.

- Das einzelne Mitglied unterliegt einer starken Gruppenkontrolle, die unter anderem dadurch ermöglicht und intensiviert wird, daß Frömmigkeitsstil und Lebensführung häufig an deren äußeren Formen identifiziert werden (Kleidung, Haartracht, Freizeitverhalten, Stellung der Frau in der Gemeinde usw.).
- Dämonisierung der sichtbaren Welt; d. h. die Welt wird als Kampfplatz zwischen dem „Fürsten der Welt“ und Gott gesehen.
- Endzeiterwartungen; d. h. die Zukunft ist häufig mit apokalyptischen Erwartungen besetzt – oft prämillennarisch, so daß der Fundamentalist sich etwa als Botschafter und Träger des nahen Millenniums und seines dann erscheinenden Messias weiß. Zu solch heilsgeschichtlichem Horizont gehört auch, daß in der Vergangenheit, vor allem im Urchristentum, die Zeit des wahren Heils gesehen wird, in welcher der Wille Gottes rein und unverfälscht gelebt wurde.

Weitere mögliche Kennzeichen fundamentalistischer Denks und darauf ruhender Lebensführung beiseite lassend, ist nun nach den Gründen zu fragen, die den fundamentalistischen Orientierungen in gegenwärtiger Kulturlage Zulauf und Faszination sichern.

Die Antwort des Fundamentalismus auf die Krise der säkularen Kultur

Hier sei zunächst summarisch als allgemeine These festgehalten: Fundamentalistische Bewegungen geben Antwort auf die Unsicherheiten moderner Zivilisationsdynamik, sie stellen dem modernen Wertepluralismus einen absoluten Gel-

tungsanspruch gegenüber. Ihre kulturelle Chance liegt gerade darin, daß sie ihren Anhängern einen Ausweg aus den gegenwärtigen Unsicherheits Erfahrungen bieten und im Angebot normativer Verbindlichkeiten klare und verhaltenssichernde Orientierungen liefern. Denn das ist Fundamentalismus: Suche nach Verbindlichkeit, Wahrheit und Geborgenheit, nach einer „festen Burg“ inmitten der Pluralität, Relativierung und Auflösung überlieferter Gewißeheiten.

Die Auflösung innerweltlicher Fortschrittsgewißeheit, der Geltungsschwund des Glaubens an die Wissenschaft als einer Garantmacht des immer besseren und glücklicheren Lebens, der Zusammenbruch des Glaubens an die säkularen Ideologien mit ihren Verheißeungen, „das Himmelreich auf Erden“ zu errichten, wofür der heutige Zusammenbruch des Marxismus das klarste Beispiel darstellt – diese Krise der säkularen Heilshoffnungen gehört zu den markanten Indikatoren gegenwärtiger Kulturlage, die das heutige Lebensgefühl vieler prägen. Dazu treten weitere Erfahrungen, die für das Auftreten fundamentalistischer Orientierungen von Bedeutung sein können. Zu nennen ist etwa die Erfahrung, daß die voranschreitende Verwissenschaftlichung die Welt, in der wir leben, uns nicht heimischer, sondern fremder machen kann. Die stürmische, alle strukturellen und kulturellen Grundlagen unserer Lebenswelt umwälzende Zivilisationsdynamik erhöht nicht unsere Sicherheit, sie produziert ständig neue Unsicherheit darüber, in welcher Welt wir schon morgen leben werden. Dazu tritt der Pluralismus der Wertorientierungen, der unsere Kultur weithin kennzeichnet. Was wir tun sollen, wie wir „richtig“ leben, worauf wir hoffen können – die Antworten hierauf sind kulturell einer prinzipiellen Pluralität anheimgestellt. In kurzer Zu-

sammenfassung läßt sich festhalten: Die Erfahrung der äußeren Unsicherheiten moderner Zivilisationsdynamik und die Erfahrung des Geltungsverlusts der überlieferten Sinntraditionen hat notwendig Folgen bis in die Innenlagen von Menschen und prägende Auswirkungen auf heutiges Lebensgefühl. Dahinter erhebt sich die Frage, wie in heutiger Kulturlage „Identität“ gelingen kann. Man kann es einfach sagen: Wer wir sind und was wir sein sollen oder wollen – die Antwort hierauf wird in unserer problematisierten Lebenswelt zunehmend schwerer.

Noch einmal: Die Glaubenswelt des Fundamentalismus erlaubt, den Krisenerfahrungen der Moderne, ihren äußeren und inneren Unsicherheiten durch das Angebot verbindlicher Orientierung und Lebensführung zu begegnen. Darin liegt seine Anziehungskraft und kulturelle Chance. Dies wollen wir im folgenden an einigen, zum Teil schon genannten Merkmalen, die für den Fundamentalismus kennzeichnend sind, darstellen.

1. Zunächst ist noch einmal festzuhalten: Die Modernitätskritik des Fundamentalismus ist Kritik am Geltungsanspruch des aufklärerischen Denkens. In sicherem Gespür für den eigenen säkularen Glaubensanspruch der Moderne wird eben dieser als glaubensloser Irrweg abgelehnt. So sehen z. B. die protestantischen nordamerikanischen Fundamentalisten im sogenannten „secular humanism“ ihren Hauptgegner. Diesen glaubenslosen Irrweg westlichen Denkens gilt es zu überwinden. Dies geschieht im Rückgriff auf voraufklärerische Traditionen, die als „stärker“ erfahren und geglaubt werden. So weiß sich der Fundamentalist gehalten von einer Tradition, die sich als tragfähiger erweist als die ja nun selbst krisenhaft gewordenen Orientierungen des säkularen Glaubens. Ob der westliche „Fundamentalist“ den „se-

cular humanism“ der eigenen Kultur überwinden und bekämpfen will, oder ob man sich im arabischen Fundamentalismus gegen dessen Eindringen und die damit erfolgende kulturelle Überfremdung, welche die islamische Welt schon ergriffen hat, immunisieren will: Es geht um Abwehr und Kampf gegen den glaubenslosen Irrweg der Moderne; dies im Namen einer Tradition, die unberührt blieb von dem westlich-aufklärerischen Denken. Dies gilt für den protestantischen Fundamentalismus und dessen Berufung auf ein exklusives, wörtlich-buchstäblich verstandenes Schriftprinzip, es gilt für den katholischen Integralismus und seine Verankerung in der Tradition der Kirche und es gilt für die fundamentalistischen islamischen Bewegungen mit ihrer Berufung auf die Shari'a.

2. Diese Traditionen haben in ihrer fundamentalistischen Rezeption den Rang einer *unbefragten* Autorität. Entscheidend ist, daß solche Traditionen nicht in ihrem geschichtlichen Gewordensein angesehen, also einer historischen Betrachtung ausgesetzt werden, sondern als durch die Zeiten hindurch unverändert und unberührt geglaubt werden. So weiß sich der Fundamentalist in einer Welt zerfallender Autorität getragen und gehalten von einer Autorität, die der modernen Zweiflung, Problematisierung, ja Auflösung enthoben ist. Freilich zeigt sich in der Außenbetrachtung gerade an einem solchen Rekurs auf unbefragte Autorität, daß ein solcher Fundamentalismus ein *moderner* Antimodernismus ist. Auch der Fundamentalist ist ja nicht mehr eingebunden in die Selbstverständlichkeit überlieferter Religion. Er muß sich vielmehr unter Aufgabe modernen Kritikbewußtseins, so z. B. der historischen Betrachtung von Autorität und Tradition, selbst für unbefragte Autorität und unwandelbare Tradition *entscheiden*, und

unterscheidet sich gerade darin von seinen „vormodernen“, in der fraglosen Gültigkeit von Religion lebenden Vorfahren.

3. Eigens sei als Ergänzung zu den oben genannten Punkten noch die Formierung eines *geschlossenen Weltbilds* genannt. Das fundamentalistische Glaubenssystem soll eben alles umfassen: eine Erklärung und Deutung von Welt und Kosmos, vom Verlauf der Geschichte bis hin zu den Normen der persönlichen Lebensführung im Alltag.

4. Der Fundamentalismus ist, wie schon erwähnt, gekennzeichnet durch eine bestimmte *Elitebildung* und ein bestimmtes *Elitebewußtsein*: Die Zugehörigkeit zur fundamentalistischen Gemeinde bedarf bestimmter Zugehörigkeitskriterien, so z. B. ein nachweisbares und protokolliertes Bekehrungserlebnis, worauf wir später noch einmal eingehen. Der Fundamentalist weiß sich also der kleinen Schar der Erwählten zugehörig, die der „*massa perditionis*“ als der Schar der Verlorenen gegenübersteht. Dies verweist zwar auf ein uraltes religionsgeschichtliches Muster, gewinnt aber heute in der kulturellen Lage der Gegenwart die zunehmende Bedeutung: In dem Strudel der inneren und äußeren Auflösung, in den der einzelne sich geworfen sieht, weiß sich der Fundamentalist geborgen in der Arche der Erretteten.

Hier liegt übrigens auch die weitere Begründung dafür, daß fundamentalistische Bewegungen – wie schon erwähnt – zur Sicherung ihrer selbst immer des Feindes von außen bedürfen. So hat z. B. die maßlos übersteigerte Okkultismusangst, wie sie in manchen fundamentalistischen evangelikalen Kreisen nahezu zelebriert wird, sicher auch die Bedeutung, die Bindung nach innen zu sichern.

5. Der äußeren und inneren Krise wird ein *Geschichtsbild* entgegengesetzt, das vor allem durch ein bestimmtes Verhält-

nis von *Vergangenheit und Zukunft* gekennzeichnet ist. So wird die Vergangenheit hochstilisiert als die Zeit des noch gelingenden Lebens und es wird die Zukunft mit eschatologischen, ja apokalyptischen Erwartungen aufgeladen.

Durch eine solche Geschichtsauffassung kann dann die *Gegenwart* als sinnhaft erlebt werden, d. h. sie kann religiös oder auch ideologisch interpretiert werden: Gerade in ihrer Krisenhaftigkeit ist sie die Vorstufe, gerade in ihren Verfallserscheinungen ist sie das Fanal des kommenden Heils.

6. In ihrer Bedeutung für die individuelle Lebensführung sei eigens die *Bekehrung* als weiteres Merkmal fundamentalistischer Orientierung genannt. Sie läßt sich in eine eigene, die fundamentalistische Lebenshaltung sichernde Beziehung zu den Krisenerfahrungen der modernen Lebenswelt setzen. Die in fundamentalistischen Bewegungen oft zur Norm erhobene Bekehrungserfahrung hat *auch* eine lebensentlastende und lebensorientierende Bedeutung. Die eigene Biographie gewinnt Kontur und Anhaltspunkt, wo sie auf Bekehrung hin gedeutet und strukturiert werden kann. Dies gewinnt in der gegenwärtigen Lage sein besonderes Gewicht, da andere, sozial bislang verfügbare, identitätssichernde Fixpunkte einer Biographie (Berufswahl, Heirat usw.) alle im strukturellen und kulturellen Umschmelzungsprozeß der Moderne diese ihre Bedeutung kräftig eingebüßt haben. „Bekehrung“ heißt eben in sozialpsychologischer Perspektive auch: das Wissen, wohin man auch in seiner eigenen Lebensgeschichte gehört.

7. Schließlich sei die Bedeutung rigider Normen und Werthaltungen für die fundamentalistische Lebensführung wenigstens noch kurz erwähnt. Gerade weil die umgebende Gesellschaft als mora-

lich zerfallen und anomisch erfahren wird, verleiht das Leben in der fundamentalistischen Gemeinschaft mit seinen strengen normativen Regelungen Entlastung und Sicherheit.

Dies also ist das Angebot des Fundamentalismus: Geborgenheit in neuer verbindlicher Wahrheit, eine „feste Burg“ inmitten der Pluralität, Relativierung und Auflösung überlieferter Gewißheit.

Welche *Herausforderungen* im Aufkommen fundamentalistischer Bewegungen liegen, welche auch kritische Fragen sich damit stellen, das sei im folgenden Schlußabschnitt untersucht, in dem wir dann auch ein Stück weit aus der Haltung bloßer Analyse und Deskription heraustreten müssen.

Der Fundamentalismus: Anfrage und Herausforderung für Gesellschaft und Kirche

Jeder, der sich auf das Phänomen „Fundamentalismus“ einläßt, wird alsbald erkennen: Das Thema zwingt zur Auseinandersetzung mit den *eigenen* Orientierungen und Grundlagen, von denen man herkommt und aus denen man lebt. Anders gewendet: Die Beschäftigung mit dem Fundamentalismus stellt die Frage nach den jeweils *eigenen* Fundamenten. Im Gewölk postmoderner Beliebigkeit stellt der Fundamentalismus die Frage nach der Wahrheit. Diese, in der Präsenz fundamentalistischer Bewegungen enthaltene Rückfrage an das jeweils eigene Fundament ist der Kultur und Gesellschaft ebenso gestellt, wie der christlichen Kirche. Hierzu seien abschließend einige kurze, notwendigerweise unvollständige Anmerkungen vorgelegt, wobei wir uns zuerst dem Bereich von Staat, Kultur und Gesellschaft zuwenden.

Hier ist zunächst an die Einsicht zu erin-

nern, daß Staat und Gesellschaft selbst der kulturellen Voraussetzungen bedürfen, die sie nicht selbst wieder begründen und garantieren können. Gemeint ist, daß jedes Gemeinwesen, will es auf Dauer gestellt sein, eines Minimalkonsenses an Werten bedarf, der in der Mortalität seiner Mitglieder verankert ist. Nur unter dem Dach eines solchen Minimalkonsenses an Grundwerten, dem die meisten verpflichtet sind, ist es überhaupt möglich, ansonsten *unterschiedliche*, pluralistische Orientierungen zu leben. Der bloße Rekurs auf die „Vernunft“ des Menschen ist noch keine Garantie für die humane Gestaltung des Gemeinwesens. So gibt es kein einziges „rationales“ Argument gegen Folter, vielmehr sind sehr wohl Situationen denkbar, in denen es „rational“ erscheinen mag, Folter anzuwenden. Toleranz, Menschenwürde, Freiheit der Person, Schutz des Lebens usw. sind Werthaltungen, die sich nicht in einem offenen rationalen Diskurs herstellen, diesem vielmehr vorausliegen. Durch den Fundamentalismus von außen und innen ist der aufgeklärten liberalen Gesellschaft des Westens die Frage gestellt, aus welchen Werten sie lebt und in Zukunft leben will. Der Tötungsbefehl Khomeinis gegen Salman Rushdie hat schnell die Brüchigkeit westlicher Wertorientierung klargelegt. Der erste Aufschrei der Empörung gegen einen solchen Anschlag auf die Meinungsfreiheit und Würde der Person wurde in manchen deutschen Verlagen schnell leiser, als es um die Frage ging, die »Satanischen Verse« in deutscher Übersetzung herauszubringen.

Noch einmal: Der Fundamentalismus zwingt zur eigenen kulturellen Selbstvergewisserung. Man muß kein Prophet sein, um vorauszusehen, daß die Dringlichkeit der Aufgabe kultureller Selbstvergewisserung künftig zunehmen wird. So

wird das Gelingen einer wirklichen Vereinigung der beiden Hälften Deutschlands *auch* davon abhängen, ob wir dies als geistig-kulturelle Aufgabe sehen. So wird das erstrebte Zusammenwachsen Europas, soll es nicht in schierem Bürokratismus und einem bloßen wirtschaftlichen Zweckverband enden, *auch* einer Besinnung auf die geistig-kulturellen Grundlagen bedürfen, die ein solches Europa prägen und in Zukunft sichern können.

Hierbei ist, noch einmal bezogen auf die fundamentalistische Herausforderung vor allem islamisch-fundamentalistischer Bewegungen, ausdrücklich festzuhalten: Zerrbilder *des* Islam, der dann als Inkarnation *des* fundamentalistischen Bösen dasteht, scheinen bei uns zunehmend die Funktion zu bekommen, uns selbst als wahren Hort von Menschenwürde, der Freiheit der Person, der Toleranz usw. darzustellen. Wir brauchen anscheinend – nicht zum erstenmal in der Geschichte zwischen Orient und Okzident – den Orient als negativ besetztes Gegenbild eigener kultureller Identitätsvergewisserung. Aus solcher Strategie ist noch nirgends eigene kulturelle Identität gewachsen. Es geht vielmehr gerade unter dem Eindruck fundamentalistischer Geltungsansprüche *auch* aus außerwestlichen Kulturen um die Frage nach den eigenen kulturellen Quellen.

Ebenso stellt der religiöse Fundamentalismus, besonders in seinen christlichen Formierungen, die protestantische *Kirche* vor die Frage, wie es denn mit ihren eigenen „Fundamenten“ bestellt ist. Wenn etwa zunehmend auch Jugendliche in ihrer religiösen Orientierung – sieht man von der großen Zahl der religiös Desinteressierten ab, in „fundamentalistischer“ Verbindlichkeit und in den Gruppen und Gemeinschaften, die solche anbieten, ihr Leben zu sichern suchen, so wird die *Kirche* gut daran tun, dies als *Anfrage* an

sich selbst zu verstehen. So kann z. B. *Kirche* als Ort von Gespräch und Dialog mit allen pluralen geistigen Strömungen eine große Bedeutung haben und dies gewiß mit solider, auch theologischer Begründung – als Ort eines voraussetzungslosen Diskurses, der Unverbindlichkeit an Unverbindlichkeit reiht, produziert sie ihre eigene religiöse Überflüssigkeit. Solches können Volkshochschulen auch und oft besser, und keiner geht zur *Kirche*, um in der Predigt den politischen Leitartikel von gestern zu hören, gleich welcher politischer Couleur. Wohlgermerkt: Es kann nicht darum gehen, daß die *Kirche* nun zur Sicherung ihrer selbst sich „fundamentalistisch“ gibt, so wenig sie sich Aktualität sichern kann durch die Rezeption von Versatzstücken des New Age-Denkens. Aber es geht endlich um die Einsicht, daß kirchliche Anpassungsstrategien an die säkulare Kultur spätestens dann scheitern müssen, wenn die säkulare Kultur nunmehr ihrer selbst nicht mehr sicher ist und etwa der Ruf nach neuer Verbindlichkeit aus ihr selber kommt.

Dies freilich ist nur die eine Seite der *Anfrage* und Herausforderung durch den Fundamentalismus. Ebenso gilt es festzuhalten: Gerade wenn Fundamentalismus Absage an Aufklärung und Modernitätsbewußtsein bedeutet, zwingt dies auch zur *Abgrenzung und Kritik* gegenüber dem fundamentalistischen Denken und seinen Handlungsfolgen.

Hier muß es gerade der christlichen Theologie und dem kirchlichen Handeln auch darum gehen, an einem *Bündnis mit der Vernunft* festzuhalten. Christliche Theologie und *Kirche* können „sich nicht damit begnügen, den Traditionsbestand dogmatischer Lehrinhalte zu sichern. Damit würde nur eine Gegenwelt des Glaubens der säkularen Welt gegenübergestellt.“⁴⁵ Vielmehr geht es gerade gegenüber ei-

nem christlich sich verstehenden Fundamentalismus um die Bewahrung eines Begriffes von Vernunft, in dem auch das Angewiesensein des Menschen auf Gott eingeschlossen ist. Denn es hat, um es mit Wolfhart Pannenberg zusammenzufassen, „der Bund mit der Vernunft von Anfang an zur missionarischen Dynamik des Christentums gehört. Er hat in der urchristlichen Patristik den Anspruch des Evangeliums auf Allgemeingültigkeit gekennzeichnet, entgegen allen Irrationalismen, an denen ja gerade auch die Spätantike so reich war.“ So kommt es auch „für die christliche Auseinandersetzung mit der säkularen Welt“ und dann eben auch für die Auseinandersetzung mit dem christlichen Fundamentalismus darauf an, „den Verkürzungen der säkularen Kultur gegenüber eine tiefere und weitere Vernunft zur Geltung zu bringen: Darin ist dann der scheinbare Gegensatz von Theonomie und Autonomie aufgehoben, darin sind die großen Errungenschaften der säkularen Kultur wie der Toleranzgedanke und das politische Freiheitsrecht bewahrt“⁶.

Die Herausforderung des Fundamentalismus, die zu Kritik und Abgrenzung zwingt, läßt sich auch noch an den folgenden, ausgewählten Sachverhalten verdeutlichen, die wenigstens noch ange deutet seien.

So gehört zum Fundamentalismus ein bestimmtes Verhältnis von *Politik und Religion*. Dies meint: Zum Wesen des fundamentalistischen Denkens gehört, daß sein religiöser oder politisch-ideologischer Geltungsanspruch unmittelbar das politische Handeln leiten und schließlich kulturbestimmend werden soll. Fundamentalismus heißt Theologisierung (oder auch „Religionifizierung“) der Politik und Politisierung der Religion.⁷ Hier bedeutet Fundamentalismus das zurückfallen hinter einen Erwerb *gelungener*

Aufklärung. Es ist dies ein Rückfall hinter jenen Prozeß „religionspolitischer Aufklärung“ (H. Lübke), der gerade darin besteht, daß die *Wahrheit* der Religion und der dann begrenzte Geltungsanspruch politischen Handelns auseinandertreten. Es gehört insofern zu den Beständen gelungener Aufklärung – freilich in der Realgeschichte der Moderne ständig bedroht –, daß das politische Handeln den Freiraum zu sichern hat, in dem unterschiedliche religiöse oder weltanschauliche Orientierungen gelebt werden und nebeneinander bestehen können. Damit kann der Fundamentalismus nicht leben. Denn ihm sind alle anderen religiösen oder weltanschaulichen Orientierungen bloßer Abfall von der Wahrheit, ein religiöses und schließlich auch ein kulturelles Dissidententum. Sein religiöses und politisches Ziel ist die religiös fundamentierte *societas perfecta*.⁸

Wenigstens erwähnt sei, daß für fundamentalistisches Denken ebenso ein bestimmtes Verhältnis von *Wissenschaft und Religion* kennzeichnend sein kann; hier wird Wissenschaft zur Garantiemacht der „objektiven“ Richtigkeit des fundamentalistischen Glaubens. Ein klares Beispiel hierfür bietet der sogenannte „*Kreationismus*“,⁹ der die Wahrheit des biblischen Glaubens naturwissenschaftlich nachweisen will; so wenn er, ausgehend von der rational beweisbaren Irrtumslosigkeit der Bibel, *naturwissenschaftlich* begründen will, daß der biblische Schöpfungsbericht, wonach Gott die Erde in sechs Tagen geschaffen habe, gegenüber der Evolutionstheorie größere Plausibilität besitze.

Sodann ist die prinzipielle oder zumindest tendenzielle *Dialogunfähigkeit* des Fundamentalismus zu nennen. Die Problematik solcher Dialogunfähigkeit liegt nun weniger darin, daß „Dialogfähigkeit“ eine menschlich gewiß wünschens-

werte Qualität wäre (was sie sicherlich auch ist); vielmehr geht es um die Einsicht, daß die kulturelle und gesellschaftliche *Reallage*, in der wir jetzt schon stehen und in der wir künftig, nach aller menschlicher Voraussicht, noch klarer stehen werden, Dialogfähigkeit und Dialogbereitschaft zu einer Schicksalsfrage macht. Die „Internationalisierung und Globalisierung“ der Kultur¹⁰ wird auch zur Konsequenz haben, daß wir zunehmend in eine Kultur hineinleben, in der unterschiedliche religiöse Daseinsauffassungen gelebt werden. Wie wir eine solche Lage bestehen, wird auch davon abhängen, ob wir eine Dialogfähigkeit lernen, die das Eigene bewahrt, im Dialog womöglich vertieft neu entdeckt und zugleich das Gewissen, die Würde und die Personalität des anders Glaubenden achtet.

Schließlich ist auch nicht zu übersehen, daß *manche* fundamentalistische Bewegungen Züge eines religiösen *Totalitarismus* annehmen können. Ein solcher könnte, wegen seines immer auch *politischen* Anspruchs, gerade in Zeiten kultureller und politischer Ungewißheit und Verunsicherung, schnell zu einer sehr konkreten Herausforderung für Staat und Gesellschaft werden. Aber gerade auch wo religiöser Fundamentalismus sich in Gruppen und Gemeinschaften zur Herrschaftsform eines religiösen Totalitarismus entwickelt, sind christliche Kirche und christliche Gemeinde im Glauben herausgefordert. Die Manipulation religiöser Heilsziele und Heilswege zum Zwecke menschlicher Machtausübung, die Mißachtung des einzelnen durch Aus-

beutung und Vergewaltigung des Gewissens – beobachtbare Tendenzen in *manchen* „fundamentalistischen“ Gruppen und „Sekten“ – sind im Lichte des Evangeliums nicht nur inhuman, sondern eine Verkehrung der in Christus geoffenbarten Menschenfreundlichkeit Gottes.

Doch sollen diese Überlegungen zum Thema „Fundamentalismus“ nicht mit der Beschreibung, gar Beschwörung seiner Gefahren abschließen. Wenn – recht begriffener – Dialog eine Aufgabe gegenwärtiger Kultur Lage ist, muß dies auch gerade gegenüber dem Fundamentalismus gelten. Nur: Wie führt man einen Dialog mit „Dialogunwilligen“, mit einem Fundamentalismus, der zum Dialog nicht in der Lage sein kann? Ein erster Schritt hierzu wäre, hinter dem „Fundamentalismus“ den „Fundamentalisten“ zu sehen, d. h. den Menschen, der in der Brüchigkeit und Unübersichtlichkeit der Gegenwart sein Leben zu sichern sucht. Das feste Gehäuse fundamentalistischer Orientierung hat sich der „Fundamentalist“ ja mit guten Gründen gesucht. Auch gegenüber dem Fundamentalisten geht es um das Bemühen um ein inneres Verstehen eines solchen Weges. Hierher gehört auch – bei allen nicht zu verschweigenden Fraglichkeiten, ja auch Gefahren: Es gilt wahrzunehmen, daß es dem Fundamentalisten im Kern um *seine* religiöse (oder weltanschauliche) Wahrheit geht. Also: Plädoyer für einen Dialog auch mit dem Fundamentalismus! Dieser kann um so eher gelingen, wenn *alle* Teilnehmer an einem solchen Dialogversuch bereit sind, von ihren *eigenen* Fundamenten zu erzählen.

Anmerkungen

¹ Thomas Meyer (Hrsg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*, Frankfurt/M. 1989.

² Vgl. Gilles Kepel, *Die Rache Gottes*, München/Zü-

rich 1991. Einen breiten Überblick über das Gesamtphänomen „Fundamentalismus“ bietet der Sammelband: Hansjörg Hemminger (Hrsg.), *Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur*, Stuttgart 1991.

³ Zur genaueren Entstehungs- und Verlaufsgeschichte des nordamerikanischen protestantischen Fundamentalismus unterrichtet – in soziologischer Perspektive – *Martin Riesebrodt*, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen 1990.

⁴ So der Artikel VI der fundamentalistischen »Chicago-Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Bibel« (1978). Zit. nach *Werner Thiede*, *Fundamentalistischer Bibelglaube im Licht reformatorischen Schriftverständnisses*, in: *H. Hemminger* (Hrsg.) (Anm. 2). Dieser Aufsatz von W. Thiede sei für eine weitergehende theologische Beschäftigung mit dem Thema Fundamentalismus besonders empfohlen.

⁵ *Wolfhart Pannenberg*, *Christentum in einer säkularen Welt*, Freiburg 1988, S. 76.

⁶ Ebd., S. 75.

⁷ Vgl. *Rudolf Uertz*, *Fundamentalismus: Theologisierung der Politik oder Politisierung der Theolo-*

gie?, in: *Hermann Kochanek*, *Die verdrängte Freiheit*, Freiburg 1991

⁸ Zur Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik in der säkularen Kultur der Moderne vgl. *Günter Rohrmoser*, *Religion und Politik in der Krise der Moderne*, Graz/Wien/Köln 1989.

⁹ Eine ausführliche Darstellung und Kritik des Kreationismus findet sich bei *Hansjörg Hemminger*, *Fundamentalismus und Wissenschaft am Beispiel Kreationismus*, in: *H. Hemminger* (Hrsg.) (Anm. 2), S. 163 ff.

¹⁰ Hier ist auf die neueren Arbeiten von *Friedrich H. Tenbruck* zu verweisen, in denen die grundlegende Bedeutung des Internationalisierungs- und Globalisierungsprozesses für die heutige Kultur Lage herausgestellt wird. Vgl. *Friedrich H. Tenbruck*, *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen 1989 (dort insbesondere Kapitel IV: Zu Universalgeschichte und Globalisierung der Kultur).

Nachtrag: Literaturhinweise

Das Thema „Fundamentalismus“ hat zu einer Flut von Veröffentlichungen geführt. Deshalb soll im folgenden eine Auswahl der erschienenen Bücher mit orientierenden Hinweisen vorgestellt werden, um dem interessierten Leser die Weiterarbeit am Thema zu erleichtern:

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

Der französische Soziologe und Arabist Gilles Kepel beschreibt die Strömungen und Bewegungen, wie sie seit Mitte der 70er Jahre zunehmend im Bereich der drei „Buchreligionen“ zu beobachten sind: Islam, Judentum, Christentum. Unter dem Stichwort „Mit Schwert und Koran“ zeigt Kepel, daß es unter dem Programm der „Reislamisierung“ darum geht, jeder Form von Säkularismus, welcher die islamische Welt schleichend oder stürmisch schon längst ergriffen hat, zu widerstehen. Es geht darum, das geoffenbarte göttliche Recht (Sharia) als Ord-

nungsinstanz des politischen und sozialen Lebens durchzusetzen, welches allein in einem religiös begründeten islamischen Staat voll verwirklicht werden kann. Unter der Überschrift »Missionierung Europas« beschreibt Kepel fundamentalistische Strömungen im europäischen Katholizismus. Ihnen – den fundamentalistischen Bewegungen „von unten“ – geht es darum, nach dem Bankrott von Sozialismus und Kommunismus die historische Chance zu nützen, mit Unterstützung „von oben“, d. h. durch Papst und Kardinäle, mit der Rechristianisierung Europas zu beginnen. In einem weiteren Kapitel (»Die Rettung Amerikas«) zeichnet Kepel ein Bild des gegenwärtigen nordamerikanisch-protestantischen Fundamentalismus, wie er sich etwa in der Bewegung der „Moral Majority“ und in den Aktivitäten der Evangelisten der „Electronic-Church“ darstellt; deren „Einzigartigkeit“ beruht zunächst auf dem außerordentlichen Geschick, mit dem sie die modernsten Informationsstrategien und -techniken für die Verbreitung ihrer Botschaft einzusetzen wissen. Diese Botschaft heißt: Kreuzzug gegen den säkula-

ren Humanismus und für ein rechristianisiertes Amerika. Schließlich zeigt Kepel in einem weiteren Kapitel (»Die Erlösung Israels«), welchen Einfluß fundamentalistische Strömungen im zeitgenössischen Judentum und insbesondere im heutigen Israel haben. Dies gilt sowohl für intellektuelle, wie z. B. die amerikanischen Juden Hurwitz, Meyer-Schiller und Branner, die in Büchern ihre Bekehrung weg vom aufklärerisch-westlichen Vernunftdenken hin zur Bindung an den jüdischen Glauben ihrer Väter darstellen, wie auch für die in Israel einflußreiche politisch-religiöse Bewegung »Gush-Emunin« (Block der Gläubigen).

Bei allen Unterschieden ist allen diesen Bewegungen ein besonderes Verhältnis zur säkularen Moderne eigen. Es geht um die »Überwindung einer gescheiterten Moderne, in deren Gottesferne die Ursache aller Mißerfolge und Ausweglosigkeiten gesehen wird«. Es geht um die »Rückeroberung der Welt« im Namen der Religion. Kepels Buch ist gerade auch wegen des ausgebreiteten Materials, das Einblick gibt in die tatsächlichen Antriebe und Ziele der religiösen Erneuerungsbebewegungen, für jeden, der sich einen Überblick über die Reallage fundamentalistischer Bewegungen verschaffen will, sehr zu empfehlen – nicht zuletzt auch deshalb, da Kepel sich nicht in – typisch deutsche – Theoriedebatten verliert.

Martin Riesebrodt, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–1928) und iranische Schiiten (1961–1979) im Vergleich, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990.

Die sozialwissenschaftlich ausgerichtete Arbeit Riesebrodts untersucht »Fundamentalismus« am Beispiel der fundamen-

talistischen Bewegungen nordamerikanischer Protestanten von 1910 bis 1928 und der vorrevolutionären schiitischen Bewegung im Iran zwischen 1961 und 1979. Bei allen historischen und kulturellen Unterschieden sieht Riesebrodt ähnliche Strukturmerkmale als konstituierend für fundamentalistische Bewegungen: Fundamentalismus ist nicht bloßer Traditionalismus, er ist radikalierter und aktualisierter Traditionalismus, der sich durch die strukturellen und kulturellen Transformationsprozesse moderner Gesellschaften zu Protest und neuer Selbstvergewisserung herausgefordert sieht. Solch radikalierter Traditionalismus ist genauer noch ein »radikaler Patriarchalismus«, da er in erster Linie gegen die »Revolutionierung der patriarchalischen Strukturprinzipien« protestiert. Denn die »Pluralisierung der Kultur und der Lebensstile, die Versachlichung und Verrechtlichung von Sozialbeziehungen, die Bürokratisierung von Politik und Ökonomie und die damit einhergehende Entpersonalisierung und Entmoralisierung« sind ein Angriff auf die patriarchalischen Ordnungsvorstellungen. Riesebrodt beschreibt solchen Fundamentalismus dann genauer durch die Untersuchung seiner Ideologie, seiner Trägerschaften und seiner Mobilisierungsursachen.

Gerade der historisch-empirische Ansatz erlaubt es Riesebrodt, sein Thema in anderer Weise ernstzunehmen, als dies ansonsten in den Sozialwissenschaften häufig geschieht, die, selbst säkularaufklärungsbestimmt, Religion nur als marginale Größe gegenwärtiger kultureller Realität wahrzunehmen vermögen. So werden für Riesebrodt in den fundamentalistischen Bewegungen nicht längst überwunden geglaubte »Scheinfragen früherer Jahrhunderte, sondern zentrale Probleme unserer Zeit thematisiert«, eine Einsicht, die sich dort verschließt, wo Fundamenta-

lismus in vorweggenommenem stigmatisierendem Werturteil nur als „Internationale der Unvernunft“, als Anti-Aufklärung usw. in den Blick kommt.

Fritz Stolz/Victor Merten (Hrsg.), Zukunftsperspektiven des Fundamentalismus, Universitätsverlag Freiburg (Schweiz) 1991. In diesem Buch werden erste Ergebnisse eines Forschungsprojekts des Schweizer Wissenschaftsrats wiedergegeben. Im wesentlichen sind es gesammelte Beiträge eines Symposiums der Universität Zürich im Herbst 1989, auf dem Religionswissenschaftler, Historiker, Theologen und Soziologen versammelt waren. Neben einer vor allem auf die Schweiz bezogenen Bestandsaufnahme geht es in dem Band um die Fragen der Operationalisierung des Begriffs Fundamentalismus, um die Kennzeichnung des gegenwärtigen Forschungsstands, um die Prognose möglicher Szenarien in den kommenden 10 bis 20 Jahren, um die Einbindung des Themas „Fundamentalismus“ in die gesamtgesellschaftliche Wert- und Normenfrage, um die möglichen theologischen Beurteilungen und um die Bezeichnung künftiger Forschungsaufgaben. So eignet sich das Buch insbesondere für den wissenschaftlich interessierten Leser, der sich einen Überblick über die Problemfelder, die mit dem Thema Fundamentalismus gestellt sind, verschaffen will. Freilich ist zu beachten, daß in diesem Forschungsbericht die zahlreiche, nach 1989 erschienene Literatur nicht mehr berücksichtigt ist.

Hermann Kochanek (Hrsg.), Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in

den Kirchen, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1991.

Der Sammelband vereinigt Beiträge einer Tagungsreihe der Katholischen Akademie St. Augustin (Steyler Missionare). Neben der Erörterung von Grundsatzfragen gibt das Buch vor allem auch Einblicke in den katholischen Fundamentalismus – aus katholischer Perspektive. Aufschlußreich sind hierbei auch für den evangelischen Leser, der sich für die Innenwelt des gegenwärtigen Katholizismus interessiert, insbesondere die Aufsätze von Arno Schilson und Franz Böckle. So zitiert Schilson in kritischer Absicht gegenüber dem „fundamentalistisch-ungeschichtlichen Denken“ Sätze aus der Würzburger Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland von 1976: „Alle Glaubenssätze tragen das Zeichen geschichtlicher Bedingtheit an sich. Sie sind von den Voraussetzungen ihrer Zeit, von bestimmten Fragestellungen, Auseinandersetzungen und Erfahrungen aus formuliert und können deshalb nicht in jeder Hinsicht den Fragen und Erfahrungen unserer Zeit entsprechen. Glaubenssätze bringen die verbindliche Offenbarungswahrheit auf geschichtliche Weise zum Ausdruck und zeigen den Weg des Glaubens und des Glaubensverständnisses. Der bleibende Wahrheitsgehalt der Glaubenssätze muß daher immer neu ausgelegt und vergegenwärtigt werden.“ Über die innerkatholischen Fragestellungen hinaus bietet das Buch auch bemerkenswerte Beiträge zu den „Grundstrukturen des Fundamentalismus“. Hier sind insbesondere zu nennen der Aufsatz von Karl Hoheisel, der Herkunft und Begriff des religiösen Fundamentalismus untersucht, wie auch der Beitrag von Rudolf Uertz, der die besondere Verbindung von Religion und Politik beschreibt, die für eine fundamentalistische Orientierung kennzeichnend ist.

Zur Diskussion um den Fundamentalismus

Die hier abgedruckte Besprechung des von EZW-Mitarbeitern 1991 publizierten „Fundamentalismus“-Sammelbandes* wurde uns unter Vor-schlag des obigen Titels von Dr. Lutz von Padberg zugesandt, nachdem wir ihn um eine Stellungnahme gebeten hatten. Die nachfolgenden Anmerkungen von Dr. R. Hempelmann (s. u. S. 331ff) machen deutlich, warum die Ausführungen von Padberg, der als Professor an der »Ev. Theol. Fakultät« in Löwen/Belgien und an der »Freien Theol. Akademie« in Gießen lehrt, vor allem im Blick auf den zentralen Punkt – das fundamentalistische Schriftverständnis – nicht unkommentiert bleiben können.

Seit einigen Jahren geht vornehmlich in den modernen Industriegesellschaften, die sich doch dem herrschaftsfreien Diskurs verschrieben haben, ein Gespenst um: der Fundamentalismus. Als Störenfried schiebt er sich in den Diskussionen um eine neue Weltordnung, bei der Frage nach der Bedeutung der Religionen im Säkularismus und bei manchen Regionalkonflikten drohend in den Vordergrund. Vorurteilsfrei wird über ihn selten gesprochen, denn meist wird der Begriff „fundamentalistisch“ synonym mit radikal, antimodern, gegenaufklärerisch, intolerant und militant gebraucht und ist damit von vornherein negativ besetzt. Die Literatur zum Thema ist inzwischen

derartig angewachsen, daß man berechtigterweise fragen kann, ob ihre Masse noch in einem proportionalen Verhältnis zur öffentlichen Bedeutung des Fundamentalismus steht. Wenn allerdings Referenten und Mitarbeiter der *Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* sich der Sache annehmen, ist aufgrund der Ausrichtung dieser Institution nüchterne Aufarbeitung der Fakten zu erhoffen.

Die Einführung des Herausgebers (S. 5–16) betont dementsprechend, es gehe zunächst um „das Beschreiben und Verstehen“ des Fundamentalismus (S. 16), scheut aber auch vor eindeutigen Zuweisungen nicht zurück, wenn sie etwa von einer „extrem biblizistischen Deutung“ der Bibel, einem „ideologischen Wahrheitsverständnis“, der „Errichtung einer abgekapselten Eigenwelt“ und der separatistischen Tendenz spricht (S. 9, 12f). Die folgenden sechs Beiträge behandeln eingehend den Fundamentalismus in Indien, im Islam und Christentum, während das Judentum erstaunlicherweise ohne Begründung ausgeblendet worden ist. In dem längsten Aufsatz des Bandes schreibt *Reinhart Hummel* über »Fundamentalismus in Indien und im Islam« (S. 17–65, 222f). Historische Entwicklung und aktuelle Situation geschickt verbindend, charakterisiert er die fundamentalistischen Aufbrüche als Teile des Nord-Süd-Konflikts, die „das Streben der Völker der sogenannten dritten Welt, in der kolonialen und nachkolonialen Epoche ihrer religiös-kulturellen Selbstbestimmung zurückzugewinnen und zu behaupten“ dokumentieren (S. 54). Hum-

* Hansjörg Hemminger (Hg.), *Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur*, Quell Verlag, Stuttgart 1991, 252 Seiten, 26,80 DM.

mel definiert diesen Fundamentalismus als antisynkretistisch, antitraditionalistisch, reduktionistisch und missionarisch (S. 57f) und sieht in ihm eine „typisch nativistische Reaktion“ (S. 64). In einer für den Leser etwas überraschenden Weise wird S. 55ff das Christentum in die Beurteilung mit einbezogen, so daß nicht ersichtlich ist, auf welche Religion sich die Feststellung bezieht, der Fundamentalismus betrachte „das hermeneutische Problem als nichtexistent“ (S. 60). Für protestantische Kreise kann das in so simplifizierender Weise jedenfalls nicht behauptet werden.

Alois Schifferles anschließender Beitrag »Katholischer Traditionalismus und Fundamentalismus« (S. 66–96, 224–228) behandelt vornehmlich am Beispiel von Marcel Lefebvre die Frage der Bedeutung der Tradition für die Traditionalisten. All-gemeingültigkeit kann seine Erklärung des Fundamentalismus als Reaktion auf die Moderne beanspruchen: „Den Nährboden für den Fundamentalismus liefert vor allem das ‚Verdunsten‘ traditioneller Deutungsmuster, das viele Menschen als generelle Verunsicherung erleben. Der fundamentalistisch geprägte Mensch urteilt das moderne, weltliche Denken und sucht – analog zum traditionalistisch verankerten Menschen – jede Annäherung an die ‚weltliche‘ Welt zu vermeiden.“ (S. 67) Ausgewogen argumentierend setzt Schifferle sich von den Traditionalisten ab, ohne damit auch die Tradition zu verdammen, denn sie kann „zu einem kritischen Korrektiv der Gegenwart und Zukunft werden und uns vor Einseitigkeiten und Verengungen aller Art bewahren“ (S. 95).

Der besonders lesenswerte Aufsatz von *Peter Zimmerling* über »Protestantischer Fundamentalismus als gelebter Glaube« (S. 97–130, 228f) signalisiert schon durch die Überschrift das Bemühen, dem

Fundamentalismus auch positive Seiten abzugewinnen. Zu Recht weist er auf die Gemeinsamkeiten zwischen Fundamentalisten, Evangelikalen und Pietisten hin und hebt deren Betonung der Bedeutung der Heiligen Schrift, ihre persönliche Beziehung zu Jesus Christus, die Gemeinschaft, das Engagement für die Weltmission und den Kampf gegen liberale theologische Strömungen hervor (S. 99). Als Unterschiede markiert er sozial-ethische Fragen und den Versuch der Fundamentalisten, die Glaubwürdigkeit der Bibel rational zu beweisen. Unter verschiedenen Aspekten beleuchtet Zimmerling die Irrwege des Fundamentalismus bei gleichzeitiger Betonung seiner berechtigten Anfragen an die „Großkirche“ als „Dienstleistungsbetrieb“ (S. 130). Vor allem sieht er die Gefahr, „das Leben in der Freiheit der Kinder Gottes, in der Freundschaft mit Jesus Christus und dem Hören auf die Stimme seines Geistes mit der Erfüllung bestimmter Normen zu verwechseln“ (S. 121). Dazu kommt es, weil das Fehlen echter Frömmigkeit ein inhaltliches Vakuum entstehen läßt, „das durch eine bestimmte Frömmigkeitsform gefüllt wird“ (S. 102). Diese wiederum ist nach Zimmerling charakterisiert von einem Hang zum Perfektionismus (S. 104), von einer „Tendenz zum Fanatismus, zur Gesprächsunfähigkeit und zur Spaltung bis hin zur Sektiererei“ (S. 107), von Kulturvergessenheit und Gettoisierung (S. 109, 112), zwanghaftem Missionseinsatz (S. 118), einer „Vermeidungsmoral“ (S. 120) sowie einer von überzogener Angst vor dem Okkulten geprägten pessimistischen Weltsicht (S. 125). Seine Kritik ist sicher berechtigt und seine differenzierende Argumentation verdient Beachtung, was allerdings nicht auf die pauschalierende Zusammenstellung angeblich fundamentalistischer Gruppen in Anm. 2 (S. 228) zutrifft.

Werner Thiede referiert über »Fundamentalistischer Bibelglaube im Licht reformatorischen Schriftverständnisses« (S. 131–162, 229–235) anhand ausgewählter, freilich nicht im Zusammenhang zitierter Kernsätze von Fundamentalisten. Seine Analyse führt ihn zu der Aussage, das fundamentalistische Denken beuge sich „in häretische Richtung“ (S. 145), ein Urteil, das seinem Begründungszusammenhang zwar entspricht, den Sorgen der Fundamentalisten um die Bewahrung der biblischen Botschaft aber kaum gerecht werden dürfte, zumal Thiede selbst gewisse Defizite in der Erhaltung der Substanz des reformatorischen Schriftprinzips anmahnt (S. 151). Fragwürdig ist auch seine These, „Überlegungen, ... ob man ein bibeltreues Wissenschaftssystem aufbauen solle oder nicht, werden jenseits der universitären Wirklichkeit diskutiert“ (S. 157). Vor einer solchen Behauptung müßten erkenntnistheoretische Fragen und die durchaus fundamentalistische Züge zeigende Immunisierungsstrategie der Universität gegen andere Paradigmen diskutiert werden. Fundamentalisten sollten sich unbedingt Thiedes kritischen Anfragen stellen, denn sie haben es zumindest in dieser pauschalisierenden Weise nicht nötig, sich als „infantil“ und isoliert darstellen zu lassen, weshalb sie sich seiner Meinung nach „eifrig in erbauliche Gemeinschaftsveranstaltungen“ flüchten (S. 160). Thiedes Zusammenfassung ist eindeutig: Der fundamentalistische Bibelglaube zeige „regressive, realitätsflüchtige Züge“ durch „magisch-ungeschichtliche(n) Umgang mit dem Bibelbuch“, „mythische Denkkategorien“, „intellektuelle Regression“, „Arroganz und Intoleranz“ und „Sicherheitsstreben“ (S. 160f).

Der Herausgeber *Hansjörg Hemminger*, von Haus aus Naturwissenschaftler und Psychologe, befaßt sich mit »Fundamen-

talismus und Wissenschaft am Beispiel Kreationismus« (S. 163–195, 235–238). Er geht aus von der These, zum Fundamentalismus neigten vor allem Menschen, „die das ‚wissenschaftliche Weltbild‘ und seine Krisenerscheinungen als Bedrohung ihres Glaubens empfinden“ (S. 167f) und kritisiert dann eingehend den Kreationismus, den er als „Naturkunde auf biblizistischer Grundlage“ definiert (S. 192). Wünschenswert wäre, wenn Hemminger seine Sicht eingehend etwa mit Vertretern der von ihm häufiger zitierten »Studiengemeinschaft ‚Wort und Wissen‘« öffentlich diskutieren würde, denn ein solcher Dialog wäre gewiß weiterführender als die schriftliche Auseinandersetzung mit Einzelthesen und -zitaten von durchaus disparaten Gruppen und Personen. Dabei wären auch erkenntnistheoretische Aspekte zu berücksichtigen, etwa die Haltbarkeit von Hemmingers Satz: In „der Naturwissenschaft steht jede Theorie zu jeder Zeit auf dem Prüfstand von Experiment und Beobachtung. Die Evolutionsvorstellung setzte sich durch, weil sie sich schließlich als die bessere Erklärung für die bekannten Fakten erwies“ (S. 181). Gibt es nicht auch Daten, die selbst nach Aussagen von dem Evolutionsmodell nahestehenden Wissenschaftlern, dem widersprechen? Haben Theoretiker der Evolutionsidee tatsächlich ihre Forschungen ernsthaft dafür eingesetzt, ihre Thesen zu falsifizieren? Müßte schließlich in diesem Zusammenhang nicht auch über das nachgedacht werden, was Thomas S. Kuhn über die paradigmatische Festlegung von Wissenschaft bemerkt hat? Denn schließlich gehen ja Kreationisten und Evolutionisten mit den gleichen Daten und Fakten um, und beide scheinen nach ähnlichem Muster vorzugehen, wenn sie in Begründungsschwierigkeiten geraten (vgl. S. 192). Diese werden nämlich dann als

nicht ausreichend bezeichnet, wenn die eigene Überzeugung gefährdet erscheint. Man sollte also wenigstens konzedieren, daß auf beiden Seiten Vorentscheidungen eine Rolle spielen. Hemmingers Beitrag geht übrigens teilweise auf dessen frühere Arbeit »Kreationismus zwischen Schöpfungsglaube und Wissenschaft« (»Orientierungen und Berichte« der EZW Nr. 16, II/1988) zurück, ohne daß dies nachgewiesen wird (vgl. etwa dort S. 6 mit S. 181 f, 11–184, 16–190 u. ö.).

Den Abschluß bildet *Gottfried Künzlen*s Aufsatz »Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne« (S. 196–221, 238), der in präziser Weise den Fundamentalismus als „eine antimodernistische Bewegung“ klassifiziert, die selbst eine Erscheinung der Moderne ist (S. 200). Zu Recht betont Künzlen, daß die säkulare Kultur der Moderne „in wesentlicher Hinsicht selbst auf Glaubensvoraussetzungen“ ruht, von „Heils- und Erlösungsversprechen“ bestimmt ist und somit ihrerseits fundamentalistische Züge trägt (S. 203). Weil indes die Moderne sich ihrer säkularen Glaubensgewißheiten nicht mehr sicher ist, kann auf ihrem Boden der Fundamentalismus wachsen. Als dessen Angebot an verbindlicher Orientierung nennt Künzlen (S. 211 ff): die Modernitätskritik als „Kritik am Geltungsanspruch des aufklärerischen Denkens“, die unbefragte Autorität bestimmter Traditionen, das geschlossene Weltbild, das Elitebewußtsein, ein festgelegtes Geschichtsbild, die Bekehrung als Merkmal und die Bedeutung rigider Normen und Werthaltungen. Trotz der vielfach festgestellten Dialogunfähigkeit der Fundamentalisten plädiert er abschließend für einen Dialog mit diesen (S. 221).

Insgesamt betrachtet stimmen die Autoren des sorgfältig edierten sowie mit Glossar und Register versehenen Bandes

(Druckfehler S. 229 Anm. 19: V. statt S.) weitgehend in der negativen Einschätzung des Fundamentalismus überein, dabei von dem in der Einführung angekündigten „Beschreiben und Verstehen“ (S. 16) rasch zu eindeutigen und gelegentlich recht scharfen Urteilen und Wertungen fortschreitend. So ist von Nähe zu Nationalismus und Faschismus sowie vom Fundamentalismus als Krankheit die Rede (S. 64f) und von den „psychisch bedenklichen Folgen“ des fundamentalistischen Bibelverständnisses (S. 162). Solche Zuweisungen sind angesichts des zusammengetragenen Materials durchaus erklärbar und verständlich, sie haben freilich den Nachteil, wiederum Aussagen „von außen“ zu sein und auf Selbstdarstellungen zu verzichten. Natürlich muß bei dieser Kritik eingeräumt werden, daß es schwer sein dürfte, aussagewillige Fundamentalisten zu finden. Vor diesem Hintergrund kommt dem Beitrag von Peter Zimmerling besondere Bedeutung zu, hat er doch beim „Schreiben ... immer wieder eigene fundamentalistische Denk- und Lebensstrukturen entdeckt“ und sich mit ihnen auseinandergesetzt (S. 101). Wenn Fundamentalisten mit der Bereitschaft zu kritischer Selbstreflexion überhaupt zu diesem Buch greifen sollten – und sie müßten eigentlich die Adressaten sein, denn die dem Fundamentalismus ohnehin schon kritisch gegenüberstehenden Leser finden hier nur ihr schon bestehendes Urteil bestätigt –, so könnten sie wohl die anderen Aufsätze wegen erkennbarer Voreingenommenheit beiseite legen, müßten sich jedoch Zimmerlings Kritik stellen. Problematisch, aber methodisch schwer lösbar, ist schließlich der Zwang zu allgemeinen Aussagen über „den“ Fundamentalismus, obschon eigentlich bei jeder Klassifizierung differenzierend angegeben werden müßte, auf welche Gruppierung inner-

halb des Fundamentalismus jeweils abgehoben wird. Wegen dieser Schwierigkeit wäre es vielleicht insgesamt hilfreicher gewesen, sich nur auf den Fundamentalismus im Christentum zu konzentrieren. Denn wenn auch zwischen Juden, Christen und Muslimen Ähnlichkeiten feststellbar sein mögen, überwiegen doch die in diesem Zusammenhang meist nicht genannten Unterschiede. Weiterhin müßte darüber nachgedacht werden (was in den meisten Publikationen zum Thema und auch in dem vorliegenden Buch vernachlässigt wird), inwiefern die Kritiker des Fundamentalismus ihrerseits fundamentalistische Feindbilder aufbauen und dabei letztlich auf den Ebenen argumentieren, die sie jenen zum Vorwurf machen. So gibt es auch Gruppen in der Gesellschaft, wie bestimmte feministische und befreiungstheologische, die ihre Positionen eindeutig fundamentalistisch vortragen, aber gleichwohl in den einschlägigen Veröffentlichungen nicht genannt werden. Das läßt zumindest den Verdacht aufkeimen, als fundamentalistisch werde nur das bezeichnet, was dem selbstentworfenen Bild der Moderne widerspricht. Gerade an dieser Stelle wäre eine weitere Differenzierung der Diskussion vonnöten. Wenn man sich im übrigen vom Fundamentalismus bedroht fühlt, so sollte man nicht vergessen, daß die schöne Illusion

der Aufklärung, der rechte Gebrauch der menschlichen Vernunft werde Eintracht und Frieden schaffen, auf den Kriegsfeldern des 20. Jahrhunderts wie eine Seifenblase zerplatzt ist. Eine auf der Basis der Vernunft geschaffene Weltethik und -ordnung wird daher kaum paradiesische Zustände herbeiführen. Es wäre lohnend, demgegenüber die friedensstiftende Macht des Christentums, denn auch diese gibt es, neu ins Bewußtsein zu heben. Eines zeigt der Fundamentalismus auf jeden Fall: Der ebenfalls fundamentalistische Züge tragende Glaube der westlichen Industrienationen, die Gesellschaft funktioniere mit einem Minimum an religiöser Verpflichtung, mit privater Moral und agnostischer Beliebigkeit ist ebenso zum Scheitern verurteilt wie die Konzentration auf Bedürfnisbefriedigung und raschen Erfolg. Insofern ist der Fundamentalismus nicht die „Rache Gottes“ (Gilles Kepel, »Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch«, München, Zürich, 1991) dafür, daß man ihn in die Bedeutungslosigkeit oder den Bereich der privaten Erfahrung abgeschoben habe, sondern eine Herausforderung an die Moderne, die auf der Überzeugung gewachsen ist, daß die Werte des christlichen Abendlandes aus der Verbindung von Religion und Kultur erwachsen sind.

Lutz E.v.Padberg

Anmerkungen zur Rezension L. v. Padbergs

I.

Während zahlreiche Reaktionen auf das EZW-Buch gerade dessen Bemühen um eine differenzierte Sicht des Phänomens Fundamentalismus hervorheben, stellt

der Rezensent Lutz E. von Padberg fest, daß die Aufsätze – mit Ausnahme des Beitrags von P. Zimmerling – für ein Gespräch mit Fundamentalisten eher unbrauchbar seien. Zwar skizziert er die Anliegen der einzelnen Beiträge im wesentli-

chen durchaus treffend, dies hindert ihn gleichwohl nicht an dem überaus kritischen Gesamturteil.

Seine anfängliche Erwartung, die EZW-Referenten würden eine „nüchterne Aufarbeitung der Fakten“ bringen, scheint nach der Lektüre des Buches einigermaßen enttäuscht worden zu sein, wenn es heißt, daß Fundamentalisten, sollten sie überhaupt zu diesem Buch greifen, sich eigentlich nur der Kritik Zimmerlings zu stellen brauchten und ansonsten wegen der deutlich werdenden Voreingenommenheit alle Aufsätze „beiseite legen“ könnten. Von Padberg vermißt eine positive Sicht des Phänomens. Die Kritik, wie sie in den Beiträgen zum Ausdruck komme, sei Kritik von außen, so sein Urteil. Zu pauschal und undifferenziert werde vom Fundamentalismus bzw. von fundamentalistischen Gruppen geredet, so daß der eingeführte Allgemeinbegriff Fundamentalismus häufig zu problematischen Verallgemeinerungen führe. Außerdem, so mahnt er mehrfach an, fehle bei den kritischen Beurteilungen eine Reflexion auf eigene erkenntnistheoretische Grundlagen, die deutlicher berücksichtigt werden müßten.

Aus den Schlußbemerkungen des Rezensenten mag man dann ersehen, daß „Fundamentalismus“ – überspitzt formuliert – eigentlich kein Thema für ihn ist, zu dem man kritisch Stellung beziehen sollte. Sein Thema ist die „schöne Illusion der Aufklärung, der rechte Gebrauch der menschlichen Vernunft werde Eintracht und Frieden schaffen“. Wenn dies stimmt, erklärt es den sonst schwer verständlichen Sachverhalt, daß sich der Rezensent auf eine argumentative Auseinandersetzung, die an konkreten (!) Aussagen einzelner Beiträge orientiert ist, eigentlich kaum einläßt. Gefahr kommt nach von Padberg nicht durch einen christlichen Fundamentalismus, viel-

mehr durch die ebenfalls fundamentalistische Züge tragende Illusion der Moderne, die sich von ihren christlichen Wurzeln und Werten immer mehr zu entfernen scheint.

II.

Nun ist sicher richtig, daß der Fundamentalismus als „moderner Antimodernismus“ (G. Küenzlen) im Kontext der Krise der Moderne nicht das einzige wichtige Thema ist. Einig wird man mit von Padberg auch darin sein können und müssen, daß es nicht darum gehen kann, Feindbilder aufzubauen, die zur Durchsetzung des eigenen ideologischen Konzepts brauchbar sind, eine realistische Auseinandersetzung mit konkreten Phänomenen aber verhindern. Und Widerspruch ist in der gegenwärtigen Situation nicht nur angebracht, sondern notwendig, wenn der Begriff Fundamentalismus etwa als pauschale Stigmatisierung von pietistisch, evangelikal oder charismatisch geprägten Christen verwandt wird. Dies ist sachlich und historisch falsch, und es ist offensichtlich, daß eine solche Redeweise von anderen als sachlichen Motiven bewegt ist.

Zugleich wirkt jedoch auch die Kritik von Padbergs nicht frei von Voreingenommenheiten. Aus der eingangs geschilderten Skizze ist bereits deutlich geworden, daß das zwischen von Padberg und den EZW-Autoren umstrittene Thema vor allem die Beurteilung des christlichen, genauer protestantischen Fundamentalismus sein dürfte. Deshalb sind die folgenden Überlegungen auf diesen Themenbereich bezogen. Vor allem in den Beiträgen von W. Thiede und H. Hemminger kommen Themen ins Spiel, die das, was christlicher Fundamentalismus ist, identifizierbar machen: „Schriftverständnis“ und „Kreationismus“. Folglich könnte

und müßte sich eine Auseinandersetzung auf diese Themenbereiche konzentrieren:

- In welcher Weise ist die Heilige Schrift zentrale Orientierungsquelle für das „was in der Kirche gilt“?

- In welchem Verhältnis stehen naturwissenschaftliche Welterkenntnis und Gotteserkenntnis bzw. Vernunft und christlicher Glaube?

Wenn man bedenkt, daß auch der Kreationismus seine primäre Begründung im Schriftverständnis hat, reduziert sich alles auf die zuerst genannte Frage. Interessanterweise läßt sich von Padberg im Blick auf Thiedes und Hemmingers Überlegungen auf keine an ihren zentralen Thesen orientierte Auseinandersetzung ein. Auch zeigt er, über methodische Hinweise hinausgehend, nicht inhaltlich auf, wo die Wege auseinandergehen.

Die zentrale und mit guten Gründen vortragene These Thiedes etwa, daß sich ein fundamentalistisches Bibelverständnis auf die reformatorische Theologie eben nicht berufen könne, wird nicht kommentiert. Vielmehr nimmt er Anstoß an der vergleichsweise wenig zentralen Passage über psychologische Implikationen des Fundamentalismus (S. 159–161) und übt hieran massive Kritik, während er sachlich vergleichbare Äußerungen Zimmerlings (S. 101–104) gelten lassen kann. – Auch Hemmingers Thesen werden auf einer inhaltlichen Ebene eigentlich nicht angegriffen. Vielmehr empfiehlt er ihm, mit der »Studiengesellschaft Wort und Wissen« öffentlich zu diskutieren, als ob dies im Medium des Buches nicht faktisch geschieht.

In den Beiträgen Thiedes und Hemmingers – wie in den anderen Beiträgen übrigens auch – wird die Kritik am Fundamentalismus nicht einfach aus einer neuzeitlichen Rationalität begründet. Thiede greift auf die Reformation nicht allein aus historischem, sondern aus sachlichem In-

teresse zurück. Und auch Hemmingers Beitrag ist indirekt bestimmt durch Grundorientierungen reformatorischer Theologie. Die in der reformatorischen Theologie zum Ausdruck kommende Zuordnung von Gott – Mensch – Welt beinhaltet ja u. a., daß die „christliche“ Naturerkenntnis nicht getrennt betrachtet werden darf von den Erkenntnismöglichkeiten der menschlichen Vernunft überhaupt, so sehr die menschliche Vernunft – obgleich nicht in der Lage, von sich aus Gottes Heil zu erkennen – unter dem fort-dauernden Schöpfersegen steht. Insofern kommt die Kritik an einem fundamentalistischen Schriftverständnis bei beiden auch aus der Wahrnehmung von Grundanliegen reformatorischer Theologie, die im Kontext der Moderne neu zur Gestaltung gebracht werden. Es wäre m. E. wünschenswert, über solche Fragen weiter ins Gespräch zu kommen und Berührungspunkte wie Kontroversen zwischen „evangelikaler“ und „evangelischer“ Apologetik im Streit um das Phänomen „Fundamentalismus“ weiter auszuloten.

III.

Im Fundamentalismus kommen Aspekte zum tragen, die den Protestantismus von Anfang an bestimmt haben: die Orientierung allein am Wort Gottes, die Konzentration auf das Elementare und Fundamentale, das unbedingte Vertrauen auf den einen Gott, der allein in Christus sich uns gnädig zuwendet. Diese für den Protestantismus überhaupt charakteristischen Anliegen begegnen uns im Fundamentalismus wieder, allerdings in fragwürdiger Form. Insofern kann man sagen, daß Fundamentalismus eine Bewegung ist, „die sich im Zusammenhang mit Stärken und Schwächen des Protestantismus entwickelt“ (J. Track). Er beantwortet die offenen Fragen protestanti-

scher Glaubensgestalt, jedoch in einer die Grundanliegen des Protestantismus verzerrenden Weise, indem etwa versucht wird, die wahre Auslegung der Bibel durch ein Verbalinspirationsdogma zu sichern. Faktisch wird damit die Unverfügbarkeit des göttlichen Wortes als Glaubensnorm eingeschränkt.

Natürlich ist es richtig, daß zahlreiche aktive Christen mit einem fundamentalistischen bzw. zum Fundamentalismus neigenden Schriftverständnis ihren Glauben an den dreieinigen Gott und an das Erlösungswerk Christi festhalten. Man muß deshalb aber nicht den Fundamentalismus als ein positives Phänomen schätzen, wie von Padberg dies fordert. Vielmehr muß man sich klar machen, daß die „um sich greifende Bibelschwindsucht der Moderne“ (G. Ebeling) nicht nur in zahlreichen „aufgeklärten“, sondern eben auch in fundamentalistischen Vorurteilen ihren Grund haben dürfte. Die Bibel wird nicht unbedingt attraktiv, wenn man in ihr einen Vorrat zeitloser,

unfehlbarer Wahrheiten sucht und findet, die allen geschichtlichen Bedingtheiten enthoben sind. Sie wird kaum überzeugend ins Gespräch gebracht werden können, wenn in ihr alles gleich gültig sein soll und von der Mitte der Schrift, dem Evangelium, keine Möglichkeit eröffnet wird, „Teile von geringerer und größerer Wichtigkeit“ (A. Schlatter) zu unterscheiden. Auch ein ständiges Sichberufen auf die Bibel – etwa in Sachen Zuordnung der Rollenzuweisung von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft – kann ein Beitrag sein, sie als Orientierungsquelle zu erledigen. In diesem Sinne dürfte die kritische Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus auch eine missionarische Dimension haben, so sehr sie andererseits eine Einladung dazu ist, die Freiheit und Bindung eines Christenmenschen auch in der Frage des Umgangs mit der Heiligen Schrift und der modernen Wissenschaft zu verdeutlichen.

Reinhard Hempelmann

Berichte

Mislav Kukoč, Zadar (Kroatien)

„Praxis“-Philosophen – Von der Theorie des Humanismus zur Praxis des Eroberungskrieges

Der folgende Beitrag des Philosophen Mislav Kukoč (Universität Zadar; Kroatien) zeigt: Der Krieg des serbischen Regimes gegen seine Nachbarn hat auch geistig-ideologische Wurzeln. Diese liegen in den Träumen von einem großserbischen Reich, die seit dem 19. Jahrhun-

dert die serbische Politik immer begleitet haben. Wie schon damals, so sind es auch heute Intellektuelle, die dem großserbischen Konzept das geistige Fundament liefern. Ohne diesen Hintergrund ist der gegenwärtige serbische Vernichtungskrieg nicht zu verstehen. Bei aller

Barbarei und atavistischer Zerstörungswut liegt ihm doch auch ein klarer Plan und ein klares Konzept zugrunde. Dieser Krieg ist nicht nur politisch und militärisch, sondern eben auch ideologisch vorbereitet worden, wozu das „Memorandum“ der serbischen Akademie der Wissenschaft und Künste den klarsten Beleg liefert (s. u.).

Der Artikel von Mislav Kukoč ist freilich auch in anderer Hinsicht bedeutsam. Die jugoslawische „Praxis“-Philosophie galt lange, gerade der deutschen linken Kulturintelligenz, als Möglichkeit eines undogmatischen „humanen“ Marxismus, und Jugoslawien mit seinem Modell der „Selbstverwaltung“ war Hoffnungsinhalt westlicher linker Träume. Diese Träume sind ausgeträumt. Der Beitrag von Mislav Kukoč zeigt darüber hinaus, daß im Gewand der in den 60er und 70er Jahren so bereitwillig rezipierten Praxis-Philosophie, genauer bei ihren serbischen Protagonisten, schon immer auch großserbische Machtansprüche verborgen waren, die nun nach dem Zerfall des Kommunismus deutlich hervortreten und ihre intellektuellen Apologeten finden.

Aber die westliche, gerade auch deutsche Kulturintelligenz schweigt zu dem serbischen Vernichtungskrieg in Bosnien, wie sie zu der Zerstörung Vukovars und der Verwüstung Dubrovniks geschwiegen hat. Dieses Schweigen, das in Kroatien und Bosnien nur mit verbittertem Entsetzen registriert werden kann, liegt womöglich, neben anderem, auch darin begründet: Die alten Feindbilder stehen nach dem Zusammenbruch von Kommunismus und Marxismus in diesem Krieg nicht mehr zur Verfügung. Beim Golfkrieg konnte noch der „amerikanische Imperialismus“ angeklagt werden. Jetzt ist es auffallend still. Vielleicht eben auch deshalb, weil nun das Programm von Vernichtung und „ethnischer Säuberung“ ge-

stützt ist von geistigen Wegbereitern, denen man sich so lange intellektuell verbunden fühlte.

Wie auch immer: zu den bestürzenden Beobachtungen angesichts des serbischen Vernichtungskrieges gehört, daß in weiten Teilen der deutschen Intelligenzia der Aggressor nicht Aggressor und die Opfer nicht Opfer genannt werden. Gewiß: auf allen Seiten gibt es inzwischen viel Unmenschlichkeit. Aber auch die Verantwortlichen an diesem Krieg tragen Name, Anschrift und Gesicht. Warum werden sie nicht genannt, warum flüchtet man sich in eine das Gewissen beruhigende Äquidistanz zu allen Beteiligten des mörderischen Krieges? So hält sich z. B. die deutsche Friedensbewegung nicht nur auffallend zurück, sie erklärt durch maßgebende Sprecher, zu Protest sei man erst dann aufgerufen, wenn in diesem Krieg „von außen“ eingegriffen würde. Dies meint im Klartext: Zu Protest weiß man sich erst dann gerufen, wenn das alte Feindbild wieder stimmt und man sich im Widerstand gegen eine westliche Invasion wieder sammeln kann.

Und die Kirchen? Hier gibt es viel Hilfsbereitschaft an der Basis, in den einzelnen Gemeinden. In schlimmem Gegensatz dazu stehen manche Veröffentlichungen von kirchlichen Organisationen. Es fehlt über bloße Konferenz-Rhetorik und (wichtige) Aufrufe zu runden Tischen hinaus auch hier an der geistigen Entschiedenheit, Aggression, Rassismus und Vernichtungswillen beim Namen zu nennen. Es scheint leichter zu sein, den Völkermord vor 500 Jahren an den indianischen Ureinwohnern Amerikas zu beklagen, als den Vernichtungskrieg des serbischen Regimes gegen seine Nachbarn, der sich in Europa vor unseren Augen abspielt, beim Namen zu nennen. Hier herrscht das große Schweigen oder der Rückzug in vermeintlich „neutral-ausge-

wogene“ Positionen, wobei Verlautbarungen, wie sie aus Genf von der »Konferenz Europäischer Kirchen« (KEK) verbreitet wurden, besonders nachdenklich stimmen. Man täusche sich nicht: Das politische und moralische Versagen Europas – insonderheit seiner politischen und geistigen Vertreter – angesichts des Völkermords im ehemaligen Jugoslawien wird nicht ohne Folgen bleiben.

Gottfried Künzlen

Im früheren Jugoslawien, wie auch in anderen Ländern „hinter dem eisernen Vorhang“ entwickelte sich ein kritisches marxistisches Denken, welches der offiziellen Politik des autoritären bürokratischen Sozialismus die anziehenden Ideen eines offenen humanistischen Marxismus, sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit entgegensetzte. Während sich in anderen osteuropäischen Ländern, hauptsächlich in Polen und in der Tschechoslowakei, diese linken Intellektuellen begeistert in den emanzipatorischen Prozeß nationaler und sozial-politischer Befreiung von dem „Schreckgespenst Kommunismus“ einschalteten, taten sich die jugoslawischen kritischen marxistischen Philosophen – bekannt als »Praxis-Gruppe« – in den entscheidenden Momenten der demokratischen Umgestaltung des totalitären kommunistischen Systems als Bremsen der Veränderung und Apologeten des „ancien regime“ hervor. Und noch schlimmer als dieses, einige von ihnen erwiesen sich mit ihren Theorien und ihrem praktisch-politischen Wirken als geistige Gewährleute der großserbischen imperialistischen Ideologie und Fürsprecher des Eroberungskrieges, welchen Serbien gegen die übrigen exjugoslawischen Staaten führt.

Die philosophische Zeitschrift »Praxis«, mit der erwähnten marxistischen Ausrichtung, wurde zu Beginn der sechziger

Jahre in Zagreb als eine Zeitschrift der Kroatischen Philosophischen Gesellschaft gegründet. Zur Praxis-Gruppe zählten zunächst Philosophen und Soziologen der Zagreber Universität, wie etwa Gajo Petrović, Predrag Vranicki, Milan Kangrga, Rudi Supek und andere. Ihnen schlossen sich schnell einige Gleichgesinnte aus Serbien an, welche den Belgrader Flügel der Praxis-Gruppe darstellten. Durch eine lange Reihe von Jahren haben Zagreber und Belgrader Praxis-Philosophen auf Symposien, an Runden Tischen und in ihren Texten einmütig an ihrer marxistischen Utopie des nichtentfremdeten authentischen Menschen als eines schöpferischen, freien und universalen Wesens gebaut, sowie an der eschatologischen Vision eines kommunistischen Reiches der Freiheit und der vollkommenen Gemeinschaft in Gleichheit, Solidarität und Reichtum unter den Menschen.

Parallel mit dem epochalen geschichtlichen Zusammenbruch des Sozialismus verlor, wie auch die Praxis-Philosophie in Kroatien, die marxistische Philosophie überall auf der Welt ihre Vitalität, Imagination und Kreativität. Jener Gedanke, der die Geschichte dem Eschaton entgegenlenken wollte, ist von eben dieser Geschichte mit Verachtung gestraft und von ihr überwältigt worden. Die stürmischen und turbulenten gesellschaftlichen und politischen Veränderungen, die der Zusammenbruch des Kommunismus in Kroatien herbeigeführt hat – die parlamentarische Demokratie, die Einführung der Marktwirtschaft, der Zerfall Jugoslawiens und die großserbische Aggression – auf diese „Praxis“ haben die kroatischen Praxis-Philosophen unterschiedlich reagiert. Einige von ihnen, wie etwa Predrag Vranicki und Milan Kangrga, verurteilten in Zeitungs-Interviews den großserbischen Imperialismus und einige,

wie etwa Gajo Petrović, bereiteten ihm eine implizite Stütze. Auf der politischen Ebene schlossen sich etliche linke Splitterparteien an, die Mehrheit zog sich allerdings vollkommen aus dem öffentlichen Leben zurück, was ganz im Einklang mit ihrem marginalen Einfluß im heutigen geistigen und politischen Leben Kroatiens steht.

Diametral entgegengesetzt dazu stellt sich das politische Engagement der Belgrader Praxis-Gruppe dar. Auch wenn es nicht bei allen Mitgliedern eindeutig und gleichgerichtet ist, prägt es entscheidend das politische Leben Serbiens. Es reicht zu sagen, daß zwei der bekanntesten Belgrader Praxis-Theoretiker, *Mihajlo Marković* und *Svetozar Stojanović*, an der Spitze des serbischen Regimes stehen. Ihr politisches Engagement ist nicht, wie man meinen könnte, die Frucht der Macht des Opportunismus, der gewöhnlich in einem totalitären System typische „Regime-Intellektuelle“ schafft. Weniger bekannt ist, daß eben die erwähnten serbischen Praxis-Philosophen mit dem zu ihrem intellektuellen Kreis gehörenden Schriftsteller *Dobrica Ćosić* an der Spitze die geistigen Urheber des Programms des großserbischen Hegemonismus und Imperialismus sind.

Die Rede ist von dem »*Memorandum SANU*« (Serbische Akademie der Wissenschaft und Künste), welches eine Akademikergruppe bereits 1986 ausgearbeitet hat, bevor Slobodan Milošević in Serbien an die Macht gelangte. Folglich hat nicht der „Balkan-Hitler“ Milošević das aktuelle Programm der großserbischen Eroberung geschaffen, sondern eine Gruppe der führenden serbischen Intellektuellen mit den Praxis-Theoretikern an der Spitze. Die Aufgabe Miloševićs wurde es, dieses Programm praktisch-politisch umzusetzen. Außer den Erwähnten hatte in der Autoren-Gruppe des „Memoran-

dums“ noch ein Mitglied der Belgrader Praxis-Gruppe eine Schlüsselrolle – der Philosoph *Ljubomir Tadić*.

Das Memorandum SANU setzt ähnliche großserbische Eroberungspläne und -programme aus dem 19. Jahrhundert fort, welche auf der Grundlage der Eroberung fremder Territorien aus Serbien, einem armen und unterentwickelten Balkan-Kleinstaat, die erste imperiale Macht und die Herrin des Balkans schaffen wollten. Ebenso wie das damalige großserbische Programm 1914 zum Terror-Mord an österreichischen Großherzog Ferdinand von Habsburg führte, was den Ersten Weltkrieg auslöste, so erwies sich auch das Memorandum SANU, ein Werk marxistischer „Humanisten“ und „Internationalisten“, als Szenario eines erneuerten großserbischen Imperialismus und des Eroberungskriegs, der auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawien lodert.

In den ersten Jahren wurden die Verbindung zwischen dem programmatischen Nationalismus des „Memorandums“ und der aggressiven Politik Miloševićs verheimlicht. Sie besteht allerdings offensichtlich in der Person von Mihajlo Marković als einem der führenden Funktionäre von Miloševićs kommunistischer Partei, welche sich nach dem klassischen Muster des Balkan-Postkommunismus in »Sozialistische Partei Serbiens« umbenannt hat. Diese engste Verbindung des Belgrader Praxis-Kreises verdeutlicht die Wahl Dobrica Ćosićs zum Präsidenten der international nicht anerkannten „Bundesrepublik Jugoslawien“, welche nur eine Föderation von Serbien und Montenegro darstellt, sowie die Berufung von Svetozar Stojanović zu seinem ersten Berater. Stojanovićs Text über den heutigen Krieg auf dem Balkan, veröffentlicht im »Spiegel« Nr. 26/1992, illustriert am besten den skrupellosen Geist der großserbischen Propaganda, welche bestrebt ist,

die serbischen Eroberungen durch die perfide vorgespielte Rolle des Opfers zu verdecken. In eben diesem Stil bezeichnete Stojanović seinen Artikel über den Krieg – de facto eine großserbische Aggression gegen Kroatien sowie Bosnien und Herzegowina mit bestialischen Vernichtungen, Plünderungen, Massakern, Konzentrationslagern und ethnischen Säuberungen der eroberten Gebiete von nichtserbischer Bevölkerung – als „Die serbische Tragödie“ (!?). Unklar ist in diesem Zusammenhang, warum »Der Spiegel« diesen Präsidenten-Ratgeber, also einen hohen Funktionär des serbischen Regimes, mit den Worten vorstellt: „Heute macht Stojanović Front gegen den Nationalbolschewismus des Großserben-Führers Milosević.“ Diese Feststellung steht in vollkommenem Gegensatz zum tatsächlichen Stand der Dinge, allerdings illustriert sie die Erfolge, welche die großserbische Propaganda noch immer beim Betrügen der internationalen Öffentlichkeit erreicht.

Es gehören nicht alle Belgrader Praxis-Theoretiker zum führenden Kreis der großserbischen Ideologen, und es sind auch nicht alle Säulen des nationalbolschewistischen Regimes Milosević, aber im Unterschied zu ihren Zagreber Kollegen sind mehr oder weniger alle in der aktuellen Politik engagiert. So ist der Soziologe *Dragoljub Micunović*, ein Angehöriger des Belgrader Praxis-Kreises, Vorsitzender der Demokratischen Partei, eine der führenden serbischen Oppositionsparteien. Obwohl ein Oppositioneller, steht Micunović der imperial-erobrenden Option von Milosević und seinen Kollegen aus der großserbischen Praxis nahe, und von ihnen unterscheidet er sich nur, indem er seine gleichlautende kriegerrisch-hegemonistische Politik mit seiner bürgerlich-demokratischen Rhetorik abmildert.

Seinen Praxis-Idealen des Humanismus, Internationalismus und sozialer Gerechtigkeit einigermmaßen treu blieb nur einer von ihnen – *N. Popov*, ein Mitglied der marginalen Antikriegs-Bewegung und der einzige konsequente Kritiker von Milosevićs großserbischer Politik und des aggressiven Eroberungskriegs.

Freilich kann man nicht sagen, daß Mihajlo Marković und die anderen *ihre* einstigen Ideale verraten haben. Ihre Ideale hatten ihrem Wesen nach immer eine großserbische hegemonistische Zielsetzung und waren nur mit marxistischer Rhetorik ummantelt, welche auch damals außer Humanismus die Kritik an der Wareneinfuhr, dem Markt und der Freiheit einer bürgerlichen Demokratie hielt. Und so trugen sie entscheidend dazu bei, jeden möglichen Versuch der nationalen und ökonomischen Emanzipation der übrigen südslawischen Völker, besonders der kroatischen und slowenischen, zu verhindern – der Emanzipation von Vorherrschaft und Ausbeutung im früheren Jugoslawien.

Informationen

HINDUISMUS

Europäische Hindu-Konferenz unterstützt fundamentalistische Unruhestifter. (Letzter Bericht: 1991, S. 189f) In Frankfurt/M. fand vom 28.–30. 8. 1992 die 5. Europäische Hindu-Konferenz

statt, organisiert von der »Vishva Hindu Parishad Deutschland«. Die Vishva Hindu Parishad (VHP; »World Hindu Convention«) ist ein Sammelbecken konservativer und fundamentalistischer Hindu-Kräfte, eng verbunden mit dem RSS, einem militanten, hindu-nationalistischen Kampfbund, und mit der Bharatiya Janata Partei, der rechts-konservativen Gegnerin der indischen Kongreßpartei. Die VHP schürt seit der Mitte der 80er Jahre die kommunalistischen Unruhen in Ayodhya. Mit massiven Demonstrationen und politischem Druck will sie dort (später auch an anderen Orten) die Errichtung eines Rama-Tempels auf dem Gelände einer islamischen Moschee durchsetzen. Die dadurch in vielen Teilen Indiens ausgelösten Unruhen haben bereits Tausende von Toten gekostet. Die europäische Hindu-Konferenz in Frankfurt hat sich nun uneingeschränkt die Position und Argumente der Unruhestifter zu eigen gemacht. In einer Entschließung wird die „Rückgabe“ des (angeblich) ehemaligen Tempelgeländes von den Muslimen als „Maßnahme der Toleranz und des guten Willens“ bezeichnet. Es handle sich um eine „Glaubensangelegenheit“, die man nicht den Gerichten überlassen dürfe. (Der High Court von Allahabad hat den begonnenen Tempelbau untersagt.) Die Entschließung richtet sich ferner gegen eine Loslösung Kaschmirs von der Indischen Union, gegen Unterdrückung von Hindus auf den Fidschi-Inseln, in Afghanistan und Bangladesch sowie gegen Förderungsmaßnahmen für die unteren Klassen, speziell die Kastenlosen. (Die Hindu-Mehrheit fühlt sich durch solche Maßnahmen „diskriminiert“.)

Die Entschließung greift den Säkularismus, der bisher die Grundlage des multi-religiösen indischen Staates und das Glaubensbekenntnis der Kongreßpartei

gebildet hat, frontal an: Dieser Säkularismus habe in Indien ein moralisches Vakuum geschaffen. Recht verstandener Säkularismus, nämlich das Recht auf Religionsfreiheit und Gleichbehandlung aller Religionen, sei die „Essenz des Hinduismus“, im Gegensatz zu Bigotterie und Fundamentalismus. Zum so verstandenen „Säkularismus“ gehört laut der Entschließung, daß sich Rechtschaffenheit im öffentlichen Leben durchsetzt und die Jugend mit Liebe zum Vaterland und Respekt für dessen Grundwerte und Sitten erfüllt wird.

Was man in der ganzen Entschließung vergeblich sucht, ist eine energische Mahnung an alle Parteien in diesem Streit, besonders an die Hindu-Mehrheit, den gefährdeten Religionsfrieden zu bewahren und die Einheit Indiens nicht durch religionskriegsähnliche Maßnahmen zu gefährden. Auch die explosive Situation im Punjab und die Notwendigkeit eines Kompromisses zwischen Hindus und Sikhs in diesem Bundesstaat bleibt unerwähnt, obgleich Sikhs vor der Tagungsstätte demonstriert hatten. Erstaunlicherweise versäumte auch Prof. Edmund Weber vom Frankfurter »Institut für wissenschaftliche Irenik«, der sich als Schirmherr und Mitwirkender dieser Hindu-Konferenz zur Verfügung gestellt hatte, die VHP auf ihre fragwürdige Rolle in Ayodhya hin anzusprechen und sie an ihre Verantwortung für den religiösen Frieden in Indien zu erinnern. Statt dessen verwies er auf „nicht mehr aufzuhaltende Hindumassen“ und machte sich die hindu-fundamentalistische Argumentation der VHP weitgehend zu eigen.

Ob alle Hindu-Teilnehmer damit einverstanden waren, ist eine andere Frage. Es ist das gute Recht in Europa lebender Hindus, ihre traditionelle Kultur zu pflegen und ihre Eigenart in einer Umgebung zu bewahren, die noch viel säkularistischer

geprägt ist als das moderne Indien. Man kann auch verstehen, daß sie dabei eine konservative Einstellung entwickeln, wie man sie auch von christlichen Auslandsgemeinden kennt. Aber müssen sie sich die Plattform dafür von der hindu-nationalistischen und -fundamentalistischen VHP bereitstellen lassen und sich für deren kommunalistische Ziele einspannen lassen? Es ist eins der erklärten Ziele der VHP, die Bindung von Auslands-Hindus an ihre angestammte Religion zu stärken und sie vor der „Versuchung“ des westlichen Materialismus zu schützen. Zu den Zielen der VHP, wie sie 1964 in ihrer Satzung festgelegt wurde, gehört aber auch die Hindu-Mission, nämlich die Prinzipien und Praktiken eines „dynamischen Hinduismus“ durch einen „Orden von Missionaren“ in allen Teilen der Welt zu verbreiten. (Grüßworte für die Konferenz kamen denn auch von der Hare Krishna-Bewegung und von den Brahma Kumaris, im Westen intensiv missionierenden Gruppierungen.) In Indien betreibt sie „Rückbekehrung“ von Moslems und Christen durch eine rituelle Reinigungszereemonie und schürt, wie bereits erwähnt, kommunalistische Auseinandersetzungen. Die 10000–15000 in Deutschland lebenden Hindus werden auf Dauer um eine Klärung ihrer Stellung innerhalb des religiösen und politischen Hindu-Spektrums nicht herumkommen. hu

ASTROLOGIE

Sternengrüße per Btx. (Letzter Bericht: 1989, S. 313f) Auf der Berliner Funkausstellung 1983 hat Bundespostminister Schwarz-Schilling offiziell das Btx-System gestartet. In der Zwischenzeit erreichte auch das „New Age“ den Bildschirmtext, und über 30 Programme mit

dem Sternchen „Esoterik“ werden dort schon vertrieben. Vor allem auf das derzeitige Angebot an mantischen Praktiken (insbesondere Wahrsagerei mit Hilfe von Astrologie und Tarot) hat kürzlich das „bildschirmtext magazin« (Nr. 7/9) hingewiesen. Man kann sich die Zukunft direkt per Btx („online“) vorhersagen lassen, man kann über Btx aber auch Bestellungen von Horoskopern u. a. bei bestimmten Firmen tätigen. Auch einige weitere gewinnversprechende esoterische Angebote, wie Biorhythmen, Feuerlaufseminare und Ausbildungskurse, Hinweise zur Unternehmensgründung mit Astrologieprogrammen, Namensanalysen, Adressen von Wahrsagern und Kartenlegern, sind über Btx abrufbar. Die Horoskop-Anbieter reichen z. B. vom Axel Springer Verlag und der Rhein-Neckar-Zeitung bis zu Beate Uhse und Teresa Orłowski, die sich bisher eher auf dem Porno-Markt einen Namen gemacht haben! Auch »Cosmosoft«, ein von einem »Profimade Institut zur Entwicklung ganzheitlicher Unternehmenskonzepte« (Château Vaumarcus bei Neuenburg/Schweiz) vertriebenes Unternehmenskonzept, ist mit dabei. Dessen Geschäftsführer, *Helmut J. Ament*, geriet bereits durch das »bep«-Programm in die Schlagzeilen (vgl. MD 1987, S. 50ff). Neben Namensanalysen und der Ausbildung zum „Diplom-Kosmologen“ bietet Ament sogar ein Software-Paket mit Unternehmensberatung an, durch das PC-Besitzer selbst ins Horoskop-Geschäft einsteigen können. Die bekannte Astrologin *Elizabeth Teissier* (vgl. MD 1984, S. 4) erklärte dem »Btx-Magazin« in einem Interview, daß sie in Frankreich über das vergleichbare »Télétext«-System (ca. 4 Mill. Anschlüsse) seit mehr als 4 Jahren ein Astrologie-Programm laufen habe, das monatlich ca. 10000 Stunden benutzt wird. Im französischen »Télétext« gebe es derzeit ca. 50 ver-

schiedene Astrologie-Anbieter. Hinzu kämen noch „exotische“ Programme (chinesische, keltische, aztekische Astrologie). Demnächst werde sogar ein Partnervergleich per Computerabfrage möglich sein: „Es genügt, wenn man die genauen Daten (Datum, Ort und Uhrzeit) der beiden Partner eingibt. Der Computer errechnet dann die Einflüsse zwischen den Planeten in den beiden Horoskopen.“ Lediglich aus Zeitmangel habe sie Angebote, auch in Deutschland ähnliche Programme zu entwickeln, ablehnen müssen.

Abschließend bedauert das »Btx-Magazin«, daß „tagesaktuelle Horoskope“ oder „Online Vorhersagen“ bisher im Btx-Angebot fehlen. Bei der eingeräumten Dürtigkeit des bisherigen Angebots kann man aber Zweifel haben, ob das Niveau dadurch insgesamt steigen würde. Und für einen christlichen Benutzerkreis des Bildschirmtextes sind die Zukunftsprognosen der Programmierer ohnehin überflüssig oder ärgerlich. Nachdenklich stimmt – auch wenn niemand gezwungen ist, die astrologischen Programme zu benutzen –, daß das Btx-System dazu beiträgt, daß mit fragwürdigen Angeboten am seelischen Leid und Elend ungezählter Menschen verdient wird. ru

FEMINISMUS

»**Frauenstudien- und -bildungszentrum**« der EKD in Gelnhausen. (Letzter Bericht: 1992, S. 218ff) Frauen – die Hälfte der Menschheit – sind in der kirchlichen Bildungsarbeit eher auf Seiten der „Kundinnen“ als der Referenten, Forscher und Veranstalter zu finden. Das soll nun anders werden: Im November 1989 beschloß die Synode der EKD auf den Antrag der »Ev. Frauenarbeit in

Deutschland« (EFD) hin, daß sie „die Zielvorstellungen für die Einrichtung eines Frauenstudien- und -bildungszentrums“ begrüße und die EFD um eine Konzeption dafür bitte. Diese wurde erstellt und im November 1990 von der Synode „dankend zur Kenntnis genommen“. Die detailliertere Planung, an der übrigens Frauen aus Ost und West beteiligt waren, ging weiter, und es zeichnete sich allmählich eine Art „Haus des Nachdenkens für moderne Marias und Marthas“ ab, das am 1. 1. 1993 in Gelnhausen die Arbeit aufnehmen soll. Was ist das genaue Ziel dieser neuen Einrichtung der EKD?

In seiner Ordnung vom März 1992 heißt es: „Das Frauenstudien- und -bildungszentrum hat die Aufgabe, Studien- und Bildungsarbeit von Frauen für Frauen wahrzunehmen sowie Dokumentations- und Öffentlichkeitsarbeit zu leisten... Es erfüllt seinen Auftrag durch Studien- und Bildungsangebote für Frauen aus Landeskirchen und kirchlichen Einrichtungen und Gruppen, Diensten und Werken. Gemäß seiner Konzeption ist das Frauenstudien- und -bildungszentrum auch offen für Frauen aus nichtkirchlichen Bereichen. – Das Frauenstudien- und -bildungszentrum soll Bedarf und Impulse aus der kirchlichen Praxis aufgreifen. Die Ergebnisse seiner Arbeit sollen einen Beitrag zur Erneuerung der Kirche leisten und helfen, mehr Gerechtigkeit für Frauen in der Kirche zu schaffen.“

Ferner heißt es: „Das Frauenstudien- und -bildungszentrum ist eine rechtlich unselbständige Einrichtung der EKD. Die Dienstaufsicht liegt beim Präsidenten (sic!) des Kirchenamtes.“ (Also doch, wie bei den Frauenklöstern, ein Mann an der Spitze zur Kontrolle...?!)

Und wer soll das Ganze bezahlen? „Die Personal- und Sachkosten des Frauenstudien- und Bildungszentrums trägt die

EKD nach Maßgabe ihres Haushalts- und Stellenplans.“

Das Zentrum wird von einem Kuratorium aus 12 Personen verschiedener kirchlicher Arbeitsfelder beraten; der Rat der EKD beruft die 3 Studienleiterinnen (aus Theologie, Pädagogik, Geschichte bzw. Politik oder Soziologie) und eine Archivarin.

Ich denke, auf die Arbeit dieser neuen EKD-Einrichtung darf man (bzw. frau!) gespannt sein. Dabei stellen sich mir zwei Fragen: Wird es gelingen, gemäß der Konzeption, „das Gespräch zwischen Frauen, die unterschiedliche theologische Strömungen, Frömmigkeitsstile und Leitbilder für Frauen in der Kirche vertreten“, zu führen und methodisch zu reflektieren und so „ein(en) Beitrag von Frauen zur innerkirchlichen Streitkultur“ zu leisten? Wird in Gelnhausen die notwendige Diskussion um die feministische Theologie offen geführt werden (nur das »Tübinger Gutachten« hat dies bislang versucht; s. MD 1991, S. 237–245), oder werden im neuen Frauenstudien- und -bildungszentrum zwar alle Frauen gleich, aber einige (feministische) Frauen gleicher als die andern sein?! Im Konzeptionspapier bringen Frauen aus den östlichen Gliedkirchen dezidiert ihre Erfahrungen ein: Wird das Frauenstudien- und -bildungszentrum, so meine zweite Frage, ein modellhafter Ort sein, wo Menschen aus dem Osten und Westen Deutschlands gleichwertig voneinander lernen können? Wird es ein Ort sein, wo z. B. eine gemeinsame Antwort auf die Frage des Konzeptionspapiers gesucht wird: „Was heißt es, Kirche unter den Bedingungen der sozialen Marktwirtschaft“ (hierbei dürfte es sich wohl um das handeln, was früher Kapitalismus hieß!) „zu sein?“ Die Antwort auf diese Frage wird nicht nur für Frauen interessant sein!

Elisabeth Schneider-Böcklen, München

IN EIGENER SACHE

Neuer EZW-Referent in Berlin. Vor kurzem hat Pfarrer Dr. *Andreas Fincke* (Jg. 1959) seinen Dienst als EZW-Referent im Bereich der östlichen Landeskirchen aufgenommen. Dr. Fincke war nach dem Theologiestudium in Halle/Saale Assistent bei Professor Helmut Obst an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Er promovierte mit einer Arbeit zum Thema »Jesus Christus im Werk Jakob Lorbers. Untersuchungen zum Jesusbild und zur Christologie einer ‚Neuoffenbarung‘«. Dr. Fincke hat seinen Dienst in der neuen Außenstelle der EZW, Auguststraße 80, O-1040 Berlin, Telefon 030 / 288 61 60; Fax 030 / 288 61 50. Wir wünschen dem neuen Kollegen für seine Aufgabe Gottes Segen.

Buchbesprechungen

Andreas Resch (Hg.), »Aspekte der Paranormologie. Die Welt des Außerwöhnlichen«, IMAGO MUNDI Bd. 13, Resch Verlag, Innsbruck 1992, XXXI, 638 Seiten, 85,- DM.

Dieser 13. Band aus der Reihe »IMAGO MUNDI«, in der seit 1968 regelmäßig die Vorträge der hier bereits vorgestellten IMAGO MUNDI-Kongresse in Innsbruck (vgl. MD 1983, S. 9f) veröffentlicht werden, sticht unter seinen Vorgängern in besonderer Weise hervor. Nicht nur, daß er dem Andenken des 1991 verstorbenen Parapsychologie-Pioniers, Prof. *Hans Bender*, dem „Lehrer bzw. Animator der meisten hier zu Wort kommenden Autoren“, gewidmet ist, stellt eine Besonderheit dar. Mehr noch als die früheren

Bände darf er über die engeren parapsychologischen Fachkreise hinaus Interesse und Aufmerksamkeit bei einem größeren, an der Diskussion um die „paranormalen“ Erscheinungen unserer Wirklichkeit interessierten Publikum beanspruchen. Die aus früheren Bänden dieser Reihe bekannte Offenheit, mit der auch unkonventionelle und umstrittene Meinungen zu Wort kommen dürfen, steht auch hier wieder in einem wohlthuend-spannungsvollen Verhältnis zu solchen Beiträgen, die in erster Linie auf wissenschaftlich und theologisch verantwortbare Aussagen über die „Welt des Außergewöhnlichen“ abzielen. Es ist nicht übertrieben, wenn der Herausgeber, Prof. *Andreas Resch*, Direktor des »Institut für Grenzgebiete der Wissenschaft« in Innsbruck, den Band zu einem „Standardwerk der Paranormologie“ erklärt. Denn von namhaften Fachleuten wird hier nichts anderes als der Gesamtbereich der „Welt des Außergewöhnlichen“ abgesteckt, wie er Gegenstand der „Parapsychologie“ bzw. „Paranormologie“ ist.

Der Band wird eingeleitet mit einem Abdruck des noch immer lesenswerten Gesprächs zwischen Prof. *Hans Bender* und seinem Nachfolger, Prof. *Johannes Misch*, über Benders Lebenswerk (zuerst erschienen in der Festschrift zu dessen 75. Geburtstag: »Spektrum der Parapsychologie«, Freiburg 1983). Es schließen sich, dem Kongreßverlauf folgend, grundlegende Beiträge zur allgemeinen Orientierung und Übersicht von Dr. *Heinz C. Berendt* (Jerusalem) und Prof. *Andreas Resch* an. Neben Fragen der Astrologie und der Ufologie werden dann in mehreren Beiträgen aktuelle Probleme aus der parapsychologischen Forschung im engeren Sinn behandelt. Nach einer hervorragenden Einführung in die Geschichte und Methodologie der Parapsychologie von Dipl.-Psych. *Eberhard Bauer* folgen

interessante Beiträge zur Frage der „Spontanphänomene“ und zur Erforschung von „Wahrträumen“. Dr. *Walter von Lucadou* diskutiert die Ergebnisse und Theorien seines Forschungsschwerpunkts, der Psychokinese, woran sich zwei Beiträge über moderne Spukphänomene anschließen. Die sog. „okkulten Praktiken“ Jugendlicher werden von *E. Bauer* im Blick auf ihre Verbreitung sowie ihre klinischen und sozialpsychologischen Aspekte untersucht (Okkultismus als „Droge“, als „Ersatzreligion“ oder als „Mittel zur Selbstfindung“). Der isländische Parapsychologe Prof. *Erlendur Haraldsson* (Reykjavik), bekannt durch seine Studien über halluzinatorische Erfahrungen bei sog. „Nahtodpatienten“ (zus. mit K. Osis), befaßt sich in einer Analyse von 357 aktuellen Berichten mit dem Phänomen der „Erscheinung“ von Verstorbenen, während Prof. *Werner Schiebeler* an Hand verschiedener spiritistischer Praktiken „Möglichkeiten, Grenzen und Gefahren“ solcher Kontaktversuche aus der Sicht der spiritistischen Weltanschauung darstellt. Den Abschluß bilden Beiträge des ehemaligen Betriebspsychologen und Personalchefs Dr. *Robert Bossard* (Zollikon) über »Zukunftsvisionen und wissenschaftliche Prognosen« (unter besonderer Berücksichtigung der »Centuries« des Nostradamus), des früheren Dekans der Fakultät Elektrotechnik der Universität Dortmund, Prof. *Karl Goser*, über die Frage von „Information“ jenseits der sichtbaren physikalischen Welt und schließlich des Rezensenten über den theologischen Stellenwert paranormalen Erscheinungen im christlichen Glauben (eine um eine grundlegende Einführung in den Stand der parapsychologischen Forschung erweiterte Fassung erschien 1992 als EZW-Information Nr. 117: »Der christliche Glaube und das Paranormale«). ru

Spiritualität und Charme der Heiligen



Hans-Martin Barth
**Sehnsucht
nach den Heiligen?**

Verborgene Quellen
ökumenischer Spiritualität
168 Seiten
Kartonierte. DM 19,80

Unsere Bücher erhalten
Sie in jeder Buchhandlung.
Ausführliches Verlagsprogramm
vom Quell Verlag · Postfach 10 38 52
7000 Stuttgart 10

Einst waren die Heiligen Streitobjekte zwischen den Konfessionen – können sie heute ökumenische Brücken schlagen?

Bei der Beschäftigung mit den Heiligen rührt der Mensch an geheime Sehnsüchte und verschüttete Ideale, an die Wurzeln seiner Identität. Die Kirchen nehmen wichtige Impulse für das geistliche Leben nicht auf, wenn sie die Heiligen vergessen.

Der Autor teilt die Kritik der Reformation an der mittelalterlichen Heiligenverehrung. Er arbeitet das Profil einer evangelischen Heiligenverehrung scharf heraus. Es gelingt ihm, die Erinnerung an die Heiligen und ihre Gemeinschaft als Quelle einer neuen, ökumenisch ausgerichteten Spiritualität zu erschließen. Wer dieses Buch in die Hand nimmt, begegnet dem Charme der Heiligen und der Poesie ihrer Legende.



Quell Verlag

Eltern in ihrer Trauer begleiten



Wolfgang Hinker/
Volker Metelmann
**Ein Kinderlachen
ist verstummt**

Eltern trauern
96 Seiten
Kartonierte. DM 14,80

Unsere Bücher erhalten Sie
in jeder Buchhandlung.
Ausführliches Verlagsprogramm
vom Quell Verlag
Postfach 10 38 52 · 7000 Stuttgart 10

Wolfgang Hinker und Volker Metelmann begleiten Selbsthilfegruppen trauernder Eltern seit vielen Jahren. Einfühlsam holen die Autoren die Eltern in ihrem Leid und ihrer Verzweiflung ab. Sie lassen Betroffene zu Wort kommen und gehen auf immer wiederkehrende Fragen verwaister Eltern ein: Welcher Weg wird mir zugemutet, wo wird er enden? Warum macht Trauer sprachlos? Habe ich Mitschuld am Tod meines Kindes? Trauern Männer anders als Frauen? Warum hat Gott mein Kind sterben lassen? Wie kann ich den Ansprüchen meiner anderen Kinder gerecht werden? Was kann ich gegen mein körperliches Elendsein tun?

Das Buch enthält auch ein Verzeichnis von Selbsthilfegruppen trauernder Eltern.



Quell Verlag