

# Aus Politik und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Gottfried Küenzlen

Feste Burgen: Protestantischer Fundamentalismus  
und die säkulare Kultur der Moderne

Michael N. Ebertz

Wider die Relativierung der heiligen Ordnung:  
Fundamentalismen im Katholizismus

Peter Heine

Fundamentalisten und Islamisten

Daniel Krochmalnik

Fundamentalismus und Judentum

B 33/92

7. August 1992

Gottfried Küenzlen, Dr. rer. soc., geb. 1945; Studium der Theologie und Soziologie; wissenschaftlicher Referent bei der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart.

Veröffentlichungen u. a.: Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung, Berlin 1980; zahlreiche Beiträge in Sammelwerken, Zeitschriften und Lexika zu Fragen säkularer und religiöser Strömungen und Bewegungen.

Michael N. Ebertz, Dr. rer. soc., geb. 1953; Studium der Soziologie in Frankfurt/M.; Promotion und Tätigkeit als Hochschulassistent an der Universität Konstanz; seit 1991 Professor für Sozialpolitik und Freie Wohlfahrtspflege am Fachbereich Sozialarbeit der Katholischen Fachhochschule in Freiburg.

Veröffentlichungen u. a.: Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung, Tübingen 1987; (Hrsg. zus. mit Winfried Gebhardt und Arnold Zingerle), Charisma: Theorie. Politik. Religion, Tübingen i. E.

Peter Heine, Dr. phil. habil., geb. 1944; Studium der Islamwissenschaft, Ethnologie und Philosophie in Münster und Bagdad/Irak; zur Zeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Religionswissenschaft der Universität Münster.

Veröffentlichungen u. a.: Weinstudien. Untersuchungen zu Anbau, Produktion und Konsum des Weins im arabisch-islamischen Mittelalter, Wiesbaden 1982; Ethnizität und Islam, Gelsenkirchen 1984; Ethnologie des Nahen und Mittleren Ostens. Eine Einführung, Berlin 1989; (zus. mit A. Th. Houry und L. Hagemann) Das Islam-Lexikon, 3 Bde., Freiburg 1991.

Daniel Krochmalnik, Dr. phil., geb. 1956; Studium der Philosophie und Judaistik in München; seit 1990 Mitarbeiter an der Hochschule für Jüdische Studien/Heidelberg.

Zahlreiche Veröffentlichungen zu Fragen der jüdischen Philosophie.



ISSN 0479-611 X

Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn 1.

Redaktion: Rüdiger Thomas (verantwortlich), Dr. Katharina Belwe, Dr. Heinz Ulrich Brinkmann, Dr. Ludwig Watzal, Dr. Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstraße 62-65, 5500 Trier, Tel 06 51/4 60 41 86, möglichst Telefax 06 51/4 60 41 53, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 14,40 vierteljährlich, Jahresvorzugspreis DM 52,80 einschließlich Mehrwertsteuer; Kündigung drei Wochen vor Ablauf des Berechnungszeitraumes;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von 6,50 zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer;

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke können Kopien in Klassensatzstärke hergestellt werden.

# Feste Burgen: Protestantischer Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne

---

## I. Einleitung

---

Das Thema „Fundamentalismus“ hat Konjunktur. Wie „New Age“ für die achtziger Jahre scheint nun „Fundamentalismus“ ein Thema der neunziger Jahre zu werden. Dies zeigt ein Blick in Verlagsprospekte, Feuilletons und Tagungsprogramme von Akademien. Schnell zeigt sich jedoch, daß niemand genau sagen kann, was „Fundamentalismus“ 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 Begriffes 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 Licht aufklärerischer Vernunft verdunkelt sich. Die „fundamentalistische Versuchung“ ist zum Angriff angetreten. So ist in der Einleitung zu dem von 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.“<sup>1</sup> 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, sich im emanzipatorischen Fortschrittsgang der Geschichte 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.

Demgegenüber ist beim 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 siebziger Jahren sind religiöse Erneuerungsbewegungen unübersehbar, die nahezu alle Weltreligionen ergriffen haben. So begann ab Mitte der siebziger Jahre in Israel die religiös-orthodoxe Bewegung zunehmend Einfluß zu gewinnen. Die israelische 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 siebziger 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

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

als „wiedergeborene Christen“ verstehenden Amerikaner zählten<sup>2</sup>. Doch auch im weithin säkularisierten Europa ist das Auftreten „fundamentalistischer“ Bewegungen und Gruppen unüberschaubar. So im Katholizismus und im Protestantismus.

---

## II. 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 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 Moment subjektiver Erfahrung ist. Die vitalste Erscheinung dieses Typs von neuer Religiosität ist 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 vagie-

render 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 folgende Tendenzen skizzieren: 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 konturlos 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 überwiegend von „charismatischen“, neupfingstlerischen Antrieben geprägt. Daneben entstehen eigene theologische Ausbildungsstätten fundamentalistischen Zuschnittes, so die Freie Evangelische 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 alldem 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, daß mit dem Etikett „Fundamentalismus“ in ihrer Herkunftsgeschichte und ihrem Selbstverständnis ganz unterschiedliche Strömungen versehen werden: Ein traditionell-gewachsener Pietismus, Evangelikalismus, neu-pfingstlerisch-charismatische Bewegungen, bis hin zu Positionen eines christlichen Konservatismus. In solch problematischer Zuordnung rächt sich die eingangs erwähnte Ausdehnung des Begriffes und seine damit verbundene zunehmende Unschärfe.

2 Vgl. Gilles Kepel, Die Rache Gottes, München-Zürich 1991. Einen breiten Überblick über das Gesamphänomen „Fundamentalismus“ bietet der Sammelband: Hansjörg Hemminger (Hrsg.), Fundamentalismus in der verweltlichen Kultur, Stuttgart 1991. Mein eigener dort veröffentlichter Aufsatz (Gottfried Küenzlen, Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne) ist in Teilen die Grundlage für den hier vorgelegten Beitrag.

Wir wollen im folgenden auf eine Definition, was denn „Fundamentalismus“ heißen soll, verzichten; vielmehr – nach einem kurzen historischen Rückblick – einige Merkmale benennen, die uns für christlich-fundamentalistische Gruppen und Bewegungen sowie 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 erstenmal explizit die Rede im Titel einer Schriftenreihe, die in Millionenaufgabe zwischen 1909 und 1915 in den USA erschien: „The Fundamentals – A Testimony to the Truth“ (Ein Zeugnis der Wahrheit). Die Antriebe, aus denen sich diese Schriftenreihe speiste und die auch die im Anschluß daran gegründete, schließlich über die USA hinaus sich ausdehnende „Worlds Christian Fundamentals Association“ bestimmten, 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 daranging, 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 unaufgebbarer 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-buchstäblich 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-fundamentalisti-

sche Wahrheiten vom Menschen vertreten müsse<sup>3</sup>.

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 bestimmenden 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 noch einige weitere Merkmale benennen. Dabei ist zu beachten, daß diese Merkmale in den verschiedenen Gruppen und Bewegungen in ganz unterschiedlicher Intensität auftreten können:

- Ein bestimmtes Schriftverständnis, wonach die Heilige Schrift im Sinne einer Verbalinspiration als von Gottes Geist „eingehaucht“ 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.“<sup>4</sup>
- Die Taufe ist als Bekenntnis- und Bekehrungsakt sowie 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, kirchlichen oder säkularen Gegners bedarf, der dann häufig als der „Anti-

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.

christ“ 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 mit häufig apokalyptischen Erwartungen besetzt, 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 fundamentalistischen Denkens und darauf beruhender Lebensführung beiseite lassend, ist nun nach den Gründen zu fragen, die den fundamentalistischen Orientierungen in der gegenwärtigen Kulturlage Zulauf und Faszination sichern.

---

### III. 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 Wertpluralismus einen absoluten Geltungsanspruch gegenüber. Ihre kulturelle Chance liegt gerade darin, daß sie ihren Anhängern einen Ausweg aus den gegenwärtigen Unsicherheitserfahrungen bieten und im Angebot normativer Verbindlichkeit 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 Gewißheiten.

Die Auflösung innerweltlicher Fortschrittsgewißheit, der Geltungsschwund des Glaubens an die

Wissenschaft als eine Garantiemacht des immer besseren und glücklicheren Lebens, der Zusammenbruch des Glaubens an die Ideologien mit ihren Verheißungen, „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. Hinzu kommen 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 Weltorientierungen, 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 Zusammenfassung läßt sich festhalten: Die Erfahrung der äußeren Unsicherheiten moderner Zivilisationsdynamik und die Erfahrung des Geltungsverlustes der überlieferten Sinntraditionen hat notwendig Folgen bis in die Innenlagen von Menschen und prägende Auswirkungen auf das heutige 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. 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 der zum Teil schon genannten Merkmale, 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 sich als tragfähiger erweisen, als die ja nun selbst krisenhaft gewordenen Orientierungen des säkularen Glaubens. Ob der westliche „Fundamentalismus“ den „secular humanism“ der eigenen Kultur überwinden und bekämpfen will oder 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 westlich-aufklärerischem Denken. Dies gilt für den protestantischen Fundamentalismus und dessen Berufung auf ein exklusives, wörtlich-buchstäblich verstandenes Schriftprinzip, gilt für den katholischen Integralismus und seine Verankerung in der Tradition der Kirche und 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 Bezweiflung, 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 Weltbildes* genannt. Das fundamentalistische Glaubenssystem soll eben alles erfassen: 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. eines nachweisbaren und protokollierten Bekehrungserlebnisses, 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 zunehmend die 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 geradezu 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 Verhältnis 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 von 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 erhält 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 Mo-

derne 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 moralisch 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.

---

#### IV. 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 Beliebbarkeit 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 erinnern, daß Staat und Gesellschaft kultureller Voraussetzungen bedürfen, die sie nicht selbst wieder begründen und garantieren können. Gemeint ist, daß jedes Gemeinwesen, will es von Dauer sein, eines Minimalkonsenses an Werten bedarf, der in der Moralität 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 Chomeinis gegen Salman Rushdie hat schnell die Brüchigkeit westlicher Wertorientierungen offengelegt. 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 Teile 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 als Inkarnation *des* fundamentalistischen Bösen scheinen bei uns zunehmend die Funktion zu bekommen, uns selbst als wahrer 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 einer solchen 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 Formulierungen, 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. 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 Rezeption von Versatzstücken des New-Age-Denkens. Aber es geht 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 ist nur die eine Seite der Anfrage und Herausforderung durch den Fundamentalismus. Ebenso gilt es festzuhalten: Gerade wenn Fundamentalismus Absage an Erklärung 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.“<sup>5</sup> Vielmehr geht es gerade gegenüber einem 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 Wolfhard 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.“<sup>6</sup>

Die Herausforderung des Fundamentalismus, die zu Kritik und Abgrenzung zwingt, läßt sich auch an den folgenden, ausgewählten Sachverhalten verdeutlichen, die wenigstens noch angedeutet 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<sup>7</sup>. 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

6 Ebd., S. 75.

7 Vgl. Rudolf Uertz, *Fundamentalismus: Theologisierung der Politik oder Politisierung der Theologie?*, in: Hermann Kochanek, *Die verdrängte Freiheit*, Freiburg i.Br. 1991.

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

Ziel ist die religiös fundamentierte *societas perfecta*<sup>8</sup>.

Wenigstens erwähnt sei, daß für fundamentalistisches Denken ebenso ein bestimmtes Verhältnis von *Wissenschaft* zur Religion kennzeichnend sein kann; hier wird Wissenschaft zur Garantiemacht der „objektiven“ Richtigkeit des fundamentalistischen Glaubens. Ein klares Beispiel hierfür bietet der sogenannte „Kreationismus“<sup>9</sup>, 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 wünschenswerte 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 Kultur<sup>10</sup> 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 be-

wahrt, 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 Ausbeutung und Vergewaltigung des Gewissens – solch beobachtbaren Tendenzen in *manchen* Gruppen und „Sekten“ wird die christliche Kirche im Namen ihres Auftrages widerstehen *müssen*.

Doch sollen diese Überlegungen zum Thema „Fundamentalismus“ nicht mit der Beschreibung, gar Beschwörung seiner Gefahren abschließen. Wenn – recht begriffener – Dialog eine Aufgabe gegenwärtiger Kulturlage 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.

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 Kulturlage 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).

# Wider die Relativierung der heiligen Ordnung: Fundamentalismen im Katholizismus

## I. Religiöser Fundamentalismus

Wer mit dem Ausdruck „Fundamentalismus“ operiert, riskiert, sich in einem Dschungel von Polemiken zu verstricken, ist doch aus einer anfänglich religiösen Selbstbezeichnung evangelischer Christen in den USA inzwischen eine beliebte Vokabel-Keule im Tageskampf zur Diskreditierung einiger politischer und religiöser Strömungen geworden, die an öffentlicher Aufmerksamkeit und Bedeutung zu gewinnen scheinen.

Auch gegen einige neuere Bewegungen im Christentum wird mit dem Terminus „Fundamentalismus“ polemisiert, nicht nur „von außen“, sondern auch innerhalb der jeweiligen religiösen Teiltraditionen. Hier wie da geschieht dies nicht selten ohne erkennbares Bemühen, das Phänomen in seiner „Soziologie“ zu verstehen, obwohl in der Tatsache dieses „symbolischen Kampfes“ selbst bereits erste Anknüpfungspunkte zur Interpretation dessen liegen, was „Fundamentalismus“ genannt werden kann. Offensichtlich indiziert dieser „symbolische Kampf“ Auseinandersetzungen von Interessen- und Statusgruppen zum einen um den Geltungsanspruch religiöser Heilswahrheiten gegenüber einzelnen gesellschaftlichen Teilsphären – bis hin zur politischen Sphäre; zum anderen um die Definition und Kompetenz zur Definition der religiösen Heilswahrheiten selbst.

Wer von „Fundamentalismus“ spricht, läuft zudem Gefahr, einen kaum umgrenzten und wenig verbindlich verwendeten Ausdruck semantisch noch stärker auszuweiten und zum Schillern zu bringen<sup>1</sup>. Wer schließlich auch noch von „katholischem Fundamentalismus“ spricht, verletzt eine stark von Theologen und Religionswissenschaftlern dominierte sprachliche Konvention. So ist etwa noch in einem vor wenigen Jahren erschienenen „Handwörterbuch“ zu lesen, daß man „den Begriff Fundamentalismus . . . nicht auf den . . . Katholizismus

wird übertragen dürfen“, was sich schon daraus ergebe, „daß die Grundvoraussetzung des Fundamentalismus die Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Bibel“ sei<sup>2</sup>.

In der Tat wird der Ausdruck „Fundamentalismus“ im christlich-theologischen Sprachgebrauch – wohl auch um seiner polemischen und inflationären Verwendung entgegenzutreten – nicht selten substantial gefaßt und vorwiegend für diejenigen Bewegungen innerhalb des Protestantismus – namentlich der angelsächsischen Länder – reserviert, zu deren Forderungen die Anerkennung von fünf als unaufgebar definierten christlichen Glaubenswahrheiten („Fundamentalien“) zählt<sup>3</sup>. Bei dem „Fundamentalismus“ in diesem Sinn handelt es sich um die Selbst- und Fremdbezeichnung einer „antimodernistischen“ Bewegung, die ins letzte Drittel des 19. Jahrhunderts zurückreicht und sich zunächst in den ersten Dezennien unseres Jahrhunderts in den USA formiert hat, literarisch verstärkt durch die theologische Schriftenreihe „The Fundamentals“<sup>4</sup>. In Reaktion auf die nach dem amerikanischen Bürgerkrieg (1861–1865) einset-

2 Erich Geldbach, Artikel Fundamentalismus, in: Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen, Freiburg u. a. 1986, S. 124. Vgl. dagegen Bruno Secondin, Die unumstößliche Wahrheit. Herausforderungen und Gefahren des Fundamentalismus, in: Internationale katholische Zeitschrift, 20 (1991), S. 136; Michael N. Ebertz, Fundamentalismus im Katholizismus – religionssoziologische Thesen und Notizen, in: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte, 36 (1989), S. 223.

3 Nämlich – als wichtigster Punkt – die Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Bibel, die jungfräuliche Geburt und damit Göttlichkeit Jesu Christi, sein stellvertretendes Sühneopfer am Kreuz, seine leibliche Auferstehung und seine apokalyptische Wiederkunft. Dieser „Minimalkonsens“ angelsächsischer protestantischer Fundamentalisten erklärt sich im wesentlichen „aus einer Frontstellung gegen die moderne Bibelkritik der liberalen Theologie“; so Martin Riesebrodt, Fundamentalismus und „Modernisierung“. Zur Soziologie protestantisch-fundamentalistischer Bewegungen in den USA im 20. Jahrhundert, in: Klaus-M. Kodalle (Hrsg.), Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen, Frankfurt 1988, S. 115.

4 Vgl. jetzt auch Martin Riesebrodt, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: amerikanische Protestanten (1910–1928) und iranische Schiiten (1961–1979) im Vergleich, Tübingen 1990, S. 40ff.; eine gute Übersicht auch in B. Secondin (Anm. 2), S. 136ff.

1 Vgl. Ute Gerhard u. a., „Jeder ist Fundamentalist von irgend etwas“. Zur Geschichte eines vagabundierenden Begriffs, in: Sprachreport, (1990) 3, S. 6–10.

zenden sozialstrukturellen und kulturellen Modernisierungsschübe stellt sie sich als religiöse Protest- und Abwehrbewegung dar: zum einen gegen die wachsende Erosion der überkommenen Bräuche, Sitten und Normen in der amerikanischen Gesellschaft und zum anderen gegen die wachsende Einbeziehung natur- und geschichtswissenschaftlicher Erkenntnisse in Theologie und Verkündigung, sofern durch sie die Infallibilität der Bibel als Offenbarungswahrheit und damit als verbindliche Quelle der Weltorientierung, Handlungsformierung und Ohnmachtsbewältigung in Frage gestellt wird.

Unbeschadet jener Vorbehalte macht es Sinn, auch von einem Fundamentalismus im Katholizismus zu reden, zumal sich darunter Kräfte begreifen lassen, die sogar sehr viele substantiale Ähnlichkeiten mit ihrem protestantischen Bruder haben<sup>5</sup>, freilich auch markante Unterschiede. Solche substantiellen Unterschiede ergeben sich aus konfessionellen Spezifika, die jedoch, berücksichtigt man deren Stellenwert und Funktion für die jeweilige Teiltradition, kaum dafür erhalten können, den Ausdruck Fundamentalismus innerhalb des Christentums allein auf einige Strömungen des Protestantismus zu beziehen. Ist es nicht im Gegenteil so, daß es den Anhängern religiöser Fundamentalismen auch und gerade um die Erhaltung der Eigenart ihrer religiösen Überzeugungen und Praktiken, Werte, Normen und Institutionen geht, d. h. um ihre jeweilige sozioreligiöse „Identität“?

Löst man sich also sowohl von jener Diskreditierung, die dem Ausdruck Fundamentalismus schon früh widerfahren ist<sup>6</sup>, als auch von seiner terminologisch substantiellen Engführung einschließlich seiner Eingrenzung auf einen bestimmten religionshistorisch-konkreten Verwendungszusammenhang, behält aber seine funktionalen und strukturellen Momente und Bezugspunkte im Blick, dann fallen zum einen als konstitutive positive Bezugspunkte literarisch fixierte Überlieferungen an, denen göttlicher Offenbarungscharakter zugeschrieben wird und die als unaufgebbare Bestandteile der kollektiven (religiösen) Identität und insofern als „heiliges Wissen“<sup>7</sup> gelten. Zum zweiten fallen bei einem solchen Abstraktionsverfahren als

konstitutive negative Bezugspunkte solche Kräfte an, denen zugeschrieben wird, das heilige Wissen – die Vorstellungen, Werte und Normen der eigenen religiösen Überlieferung – in Frage zu stellen, abzuwerten, an den Rand zu drängen, in seiner Bedeutung zu schmälern, zu verletzen oder gar zu zersetzen. Dem religiösen Fundamentalismus geht es also um die Unverletzlichkeit „des Heiligen“ bzw. dessen, was in einer religiösen Tradition als „heilig“ definiert wird, wurde oder werden sollte.

Schließlich zeigt ein solches Abstraktionsverfahren, daß es dem religiösen Fundamentalismus im Kern auch um die Verteidigung bzw. Wiedergewinnung eines religiösen Wahrheitsdefinitionsmonopols geht, dessen Status innerhalb, aber auch außerhalb des jeweiligen religiösen Feldes neu zur Geltung gebracht werden müsse. Der protestantische Fundamentalismus war immer auch eine Reaktion auf Verwerfungen im religiösen Kräftefeld, nämlich auf Prozesse der Enteignung und Aneignung der Verfügung über die religiösen Heilswahrheiten. Und dies in doppelter Hinsicht: zum einen durch den Verlust der sozioreligiösen Vorherrschaft des angelsächsischen Protestantismus, zum anderen durch den Einflußgewinn der theologischen Bibelkritik. Einerseits wurde „durch die Masseneinwanderungen von süd- und osteuropäischen Katholiken, von Juden und deutschen Lutheranern die ethnisch-religiöse Dominanz der angelsächsischen Protestanten abgebaut“, andererseits die überkommene Bibelauslegung durch den Aufstieg neuer theologischer Experten in Frage gestellt. Sie begannen nicht nur, die legitime Interpretation der biblischen Offenbarungsquelle für sich zu beanspruchen, sondern auch noch den „allgemeinen Geltungsanspruch der ‚mittelständischen‘ Lebensführung und seine Übereinstimmung mit der biblischen Lehre (zu) bestreiten“<sup>8</sup>. Die sozialen Träger des protestantischen Fundamentalismus waren „an den unmittelbaren Umgang mit den Dingen ihrer Existenz“<sup>9</sup> und eben auch an den direkten Umgang mit der Bibel als Offenbarungsquelle gewöhnt. Durch die Konkurrenz alternativer religiöser Deutungstraditionen und den Aufstieg „aufgeklärter“ intellektueller Bibelexperten mußten sie sich sozusagen „in die Zange genommen“, „laisiert“ und marginalisiert, also deklassiert, „enteignet“ und „überfremdet“ sehen hinsichtlich ihrer Verfügung über die Heilswahrheiten und ihrer Kontrolle der religiösen und kulturellen Institutionen.

5 Vgl. Michael N. Ebertz, Treue zur einzigen Wahrheit. Religionsinterner Fundamentalismus im Katholizismus, in: Hermann Kochanek (Hrsg.), Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg u. a. 1991, S. 31 ff.

6 Vgl. Christian J. Jäggi/David J. Krieger, Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart, Zürich-Wiesbaden 1991, S. 76.

7 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1972<sup>5</sup>, S. 279 ff.

8 M. Riesebrodt (Anm. 3), 118f.

9 Norman Birnbaum, Der protestantische Fundamentalismus in den USA, in: Thomas Meyer (Hrsg.), Fundamentalismus in der modernen Welt, Frankfurt 1989, S. 133.

Der Ausdruck „religiöser Fundamentalismus“ kann deshalb als Sammelbezeichnung gebraucht werden für die Anhänger solcher religiöser Protestbewegungen, die „das Heilige“ und die überkommenen „Hüter“ des Heiligen durch moderne Strukturen und Prozesse innerhalb und außerhalb des „religiösen Feldes“ relativiert sehen und gegen diese Bedrohung „der heiligen Ordnung“ zu Felde ziehen. Diese „heilige Ordnung“ soll als Letztwert behauptet und ihrem superioren Geltungsanspruch möglichst rein zum Durchbruch verholfen werden.

---

## II. Zur „Soziologik“ des katholischen Fundamentalismus

---

Sein Protest folgt einer Logik, die sich „soziologisch“ verstehen läßt. Es geht ihm um die Einforderung von Elementen, die bisher unauflöslich zu einem System verflochten waren, um die Bestandteile also eines „Codes“, der als spezifisch katholisch galt, für „heilig“, d. h. für unantastbar erklärt worden war, aber unter dem Druck eines sich modernisierenden gesellschaftlichen Kontextes der katholischen Kirche und im Zuge ihrer Anpassung an die Verhaltensgesetzmäßigkeiten der modernen Welt<sup>10</sup> einem – nur teilweise geplanten – Erosionsprozeß ausgesetzt war.

Moderne Gesellschaften sind durch Prozesse der funktionalen Differenzierung der Gesellschaftsbereiche (etwa von Politik, Wirtschaft, Wissenschaft), der Privatisierung bzw. Individualisierung der Lebensführung und der Pluralisierung der Weltanschauungen charakterisierbar, die den Religionen nur noch einen marginalen Ort in der Gesellschaft zuweisen, die Machtgewichte zuungunsten der Kirchen verschieben und die herkömmlichen religiösen Selbstverständlichkeiten und Verbindlichkeiten in „Fragwürdigkeiten“ überführen, d. h. deren Träger zur „Dauerreflexion“ (Schelsky) zwingen<sup>11</sup>. An Manifestationen und Folgen solcher

---

10 Vgl. Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt 1980; Michael N. Ebertz.: *Kirchen im Gegenwind. Über die wachsende Zukunftsunsicherheit der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland*, in: Josef Schmid/Heinrich Tiemann (Hrsg.), *Aufbrüche: die Zukunftsdiskussion in Parteien, Verbänden und Kirchen*, Marburg 1990, S. 223–242.

11 Vgl. Helmut Schelsky, *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie* (1957), in: ders., *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik*, München 1979, S. 272.

Differenzierungs-, Pluralisierungs- und Individualisierungsprozesse, die das „Heilige“ relativieren, indem sie es auf den religiösen, kirchlichen oder privaten Bereich zu beschränken suchen, seiner absoluten Dignität berauben und der Beliebigkeit der persönlichen Disposition überantworten, hat sich bereits in der Vergangenheit der protestantisch-fundamentalistische Protest entzündet<sup>12</sup>. Hier liegen die entscheidenden gesellschaftlichen Voraussetzungen, die auch den katholischen Fundamentalismus hervorbringen, zumal sich die katholische Kirche seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts mehr und auch weniger offiziell an diese Prozesse anzupassen begann, um nicht auf den Status einer Sekte abzusinken. Damit geriet sie allerdings in ein Dilemma, aus dem sie bis heute noch nicht herausgefunden hat, mußte sie doch bei dieser Sicherung ihrer strukturellen Identität – als für alle offenstehende „Volkskirche“ – mit kulturellen Elementen ihres eigenen Traditionsbestandes in Konflikt geraten.

Diese kirchlichen Anpassungsmaßnahmen, die hier weder chronologisch noch umfassend bis in ihre Details hinein vorgeführt werden können, sollen mit Hilfe der von Helmut Schelsky eingeführten Kategorien des „Funktionswechsels“, der „Emeritierung“ und des „Einbaus“ stichwortartig und exemplarisch in Erinnerung gebracht werden<sup>13</sup>.

„Funktionswechsel“ in der Richtung, daß tradierte Einrichtungen des kirchlichen Lebens „zur Befriedigung der religiösen Ansprüche der Dauerreflexion eingesetzt werden“, lassen sich in der katholischen Kirche etwa an der Beichte in Richtung psychologischer „Seelentherapie“ oder „am Bedeutungswandel der Predigt“ erkennen, „deren ‚Verkündigung des Wortes Gottes‘ immer mehr in der Einleitung und Anregung des ‚Deutens‘, des Reflexionsprozesses und Subjektivitätsstromes der modernen Gläubigkeit zu bestehen scheint“<sup>14</sup>, sowie an der Aufwertung des Status der – in manchen Kirchengemeinden sogar durch Gespräche ersetzten – Predigt innerhalb des katholischen Gottesdienstes, ja am gängigen Vollzug der Messe überhaupt. Ihr sakramentaler „Kreuzesopfer“-Charakter wurde zugunsten des Charakters einer „Mahlfeier“ im Effekt zurückgedrängt, wobei „das erläuternde und kommentierende Reden... eine so beherrschende Stellung“ einnehmen kann, daß der Kult als Mittel zum Zweck der „Bewußtseins-

---

12 Vgl. M. N. Ebertz (Anm. 5), S. 40f.

13 Vgl. H. Schelsky (Anm. 11), S. 291f.

14 Ebd., S. 292.

bildung“ umfunktionalisiert wird<sup>15</sup>. Begünstigt wurde dieser Funktionswechsel der Messe durch einen Wechsel der Zelebrationsrichtung des Priesters und durch die weitgehende Einführung der Muttersprache, also auch durch den Einbau „profaner“ – sprachlicher, gestischer, mimischer („schauspielerischer“) – Elemente und durch die Emeritierung eines als spezifisch „sakral“ und zudem als spezifisch römisch-katholisch definierten Elements, des Kirchenlateins.

Emeritierungs- oder zumindest Peripherisierungsvorgänge lassen sich auch hinsichtlich eines anderen konfessionellen Identitätsmerkmals beobachten, nämlich der Marienverehrung<sup>16</sup>. Diese Vorgänge kommen sinnfällig etwa darin zum Ausdruck, daß in neueren Kirchengebäuden oft – ohne traditionelle Gebetskniebank davor – Mariendarstellungen aus dem Blickfeld genommen wurden. In die gleiche Richtung weisen die numerische Kürzung bzw. die Umtitulierung marianischer Feste im Kirchenjahr („Mariae Lichtmeß“ wurde zu „Darstellung des Herrn“, „Mariae Verkündigung“ zu „Verkündigung des Herrn“), die Reduzierung und Eliminierung von Marienliedern im katholischen Gesangbuch sowie die Tilgung explizit marianischer Bekenntnisformeln aus den Namen und Satzungen katholischer Vereine, um nur einige Beispiele zu nennen. Zumindest in den Predigten weitgehend aufgegeben, abgeschwächt oder doch wenigstens umgedeutet wurden auch die überlieferten Jenseitsvorstellungen von „Hölle“ und „Fegfeuer“ und damit auch spezifische Züge des überkommenen Gottesbildes, dessen Attribut der „Gerechtigkeit“ zurückgedrängt und durch dasjenige der „Barmherzigkeit“ ersetzt wird<sup>17</sup>.

Peripherisiert bzw. retuschiert wurden auch Elemente des Kirchenbildes, die den geistlichen Gnadenanstalts- bzw. Herrschaftscharakter akzentuierten und als Spezifika im Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche galten<sup>18</sup>. Emeritiert wurden nicht zuletzt auch ihre traditionellen Ex-

klusivitätsansprüche gegenüber dem Staat. Hatte „die traditionelle katholische Lehre... die Anerkennung eines Rechts auf Religionsfreiheit im Ergebnis immer abgelehnt“, sofern sie „vom Primat der Wahrheit gegenüber der Freiheit und von der These“ ausging, „daß dem Irrtum an sich kein Recht gegenüber der Wahrheit zukommen könne“, so hat die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit „dies nun alles hinter sich gelassen“ und „ist von der bisherigen Lehre nicht nur graduell, sondern prinzipiell abgerückt“<sup>19</sup>. In diesem Emeritierungsvorgang, der sich freilich auch umgekehrt als Einbauvorgang, als Einführung des modernen Toleranzpostulats, des „Rechts der Person“ usw. in die Kirchenlehre darstellen läßt, ist die Anpassung der Kirche an funktionale Differenzierungs-, weltanschauliche Pluralisierungs- und Individualisierungsprozesse dicht zu greifen. Mehr oder weniger erzwungen bzw. selbstbescheiden, wenn auch theologisch reflektiert, nimmt sie die komplexe Eigenlogik des Politischen, ihre eigene faktische Partikularität im Konzert des Weltanschauungspluralismus sowie die Dominanz des „individualistischen Paradigmas vom Sein und Sollen des Menschen“<sup>20</sup> hin.

Daß solche Anpassungsprozesse auch Ergebnisse des Kampfes konkurrierender – hier theologischer bzw. kirchlicher – Interessen- und Statusgruppen um die Verfügung über die Heilswahrheiten und die Durchsetzung, Offizialisierung und Legitimierung ihrer Sicht von „Kirche“, „Gott“ und der „Welt“ sind und ihrerseits Verwerfungen von religionsinternen Kräfteverhältnissen zur Folge hatten, läßt sich generell unterstellen und kann an einem anderen Anpassungs- bzw. Einbauvorgang demonstriert werden. Eine solche Einbaumaßnahme bestand darin, die überkommenen religiösen Vorstellungen und Praktiken kritisch zu reflektieren und im Hinblick auf ihren biblischen Anhalt zu überprüfen, was sich nicht zuletzt in der sukzessiven Duldung und Akzeptanz der modernen – protestantischerseits vorexerzierten – Bibelkritik manifestierte<sup>21</sup>.

15 Wilhelm Weber, Wenn aber das Salz schal wird... Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln, Würzburg 1984, S. 110.

16 Vgl. Michel N. Ebertz, Maria in der Massenreligiosität. Zum Wandel des populären Katholizismus in Deutschland, in: ders./Franz Schultheis (Hrsg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, München 1986, S. 65–83.

17 Vgl. hierzu die ersten Ergebnisse einer Analyse von Predigten seit der Mitte des 19. Jahrhunderts: Michael N. Ebertz, Der geschenkte Himmel, oder: Vom Unglück zum Glück im Jenseits, in: Alfred Bellebaum (Hrsg.), Glück und Zufriedenheit, Opladen i. E.

18 Gut greifbar selbst in Umtextungen von populären Kirchenliedern aus dem 19. Jahrhundert.

19 Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Zwanzig Jahre danach 1986, in: Neue Zürcher Zeitung vom 11. Juli 1986.

20 In Anlehnung an eine – allerdings kulturpessimistisch getönte – Aussage von Joseph Kardinal Ratzinger, Wenn das taube Gewissen einer blinden Natur folgt, in: Deutsche Tagespost vom 11. Juli 1989.

21 Vgl. Michael Kappes/Franz Georg Untergaßmair, Zum Thema: „Wie wörtlich ist die Bibel zu verstehen?“, Paderborn 1987, S. 17 ff., 111 ff. Damit handelte man sich freilich auch die Aporien der protestantischen Bibelexegese ein; vgl. Karl Kertelge (Hrsg.), Rückfrage nach Jesus, Freiburg u. a. 1974; Joseph Kardinal Ratzinger (Hrsg.), Schriftauslegung im Widerstreit, Freiburg u. a. 1989.

Bis in die erste Hälfte unseres Jahrhunderts hinein war es zu zahlreichen „Ausgrenzungsoperationen“<sup>22</sup> im Hinblick auf moderne katholische Bibelwissenschaftler durch die kirchlichen Leitungsinstanzen gekommen. Noch in den fünfziger Jahren war es üblich, daß sich die katholische Bibelwissenschaft der theologischen Dogmatik unterzuordnen hatte, indem sie das „aus der Schrift hervorgehende Dogma“ exegetisch zu legitimieren half oder zumindest gegenüber der Dogmatik – etwa „bezüglich der Begründung des neuen Mariendogmas“ – „Zurückhaltung übte“. Allerdings strebte die katholische Bibelwissenschaft in der Folgezeit erfolgreich danach, sich von dieser Unterordnung zu emanzipieren. Es gelang ihr, die alten Kräfteverhältnisse geradezu umzukehren, d. h. „sich als die eigentliche theologische Grundwissenschaft zu verstehen“, nachdem auch noch das II. Vatikanische Konzil „ihre führende Rolle innerhalb der theologischen Wissenschaft“ bestätigt hatte<sup>23</sup>. Damit war eine Deklassierung der theologischen Dogmatik und freilich auch des Status ihrer Vertreter verbunden, eine Umwertung, die auch die Repräsentanten einer anderen, sozusagen „normativen theologischen Disziplin“, nämlich des „Kirchenrechts“, betraf. In den siebziger Jahren fiel diese Disziplin auf den achten und damit letzten Platz der offiziellen theologischen Fächerliste zurück, während eine zweite „empirische theologische Disziplin“, die „Praktische Theologie“, einen „Aufstiegsprozeß“ durchlief<sup>24</sup>.

Es kommt deshalb nicht von ungefähr, daß sich – zumindest auffällig zahlreiche – Meinungsführer der im nächsten Abschnitt zu erwähnenden katholisch-fundamentalistischen Gruppen, die solche Anpassungsprozesse beispielsweise als „Protestantisierung“ des Katholizismus beklagen, aus den Vertretern der älteren Generation der „normativen Theologie“, also der dogmatischen und kirchenrechtlichen, aber auch der moraltheologischen Disziplinen rekrutieren, die den skizzierten Deklassierungsprozeß an ihrer eigenen Person erleiden mußten. Überhaupt scheint es zahlreichen katholischen Fundamentalisten nicht zuletzt um die Behauptung von biographischen Fundamenten ihrer eigenen Identität zu gehen, die sehr eng mit jenem traditionellen „Code“ der Kirche verknüpft ist – oder zumindest mit einigen seiner Elemente,

was auch die enorme programmatische und organisatorische Zersplitterung dieser Protestbewegungen miterklären mag. Wenn man beispielsweise den anscheinend relativ hohen Anteil von – vor den sechziger Jahren – bewußt zum Katholizismus Konvertierten unter ihren Meinungsführern und Anhängern bedenkt<sup>25</sup>, sind darunter eine Vielzahl von Personen zu vermuten, die sich stark mit Einstellungs- und Verhaltensmustern identifiziert haben, die als spezifisch römisch-katholisch galten. Sie sehen sich nicht mehr in der Lage, den teilweise bürokratisch exekutierten und enorme kognitive Dissonanzen hervorrufenden Arrangements der Kirche mit der Moderne Folge zu leisten, zumal sie dadurch nicht nur in eine Minderheitslage manövriert, sondern auch noch in Subkulturen abgedrängt und – auch ohne Exkommunikation – als abweichend stigmatisiert wurden<sup>26</sup>. Eine Minderheit, „die mit ihrer Beziehung zur vorherrschenden Gruppe zufrieden ist“, hat zwar die Neigung, „sich mehr und mehr zu assimilieren. Wenn jedoch die Mitglieder einer Minderheitengruppe fühlen, daß sie von der dominierenden Gruppe beherrscht werden und daß sie ihre charakteristischen Merkmale, mit denen sie sich von anderen Gruppen unterscheiden, nicht beibehalten können oder daß man ihnen ihre zukünftige Entwicklung abschneiden will, dann wird die Beziehung der Minderheit zur herrschenden Gruppe zunehmend gespannt.“<sup>27</sup>

---

### III. Katholische Fundamentalismen

---

Den katholischen Fundamentalismus gibt es nicht, allenfalls Varianten, die sich in einer Vielzahl von Gruppen vergemeinschaften und vergesellschaften. Dies hat auch seine soziokulturellen bzw. sozioreligiösen Gründe. Ein Spezifikum der katholischen Kirche ist, daß sie – wie es ein Konzilstext formuliert – „ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft“, sondern „die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluß Gottes so miteinander verknüpft

22 Rainer Bucher, Die Theologie, das Fremde. Der theologische Diskurs und sein anderes, in: Ottmar Fuchs (Hrsg.), Die Fremden, Düsseldorf 1988, S. 16.

23 Handbuch der Kirchengeschichte, Band VII: Die Weltkirche im 20. Jahrhundert, Freiburg u. a. 1979, S. 289f.

24 Ebd., S. 291 ff.; vgl. Knut Walf, Kirchenrecht, Düsseldorf 1984, S. 10.

25 Vgl. M. N. Ebertz (Anm. 5), S. 32f.

26 Vgl. Gabriel Adriányi, Das Schisma Lefèvre, in: Forum Katholische Theologie, 9 (1989), S. 269f.; Elisabeth Gerstner, Die katholische Traditionalistenbewegung. Eine kurze Selbstdarstellung, in: Die katholische Traditionalistenbewegung, Zürich u. a. 1970, S. 27.

27 Alfred Schütz, Gesammelte Aufsätze, Bd. 2: Studien zur soziologischen Theorie, Den Haag 1972, S. 246.

und einander zugesellt sind, daß keines ohne die anderen besteht...<sup>28</sup>.

Diese durchaus konflikträchtige triadische Struktur in der kirchenoffiziellen Reklamation von Quellen „heiligen Wissens“ (mit ihrem „non sola scriptura“-Akzent) spiegelt sich auch im katholischen Fundamentalismus wider und macht ihn zu einer weitaus komplexeren, pluralistischeren, ja fragmentierteren Erscheinung als den protestantischen Fundamentalismus. Dies hat Auswirkungen auf seine Organisierbarkeit und setzt seinen Durchsetzungschancen binnenkulturelle Grenzen. Neben einer biblizistischen Ausprägung, welche sich – ähnlich dem protestantischen Fundamentalismus – am Leitprinzip der absoluten Verbindlichkeit und Irrtumslosigkeit der biblischen Texte orientiert, die Deckungsgleichheit der biblischen Überlieferung mit dem historisch wirklichen Geschehen postuliert, deren göttliche Inspiration und Verfasserschaft akzentuiert, die historisch-kritischen Methodologien verpflichteten Bibeltheologen häretisiert und zugleich solche Bischöfe attackiert, welche die Veröffentlichungen jener auch noch mit kirchlicher Druckerlaubnis versehen<sup>29</sup>, zeigt der katholische Fundamentalismus vor allem eine deutlich traditionalistische Ausprägung. Der Biblizismus katholischer Fundamentalisten hat eine defensive, ihre traditionalistische Ausrichtung stützende Funktion und dient als Legitimationsbasis zahlreicher Anstrengungen zur Verteidigung auch und gerade solcher Überzeugungen und Praktiken, die zur überkommenen konfessionsspezifischen Kultur und zur institutionellen Kernstruktur dieser christlichen Teiltradition zählen.

Hinsichtlich des Kultes können katholische Fundamentalisten – ganz zentral – bei der durch das II. Vatikanische Konzil oktroyierten Liturgiereform anknüpfen, der sie die „Messe aller Zeiten“, die sogenannte tridentinische Messe, wie sie vor dem letzten Konzil gefeiert wurde, als einzig „richtige“ Messe gegenüberstellen<sup>30</sup>; oder an scheinbar nebensächlichen Details dieser – von ihnen so diffamierten – „Bastardmesse“, wie etwa an der

28 Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg u. a. 1966, S. 372f.

29 Vgl. M. N. Ebertz (Anm. 5), S. 31 ff.; Georg May, Der Glaube in der nachkonziliaren Kirche, Wien 1983, S. 48–52.

30 Vgl. Wigand Siebel, Katholisch oder konziliar? Die Krise der Kirche heute, München–Wien 1978, S. 108 ff.; Rudolf Pacik, Verrat am katholischen Glauben? Marcel Lefebvre und die Liturgiereform, in: Józef Niewiadomski (Hrsg.), Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft, Thaur 1988<sup>2</sup>, S. 30 ff.; Alois Schifferle, Katholischer Traditionalismus und Fundamentalismus, in: Hansjörg Hemminger (Hrsg.), Fundamentalismus in der verwestlichten Kultur, Stuttgart 1991,

Frage des „Volksaltars“, der Laien-Handkommunion, der „neuliturgischen“ Musik, der Informalisierung der liturgischen bzw. priesterlichen Mimik, Gestik und Kleidung oder der Zurückdrängung des Lateins als Kultsprache. Sie können die Zulassung weiblicher Ministranten als Zentral-Problem oder den Pflicht-Zölibat des Priesters sowie das Tragen der schwarzen Soutane<sup>31</sup> als Zentral-Wert hervorkehren.

Im Hinblick auf die dogmatische Lehre kehrt der traditionalistisch orientierte katholische Fundamentalismus solche Züge hervor, die nicht nur theologisch, sondern auch frömmigkeitspraktisch, nach der Gegenreformation verstärkt wieder seit dem 19. Jahrhundert, als konfessionelles Unterscheidungszeichen reprofiliert wurden<sup>32</sup>. Obwohl zu den „Fundamentalien“ des protestantischen Fundamentalismus die „Jungfrauengeburt“ zählt, ist doch auffällig, daß diese biblische Überlieferung bei dessen Anhängern „keinesfalls im Mittelpunkt“ steht und „auch in der Predigt keine große Rolle spielt“. Vielmehr wird dieses essential lediglich „soweit beibehalten, als es bejaht werden muß“, weil es eben wortwörtlich biblisch überliefert ist<sup>33</sup>. In den Überzeugungen und Praktiken des katholischen Fundamentalisten dagegen zählt gerade der Glaube an das Dogma der Jungfrauengeburt zum Zentrum, ja er wird geradezu zur Voraussetzung, mit einer exzessiven Marienverehrung eine symbolische Grenzziehung gegenüber den Protestanten und anderen Andersgläubigen vorzunehmen und damit ein traditionelles konfessionelles Identitäts- und Unterscheidungsmerkmal zu kultivieren<sup>34</sup>. Um es mit einem der zahlreichen marianischen Aphorismen des kürzlich selig gesprochenen Gründers des „Opus Dei“, das wie die meisten katholisch-fundamentalistischen Gruppen einem Marianismus huldigt, auf den Punkt zu bringen: „Gehöre Maria, und du gehörst zu uns.“<sup>35</sup>

S. 74 ff.; Jean-Claude Monet, Heilsunternehmen oder politische Mobilisation? Die Chartres-Wallfahrten der französischen Integralisten in den 1980er Jahren, in: Bernd Jürgen Warneken (Hrsg.), Massenmedium Straße. Zur Kulturgeschichte der Demonstration, Frankfurt–New York 1991, S. 249.

31 J.-C. Monet (Anm. 30), S. 242, 250.

32 Vgl. Michael N. Ebertz, Die Organisation der Massenreligiösität im 19. Jahrhundert. Soziologische Aspekte zur Frömmigkeitsforschung, in: Jahrbuch für Volkskunde, N. F., 2 (1979), S. 38–72.

33 James Barr, Fundamentalismus, München 1981, S. 177f.

34 Zur Bedeutung der Madonna als kollektives Identitätssymbol s. M. N. Ebertz (Anm. 16); J.-C. Monet (Anm. 30), S. 243 f., 246 f.; vgl. auch die Studie von Alf Mintzel, Der Madonnen-Streit, Passau 1991.

35 So Spruch 494 aus: Josemaría Escrivá de Balaguer, Der Weg, Köln 1982<sup>10</sup>, S. 119.

So entstanden zahlreiche explizit marianische Vereinigungen<sup>36</sup>, die sich auch zu gemeinsamen Bedürfnissen – zur „Actio Mariae“ – zusammenschließen haben, regelmäßige „Kongresse“ – vornehmlich an Wallfahrtsorten – veranstalten und sich wechselseitig in ihrer deutlich am 19. Jahrhundert orientierten traditionalistischen Frömmigkeitsversion des Katholizismus bestätigen. Im Unterschied zu den protestantischen werfen katholische Fundamentalisten in Zeitschriften, Pamphleten und Flugblättern anderen katholischen Gruppen – insbesondere aber Theologen, namentlich führenden Bibelwissenschaftlern – die „Leugnung des Dogmas der Jungfräulichkeit Mariens“ vor und rufen zur Sanktionierung und Disziplinierung dieser „Textempiriker“ auf.

Es scheint kaum ein Element aus der eigenen dogmatischen Überlieferung zu geben, an dem katholische Fundamentalisten nicht den „rationalistischen Geist der Zersetzung“ am Werk sehen: Ob es sich um die biblische Überlieferung der „Jungfrauengeburt“ – aber auch anderer „Wunder“ – handelt oder ob es um den Glauben an die Existenz des Teufels, an die Hölle oder an das Fegefeuer<sup>37</sup> und damit um den traditionellen Dualismus im Gottesbild<sup>38</sup> geht, um nur die typischsten Beispiele anzuführen. Katholische Fundamentalisten versuchen, die inzwischen versprengten Elemente des überlieferten römisch-katholischen „Codes“ wieder zusammenzutragen und wollen die „anarchische Diversifizierung“<sup>39</sup> des ehemals als „heilig“ definierten symbolischen Verweisungszusammenhangs aufhalten, wenn nicht rückgängig machen.

Auch die Tendenz, „spezielle Gnadengaben Gottes“, mittels derer „die Grenzen zwischen dem Jenseits und dem Diesseits niedergerissen werden, zu beanspruchen“ und dabei solche „Phänomene wie Stigmatisierungen, Visionen, Marienerscheinungen, wunderbare Heilungen, Prophezeiungen

künftiger Dinge, Einsichten in das Jenseits“ sogar in den Mittelpunkt des religiösen Leben zu stellen<sup>40</sup>, kann von katholischen Fundamentalisten gefördert werden. Sie versuchen damit, mystizistische Traditionen zu revitalisieren, die noch in der katholischen Kirche des neunzehnten sowie in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts verbreitet waren und von der kirchlichen Behörde teilweise gefördert, zumindest selten bekämpft und oft geduldet wurden<sup>41</sup>. In einigen Regionen wie im Allgäu und im Bodenseeraum formieren sich beispielsweise um charismatische Führer mit Marienvisionen diverse – teilweise als „häretisch“ definierte – Organisationen und Gruppen<sup>42</sup>, welche die Kühlerhauben ihrer Fahrzeuge anstelle des Markenzeichens mit Madonnenfiguren zieren oder mit Flugblättern, Kleinschriften und audiovisuellen Medien kirchenoffiziell nicht legitimierte marianische Neuoffenbarungen im jugoslawischen Medjugorje oder im belgischen Maasmechelen propagieren. Auf Privatoffenbarungen, die „nur mit Hilfe der Bibel und des Schott-Meßbuches“ systematisiert worden seien<sup>43</sup>, beruft sich auch das heute erbcharismatisch vom Sohn seiner Gründerin geführte „Engelwerk“ („Opus Angelorum“) mit Sitz in St. Petersburg (Sils/Österreich), welches – unter Verknüpfung mit gnostisch-kabbalistischen und apokalyptischen Elementen – Traditionen christlichen Wissens über Engel und Dämonen wiederbelebt und erweitert, diese dualistischen gedachten kosmischen Kräfte magisch bestimmten Wirkungsbereichen zuordnet (etwa den Freiheitswert der Moderne dem „Dämon der Freiheit“) und rituelle Sonderpraktiken pflegt, zu denen gestufte Einweihungs-Mysterien sowie die Einhaltung einer

36 Z. B. die „Blaue Armee Mariens“; die in Deutschland, Österreich und der Schweiz agierende „Marianische Priesterbewegung“; die „Katholische Pfadfinderschaft Europas“ (mit ihrer Zeitung „Pfadfinder Mariens“), deren deutsche Vereinigung sich 1976 durch eine Abspaltung aus der „Pfadfinderschaft St. Georg“ gegründet hat und nach eigenen Angaben inzwischen etwa 2500 Mitglieder zählt.

37 Vgl. G. May (Anm. 29), S. 124ff., 185ff., 237ff.; Wilhelm Schamoni, Wunder sind Tatsachen, Würzburg 1976<sup>4</sup>; Heribert Schaaf, Die ewige Verwerfung in neueren und älteren kirchlichen Verlautbarungen, in: Theologisches, 178 (1985), S. 6253–6258; hierzu kritisch: Hans Urs von Balthasar, Was dürfen wir hoffen?, Einsiedeln 1986; ders., Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern 1987<sup>2</sup>.

38 Vgl. J. Escrivá (Anm. 35), Spruch 747, S. 182.

39 Pierre Bourdieu, Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches, Wien 1990, S. 81.

40 Christoph Weber, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Winfried Loth (Hrsg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart u.a. 1991, S. 31.

41 Vgl. M. N. Ebertz (Anm. 32); Karl Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten. Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen, Stuttgart 1982<sup>12</sup>, S. 673ff.; Karl Rahner, Visionen und Prophezeiungen, Freiburg u.a. 1958<sup>2</sup>.

42 Unter den „häretischen“ fundamentalistischen Sondergemeinschaften aus dem katholischen Raum sind etwa die „Kinder Mariens“ um einen amtsenthobenen Pfarrer (vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24. November 1983) und „Das Gnadenwerk St. Michael“ im thurgauischen Dozwil um seinen ursprünglich evangelisch-reformierten Gründer Paul Kuhn zu nennen; Godehard König, Artikel Erneuerte Kirche, in: Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, Freiburg u.a. 1990, Sp. 234; Joachim Müller, Artikel Michaelsvereinigung, in: Lexikon, ebd. Sp. 665f.

43 Johannes Singer, Das Engelwerk, in: Theologisch-praktische Quartalschrift, 139 (1991), S. 376; Heiner Boberski, Das Engelwerk. Ein Geheimbund in der katholischen Kirche?, Salzburg 1990.

Arkandisziplin zählen, letztere übrigens auch gegenüber dem kirchlichen Lehramt<sup>44</sup>.

Unter einem stark traditionalistischen Akzent kann der katholisch-fundamentalistische Protest im Extrem sogar dazu übergehen, die persönlichen Inhaber des päpstlichen Lehramts der letzten Jahrzehnte unter Häresieverdacht zu stellen und ihnen den Gehorsam aufzukündigen – so nicht nur der selbsternannte „Papst Clemens XV.“ und Gründer der „Erneuterten Kirche“, sondern auch ein profiliertes Meinungsführer der „Sammlung glaubens-treuer Katholiken“ (SAKA) in Basel bzw. des „Oratoriums von der Göttlichen Wahrheit“<sup>45</sup>, und so freilich auch der inzwischen verstorbene Erzbischof Marcel Lefèbvre. Nach dessen Auffassung sind „der Stuhl Petri und die amtlichen Stellen in Rom von Antichristen besetzt“<sup>46</sup>; und die „Katholische Kirche in der Endzeit“, wie sich das apokalyptische „Oratorium“ in seinem Katechismus auch selbst bezeichnet, schreibt sich – ähnlich wie andere christliche Sekten – die „besonderen Merkmale“ zu: „Die Kirche in der Endzeit ist klein; sie ist ohne staatlichen Schutz; sie ist – wenigstens zeitweise – ohne Führungshierarchie, Christus steht ihr in besonderer Weise nahe; sie kämpft gegen die römische Hure.“<sup>47</sup>

Damit katapultiert freilich der traditionalistische Impuls zahlreiche katholische Fundamentalisten bereits an den „äußeren Rand“ der Kirche. Die Mehrheit der Anhänger katholischer Fundamentalismen operiert allerdings am „inneren Rand“ der Kirche und attackiert auch deshalb in der Regel nicht direkt den Inhaber des päpstlichen Lehramts, sondern die Bischöfe sowie die römischen Kurialbeamten<sup>48</sup>.

44 Vgl. Friederike Valentin, Artikel Engel – Religiöse Sondergemeinschaften, in: Lexikon (Anm. 42), S. 211 f.

45 Gemeint ist der Saarbrücker Soziologieprofessor Wigand Siebel, der für das „Oratorium“ sogar die Ausarbeitung eines Katechismus vorgenommen hat; vgl. Oratorium von der Göttlichen Wahrheit (Hrsg.), Katechismus des Oratoriums. Römisch-katholischer Katechismus und Unterweisung der Gläubigen für die heutige Zeit, München 1987; Wigand Siebel, Häresie in der Kirche, in: SAKA-Informationen, 8 (1983) 10a; Der Mensch ist der Weg. Karol Wojtylas Botschaft, in: SAKA-Informationen, 9 (1984) 5, S. 5–8; vgl. auch Anm. 30.

46 Józef Niewiadomski, Die nachkonziliaren Traditionalisten, in: Theologisch-praktische Quartalschrift, 139 (1991), S. 363; Karl J. Rivinius, Fundamentalismus: eine Herausforderung für Kirche und Mission, in: Theologie und Glaube, 80 (1990), S. 503 ff.

47 So Abschnitt 731 des Katechismus (Anm. 45), S. 360. Eine solche Haltung macht nach der Auffassung von Heinz-Günther Stobbe, Katholischer Fundamentalismus? Ein Diskussionsbeitrag, in: Wort und Antwort, 32 (1991), S. 9 den katholischen Fundamentalismus aus. Sie steht jedoch nur für eine seiner Ausprägungen.

Neben der selten rein ausgeprägten biblizistischen und der dominanten traditionalistischen Dimension schält sich damit als dritte katholisch-fundamentalistische Ausprägung ein institutionalistisch-patriarchalisches Prinzip heraus, das seinen Brennpunkt im Primat und Wahrheitsmonopol des päpstlichen Lehramts hat. Überspitzt und einseitig, eben nur auf eine katholisch-fundamentalistische Ausprägung gemünzt, kann diese auf die Formel gebracht werden: „Der protestantische Fundamentalismus steht auf dem Standpunkt: Die Bibel sagt es mir so. Der katholische Fundamentalismus geht davon aus: Der Papst sagt es mir so.“<sup>49</sup> Wie das traditionalistische Prinzip kann auch das religiöse Interpretations- bzw. Wahrheitsdefinitionsmonopol des Papstes und dessen superiorer Status übersteigert werden. Dies zeigt sich bereits in einigen Titeln einschlägiger Publikationen oder im Namen einiger katholisch-fundamentalistischer Gruppierungen<sup>50</sup>. Als „sehr römisch“ empfiehlt sich auch das „Opus Dei“<sup>51</sup>. Die im Verlauf des 19. Jahrhunderts bis hin zum I. Vatikanischen Konzil beförderte, überaus starke päpstliche Vorrangstellung<sup>52</sup> sucht man im katholisch-fundamentalistischen Kampf um die Definition des credendum auch noch dadurch auszubauen, daß man die einschlägigen biblischen Textstellen, die zu ihrer Legitimation herangezogen werden, so interpretiert, daß nicht die Kirche bzw. Gemeinde, sondern der „Fels“ Petrus als Adressat der Verheißung erscheint, von der Unterwelt nicht verschlungen zu werden<sup>53</sup>.

Immer wieder – und gerade auch hinsichtlich dieser papalistischen Thematik – wird zum Protest gegen die Befunde der führenden Repräsentanten der historisch-kritisch verfahrenen Bibelauslegung aufgerufen, die sich mit Vertretern einiger

48 Vgl. zu diesem feinen Unterschied etwa U. P. Lange, Die dreifache, sich steigernde Offensive Satans, des ‚Fürsten dieser Welt‘ gegen die Kirche, in: Una-Voca-Korrespondenz, 15 (1985), S. 86; Richard McBrien, „Der US-Katholizismus ist stark und lebendig“. Ein Gespräch über die Kirche in den USA, in: Herder-Korrespondenz, 41 (1987), S. 372.

49 R. McBrien (Anm. 48), S. 372.

50 So etwa in der „Bewegung für Papst und Kirche“ (mit ihrer Zeitschrift „Der Fels“). Über andere internationale „Zeitschriften im Kirchenkampf“ vgl. W. Siebel (Anm. 30), S. 449 ff.

51 „Katholisch, apostolisch, römisch! – Es gefällt mir, daß du sehr römisch bist. Und daß du den Wunsch hast, eine Romfahrt zu machen, ‚videre Petrum‘, um Petrus zu sehen“, so etwa J. Escrivá (Anm. 35), Spruch 520, S. 125.

52 Vgl. Michael N. Ebertz, Die Bürokratisierung der katholischen „Priesterkirche“, in: Paul Hoffmann (Hrsg.), Priesterkirche, Düsseldorf 1987, S. 132–163.

53 Vgl. Richard Baumann, Was Christus dem Petrus verheißt. Eine Entdeckung im Urtext von Matthäus 16, Stein am Rhein 1988.

anderer theologischer Disziplinen zu einem „progressistischen Kartell“ zusammengeschlossen und die Nachfolge von „Wicleff, Luther, Febronius und anderen Irrlehrern“ angetreten hätten<sup>54</sup>. Eine bestimmte „Spielart der progressistischen Exegese“ stelle den päpstlichen Primat als „geschichtlich gewordene Erscheinung ohne göttliche Herkunft und Verbindlichkeit“ dar und hebe „mit ihren sogenannten Ergebnissen die gesamte Verfassung der Kirche aus den Angeln“. Dadurch würden „die Fundamente (!) der katholischen Kirche untergraben“ werden, sei es „mit unserer Kirche am Ende“<sup>55</sup>.

Wie der Fundamentalismus im Protestantismus, der aus der Verweigerung der Einbeziehung wissenschaftlicher Erkenntnisse zur Interpretation der Bibel als einziger Offenbarungsquelle lebt, ist auch der Fundamentalismus im Katholizismus ohne das Moment der Verweigerung nicht zu denken: nämlich der Verweigerung, die spezifisch katholische Quellen-Trias des Offenbarungswissens – also Bibel, Tradition und päpstliches Lehramt – in den Diskurs der Profanwissenschaften einzubeziehen. Letztere können diabolisiert werden, brachte doch, wie beispielsweise der Generalobere der „Priesterbruderschaft Pius X.“, einer der führenden Repräsentanten der schismatischen Lefèbvre-Bewegung, formuliert, „die ‚Erbsünde‘ ... eine Verblendung der menschlichen Vernunft, eine Verkehrung des menschlichen Willens und eine Entfesselung der menschlichen Leidenschaften“ und ließ „die Welt unter die Herrschaft Satans geraten“. Jene Verweigerung wird deshalb zu einem identitätssichernden „heiligen“ Akt, um die von den Fundamentalisten reklamierte „einzige Wahrheit“<sup>56</sup>, weil göttlich vorgegebene Wahrheit, vor Kontaminationen durch die „weltlichen“ und d. h. sündhaft, wenn nicht diabolisch belasteten Wissenschaften überhaupt bzw. vor den bereits „verweltlichten“ Vertretern der „nachkonziliaren“ Kirche zu immunisieren: „Wenn wir uns von diesen Leuten entfernen, so genau wie von den Personen, die AIDS haben. Man hat keine Lust, es sich zu holen ... das geistige AIDS, eine ansteckende Krankheit.“<sup>57</sup>

54 Johannes Rothkranz, Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar, Durach 1989<sup>2</sup>, S. 319.

55 G. May (Anm. 29), S. 152ff., 264.

56 Franz Schmidberger, „Es geht um ganz zentrale Lehrfragen“. Ein Gespräch, in: Herder-Korrespondenz, 42 (1988), S. 421f. Über die heute weltweit auf 50 000–200 000 Anhänger geschätzte Lefèbvre-Bewegung mit ihrer „Bruderschaft Pius X.“ s. G. Adriányi (Anm. 26), S. 255–270.

57 So Lefèbvre am 9. September 1988, zit. in: J. Niewiadomski (Anm. 46), S. 363, der freilich polemisch von einer „geradezu paranoid anmutenden Haltung der Distanzierung“ spricht.

#### IV. Eine Typologie katholisch-fundamentalistischer Gruppen

Die kaum überschaubare Vielfalt katholisch-fundamentalistischer Gruppen, die sich auch noch in ganz unterschiedlichen Sozialformen vergesellschaften<sup>58</sup>, kann mit der Unterscheidung einer biblizistischen, einer traditionalistischen und einer papalistischen Ausprägung im Hinblick auf ihre jeweiligen legitimatorischen Orientierungsschwerpunkte und unter Vernachlässigung fließender Übergänge, Überschneidungen und Verflechtungen in eine vorläufige Typologie gebracht werden. Je nach Reichweite ihres Geltungsanspruchs ist des weiteren zwischen eher religionsintern und eher religionsextern orientierten katholisch-fundamentalistischen Gruppen zu unterscheiden, also danach, ob sich ihr Geltungsanspruch faktisch vorwiegend auf religiös spezifische Kommunikations- und Handlungszusammenhänge (etwa Kult und Dogmatik) konzentriert oder darüber hinaus auch auf religiös unspezifische Gesellschaftsbereiche erstreckt.

Der heuristische Nutzen einer solchen – verfeinerbaren – Typologie müßte sich freilich erst in der weiteren empirischen Erforschung katholischer Fundamentalismen erweisen: beispielsweise in Untersuchungen der Bedeutung jener prekären triadischen Orientierungs- bzw. Legitimationsstruktur oder des Spannungsverhältnisses von Religion und Politik innerhalb der – aber auch zwischen den – einzelnen fundamentalistischen Gruppen<sup>59</sup>; ferner

58 Das Spektrum reicht von „offenen“ und sozial relativ unverbindlichen bis hin zu „geschlossenen“, lebensverbindlichen Sozialformen: von Lesergemeinden um Zeitungen (z. B. die „Deutsche Tagespost“), Zeitschriften (z. B. „Der Fels“, „Una-Voce-Korrespondenz“, „Theologisches“, „Der 13.“, „30 Tage in Kirche und Welt“) und Bücher (z. B. des „Christiana Verlags“ in Stein am Rhein); über Bildungseinrichtungen, Jugendbünde (z. B. die „Katholische Pfadfinderschaft Europas“), Vereine („Arbeitskreis Theologie und Katechese“, „Ubi Petrus – ibi Ecclesia“, „Treue zur Kirche“) und Verbände („Katholische Traditionalistenbewegung“, „Bewegung für Papst und Kirche“, „Una-Voce-Bewegung“, „Actio Mariae“); bis hin zu Orden und ordensähnlichen Gemeinschaften (z. B. der Engelwerksorden vom „Heiligen Kreuz“), Klöstern und klosterähnlichen „totalen Institutionen“ (z. B. die „Engelwerks-Universität“ in Anapolis; das „Priesterseminar Sankt Petrus in Wigratzbad“, Landkreis Lindau; die „Zentren“ des Opus Dei).

59 Die Konfliktlinie „Tradition und päpstliches Lehramt“ hat beispielsweise zu Abspaltungen von der Bewegung um Erzbischof Lefèbvre, insbesondere von der 1970 von ihm ge-

## Katholisch-fundamentalistische Gruppierungen nach Schwerpunkten der legitimatorischen Orientierung und des Geltungsanspruchs

	religionsintern orientiert	religionsextern orientiert
traditionalistisch	1	4
papalistisch	2	5
biblizistisch	3	6

im internationalen Vergleich der nationalen und regionalen Profile katholisch-fundamentalistischer Gruppen sowie in Langzeitstudien ihres soziokulturellen Wandels.

Die meisten der vorstehend erwähnten Gruppen beziehen ihren Protest bzw. Geltungsanspruch auf Objekte im religionsinternen Feld, reduzieren damit wenn auch nicht prinzipiell, so doch faktisch – und möglicherweise vorläufig mit der Intention zur Sammlung des „heiligen Rests“ – den universalen Geltungsbereich des Wahrheitsanspruchs ihres heiligen Wissens. Dessen Expansion wird in den meisten europäischen Gesellschaften in Grenzen gehalten, insbesondere durch die dort herrschenden demokratischen Strukturen<sup>60</sup>. Nach dem bisher Gesagten lassen sich Typ 1 z. B. die „SAKA“, das „Oratorium“ und die von Lefèbvre initiierte Traditionalistenbewegung mit der „Priesterbruderschaft Pius X.“ zuordnen; Typ 2 z. B. die „Priesterbruderschaft Sankt Petrus“ und die „Bewegung für Papst und Kirche“ mit der Lesergemeinde um die Zeitschrift „Der Fels“; Typ 3 z. B. das „Engelwerk“.

Andere, aber auch einige „Fraktionen“ der nach Typ 1, 2 und 3 sortierten katholisch-fundamentalistischen Gruppen halten auch faktisch am prinzipiell universalen Geltungsbereich des Wahrheitsanspruchs ihres heiligen Wissens fest und reden zumindest einer „Absorption der Gesellschaft durch die Religion“ das Wort<sup>61</sup>. Die von ihnen intendierte „Verkirchlichung der Welt“ zielt namentlich

gründeten „Priesterbruderschaft St. Pius X.“, und zur Gründung der „Sankt Petrus-Bruderschaft“ geführt; vgl. Die Priesterbruderschaft St. Petrus. Ein Gespräch mit P. Josef Bisig, in: *Der Fels*, 20 (1989), S. 177–180; J. Niewiadomski (Anm. 46), S. 363f. Die Konfliktlinie „Religion und Politik“ war spaltungswirksam für die französischen „Integralisten“; s. J.-C. Monet (Anm. 30), S. 254.

<sup>60</sup> Die freilich ihrerseits wiederum den religionsexternen Fundamentalismus anheizen können; vgl. Hella Mandt, Fundamentalistische Tendenzen in Politik und Gesellschaft, in: *Erwachsenenbildung. Vierteljahresschrift für Theorie und Praxis*, 38 (1992), S. 14.

<sup>61</sup> Carl-Friedrich Geyer, Fundamentalismus: Anfrage an das säkularisierte Christentum, in: *Orientierung*, 55 (1991), S. 91.

auf eine Entdifferenzierung von Religion und Politik, und dies gerade auch auf dem Hintergrund des in den Gesellschaften Mitteleuropas historisch spannungsreichen, jedenfalls nicht unumstrittenen Verhältnisses von Kirche und Staat.

Wenn nicht alles täuscht, hat die Mehrheit der katholischen Fundamentalisten in Deutschland und in anderen konfessionell stark gemischten europäischen Ländern ihren Schwerpunkt im religionsinternen Feld. Im Unterschied zu den „katholischen“, romanischen bzw. „katholisch-laizistischen“ Ländern sind hier religionsextern orientierte katholisch-fundamentalistische Gruppen – wie die nationalkatholischen „Traditionalisten“ bzw. „Integralisten“ in Frankreich (z. B. die Bewegung „Chrétienté-Solidarité“), die sich auch aus ehemaligen Anhängern und Sympathisanten der 1926 von Rom verurteilten, nach dem Zweiten Weltkrieg aufgelösten „Action Française“ rekrutieren und die Wiederherstellung der Verbindung von „Thron und Altar“ propagieren (Typ 4)<sup>62</sup>, oder komplex organisierte Massenmobilisierungsbewegungen wie die von Rom als Laienbewegung approbierte „Communione e Liberazione“ („Compagnia delle Opere“; „Movimento popolare“) in Italien (Typ 5)<sup>63</sup> – kaum entstanden. Auch Gruppen, die einen religionsexternen Fundamentalismus mit stark biblizistischer Ausprägung vertreten, formieren sich in Deutschland eher im prote-

<sup>62</sup> Vgl. R. Pacik (Anm. 30), S. 22f.; Manfred Kurz, Flucht vor dem Risiko der Freiheit? Fundamentalismus und Traditionalismus in Gesellschaft und Kirche, unveröffentl. theologische Zulassungsarbeit, Universität Tübingen 1990, bes. S. 29ff., die auch auf den frühen Einfluß der „Action Française“ auf Marcel Lefèbvre hinweisen.

<sup>63</sup> Vgl. Gilles Kepel, Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München-Zürich 1991, bes. S. 110–117. Seit Januar 1991 erscheint auch eine der professionell gemachten Publikationen dieser spektakulär agierenden papalistischen Bewegung, die Monatsillustrierte „30 Tage in Kirche und Welt“, in deutscher Sprache. Ihr verantwortlicher Redakteur ist auch Mitglied der Redaktion der in Würzburg verlegten „Deutschen Tagespost“, die – am dichtesten auf der Leserbriefseite – katholisch-fundamentalistischen Positionen Raum gibt.

stantischen Christentum<sup>64</sup>. Allerdings lassen sich auch aus dem katholischen Spektrum einige Sondergruppen dieser Richtung ausmachen, deren spezifisch katholisches Profil freilich kaum mehr zu identifizieren ist, zumal sie punktuell mit ihren evangelischen Schwestern und Brüdern kooperieren<sup>65</sup>. Als – wenn auch zwischen allen Religionen sozusagen „vagabundierender“ – Vertreter dieses Grenztypus eines religionsexternen Fundamentalismus biblizistischer Ausprägung aus dem katholischen Bereich (Typ 6) kann der politische Publizist Franz Alt gelten, der mit einer in Millionenhöhe aufgelegten Streit- und Protestschrift zumindest temporär eine Lesergemeinde zu formieren verstand. Da Jesus „nie übertrieben“ habe und die Bergpredigt die „geistige Energiereserve für die ganze Menschheit“ biete, zielt Alts prophetischer Ruf auf eine Entprivatisierung von Religion und auf die Aufhebung ihrer Trennung von Politik und Gesellschaft, die er als „folgeschwerstes Schisma des Christentums“ diskreditiert<sup>66</sup>.

Abgesehen von diesem Grenz- und Sonderfall formieren sich religionsextern orientierte katholisch-fundamentalistische Gruppen hierzulande öffentlich entweder punktuell in solchen Initiativen (Typ 4), die sozusagen „den Sturz der Sexualität... in die Heimatlosigkeit“<sup>67</sup> aufzufangen suchen, sowie als „Lebensschützer“ im Zusammenhang mit der gesetzlichen Regulierung der Abtreibungsfrage<sup>68</sup>; oder diffus und unspektakulär über die Kaderaktivitäten des hierarchisch straff gegliederten „Opus Dei“ (Typ 5), das, kirchenrechtlich seit 1982 als sogenannte „Personalprälaten“ errichtet, direkt dem päpstlichen Lehramt untersteht und seinen Mitgliedern – weltweit ca. 80 000, vor-

wiegend Akademiker – zur Aufgabe gestellt hat, nicht auf direktem, sondern auf indirektem Weg die gesellschaftlichen Strukturen zu verkirchlichen: nämlich über das persönliche „Streben nach Heiligkeit seiner Mitglieder inmitten der Welt“ die „Welt zu gewinnen“<sup>69</sup>.

Wie man auch immer zu dieser Methode stehen und deren Erfolgsaussichten beurteilen mag, eine zentrale Strategie besteht darin, innerhalb, aber mehr noch außerhalb der Kirche Schlüsselpositionen zu besetzen und das „Opus Dei“ mit anderen Organisationen personell zu vernetzen, um „die Institutionen der Völker, der Wissenschaft, Kultur, Zivilisation, Politik, Kunst und sozialen Beziehungen (zu) christianisieren“<sup>70</sup>. So sollen beispielsweise Mitglieder (mehrheitlich Nicht-Priester) des „Opus Dei“, das als exklusive wie elitäre Fokusorganisation mit zahlreichen Vorfeld- und Ablegerorganisationen verflochten ist, international bereits in – nicht näher spezifizierten – „694 Presseorganen, 52 Rundfunk- und Fernsehanstalten, 12 Filmproduktions- bzw. Vertriebsgesellschaften und 38 Nachrichtenagenturen“ tätig sein<sup>71</sup>, um ihr „diskretes Apostolat“, ihre „im Stillen wirkende Sendung“ zu erfüllen<sup>72</sup>.

---

## V. Schlußbemerkung

---

Die über die Anpassungen der Kirche an die Verhaltensgesetzmäßigkeiten der Moderne ausgelösten Spannungen und Konflikte um die Definition „des Heiligen“ und die Verfügung darüber können zwar enorme Ressourcen der Betroffenen binden, doch sollte die Potenz des katholischen Fundamentalismus, der in seiner legitimatorischen und organisatorischen Fragmentierung sowie in seiner Vielfalt der Sozialformen ohne wirkliches Steuerungszentrum agiert, einen politischen und gesell-

64 Dies gilt auch für den „Kreationismus“ als einen besonders an den Fragen der Schöpfung interessierten Fundamentalismus. Allerdings gibt es „auch auf katholischer Seite... einflußreiche Kreise, die dem Kreationismus nahestehen, wenn diese auch weniger biblizistisch als vielmehr philosophisch argumentieren“; so Thomas Becker, Der Streit um die Schöpfung. Zum Phänomen des Kreationismus, in: Christ in der Gegenwart, 41 (1989) 1.

65 Hierzu gehören etwa Kreise der sogenannten „Charismatischen Gemeinde-Erneuerung“, die aber, wie der Name schon sagt, ihren offiziellen Schwerpunkt eher im religionsinternen Feld hat.

66 Franz Alt, Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt, München-Zürich 1983<sup>12</sup>, S. 104, 112, 9. Vgl. hierzu meine Kritik: Michael N. Ebertz, Die Bergpredigt in der Jesus- und in der Friedensbewegung. Eine Auseinandersetzung mit Franz Alt, in: Frankfurter Hefte, 39 (1984), S. 15–23.

67 Alexander Schuller, Die Vergesellschaftung des menschlichen Körpers durch die Medizin, in: Medizin. Mensch. Gesellschaft, 17 (1992), S. 29.

68 Vgl. David Seeber, Militanz und anderes. Die Katholiken vor der fundamentalistischen und der kulturchristlichen Versuchung, in: Religionsunterricht an höheren Schulen, 33 (1990), S. 80.

69 J. Escrivá (Anm. 35), Spruch 911, S. 226.

70 So die interne Führungszeitschrift „Cronica“, zit. in: K. J. Rivinius (Anm. 46), S. 510.

71 Erich Garhammer, Das „Opus Dei“ – Kirche in der Kirche?, in: Theologisch-praktische Quartalschrift, 139 (1991), S. 373; vgl. C. J. Jäggi/D. J. Krieger (Anm. 6), S. 83.

72 Vgl. J. Escrivá (Anm. 69), Spruch 970, S. 239; zur Methode der „Diskretion“ vgl. auch Sprüche 639–656, S. 154–158; Dominique le Tourneau, Das Opus Dei, Stein am Rhein 1988; Knut Walf, Fundamentalistische Strömungen in der katholischen Kirche, in: Th. Meyer (Anm. 9), bes. S. 252 ff.; Peter Hertel, „Ich verspreche Euch den Himmel“. Geistlicher Anspruch, gesellschaftliche Ziele und kirchliche Bedeutung des Opus Dei, Düsseldorf 1985; vgl. dazu Hans Thomas, Pluralismus und hierarchische Kirche. Bemerkungen zu einer Schrift über das Opus Dei, Köln 1986.

schaftlichen Strukturwandel zu bewirken, nicht überschätzt werden – auch wenn er außer den Kirchenreform-Opfern noch Zulauf aus sonst eher „kirchenfernen“ Generationen, Gruppen und Schichten erhalten mag, denen die Instabilität religiöser Formen zum Symbol ihrer beängstigenden biographischen und sozialen Unsicherheit wird<sup>73</sup>. Freilich sollte die Potenz seiner Gruppen, den intra- und interkirchlichen Strukturwandel zu blockieren, nicht unterschätzt werden. Bezüglich ihrer Chancen zur Repolarisierung der Religions-

und Konfessionskulturen und im Hinblick auf ihre Macht, Auseinandersetzungen um die Kontrolle kirchlicher Institutionen und personeller wie finanzieller Ressourcen für sich zu entscheiden, wird man mit den Führern und Anhängern katholischer Fundamentalismen noch allemal zu rechnen haben.

---

73 Vgl. François-André Isambert, Empirische Vielfalt und ideologische Geschlossenheit: Populäre Religion in Frankreich, in: M. N. Ebertz/F. Schultheis (Anm. 16), S. 202.

## Fundamentalisten und Islamisten

### Zur Differenzierung der Re-Islamisierungsbewegungen

In Europa geht ein neues Gespenst um, das Gespenst des islamischen Fundamentalismus. Es ist allerdings nicht zu erwarten, daß es den europäischen Gesellschaften so viel Kummer machen wird wie jenes, das Karl Marx in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts beschworen hatte. Das neu entstehende Feindbild vom Islam hat wohl mehr mit der allgemeinen Unsicherheit in den westlichen Gesellschaften nach dem Zusammenbruch der sozialistischen Welt zu tun als mit den tatsächlichen Gefahrenpotentialen, die von der islamischen Welt ausgehen. Nachdem nicht einmal mehr die „Ölwaffe“ als islamisches Kampfmittel zu gebrauchen ist<sup>1</sup>, bleibt als islamische Gefahr für die westliche Welt nur noch die ständige politische Unsicherheit der Region als Störfaktor langfristiger und steuerbarer Entwicklungen übrig. Die Instabilität des Nahen und Mittleren Ostens hat allerdings weniger mit dem Islam zu tun, als man annehmen möchte.

---

#### I. Zum Begriff des islamischen Fundamentalismus

---

Es muß nicht gesondert darauf hingewiesen werden, daß der Fundamentalismus ein weltweites Phänomen ist und über den religiösen Kontext im Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus und Hinduismus weit hinausgeht. Als Fundamentalisten werden ja auch die alt-kommunistischen Hardliner in der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS) oder die Radikalalternativen in der Grünen-Bewegung Deutschlands bezeichnet. Die vielfältige Verwendung des Begriffs zeigt aber, daß sich ein wissenschaftlicher Konsens über Inhalt und Bedeutung noch nicht eingestellt hat. Natürlich lassen sich auch unter Muslimen Gruppierungen ausmachen, die in ihren Denkstrukturen den

biblizistischen christlichen Gruppen in den USA vergleichbar sind, die derartig ubiquitären Strömungen ihren Namen gegeben haben<sup>2</sup>.

Die islamischen Fundamentalisten gehen von der auch von allen anderen Muslimen akzeptierten Vorstellung aus, daß die Zeit, in der der Prophet Muhammad (gest. 632) in Medina die Gemeinschaft seiner Anhänger leitete, die Zeit war, in der jeder, der sich so verhielt, wie es der Prophet befahl, sicher sein konnte, daß er den Willen Gottes erfüllte und am Ende der Zeiten – beim Jüngsten Gericht – zu den Seligen gehören würde. Denn diese Gemeinde wurde durch die immer wieder erfolgenden Offenbarungen Gottes an den Propheten durch ihn direkt geleitet. Dies war das goldene Zeitalter des Islams. Der Koran, als unerschaffenes Wort Gottes, löste zumindest für die Zeitgenossen des Propheten alle religiösen Fragen, klärte aber auch alle Unsicherheiten hinsichtlich des rechten sozialen, politischen und wirtschaftlichen Verhaltens. Auch heute noch wird die Autorität des heiligen Buches der Muslime in der gesamten islamischen Welt anerkannt. Wenn es auch aus dogmatischen Gründen keine Textkritik am Koran geben kann, so besteht doch die Möglichkeit einer umfangreichen Interpretationstätigkeit, die die Intentionen des Textes zwar nicht in sein Gegenteil verkehrt, ihm aber doch manchmal, zumindest nach westlicher Auffassung, Gewalt antut. Da die zivilisatorische Entwicklung auf der Arabischen Halbinsel nach dem Tode des Propheten nicht stehen geblieben ist, ergaben sich schnell neue Fragen hinsichtlich des rechten, des Gott wohlgefälligen Verhaltens in den sich verändernden Lebensumständen. Da Muhammad als sündenfreier Mensch galt, wurde sein Verhalten als idealtypisch angesehen, und Spezialisten sammelten alle Nachrichten, die über ihn zu erhalten waren. Ob diese Traditio-

---

1 Nach einer Meldung in Arab News vom 17. 5. 1992, S. 13, haben die Erdölminister der Golfstaaten heftig über Pläne der EG Klage geführt, auf jedes importierte Barrel Rohöl eine Umweltabgabe von drei US-Dollar zu erheben, weil dies ihre Wirtschaften schwer beeinträchtigen würde.

---

2 Zur Entstehung des Fundamentalismusbegriffs vgl. Christian J. Jäggi/David J. Krieger, *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*, Zürich–Wiesbaden 1991, S. 21–25; Alfred Schmidt, *Das Phänomen des Fundamentalismus in Geschichte und Gegenwart*, in: Klaus Kienzler (Hrsg.), *Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?*, Düsseldorf 1990, S. 9–33.

nen authentisch sind oder nicht, spielt hinsichtlich ihrer aktuellen Wirkung keine Rolle. Sie werden von der überwiegenden Zahl der Muslime als fast so autoritativ angesehen wie der Koran selbst.

Koran und Prophetentradition (Hadith) sind die entscheidenden und einhellig akzeptierten Rechtsquellen, auf denen das islamische Glaubens- und Gesellschaftssystem beruht. In der Folge entwickelten sich noch zwei sekundäre Rechtsquellen, Analogieschluß (Qiyas) und Konsens (Idjma'), deren Autorität jedoch von den wirklichen islamischen Fundamentalisten in Frage gestellt wird. Die Ablehnung der sekundären Rechtsquellen kann also als ein Indiz für einen tatsächlichen islamischen Fundamentalismus angesehen werden.

Der Vorbildcharakter des Propheten hat dazu geführt, daß Muslime sich nicht nur bemühen, in ihrem religiösen und moralischen Leben dem Beispiel Muhammads zu folgen, sondern ihm auch in ihrem äußeren Erscheinungsbild nachzueifern. So führen manche Muslime ihre Barttracht auf den Propheten zurück. Von den Sicherheitsbehörden vieler Staaten, die sich mit radikalen Muslimgruppen auseinandersetzen haben, wird der Bart als äußeres Zeichen einer entsprechenden politischen Haltung angesehen. Besonders konsequente Fundamentalisten lassen es dabei aber nicht bewenden, sondern tragen Kleidung und Schuhwerk, wie es aus der frühislamischen Zeit als Praxis des Propheten und seiner Zeitgenossen überliefert worden ist. Zugleich lehnen sie die Verwendung der unterschiedlichsten modernen Techniken – vom Lastkraftwagen bis zum Maschinengewehr – ab. Besonders stark vertreten war diese Haltung im Saudi-Arabien der zwanziger Jahre. Die fundamentalistische Gruppe der Ikhwan (Brüder), mit deren Hilfe König Ibn Saud sein Reich gegründet hatte, gehörte dazu. In der Folge mußte er sich jedoch gegen den konsequenten Fundamentalismus dieser Gruppe wehren, die die Einführung moderner Technologien strikt ablehnte<sup>3</sup>.

Wichtiger als diese äußerlichen Formen des islamischen Fundamentalismus sind jedoch seine in-

haltlichen Forderungen, die im Sinn einer rückwärts gewandten Utopie das staatliche, politische, soziale, wirtschaftliche und moralische Ideal der Gemeinde von Medina rekonstruieren wollen. Dabei wird das Vorbild des Propheten ebenfalls konsequent verfolgt. So wie Muhammad seine heidnische Vaterstadt Mekka verließ, um in Medina den wahren islamischen Staat aufzubauen, haben sich ägyptische Fundamentalisten in den siebziger Jahren in Wüstengebiete des Landes zurückgezogen und dort in kleinen Gemeinschaften versucht, ihr Ideal vom islamischen Staat zu realisieren. Sie sahen Ägypten als heidnischen Staat an und bekämpften ihn, wie Muhammad das heidnische Mekka bekämpft hatte. Allerdings waren diese Gruppen, von denen die Organisationen al-Takfir wa-l-Hidjra, al-Djihad, al-Amr bi-l-Ma'ruf und al-Sammawiyya die bekanntesten wurden, nicht so konsequent, bei ihrem Kampf ausschließlich traditionelle Waffen der früh-islamischen Zeit zu verwenden. Vielmehr verübten sie Bombenattentate und benutzten moderne Handfeuerwaffen. Auch in anderen Bereichen wird die Nachahmung der medinensischen Verhältnisse nicht konsequent durchgeführt. Anschaulich läßt sich die Diskrepanz am Beispiel der Stellung der Frau belegen. Alle Quellen zeigen, daß z.B. die Mobilität und Unabhängigkeit der Frauen in Medina außerordentlich hoch war. Auch die konsequente Segregation der Geschlechter, die heute von islamischen Fundamentalisten gefordert wird, hat es in Medina nicht gegeben.

Betrachtet man den sozialen Hintergrund dieser Fundamentalisten, so läßt sich zeigen, daß eine Vielzahl von ihnen aus dem unteren Mittelstand kommt. Die Zahl der Studenten bzw. Absolventen naturwissenschaftlicher Universitätsfächer ist dabei auffallend hoch. Bei den radikalen islamischen Gruppen im Algerien der frühen achtziger Jahre beispielsweise war die Anzahl der Studenten staatlicher Hochschulen besonders groß. Die mangelnde Kenntnis der tatsächlichen Verhältnisse der frühislamischen Zeit und zahlreicher Einzelheiten des aktuellen islamischen Rechts auf diesem Bildungshintergrund wurde und wird den Fundamentalisten vor allem von hohen islamischen Autoritäten, die mit den staatlichen Institutionen eng verknüpft sind, immer wieder vorgeworfen. Die politische Schwäche dieser radikalen islamischen Gruppen ist ihr starker Fraktionismus, wobei zu einem in radikalen Vereinigungen ganz allgemein feststellbaren derartigen Verhalten zudem noch ganz erhebliche Rivalitä-

3 Vgl. Joseph Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam. The Ikhwan of Nadjd and their Role in the Sa'udi Kingdom, 1910-1930*, Leiden 1978, S.136f.; zur aktuellen Lage in Saudi-Arabien vgl. Adel-Theodor Khoury, *Tendances et courants de l'Islam contemporain*, Vol. 2: *Un modèle d'Etat islamique; l'Arabie Séoudite*, München 1983.

ten zwischen den einzelnen Gruppenmitgliedern kamen, die zu immer neuen Zersplitterungen führten<sup>4</sup>.

Neben diesen politisch aktiven fundamentalistischen Gruppen finden sich auch solche, die eher quietistische Positionen vertreten. Zu nennen ist hier als Beispiel die Gemeinschaft al-Farmawiyya in Ägypten, die sich nach ihrem Gründer Muhammad Salim al-Farmawi nennt. In noch stärkerem Maß als die politisch radikalen Gruppen zeichnet sich die Farmawiyya durch sehr exklusive Positionen aus. So weigern sich die Mitglieder der Farmawiyya, am Gemeinschaftsgebet der Muslime teilzunehmen, wenn es nicht von ihrem Oberhaupt, Muhammad Salim al-Farmawi, selbst geleitet wird. Auf sie passen all die generellen Feststellungen, die allgemein über fundamentalistische oder integristische Gruppen gemacht werden: Ausschließlichkeit und Absolutheitscharakter, Anti-Modernismus und Autoritarismus. Der Farmawiyya gehören im Gegensatz zu den aktivsten Gruppen vor allem Handwerker und Händler an, die der unteren Mittelschicht bzw. der Unterschicht zuzurechnen sind. Zu ihren Normen zählt, daß sie sich weigern, im Krankheitsfall einen Arzt aufzusuchen oder sich gar in einem Krankenhaus behandeln zu lassen. Begründet wird diese Haltung damit, daß Gott der einzige Heiler sei und man daher auf alle Ärzte verzichten könne. Mitglieder dieser fundamentalistischen Gruppierungen verweigern die schulische Ausbildung ihrer Kinder mit der Begründung, daß in den staatlichen Schulen Koedukation herrsche. Auch mit den Lehrplänen der staatlichen Schulen erklärten sie sich nicht einverstanden. „Wir allerdings sind der Meinung, daß der Mensch nicht unbedingt in Chemie, Trigonometrie oder Sport unterrichtet werden müsse. Für unbedingt notwendig halten wir dagegen die Unterrichtung in Koran und Hadith (Prophetentraditionen).“ Ferner schließen sich nach Auffassung der Farmawiyya ökonomisch orientierte Tätigkeiten und die Verehrung Gottes gegenseitig aus<sup>5</sup>. Ähnliche mit asketischen Praktiken verbundene fundamentalistische Haltungen fanden sich auch

4 Zu den radikalen ägyptischen Gruppen und ihren Aktivitäten vgl. Saad Eddin Ibrahim, Anatomy of Egypt's Militant Groups: Methodological Note and Preliminary Findings, in: International Journal of Middle East Studies (IJMES), 12 (1980), S. 423–453; Nazih N. M. Ayubi, The Political Revival of Islam: The Case of Egypt, in: IJMES, 12 (1980), S. 481–499; J. J. G. Jansen, The Creed of Sadat's Assassins. The Contents of „The Forgotten Duty“ analysed, in: Die Welt des Islams (WI), 25 (1985), S. 1–30; J. Camara D'Alitto, At-Takfir wal-Higra e l'integralismo musulmano in Egitto, in: Oriente Moderno, 58 (1978), S. 145–153.

5 Vgl. Peter Heine, Die Farmawiyya: Volksreligion und Politik im gegenwärtigen Ägypten, in: WI, 26 (1986), S. 28–45.

bei vorwiegend von jüngeren Männern gebildeten algerischen Gruppierungen zu Beginn der achtziger Jahre<sup>6</sup>.

Gemeinsam ist den aktivistischen wie den quietistischen islamischen Fundamentalisten ihre Distanz zum offiziellen Islam, wie er sich an islamisch-theologischen Hochschulen artikuliert. Seinen Vertretern werfen die Fundamentalisten Abhängigkeit vom als heidnisch angesehenen Staat und Korruptierbarkeit vor. Sie konstatieren auch ein deutliches Desinteresse der Vertreter des offiziellen Islams an den tatsächlichen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Problemen der Gläubigen und fordern stärkere pastorale Bemühungen. In der direkten persönlichen Konfrontation sind die Fundamentalisten den hervorragenden Vertretern des offiziellen Islams intellektuell und hinsichtlich ihrer spezifischen theologischen Kenntnisse weit unterlegen. Häufig erkennen sie nach derartigen Gesprächen die religiöse Autorität der orthodoxen Religionsgelehrten an. Daher entsteht immer wieder der Eindruck, daß es sich bei diesen Formen des islamischen Fundamentalismus um ein vorübergehendes Phänomen handelt.

---

## II. Die Islamisten

---

### 1. Ältere Gruppierungen

Es ist nicht auszuschließen, daß sich im Laufe einer längeren persönlichen Entwicklung Anhänger fundamentalistischer Positionen, wie sie zuvor geschildert worden sind, der Haltung anschließen, die hier nun als *islamistisch* bezeichnet wird<sup>7</sup>. Vieles von dem, was in der islamischen Welt von westlichen Beobachtern als fundamentalistisch interpretiert wird, ist eher als modernistisch anzusehen, wengleich auch für die islamistischen Muslime die Bedeutung des Propheten, des Korans und der früh-islamischen Gemeinde von Medina von großer Bedeutung ist. Diese überraschende Feststellung kann aus der historischen Entwicklung der islamistischen Bewegungen im Islam heraus verstanden werden. An ihrem Beginn stehen zwei bedeutende Persönlichkeiten des modernen Islams:

6 Vgl. Sigrid Faath, Algerien, gesellschaftliche Strukturen und politische Reformen zu Beginn der neunziger Jahre, Hamburg 1990, S. 272f.

7 Die arabische Eigenbezeichnung von Vertretern dieser Haltung ist: Islamiyun. Von ihnen, aber auch von ihnen gegenüber kritisch eingestellten Muslimen wird die Bezeichnung „Fundamentalisten“ (Usuliyun) verwendet, die als Herabsetzung des Islams und der Muslime angesehen wird.

Yamal al-Din al-Afghani (1839–1897) und Muhammad Abduh (1849–1905). Beide führten die Schwäche der Muslime gegenüber den westlichen Kolonialmächten einerseits auf die politische Zersplitterung der islamischen Welt, andererseits aber auf eine Abkehr vom wahren Islam zurück. In der Tat hatte sich das intellektuelle Leben in der islamischen Welt, das noch im Mittelalter dem des christlichen Abendlandes weit überlegen gewesen war, spätestens seit dem 16. Jahrhundert kaum noch entwickelt<sup>8</sup>. Das scholastische Denksystem des Islams erschöpfte sich nur noch in der Wiederholung, Kommentierung, Erklärung und Zusammenfassung älterer Werke bedeutender Gestalten der islamischen Geistesgeschichte. Al-Afghani und Abduh gewannen den Eindruck, daß der Koran als wichtigste Quelle des islamischen Lebens mehr und mehr aus dem Zentrum der Aufmerksamkeit der Muslime gerückt und an seine Stelle die sterilen Betrachtungen ganzer Generationen von Rechtsgelehrten getreten seien. Die Rückkehr zum Koran als dem Fundament des Islams wurde von ihnen als der erste Schritt zur Gesundung der islamischen Welt angesehen. Die Wiederentdeckung des Koran ging mit einer modernistischen Interpretation des heiligen Buches der Muslime einher.

Bei den verschiedensten Themen, die im Koran angesprochen werden, fand Muhammad Abduh Bezüge zur modernen Welt. Djinnen (Wesen aus Feuer), von denen auch im Koran die Rede ist, wurden zu Bazillen. Auch die Kernspaltung oder die Bewegung der Erde um die Sonne wurde in den Koran hineingelesen. Die Entdeckung dieser modernen Phänomene im Koran wurde als Beweis dafür genommen, daß der Koran das Buch sei, mit dessen Hilfe alle sozialen, wirtschaftlichen und politischen Schwierigkeiten der islamischen Welt einer Lösung zugeführt werden könnten<sup>9</sup>.

Aus dieser Tradition heraus ist es verständlich, daß Muslimen heute auch keine Probleme mit jeder

neuen naturwissenschaftlichen, technischen oder medizinischen Entwicklung haben. Sie sind in der Lage, Organverpflanzungen, In-vitro-Fertilisation oder die Verwendung künstlicher Organe auch unter religiösen Gesichtspunkten zu akzeptieren<sup>10</sup>. Dieser Umgang mit dem heiligen Buch der Muslime hat sich in immer größerem Umfang in vielen Teilen der islamischen Welt fortgesetzt. Auf ökonomischer Ebene hat das Zinsverbot des Koran bei der Neubewertung besonderen Eindruck gemacht. Dort wird in Sure 2, 275–276, 278–279 und öfter jede Form von Wucher untersagt. Im Lauf der geschichtlichen Entwicklung ergab sich daraus ein generelles Zinsverbot. Viele Muslime, denen bewußt ist, daß eines der zentralen Probleme der Dritten Welt die Schuldenkrise darstellt, meinen nun, daß die Befolgung des koranischen Zinsverbots eine Überschuldung verhindert hätte. Solche Überlegungen stärken selbstverständlich die ohnehin schon große Autorität des Korans; dennoch ist der Unterschied eines derartig modernistischen Umgangs mit dem heiligen Buch zu den biblizistischen Verfahren christlicher Fundamentalisten hinsichtlich des Alten bzw. Neuen Testaments deutlich.

Das gesellschaftliche Modell bezog sich seit al-Afghani und Abduh stets auf die „umma muhammadiya“ der islamischen Frühzeit, auf die Zeit der trefflichen Altvorderen (salaf salih). Daher stammt die Bezeichnung „Salafiten“ für Vertreter dieser Geisteshaltung. Sie versuchten, ihre Vorstellungen einer wahren islamischen Gesellschaft durch Erziehung der Muslime zu erreichen, nicht etwa durch direkten Eingriff in die Politik. Muhammad Abduh schrieb: „Gott bewahre mich vor der Politik, vor dem Wort Politik und vor dem Inhalt Politik, vor jedem Wort, mit dem das Wort Politik ausgesprochen wird, vor jeder Einbildung, die mich aus der Politik befällt, vor jedem Ort, in dem die Politik erwähnt wird, vor jedem Menschen, der in der Politik redet, lernt, wahnsinnig wird oder denkt, und vor dem, der geherrscht hat und herrscht, der herrschend ist oder beherrscht wird.“<sup>11</sup> Diese Haltung ist angesichts der Kolonialsituation, in der sich fast die ganze islamische Welt befand, verständlich. Die Salafiten versuchten, ihr Erziehungswerk im politikfreien Raum zu realisieren. Daß ihre Verweigerung der Politik und den Politikern ihrer Zeit gegenüber hochpolitisch war, war ihnen bewußt.

10 Vgl. Birgit Krawietz, Die Hurma. Schariatsrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts, Göttingen 1990.

11 Zit. nach: Reinhard Schulze, Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert, Leiden 1990, S. 47f.

8 Zu den Ursachen für diesen von vielen westlichen wie muslimischen Beobachtern als Stagnation angesehenen Zustand vgl. Charles Issawi, Technology, Energy and Civilization: Some Historical Observations, in: IJMES, 23 (1991), S. 281–289; Tilman Nagel, Theologie und Ideologie im modernen Islam, in: Annemarie Schimmel u. a., Der Islam III. Islamische Kultur, Zeitgenössische Strömungen, Volksfrömmigkeit, Stuttgart 1990, S. 5f.

9 Diese naturwissenschaftlichen Interpretationen des Koran haben geradezu zu einer neuen Tradition von Korancommentierung geführt. Vgl. J. J. G. Jansen, The Interpretation of the Koran in Modern Egypt, Leiden 1974; der auf sieben Bände geplante Korancommentar von Adel-Theodor Khoury beachtet auch diesen Interpretationstyp, vgl. ders., Der Koran, arabisch-deutsch, Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 1 und 2, Gütersloh 1990, 1991.

Der staatlichen Einheit der islamischen Welt, die die Salafiten erhofften, mußte die religiöse Einheit vorausgehen. Die Trennung des Islams in eine sunnitische Mehrheit und eine schiitische Minderheit war daher besonders schmerzlich für sie. Die verschiedenen regionalen und lokalen Sonderformen des Islams in den verschiedenen Spielarten muslimischer Volksfrömmigkeit und der islamischen Mystik bekämpften sie mit allen ihnen zu Gebot stehenden Mitteln. Hier konnten sie auch größere Erfolge erzielen. Allerdings darf die lebhaftere Aufmerksamkeit, mit der im Westen die verschiedenen Formen des radikalen Islams beobachtet werden, nicht die Tatsache übersehen lassen, wie groß auch heute noch in den Zentren der islamischen Welt und auf dem Land, aber auch unter muslimischen Arbeitsmigranten in Europa der Einfluß des Volksislams mit seinen magischen und exorzistischen Praktiken ist<sup>12</sup>. Die Forderungen von al-Afghani und Abduh nach der staatlichen Einheit der islamischen Welt wurden von dem osmanischen Sultan Abdulhamid (1876–1909) aufgegriffen, der die panislamischen Vorstellungen der Salafiten gegen seine äußeren und inneren Gegner nutzen wollte. In den Kolonialverwaltungen und in der Öffentlichkeit der westlichen Kolonialmächte spielte der Panislamismus damals etwa die Rolle, die heute der islamische „Fundamentalismus“ innehat. Zu einem einheitlichen islamischen Staat ist es bisher nicht gekommen. Eine solche Entwicklung ist auch nicht zu erwarten. Mit der „Islamischen Weltliga“ und in der „Konferenz islamischer Staaten“ existieren jedoch Institutionen, die die Aufgabe haben, ein einheitliches politisches und kulturelles Erscheinungsbild der islamischen Welt zu gewährleisten<sup>13</sup>.

Große Teile der Vorstellungen der Salafiten wurden von den „Muslimbrüdern“ (al-Ikhwan al-Muslimun) aufgenommen. Dabei handelt es sich um die erste größere Organisation, die die Realisierung eines islamischen Staates als eines ihrer Hauptziele ansah und die zunehmende Säkularisierung der Staaten des Nahen und Mittleren Ostens bekämpfte. Sie war 1928 von dem Grundschullehrer Hasan al-Banna (1906–1949) in Ägypten gegründet worden. Die Organisation gliedert sich zunächst in der Nachfolge von al-Afghani und Abduh entstandenen islamischen Vereinigungen, die durch Wohltätigkeit und Erziehung die Gesellschaft bessern wollten. Die Muslimbrüder strebten

eine die Werte des Islams betonende Erziehung breiter Volksschichten an; man kann geradezu von einer „Volkshochschulbewegung“ sprechen. Dabei wurden moderne Wissenschaften in den Fächerkanon durchaus mit einbezogen. Im Vergleich zu den traditionellen islamischen Religionsgelehrten konnten die Muslimbrüder durchaus als progressiv angesehen werden. Ihr konsequentes Hinarbeiten auf einen islamischen Staat, das auch den Kampf um die nationale Unabhängigkeit von kolonialer Vormundschaft bedeutete, brachte ihnen von westlicher Seite schon bald den Vorwurf des Fanatismus ein. Die Ende der dreißiger Jahre formulierte Doktrin der Ikhwan besagt folgendes: Der Islam ist ein vollständig auf sich selbst beruhendes, totales System, das auf dem Koran und der Sunna (dem Vorbild des Propheten Muhammad) basiert und zu jeder Zeit und an jedem Ort anwendbar ist<sup>14</sup>. Diese Doktrin enthält ein übernationales Moment, das dazu führte, daß in vielen arabischen Ländern, aber auch darüber hinaus, Anhänger für die Bruderschaft gewonnen werden konnten. Zumindest in den vierziger Jahren bestanden auch Kontakte zu radikalen islamischen Gruppen z. B. des Irans, die sich auch in ihren Selbstbezeichnungen an diejenigen der Muslimbrüder anlehnten.

Einen wichtigen Punkt in der Einschätzung der westlichen Welt stellt für die Muslimbrüder das Israel/Palästina-Problem dar. Sie sahen von Beginn an ihre Aufgabe in der Befreiung vor allem Jerusalems, der nach Mekka und Medina dritten heiligen Stadt des Islams. Vor allem am ersten arabisch-israelischen Krieg nahmen die Muslimbrüder mit eigenen Einheiten teil. Diese Militarisierung wirkte sich in der Folge insofern problematisch aus, als einzelne Mitglieder, aber auch kleinere Gruppen ihre Waffen später auch gegen die häufig arabisch-nationalistisch und/oder sozialistisch eingestellten heimischen Regierungen einsetzten, was wiederum häufige Verfolgung und zeitweilige oder dauerhafte Verbote der Organisation der Muslimbrüder in vielen Ländern zur Folge hatte. Die ständigen Verfolgungen haben dazu geführt, daß die Militanz der Ikhwan sich deutlich gemildert hat. Das hat wiederum zu einer nachlassenden Attraktivität der Organisation auf jüngere Leute geführt<sup>15</sup>.

14 Vgl. Johannes Reissner, Die militant-islamischen Gruppen, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1991<sup>3</sup>, S. 472.

15 Über die Muslimbrüder allgemein vgl. Richard P. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, London 1969; Johannes Reissner, Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens, Freiburg 1980.

12 Vgl. Frank Maurice Welte, Der Gnawa-Kult. Trance-spiele, Geisterbeschwörung und Besessenheit in Marokko, Frankfurt u. a. 1990.

13 Vgl. R. Schulze (Anm. 11).

Die neben den Muslimbrüdern lange Zeit einflußreichste und bekannteste islamistische Organisation ist die Djama'at-i islami (Islamische Gemeinschaft) in Pakistan, die von ihrem Ideologen Abu l-Ala' al-Maududi (1903–1979) im damaligen Britisch-Indien 1941 gegründet worden war. Der Kampf um einen eigenen islamischen Staat auf dem Subkontinent und die Form, in der dieser Staat bestehen sollte, waren die eigentlichen Anlässe für die Gründung der Organisation. Während ein Teil der indischen Muslime einen eigenen Staat mit einem mehr oder weniger säkularen Charakter wünschten, forderte die Djama'at-i islami einen islamischen Staat, in dem eine islamische Lebensform verwirklicht werden könnte, d. h. in dem das islamische Recht (Scharia) Gültigkeit hätte. Der Organisation gelang es allmählich, Einfluß auf führende Politiker Pakistans zu gewinnen, so daß mit der Machtübernahme des Generals Zia ul-Haq ein Mann an der Spitze des Landes stand, der versuchte, die Vorstellungen der Djama'at-i islami von einem idealen islamischen Staat auf dem Wege einer Militärdiktatur durchzusetzen.

## 2. Aktuelle Gruppen und Entwicklungen

Da die Entstehung und die internen Auseinandersetzungen der verschiedenen islamistischen Gruppen bei den politisch Interessierten des Westens nur wenig Beachtung gefunden hatten, kam der Erfolg der Islamischen Revolution des Ayatollah Khomeini 1978/79 für viele westliche Berichterstatter und Kommentatoren völlig überraschend. Dabei hatte die wirtschaftliche und soziale Situation des Irans kaum einen aufmerksamen Beobachter daran zweifeln lassen, daß hier eine revolutionäre Situation entstanden war. Man kann als Ursache – auch für alle anderen spektakulären Erfolge islamistischer Gruppen und Parteien in weiten Schichten – die teilweise verzweifelten und hoffnungslosen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse großer Teile der Bevölkerung in vielen Gebieten der islamischen Welt, die ja in der Mehrzahl der Fälle zu den ärmsten Staaten der Dritten Welt gehören, festhalten. Fahrplan und ideologische Basis der islamischen Revolution des Irans waren verschiedene Schriften Khomeinis, in denen er die Notwendigkeit der Herrschaft der islamischen Religionsgelehrten begründet. Seine Legitimierung der Revolution bemüht sich um eine strikte, formale Logik: Da Gott Gesetze erlassen habe, müssen diese auch durch eine Exekutive durchgesetzt werden. Diese Exekutive ist das Imamat, d. h. der Prophet Muhammad und nach seinem und dem Tod der (schiitischen) Imame die gerechten Gesetzesgelehrten (Fuqaha). Da der Islam

sich auf alle Lebensbereiche beziehe, müssen sich die Fuqaha auch um alle Aspekte des Lebens der Muslime kümmern. Sie müssen den Islam gegen ungerechte, tyrannische und gottlose Herrscher verteidigen. Dazu seien sie aber nur in der Lage, wenn sie über die politische Macht verfügten<sup>16</sup>.

Die Revolutionsführung war aber auch so konsequent festzustellen, daß die Religionsgelehrten dafür auch Kenntnisse in allen modernen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und naturwissenschaftlichen Bereichen erwerben mußten. In den theologischen Ausbildungsstätten der iranischen Mullahs wurden daher nach der Revolution auch Fächer wie Soziologie, Psychologie oder Wirtschaftswissenschaften in den Unterricht aufgenommen, die von der Schah-Regierung zuvor für die Theologiestudenten ausdrücklich verboten worden waren. Im Islam jedoch sahen Khomeini und seine Anhänger eine Möglichkeit, die nationale und kulturelle Identität des Irans gegenüber einer westlichen Überfremdung zu verteidigen und zu bewahren. Dabei sind sie technischen und naturwissenschaftlichen Innovationen gegenüber stets aufgeschlossen geblieben. Das Bewußtsein der Schwierigkeiten, die die Notwendigkeit des Umgangs mit modernen Technologien mit sich bringt, zeigen die Ausführungen eines hochrangigen iranischen Religionsgelehrten: „Wir wissen, daß bei der Übernahme der Technologie und der anderen Errungenschaften des Westens auch manche Änderungen in unseren Werten vor sich gehen. Wir wissen, daß es eine feste Beziehung zwischen Wertsystemen und Lebensweisen gibt. Was wir im Iran versuchen, ist, diese Veränderungen soweit wie möglich unter Kontrolle zu halten... Wir verstehen, daß Modernisierung auch Folgen für unser Wertesystem hat. Wir verstehen das genau. Aber wir haben keine Wahl... Wir sind Menschen und wir wollen in dieser Welt leben und wir wollen auch entsprechend unseren Werten leben. Aber manchmal gibt es Notwendigkeiten, die unsere Wege so festlegen, wie wir es eigentlich nicht wollen. Aber das ist die Wirklichkeit.“<sup>17</sup> Daß wir es bei der Revolution im Iran nicht mit einer fundamentalistischen, sondern mit einer islamistischen Bewegung zu tun haben, zeigt die Tatsache, daß die Verfassung der Islamischen Republik Iran in

16 Vgl. Karl-Heinrich Göbel, *Moderne schiitische Politik und Staatsidee*, Opladen 1984, S. 207 ff.

17 Vgl. Peter Heine, *Deutsch-Iranisches Kolloquium. Religion und Gesellschaft, Wirtschaft und Politik, bilaterale Beziehungen*, Hamburg 28.–30. 3. 1989, Hamburg (Deutsches Orient-Institut) 1989, S. 21.

vielen Punkten von islamischen Fundamentalisten kritisiert worden ist<sup>18</sup>.

Neben dem Iran war und ist Algerien der Schauplatz erheblicher Aktivitäten von Islamisten, die 1990 zu unübersichtlichen politischen Verhältnissen führten. Die geographische Nähe zu Europa und die vielfältigen persönlichen Verbindungen zwischen dem nordafrikanischen Land und Frankreich haben in Westeuropa zu großer Sorge vor einem radikalen Islam geführt. Besondere Aufmerksamkeit hat dabei die FIS (Front Islamique du Salut) gefunden. Hier handelt es sich um eine am 10. März 1989 offiziell gegründete politische Partei, die sich mit großem Erfolg an Wahlen beteiligte. Es besteht zumindest der Verdacht, daß sie einen Teil ihrer finanziellen Mittel aus Saudi-Arabien erhält. Ihre Mitgliederzahl soll drei Millionen betragen haben. Die Programmatik der Partei ist deutlich von älteren Forderungen arabischer Islamisten wie den Muslimbrüdern beeinflusst, enthält aber auch algerische Besonderheiten. Die FIS fordert die Einheit von Religion und Politik, wobei die Religion Politik und Gesellschaft prägen soll. Grundlage aller Gesetze des Landes soll die Scharia, das islamische Recht, sein. Die FIS interpretiert dabei Begriffe wie Demokratie, Toleranz und soziale Gerechtigkeit im Sinne der Scharia. Besonders heftig wendet sie sich gegen jede Form von Sozialismus, lehnt also auch einen islamischen Sozialismus, wie er von staatlichen Stellen gerade in Algerien propagiert wurde, ab und fordert die Privatisierung der nationalisierten Produktionsbetriebe und Ländereien. Besonders heikel – angesichts des großen Anteils an Berbern in Algerien – erscheint die Forderung der FIS nach einer konsequenten Arabisierung der algerischen Gesellschaft<sup>19</sup>.

In den Fällen, in denen die FIS die Mehrheit in Gemeindeparlamenten errungen hatte, wurden vor allem Versuche unternommen, die islamistischen Vorstellungen von der gesellschaftlichen Stellung der Frau in die Tat umzusetzen. So wurde auf eine strikte Trennung der Geschlechter in den Behörden und Schulen, aber auch am Strand geachtet. Beobachter erstaunte auch die Einrichtung eines „islamischen“ Marktes in einem Armenviertel von Algier, bei dem vor den Verkaufsständen Gitter aufgestellt wurden, die die weiblichen und männlichen Kunden voneinander trennen sollten.

18 Vgl. Fritz Steppat, *Islamisch-fundamentalistische Kritik an der Staatskonzeption der islamischen Revolution im Iran*, in: Hans R. Roemer/Albrecht Noth (Hrsg.), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients*. Festschrift für Bertold Spuler zum 70. Geburtstag, Leiden 1981, S. 443–452.

19 Vgl. S. Faath (Anm. 6), S. 693.

Neben der FIS als politischer Partei gibt es in Algerien noch eine Vielzahl islamistischer Organisationen, die sich dem Bau und Erhalt von Moscheen, der Unterhaltung von Fürsorgeeinrichtungen und verschiedenen erzieherischen Aktivitäten widmen. Auch sie sind erheblich von der Programmatik der Muslimbrüder beeinflusst. Die einflußreichsten Gruppierungen dieser Art sind die 1989 gegründete Ligue de la Da'wa Islamique, der es vor allem auch um die Vereinheitlichung der islamistischen Bewegungen in Algerien geht, und die Vereinigung Irchad wal-Islah (Rechtleitung und Reform), die Ende 1988 entstanden ist. Ziel beider Organisationen ist die Errichtung eines islamischen Staates auf der Grundlage des islamischen Rechts. Irchad wal-Islah hat besonders die „Förderung des Bildes der Frau“ in den Mittelpunkt der Aktivitäten gestellt. „Seit September 1989 ruft die Organisation zur ‚Islamischen Allianz‘ auf, die zur ‚Stärkung der Reihen der Muslime‘ und der ‚Vereinheitlichung des Diskurses‘ beitragen soll. Der Aufruf unterstreicht: Man solle die Grundfreiheiten achten, die Frau ehren, und ihr erlauben, aktiv am Aufbau des islamischen Gesellschaftsprojektes teilzunehmen.“<sup>20</sup>

---

### III. Die Stellung der Frau

---

Islamischer Fundamentalismus und Islamismus werden im Westen häufig mit zwei eher sekundären Aspekten der islamischen Kultur in Verbindung gebracht, dem Alkoholverbot und der Verschleierung der Frau. Häufig reagieren Regierungen islamischer Länder wie Ägypten, Afghanistan oder andere auf islamistische Unruhen mit dem Verbot des Alkoholverkaufs und des öffentlichen Konsums von Alkoholika. Diese Versuche waren schon im arabisch-islamischen Mittelalter wenig erfolgreich<sup>21</sup>, weil sich immer wieder Möglichkeiten fanden, das Verbot zu umgehen, und weil im Fall der Durchsetzung des Verbotes dem Staat z. B. aus Steuern auf Wein hohe Einnahmen entgingen. Algerien und Tunesien sind weiterhin unter den größten Weinproduzenten der Welt.

Anders verhält es sich mit dem Schleiergebot für Frauen. Es hat sich in unterschiedlichen Formen vom Kopftuch bis zum Ganzkörperschleier seit

20 Ebd., S. 351.

21 Vgl. Peter Heine, *Weinstudien*. Untersuchungen zu Anbau, Produktion und Konsum des Weins im arabisch-islamischen Mittelalter, Wiesbaden 1982, S. 64f.

etwa 15 Jahren in verschiedenen Staaten der islamischen Welt wieder als Symbol der Islamizität einer Frau etablieren können, wie zuvor das Ablegen des Schleiers als Zeichen einer modernen, aufgeklärten Haltung angesehen wurde. Die Trennung der islamischen Gesellschaft in eine weibliche und eine männliche Sphäre ist von muslimischen, aber auch von westlichen Beobachtern vielfach konstatiert worden. Frauen sind für den Innenbereich des Hauses und der Familie zuständig, Männer für den Außenbereich, die Öffentlichkeit. Diese Situation ist lange Zeit von beiden Geschlechtern als gegeben hingenommen worden. Mit der Emanzipationsbewegung der Ägypterinnen, die in Kairo schon um die Jahrhundertwende einsetzte, haben sich hier Entwicklungen ergeben, die in vielen Fällen zu heftigen gesellschaftlichen Spannungen führten. Die Re-Islamisierung der vergangenen Jahre hat dazu geführt, daß sich in diesem Bereich Veränderungen ergeben haben. Dabei haben auch Musliminnen mitgewirkt.

Die Mehrzahl der islamistischen Organisationen überall in der islamischen Welt und in der Diaspora verfügen über spezielle Frauengruppen oder über mehr oder weniger eigenständige Schwesterorganisationen. Eine Reihe von westlichen Beobachterinnen haben in diesen Organisationen neben restriktiven Ideologien auch deutlich emanzipatorische Tendenzen feststellen können. Diese betreffen vor allem eine bessere Ausbildung der muslimischen Mädchen und Frauen auch im Sekundar- und Hochschulbereich, vor allem in den medizinischen und sozialpädagogischen Fächern, und eine stärkere Teilnahme an religiösen Aktivitäten außerhalb des Hauses. „In den Moscheen treffen sich Frauen nicht nur zum Gebet. Sie entwerfen und vollziehen in den oft weitläufigen Gebäudekomplexen rund um eine Moschee soziale Programme, medizinische und hygienische Projekte. Sie sind dabei, das alte patriarchalische Bildungswesen zu reformieren, gründen Literaturzirkel, geben Kommentare zu Rechtsgutachten, helfen in Erziehungsfragen und tun vieles andere mehr, was säkularisierte Frauenzirkel selbstverständlich auch tun.“<sup>22</sup> Dabei hilft diesen Islamistinnen der

<sup>22</sup> Angelika Hartmann, Fundamentalismus und Säkularismus in den islamischen Kulturen, in: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen, i. E.

Schleier, der ihnen Respektabilität sichert und ihre Übereinstimmung mit den Forderungen des Islams dokumentiert.

---

#### IV. Fazit

---

Der Erfolg der verschiedenen Formen des radikalen Islams beruht zum einen auf der Tatsache, daß er in der Lage ist, die Ursachen für die aktuellen Probleme breiter Bevölkerungsschichten in der islamischen Welt auf eine einfache, der Komplexität der anstehenden Themen sicher nicht genügende, aber vielen verständliche Weise zu erklären und als Lösungsmöglichkeit eine spezielle Form des Islams anzubieten. Die vorgeschlagenen Lösungen sehen als Voraussetzung die Realisierung eines islamischen Staates vor. Um diesen zu erreichen, muß eine allgemeine Anhebung des Bildungsniveaus erfolgen.

Die islamistischen Organisationen werden große Mühe haben, hier Erfolg zu haben. Wie groß ihr tatsächlicher Einfluß auf die unteren Bevölkerungsschichten ist, kann nicht abgeschätzt werden. Die Etablierung des islamischen Staates soll mit einer deutlichen Distanzierung von der westlichen Welt und ihrer Zivilisation einhergehen, wobei aber auf die Errungenschaften westlicher Technologien nicht verzichtet werden soll. Der Widerspruch in dieser Haltung ist nur einem Teil der führenden Vertreter derartiger Spielarten des Islams bewußt. Wenn in einem der Staaten der islamischen Welt eine islamistische Form des Islams an die Macht gelangt, stehen deren Repräsentanten vor der Aufgabe, die Probleme des Landes mit „islamischen“ Mitteln zu lösen. Die Führung im Iran kann bisher auf den langen und verlustreichen Krieg mit dem Irak verweisen, um Verzögerungen in der Durchsetzung eines islamischen, d. h. gerechten Gesellschaftssystems zu erklären. Was aber geschieht, wenn auch die islamischen Methoden nicht ausreichen, um Lebensunterhalt und -umstände der großen muslimischen Unter- und Mittelschichten zu sichern, wenn auch das Projekt einer islamischen Gesellschaft scheitert?

## Fundamentalismus und Judentum

### I. Fundamentalismuskritik jenseits von Polemik und Apologetik

Die Rede vom jüdischen Fundamentalismus hat eine antijüdische Vorgeschichte. Die Juden galten als Diener des tötenden Buchstabens im Gegensatz zu den christlichen Dienern des lebendigen Geistes (2 Kor 3,6). Die Synagoge wird in der christlichen Ikonographie mit verbundenen Augen dargestellt, weil sie verblendet auf den buchstäblichen Sinn der heiligen Schrift fixiert ist und den christologischen Sinn nicht durchschaut. Der Apostel, dem die meisten antijüdischen Antithesen zu verdanken sind, ist auch die Quelle dieser Typologie: „Denn bis auf den heutigen Tag bleibt diese Decke unaufgedeckt über dem alten Testament, wenn sie es lesen, weil sie nur in Christus abgetan wird. Doch bis auf den heutigen Tag, wenn Moses gelesen wird, hängt die Decke vor ihrem Herzen. Wenn aber Israel sich bekehrt zu dem Herren, so wird die Decke abgetan“ (2 Kor 3,14–16). Martin Luther, der Übersetzer dieser Verse, beklagt sich in seinen Tischreden über die humanistischen Hebraisten und ihre jüdischen Gewährsleute so: „O, die Hebräer – ich sag auch von den unsern – judenzen sehr . . . Sie hängen schlechterdings an den Worten, achten nicht auf die Bedeutungen der Worte . . .“<sup>1</sup>. Das Verb „judenzen“ entspricht der altkirchlichen Häresiebezeichnung „Judaismus“ für Christen, die die mosaischen Gebote weiterhin buchstäblich erfüllen, wie die „Circumcisi“, die sich beschneiden lassen, oder die „Shabbatharier“, gegen die Luther polemisiert, die den Schabbat feiern<sup>2</sup>.

In England und Nordamerika hat der alttestamentlich orientierte Puritanismus radikale judaistische Forderungen begünstigt, etwa die Einführung des Hebräischen als Gebetsprache und die Restauration der mosaischen Verfassung<sup>3</sup>. Auf diesem

1 Vgl. Wilhelm Maurer, Die Zeit der Reformation, in: Karl Heinrich Rengsdorf/Siegfried von Kortzfleisch (Hrsg.), Kirche und Synagoge, Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Bd. 1, Stuttgart 1968, S. 414f.

2 Vgl. Cecil Roth, Artikel: „Judaizers“, in: Encyclopaedia Judaica, Bd. 10, Jerusalem 1971, Sp. 397f.

3 Vgl. Wolfgang Philipp, Spätbarock und frühe Aufklärung. Das Zeitalter des Philosemitismus, in: K. H. Rengsdorf/S. von Kortzfleisch (Hrsg.) (Anm. 1), Bd. 2, S. 33–42.

Boden ist auch der moderne protestantische Fundamentalismus im eigentlichen und engen Sinn gewachsen. Das „Judentum“ der christlichen Häretiker und Sektierer galt und gilt als ein Rückfall ins Judentum, das starr und stur am Buchstaben des Gesetzes festhält. Ein Judentum strikter Observanz erscheint unter der Belastung dieser Begriffsgeschichte ohne weiteres als fundamentalistisch<sup>4</sup>.

Das fundamentalistische Zerrbild des Judentums gehört zum Erbschaftsstreit und Verdrängungswettbewerb der Tochter- und Mutter- bzw. Sohn- und Vater-Religion. Der Philosemitismus protestantischer Fundamentalisten kehrt bloß das Vorzeichen dieses Zerrbildes um. Das Judentum versteht sich selber nicht als eine Religion des Buches, des Buchstabens des Alten Testaments, es versteht sich als Religion der Torah in beiderlei Gestalt, der schriftlichen und der mündlichen Torah („Torah schäbichtaw“ und „Torah schäbealpäh“)<sup>5</sup>, des toten Buchstabens und seiner dauernden Wiederbelebung in der Tradition. Als traditionalistische Religion hat es Sekten vom „sola-scriptura“-Typ wie die Sadduzäer<sup>6</sup> und die Karäer<sup>7</sup> als unjüdisch ausgegrenzt.

Die antijüdischen Konnotationen des Fundamentalismusbegriffs müssen neutralisiert werden, ehe er zur innerjüdischen Kritik des religiösen Radikalismus tauglich sein kann. Es wäre für die Fundamentalismuskritik im allgemeinen wichtig zu unterscheiden, ob „Fundamentalismus“ ein religionskritischer Begriff oder ein kritischer Religionsbegriff ist. Einen operativen Wert hat dieser

4 Vgl. Hans Küng, Das Judentum, München–Zürich 1991. Der katholische Theologe scheint mit Unterstützung liberaler jüdischer Stimmen wie Schalom ben Chorin (S. 595) jedes traditionskonforme und halachagemäße Leben für fundamentalistisch zu halten. Dieses Verdikt trifft z. B. auch Samson Raphael Hirsch, den Begründer der modernen jüdischen Orthodoxie, der einen Kompromiß von observantem und modernem Leben gesucht hat (S. 504). Hans Küng wiederholt mit ausdrücklicher Berufung auf 2 Kor 3,6 die paulinische Kritik (S. 595 ff. und S. 604).

5 Vgl. Johann Maier, Torah und Pentateuch, Gesetz und Moral. Beobachtungen zum jüdischen und christlich-theologischen Befund, in: Angelo Vivian (Hrsg.), Biblische und judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi, Frankfurt/M. u. a. 1990, S. 1–54.

6 Vgl. Solomon Zeitlin, Studies in the Early History of Judaism, Bd. 2, New York 1974, S. 259–291.

7 Vgl. Martin A. Cohen, Anan ben David and Karaite origins, in: Jewish Quarterly Review, 68 (1978), S. 129 ff.

Begriff für die innerjüdische Kritik nur, wenn er nicht pauschal das Judentum strikter Observanz vom christlichen, liberalen oder laizistischen Standpunkt aus abqualifiziert, sondern Kriterien angibt, die legitime und normale von illegitimen und abnormen religiösen Erscheinungen gerade vom religiösen Standpunkt aus zu unterscheiden helfen. Eine Aufklärung des antijüdischen Klischees vom jüdischen Fundamentalismus und eine Darstellung des antifundamentalistischen Traditionsprinzips des Judentums ist auch für den innerjüdischen Klärungsprozeß wichtig, doch kann es damit noch nicht sein Bewenden haben.

In der Diaspora – das gilt nicht nur für die jüdische Diaspora – gibt es einen penetranten Zwang zur Apologetik, die Mißstände übertüncht oder verharmlost. Angesichts des ungemein wandlungs- und widerstandsfähigen antisemitischen Stereotyps der christlich-europäischen Tradition müssen sich Juden ständig rechtfertigen. Der negativen Verzerrung in der Außenperspektive entspricht die positive Verzerrung in der Innenperspektive. Es ist ein Zug der Festungsmentalität, Kritik mit dem Hinweis auf die feindselige Umwelt abzutun und die Kritiker der duckmäuserischen und drückebergerischen Verschämtheit – der Trotz spielt in der Identität der Fundamentalisten eine kaum zu überschätzende Rolle –, des Selbsthasses, kurz des Verrats zu bezichtigen. Es ist aber bei aller propagandistischen und ideologischen Polarisierung gerade auch vom religiösen Standpunkt wichtig, nicht unkritisch die Reihen zu schließen mit romantischen Nostalgikern, die sich nach der geschlossenen Welt des ostjüdischen Stetls, dem Ghetto, sehnen; mit enttäuschten Intellektuellen, die eine exotische Nische suchen; mit abergläubischen und hörigen Chassidim, die ihrem Wunderrabbi bedingungslos folgen und im messianischen Fieber taumeln; mit fanatischen Zeloten, die eine Blut- und Boden-Ideologie vertreten und vom heiligen Krieg träumen; mit schwärmenden Esoterikern, die Übergangslos von der Kommune und dem Ashram zur Jeschiwa und zum chassidischen Hof überwechseln; mit bigotten Frömmeln schließlich, die sich präventiv konformistisch auf die fundamentalistische Welle einstellen. Eine Kritik des religiösen Fundamentalismus vom religiösen Standpunkt ist inhaltlich schwierig, weil das sogenannte „normative Judentum“ einen weiten Spielraum läßt und sich alle Sekten auf die jüdische Tradition berufen, die sie von ihrem Standpunkt aus rekonstruieren.

Es gibt aber durchaus traditionelle jüdische Werte, die radikalen religiösen Einstellungen und Haltungen wie der antimodernistischen Weltverneinung, dem exklusivistischen Heilsanspruch, der Intole-

ranz gegen Andersdenkende, der rücksichtslosen Gesinnungsethik und Binnenmoral, der machiavellistischen Politik zur Durchsetzung der heiligen Zwecke usw. entgegenstehen. Es ist ein hoher Wert und eine religionsgesetzlich wichtige Rücksicht bei aller pünktlichen Gesetzeserfüllung, dem Ruf Gottes in der Welt nicht zu schaden („Chillul ha-schem“) und diesseits der Linie des strengen Rechts („Lifnim mischurat ha-din“) ein vorbildliches Leben zu führen<sup>8</sup>. Dem entsprechen die Wertschätzung der mittelmäßigen Tugenden („Deot benonijot memuzao“) und die Vorbehalte gegen asketische Sonderleistungen<sup>9</sup>. Das Judentum ist nicht heilsmonopolistisch; alle Menschen („Bnej noach“) gelten als Fromme der Völker der Welt („Chassidim umot ha-olam“) und haben Anteil am Heil, sofern sie ein Minimum von Menschenpflichten, die sogenannten sieben noachidischen Gebote, erfüllen<sup>10</sup>. In jedem Fall gilt im Umgang mit den Heiden, die nicht zu den Noachiden zählen, die Erhaltung des Friedens („Mipnej darchej ha-schalom“) als ein Wert, der die Lizenzen der Binnenmoral außer Kraft setzt<sup>11</sup>. Es ist hier nicht möglich, diese halachischen Maßstäbe genau zu gewichten und kasuistisch auszudifferenzieren<sup>12</sup>; die knappe Aufzählung zeigt aber schon, daß sie mit dem Fundamentalismus im uneigentlichen und weiten Sinn unvereinbar sind.

Es gibt zahlreiche systematische, historische und empirische Untersuchungen zum Thema „Judentum und Fundamentalismus“, auf die wir verweisen können<sup>13</sup>. Wir müssen uns hier auf eine signifikante Fallstudie beschränken, die zeigen soll, wie problematisch der Begriff des Fundamentalismus im jüdischen Kontext ist – auch und gerade dort, wo er auf den ersten Blick völlig angebracht erscheint, und wie unproblematisch umgekehrt die

8 Vgl. Moses Maimonides, *Mischneh Torah* (MT), Buch 1, Teil 1, Abschnitt 5, Halacha 11. „Mischneh Torah“ ist ein mehrdeutiges Epigramm nach 5 Mose 17,18, das die „zweite Torah“, das „Lernen der Torah“ oder die „Wiederholung der Torah“ bedeuten kann. Es handelt sich um einen repräsentativen Kodex der Halacha (1178). Wir zitieren nach Moses Maimonides, *Volksausgabe* (hebr. Rambam leam), 10 Bde., Jerusalem 1987. Dort auch einschlägige Auszüge aus Moses Maimonides' „Mischnah-Kommentar“ und „Buch der Gebote“; vgl. auch Anm. 14.

9 Vgl. Moses Maimonides, MT 1.2. 1.4–6.

10 Vgl. ders., MT 1.5.3.5.

11 Vgl. ders., MT 11.3.11.3.

12 Vgl. Ze'ev W. Falk, *Religious Law and Ethics. Studies in Biblical and Rabbinical Theonomy*, Jerusalem 1991, S. 98 ff.

13 Vgl. Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris 1991; Ilan Greilsammer, *Israel. Les hommes en noir. Essai sur les partis ultra-orthodoxes*, Paris 1991; Daniel Krochmalnik, *Religieuse Renaissance und Fundamentalismus im heutigen Judentum*, in: *Die Neue Gesellschaft*, 36 (1989) 3, S. 219 ff.

Vereinnahmung der Tradition zu fundamentalistischen Zwecken ist. Es handelt sich um den Fall des Moses Maimonides (1135–1204)<sup>14</sup>, der eine ähnliche Rolle im Judentum wie Thomas von Aquin im Katholizismus spielt; dessen Summe der Halacha („Mischneh Torah“, der Verfasser nennt das Werk oft „Chibbur“, d. h. wörtlich „Summe“) mutatis mutandis mit der „Summa Theologica“ vergleichbar ist. Dann soll die Position des Vordenkers des modernen Judentums, Moses Mendelssohn, zum Fundamentalismus und sein Einfluß auf die moderne jüdische Apologetik behandelt werden. Schließlich behandeln wir den Fundamentalismus in der modernen jüdischen Identität.

---

## II. Moses Maimonides zwischen Fundamentalismus und Rationalismus

---

### 1. Das Dogma der Verbalinspiration der Torah

Moses Maimonides war in ganz einzigartiger Verbindung die beherrschende jüdische Autorität des Mittelalters als Rechtsgelehrter, als Philosoph und als Arzt – und die umstrittenste dazu. Als führende rabbinische Persönlichkeit seiner Zeit war er auch Adressat zahlreicher Anfragen, die ihm zur Entscheidung vorgelegt wurden. Eine seiner Antworten, die sich auf eine unscheinbare rituelle Angelegenheit bezieht, ist für unser Thema aufschlußreich. Soll man, wenn im Gottesdienst zum Wochenfest, das an die Offenbarung am Sinai erinnert, die zehn Gebote („Asseret-ha-dibberot“, eigentlich: „Dekalog“) verlesen werden, aufstehen oder sitzenbleiben? Heute ist es allgemein üblich aufzustehen, um die herausragende Stellung des Dekalogs zu unterstreichen. Das war aber nicht immer und überall so. Im Altertum war der Dekalog vermutlich Bestandteil des täglichen Gebets. Aber schon im Talmud werden dagegen Bedenken laut<sup>15</sup>. Kommt man damit nicht den Sektierern entgegen – vermutlich sind die Christen gemeint –, die nur den Dekalog gelten lassen und das übrige Gesetz aufheben? Es hat, wie der Talmud weiter berichtet, in Babylonien, wo die Auseinandersetzung mit den Christen keine nennenswerte Rolle spielte, immer wieder Versuche gegeben, den De-

kalog in das tägliche Gebet einzuführen; das wurde aber immer wieder mit dem Hinweis auf die Abwege der Sektierer („Darchei ha-minim“) verhindert. Darauf bezieht sich auch die Entscheidung einer anerkannten Autorität, in ihrer Stadt die alte Sitte abzuschaffen, während der Verlesung des Dekalogs am Wochenfest aufzustehen. Nun habe dort, berichtet der Absender der Anfrage, ein Vorsteher mit dem Hinweis auf den Usus in Bagdad den alten Brauch wieder eingeführt. Soll man ihm folgen oder nicht? Und wer sind eigentlich die „Minim“, die „Sektierer“? Muß man denn auf ihre Einwände noch Rücksicht nehmen?

Die Antwort von Moses Maimonides ist wie immer bündig<sup>16</sup>. Die Entscheidung der älteren Autorität, den Brauch abzuschaffen, war richtig und sollte allgemein angenommen werden, damit nicht der irrümliche Eindruck entstehe, daß es in der Torah wichtige und unwichtige Stellen gäbe. Wenn es die Leute in Bagdad anders hielten, brauche man es ihnen nicht gleichzutun. Das wäre so, als ob man anstatt einen Kranken zu heilen, alle Gesunden krank machen würde.

Dann geht Moses Maimonides auf die Frage ein, wer denn die „Minim“ eigentlich seien. Philologisch ist die Frage kaum zu beantworten. Manche Stellen der Traditionsliteratur passen auf die Christen, andere auf die Gnostiker. Hinzu kommt, daß die christliche Zensur, die sich betroffen fühlte, die Nomenklatur der altjüdischen Häresiographie entstellt hat. Der klassische Kommentator des Talmuds, Raschi (Akronym für Rabbi Schlomo Jizchaki, 1040–1105), faßt in einer wiederum zensierten Stelle den Ausdruck „Min“ als Akronym für „Maamanei ieschu ha-nozri“ (die an Jesus aus Nazareth glauben) auf<sup>17</sup>. Moses Maimonides' Definition des „Min“ ist aber nicht historisch, sondern sachlich. Ein „Min“ sei jemand, der die Fundamente der Torah („Jessodej ha-torah“) unterminiere, indem er den fundamentalen Glauben an die Göttlichkeit der ganzen Torah anzweifle. Das sei aber schon dann der Fall, wenn man in der Torah göttliche Worte, wie den „Dekalog“, von menschlichen Worten unterscheide. Gegen solche Bibelkritiker sei seine Entscheidung gerichtet. Am Ende des Responsums verweist Moses Maimonides auf das von ihm formulierte Dogma der Verbal-

---

14 Die Hauptwerke des Moses Maimonides: „Perusch hamischnah“ (PM), Kommentar zur Mischnah (1168); „Sefer ha-mizwot“ (SM), Buch der Gebote (1170); „Mischneh Torah“ (MT) (1178); „Morah Newuchim“ (MN), Führer der Verirrten (1190).

15 Den baylonischen (b) Talmud zitieren wir wie üblich mit Angabe des Traktats, des Folio-Blattes und der Seite. Hier: b Berachot 12a.

---

16 Vgl. Issac Schalit (Hrsg.), *Letters and Essays of Moses Maimonides. A critical Edition of Hebrew and Arabic Letters*, Bd. 2, Jerusalem 1988, S. 601 f.

17 Vgl. Ze'ev Gries, *Heresy*, in: Arthur A. Cohen/Paul Mendes-Flohr (Hrsg.), *Contemporary Jewish religious thought*, New York 1987, S. 340 ff.

inspiration der Torah<sup>18</sup>. In der Häresiennomenklatur seines Gesetzeskodexes (MT 1.5.3.3) heißen solche, die das Dogma der Verbalinspiration der heiligen Schrift, und sei es auch nur eines Verses oder eines Buchstabens, leugnen und einem menschlichen Ursprung zuschreiben – aber auch hier muß im allgemeinen mit der christlichen Zensur gerechnet werden – Torahleugner („Kofrin batorah“). An anderen Stellen nennt er sie „Epikuräer“, nicht etwa nach der antiken Philosophenschule, sondern nach der aramäischen Verbwurzel „p-q-r“, d. h. freigeben, für herrenlos erklären, sich respektlos benehmen: „Freigeister“ (MT 1.4.2.5)<sup>19</sup>.

Daß es überhaupt und in welchem Sinn es Dogmen des Judentums gibt, war, seit Moses Mendelssohn das „Dogma der Dogmenlosigkeit“ des Judentums verkündet hat, theologisch und wissenschaftlich heiß umstritten<sup>20</sup>. Es bestehen aber kaum Zweifel daran, daß Moses Maimonides Dogmen des Judentums, d. h. autoritative, normative, für jeden Juden verbindliche, in Zeit und Ewigkeit sanktionierte Glaubenssätze, formulieren wollte<sup>21</sup>, wenn sich seine Dogmatik auch nicht durchgesetzt hat und lediglich, wie Moses Mendelssohn ironisch bemerkt, als Hymnus in die Liturgie aufgenommen wurde<sup>22</sup>.

Moses Maimonides hat seine Dogmen im Kommentar zu einer berühmten Mischnah formuliert<sup>23</sup>. Da heißt es ungefähr, ganz Israel habe Anteil am Jenseits, außer solchen, die leugnen, daß sich der Auferstehungsglaube aus der Torah ergebe, daß die Torah göttlich sei, wie die Epikuräer u. a. Diese Mischnah ist m. E. auch von Moses Maimonides als Aufzählung seligmachender Glau-

18 Vgl. Moses Maimonides, PM zu Sanhedrin X,1 (Anm. 8), Bd. 10, S. 144.

19 Vgl. ders. (Anm. 18), S. 134.

20 Vgl. Kurt Wilhelm (Hrsg.), Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt, Bd. 2, Tübingen 1967, S. 679–768. Neben den hier wiedergegebenen Beiträgen von Max Wiener, Leo Baeck und Julius Guttmann seien noch erwähnt: Alexander Altmann, Dogmen im Judentum?, in: Der Morgen, 13 (1937/38), Berlin–Amsterdam 1938, S. 228–235; Hans Joachim Schoeps, Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zur systematischen Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums, Berlin 1932, S. 39 ff.; Solomon Schechter, The Dogmas of Judaism, in: Jewish Quarterly Review, 1 (1989) 1, S. 48–61 und 115–127. Von Schechter stammt das Bonmot vom Dogma der Dogmenlosigkeit des Judentums.

21 Vgl. Menachem Kellner, Dogma in medieval Jewish thought: from Maimonides to Abravanel, New York 1986, S. 10–65.

22 Vgl. Moses Mendelssohn, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, Berlin 1783, S. 56.

23 Mischnah Sanhedrin 10,1. Der Abschnitt ist eingebettet in einem strafrechtlichen Kontext und behandelt offensichtlich Sünden, die durch die Todesstrafe noch nicht gesühnt sind.

bensätze – in umgekehrter Reihenfolge – theologischen, prophetologischen und eschatologischen Inhalts mißverstanden worden. Dabei scheint es sich um eine Sanktionierung des rabbinischen Torahverständnisses zu handeln. Nicht selig werden nicht etwa solche, die nicht an die Auferstehung glauben, was ihnen nach einem Apolog des Talmuds zur Stelle recht geschieht (b Sanhedrin 90a); nicht selig werden vielmehr solche, die nicht glauben, daß die Auferstehung von den Weisen aus der Torah, in erster Linie aus dem Pentateuch, wo ja für unbefangene Leser tatsächlich nichts darüber steht, abgeleitet werden kann, auch wenn sie, wie Raschi hinzufügt, an die Auferstehung glauben. Es geht hier offensichtlich darum, den Offenbarungsrang der traditionellen Auslegungen – deren Verächter die „Epikuräer“ nach einer talmudischen Wortklärung sind<sup>24</sup> – neben, ja wie in dieser Mischnah, noch vor der Schrift zu sichern.

Das achte der dreizehn Dogmen<sup>25</sup> des Moses Maimonides ist das Prinzip der Verbalinspiration der Torah. Jeder Jude hat zu glauben, daß die Torah in der vorliegenden Form göttlichen Ursprungs ist, und daß Moses sie wie ein Sekretär unter dem Diktat Gottes verfaßt hat. Alle Verse der Schrift seien göttlich und gleichrangig. Der scheinbar nebensächliche Vers: „Timna war das Kebsweib des Eliphaz“ (1 Mose 36,12) aus den Genealogien der Genesis wiege nicht leichter als die scheinbar hauptsächlichen Verse: „Ich bin der Ewige dein Gott ...“ (5 Mose 5,6) oder: „Höre Israel! Der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist Einer“ (5 Mose, 4,6). Wer einen Unterschied macht zwischen Schale („Olipah“) und Kern („Lew“) der Torah, zwischen nützlichen und unnützen Stellen, kurz, wer die integrale Göttlichkeit der Torah leugnet, muß als Erzketter betrachtet werden („Kofer ... joter mikol ha-kofrim“).

Die fundamentalistische Auffassung der Schrift hat, nebenbei bemerkt, auch überraschende hermeneutische Konsequenzen. Verse, wie der angeführte 1 Mose 36,12, werden zur Stütze für wichtige erbauliche Belehrungen herangezogen (b Sanhedrin 99b), während z. B. das Gebot der Nächstenliebe (3 Mose 19,8), nach christlichem Verständnis ein zentraler Vers (Mark 12,28–31; Röm 13,9; Gal 5,4), eher für spezielle halachische Schlußfolgerungen etwa strafrechtlicher Art herangezogen wird (b Sota 8b u. a.). Dieser Dezentralisierung der Schrift entspricht eine gleichsam an-

24 Vgl. Anm. 15, b Sanhedrin 99b.

25 Im arabisch verfaßten Kommentar zur Mischnah gebraucht Moses Maimonides die Begriffe „usul“ (hebräisch: „Ikkarim“, deutsch: „Wurzel“) und qawa'id“ (hebräisch: „Jessodot“, deutsch: „Fundamente“) für Dogmen.

archische Exegese, die im Midrasch begegnet. Das heben Apologeten, die in der modernen Literaturtheorie bewandert sind, immer wieder mit Genugtuung hervor<sup>26</sup>. Doch sollte man nicht vergessen, daß Moses Maimonides sein Dogma der Verbalinspiration eben nicht nur auf die heilige Schrift, sondern auch auf ihre traditionelle Auslegung der mündlichen Torah bezieht und, mit gewissen Einschränkungen gegenüber maximalistischen Formulierungen der Tradition, zu „*verba dei non scripta*“ erklärt. Ein bekannter Ausspruch im Talmud hatte jede logische und analogische Schlußfolgerung der Rabbiner aus der Schrift, ja jede exegetische Subtilität für göttlich erklärt (b Sanhedrin 99a). Demgegenüber unterscheidet Moses Maimonides in dem realistischeren Bild, das er von der Tradition in der Einleitung zu seinem Kodex entwirft, mündliche Lehren göttlichen und menschlichen Ursprungs. Schlußfolgerungen, die vermittelt der 13 hermeneutischen Regeln („*Schalosch-ässreh middot*“) gewonnen werden, sind meist menschlichen Ursprungs, wenn sie nicht ausdrücklich als Überlieferungsgut vom Sinai gekennzeichnet sind, für das nur eine zusätzliche exegetische Stütze beschafft worden ist<sup>27</sup>.

Maimonides vertritt also nicht die romantische Vorstellung, die im 19. Jahrhundert etwa von Samson Raphael Hirsch (1808–1888) propagiert<sup>28</sup> wurde, nach der die ganze Tradition in der Schrift eingefaltet enthalten ist und vermittelt der exegetischen Regeln nach und nach entfaltet wird; er beweist einen Sinn für die Geschichtlichkeit der rabbinischen Entscheidungen und der exegetischen Arbeit. Obschon menschlichen Ursprungs, sind sie aber aufgrund von 5 Mose 17,11: „Nach der Belehrung, die sie dir geben, und nach der Rechtsentscheidung, die sie dir sagen, sollst du handeln . . .“ gleichwohl verbindlich. In seiner Häresiennomenklatur (MT 1.5.3.8) werden solche, die die Autorität der traditionellen Schrifterklärung nicht anerkennen und die Torah frei nach ihrem Gutdünken gegen die geltende Erklärung auslegen, als Leugner der Erklärung („*Kofer beferuschah*“) bezeichnet und mit den Sadduzäern und Karäern, gewissermaßen die jüdischen Protestanten des Altertums und des Mittelalters, identifiziert<sup>29</sup>. Das Dogma der Verbalinspiration bezieht sich also auf

die Torah in beiderlei Gestalt und entspricht eher einem Fundamentalismus katholischen als protestantischen Typs. Die mündliche Lehre ist jedenfalls weitgehend verschriftlicht und gerade Moses Maimonides gedachte sie in seinem Kodex eindeutig und endgültig zu fixieren<sup>30</sup>. Die exe- und eisegetischen Freiheiten der Rabbiner, der Interpretationspluralismus im rabbinischen Schrifttum, stellt also keinesfalls, entgegen der Reklame zeitgenössischer Apologeten, eine Lizenz für die freie Auslegung der Schrift dar<sup>31</sup>.

Moses Maimonides hat das Dogma der Verbalinspiration nicht erfunden, er gibt nur die einschlägigen talmudischen Quellen teilweise wörtlich wieder. Er hat aber als Dezisor und Kodifikator die talmudischen Diskussionsbeiträge normiert und gerade seine Dogmen in ganz unerhörter Weise sanktioniert. Am Ende seiner Aufzählung der dreizehn Dogmen des Judentums („*Schloscha Assar Jessodot*“ oder „*Iqqarim*“) schreibt er: Wer sie glaubt, gehört, wenn er auch sonst ein Sünder ist, dem Judentum an, hat Anspruch auf Brüderlichkeit und Nächstenliebe und Anteil an der Seligkeit; wer eines dieser Dogmen leugnet, ist dagegen ein „*Min*“, ein „*Epikoros*“, ein Leugner der Prinzipien („*Kafar baiqqar*“), er ist kein Jude mehr, verwirkt seinen Anteil an der Seligkeit, und es sei ein Gebot, an seinem Untergang zu arbeiten<sup>32</sup>.

Sobald Verstöße gegen den rechten Glauben als rechtliche Tatbestände erkannt und anerkannt werden, stellt sich die Frage nach den religionsgesetzlichen Folgen. Was ist z. B. zu tun, wenn ein Ketzer ein heiliges Buch abschreibt? Muß es, wie sonst schadhafte oder verbrauchte Bücher, begraben werden? Ist ein von ihm rituell geschächtetes Tier zum Genuß erlaubt? Ist eine Fundsache zurückzuerstatten? Besteht die Pflicht, ihn aus Lebensgefahr zu retten? Was geschieht, wenn er stirbt? Wie wird er begraben? Solche und ähnliche Fragen müssen jetzt entschieden werden. Aber wie?

Da im Alten Testament keine heilsnotwendigen Glaubens- und Bekenntnissätze wie im Neuen Testament (Röm 10,9) vorkommen<sup>33</sup> und daher auch keine Strafen für doktrinale Vergehen vorgesehen sind, fehlt zunächst eine Quelle für solche religionsgesetzlichen Entscheidungen. Die Fixierung,

26 Vgl. Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset. Lectures et des cours talmudiques*, Paris 1982, S. 166f.; David Banon, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris 1987, S. 27ff.

27 Vgl. Moses Maimonides (Anm. 8), Bd. 2, S. 8, SM Regel Nr. 2, Bd. 1, S. 11, und Gebot Nr. 174, S. 135.

28 Vgl. Samson Raphael Hirsch, *Torah-Kommentar* (zu 2 Mose 21,2), Bd. 2, Frankfurt/M. 1903<sup>4</sup>, S. 223f.

29 Vgl. M. Maimonides (Anm. 8), MT 1.5.3.8.

30 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 46.

31 Vgl. Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch. Den Talmud lesen*, deutsch von Dagmar Jacobsen/Lutz Mai, Berlin 1990, S. 103 ff.

32 Vgl. Moses Maimonides (Anm. 8 und 14), PM, Bd. 10, S. 148f.

33 Vgl. Menachem Kellner, *Dogma*, in: A. A. Cohen/P. Mendes-Flohr (Anm. 17), S. 141 ff.

Formulierung, Normierung und Sanktionierung von Glaubenssätzen ist dem Glaubensverständnis der hebräischen Bibel fremd. Daß z. B. Gott existiert, muß nicht bekannt, geglaubt und beschworen werden; das weiß und erfährt jeder in der biblischen Welt. Wer es dennoch leugnet, ist bloß ein Tor, kein Verbrecher (Ps. 13,1). Dagegen gilt aber die Untreue gegen Gott, die Verehrung fremder Götter als Hauptsünde und Verbrechen. In seinem Kodex stellt nun Moses Maimonides einen Zusammenhang zwischen dem dogmatischen Unglauben und dem Götzendienst her (MT 1.4.2.3 und 5) und gewinnt so eine Handhabe für religionsgesetzliche Entscheidungen in einer Zeit, in der der Unglaube sicher ein größeres Problem als der Götzendienst darstellte.

Minäer und Epikuräer gelten als potentielle Götzendiener und stehen auf der Skala der religiösen Verbrechen mit den Apostaten, Demagogen, Denunzianten, Despoten usw. auf der tiefsten Stufe (MT 1.5.3.8), tiefer noch als heidnische Götzendiener (MT 10.1). Entsprechend drastisch fallen Moses Maimonides' Entscheidungen aus. Wenn ein Epikuräer eine heilige Schrift niederschreibt, der an die Heiligkeit der Schrift gerade nicht glaubt und sie für ein Buch unter anderen hält, dann ist auch die Schrift unheilig und muß samt der darin vorkommenden, sonst jedes Schriftstück unzerstörbar machenden Gottesnamen verbrannt werden (MT 1.1.6.8 und 2.3.1.13); ein von ihm geschächtetes Tier gilt als Aas (MT 5.3.4.14), sein Zeugnis ist ungültig (MT 14.2.11.10), es ist sogar verboten eine ihm gehörende Fundsache zurückzuerstatten (MT 11.3.11.2–3), nicht nur sein Eigentum auch sein Leben ist ungeschützt, er ist vogelfrei (MT 1.5.4.10 und 14.3.3.1), und wenn der Ketzer endlich umgekommen ist, dann soll sich seine Familie weiß kleiden und das Verschwinden des Gottesfeindes feiern (MT 14.4.1.10).

Diese drakonischen Gesetze gegen den Unglauben sind nicht angewandt worden<sup>34</sup>. Vielleicht wurden die Ketzer von Amsterdam – Uriel Acosta und Baruch Spinoza – nach ihnen verurteilt. Sie stellen, wie auch sonst die halachischen Strafmaße, eher eine Metrik dar, die es erlaubt, die Schwere eines Vergehens einzuschätzen. Die Epikuräer, die Minäer sind nach Moses Maimonides wörtlich Freigeister („Hem hatarim achar machschewot libam“ MT 1.4.2.5), die die Autorität der Torah in beiderlei Gestalt, wie auch alle anderen Fundamente der göttlichen Verfassung, leugnen und ungebunden und frei darüber urteilen. Diese Möglichkeit erschreckte den Law-and-order-Denker, der Moses

Maimonides auch war: wenn jeder dächte, was er wollte, ginge die Welt unter (MT 1.4.2.3.)! Für ihn, der sich als Kodifikator einer endgültigen Verfassung Israels verstand, waren die Freigeister schlicht Verfassungsfeinde, hors la loi im eigentlichen Wortsinn, die den gesetzlichen Schutz und das Verfahren, die jedem gewöhnlichen Kriminellen zustehen, nicht in Anspruch nehmen können. Da es sich zudem um eine göttliche Verfassung handelt, ist eine Berufung auf übergesetzliche Rechte des Individuums gegen die Autorität des positiven Gesetzes nicht möglich.

Resümierend kann festgestellt werden, daß bei Moses Maimonides alle Merkmale des Fundamentalisten vereinigt sind: er ist buchstabengläubig, dogmatisch, intolerant, um nur die dominanten Merkmale zu nennen. Es entsteht das düstere Bild eines jüdischen Inquisitors. Das ist verwunderlich, wenn man bedenkt, wie schlecht sein Ruf bei den Traditionalisten und wie gut sein Ruf bei den Aufklärern stets gewesen ist<sup>35</sup>. Wie wenig die Etikette „Fundamentalist“ auf ihn paßt, läßt sich gerade am Dogma der Verbalinspiration zeigen. Der Inquisitor verwandelt sich unversehens in einen Aufklärer. Das belegt, wie unzulänglich unsere Maßstäbe und wie ambivalent die Berufung auf die Tradition sind.

## 2. Die Vernunft in der Offenbarung

Schon in der Formulierung des Dogmas der Verbalinspiration zeichnen sich die Bruchlinien in der fundamentalistischen Mauer ab. Da heißt es zunächst kompromißlos, daß die ganze Torah, so wie sie vorliegt, aus dem Munde Gottes („Mipi hagewurah“) Mose mitgeteilt wurde. Das Mittel dieser Mitteilung nenne man bildlich („al-därach haschalah“): Wort („Dibbur“). Die Rede vom Wort Gottes ist also nur ein Bild! Gott ist in Wirklichkeit ein nicht körperliches Wesen, das keine Sprachwerkzeuge hat, das nicht spricht (MN I,46)<sup>36</sup>. Wie sind die unzähligen biblischen Stellen aufzufassen, die von den Ansprachen und Ansprüchen Gottes berichten? Sie erklären sich, wie Moses Maimonides in seinem philosophischen Hauptwerk, dem „Führer der Verirrten“, ausführt, aus der Doppelsinnigkeit der hebräischen Verben „reden“ („Daber“) oder „sprechen“ („Amar“). Sie bezeichnen auf der einen Seite das gewöhnliche, äußere Reden

35 Vgl. Daniel Krochmalnik, Der Streit um die jüdische Philosophie im Sepharad. Von Moses Maimonides bis Baruch Spinoza, in: Mitteilungsblatt des Landesverbandes der Israelitischen Kultusgemeinden in Bayern, 8 (1992) 53, S. 24–30.

36 Vgl. Moses Maimonides, Moreh ha-newuchim (MN), Jerusalem 1987<sup>3</sup>.

34 Vgl. Z. Gries (Anm. 17), S. 341.

und Sprechen, auf der anderen Seite aber auch das innere Gespräch, den Monolog der Seele mit sich selber, das Denken, das Meinen, das Wollen (MN I,65). So sind alle fraglichen Stellen, immerhin die wichtigsten biblischen Texte, im übertragenen Sinn zu verstehen. Mit den sinnlichen Bildern sollen die sinnlichen Menschen zur Annahme einer Kommunikation zwischen Gott und Mensch geführt werden („Hujscheru“ MN I,46). Eigentlich kann es sich dabei aber nur, entgegen dem buchstäblichen Sinn der Schrift, um eine spirituelle Kommunikation handeln. Nach der gleichen Methode der Allegorese paßt Moses Maimonides mit wenigen Ausnahmen alle Schriftstellen der zeitgenössischen modernen Wissenschaft – dem arabischen Aristotelismus – an, die ja in der philosophischen Gotteslehre gründet und gipfelt. Eine seltsame Vernunftfehe von buchstabengläubigem Fundamentalismus und spiritualistischem Rationalismus!

Der Sinn dieser Verbindung wird deutlich, wenn man Maimonides' Analyse der Sinai-Perikope, auf die sich auch das „fundamentalistische“ Responsum bezieht, unter die Lupe nimmt. In seinem Kodex insistiert er wie die ganze jüdische Tradition auf dem öffentlichen Charakter der Offenbarung am Sinai (MT 1.1.8.1-2). Obwohl er auch hier nicht von der öffentlichen Bekanntgabe des Dekalogs, sondern nur von der öffentlichen Investitur des Propheten spricht, räumt er immerhin ein, daß alle Anwesenden Ohrenzeugen des göttlichen Rufes gewesen sind („Weanu schomim: Mosche, Mosche ...“). Was bleibt von diesem Ereignis übrig, wenn man an es den Maßstab der Theoprepes, der Gottwürdigkeit der philosophischen Theologie, anlegt?

In seinem philosophischen Werk nimmt er dann auch das Zugeständnis wieder zurück. Die Rede erging an Moses alleine („Awal ha-dibbur lemosche lewado“, MN II,33). Das Volk hörte nur eine Stimme („Kol“), einen unartikulierten Schall, den Mose, der allein Worte vernommen hatte, ausbuchstabieren mußte. Die biblische Erzählung der Offenbarung (2 Mose 19–20), der in der zweiten Person konjugierte Dekalog, sowie diverse Zitate aus der Tradition unterstützen diese Auffassung. Das Volk hat also nur eine Stimme und nur Mose eine göttliche Rede als spirituelle Eingebung vernommen. Das Phänomen muß weiter analysiert werden. Die göttliche Stimme, ein furchterregender Schrei, sozusagen der den Dekalog untermalende Befehlston pur (2 M 20,20–21), sei nur ein einziges Mal erschollen, alle übrigen optischen und akustischen Phänomene seien nichts als ein natürliches Gewitter gewesen, Schall und Rauch. Das

Residuum dieser Analyse, der erschreckende Schrei Gottes, kann allerdings nicht weiter destilliert und subtilisiert werden. Es bleibt ein, wie Moses Maimonides ausdrücklich sagt, singuläres Ereignis. Aber da Gott sowenig schreien, wie er sprechen kann, handelt es sich bei diesem unerklärlichen singulären Ereignis nicht um einen Ausdruck, sondern um ein Geschöpf Gottes, so unerklärlich wie die ganze Schöpfung selbst, in der nach Moses Maimonides allerdings auch alle singulären Ereignisse vorprogrammiert sind (MN II,33, II,25, II,29). Hier erst stößt die Rationalisierung des Offenbarungsberichts an eine Grenze. Man könnte einwenden, es sei eine *petitio principii*, den Rationalismus bei einem bekannten Rationalisten nachzuweisen. Aber auch der als fideistischer Antipode gefeierte Jehuda Hälevi (vor 1075–1141) hat fast mit den gleichen Worten das Offenbarungseignis spiritualisiert<sup>37</sup>. Inhaltlich geht Moses Maimonides einen entscheidenden Schritt weiter.

Es gibt nämlich Stimmen in der Tradition, die behaupten, das ganze Volk hätte am Sinai zumindestens die beiden ersten Gebote: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten geführt ...“ (2 Mose 20,2) und „Du sollst keine anderen Götter haben ...“ (ebd. 3) gehört (b Makkot 24a, Horajot 8a). Moses Maimonides faßt diese beiden ersten Gebote als Glaubensgebote, als Verkündigung der Dogmen des Monotheismus auf und stellt sie an die Spitze seiner Dogmatik<sup>38</sup>. Aber gerade diese beiden Gebote sind keine Gehorsamsgebote („Schimijot“), sondern Vernunftgebote („Sichlijot“). Der Mensch ist zur Erkenntnis der Existenz und der Einheit Gottes von Natur aus befähigt und nicht auf eine übernatürliche Offenbarung angewiesen. Abraham ist nach der jüdischen und übrigens auch islamischen Tradition der Typus des vernünftigen Gottsuchers, der in einer Zeit allgemeiner Gottesvergessenheit Gott in der Schau des Kosmos wiederentdeckt<sup>39</sup>. Daraus erhellt sich nun für Moses Maimonides der Sinn der rabbinischen Apologe, das ganze Volk – nicht nur Mose – habe die ersten beiden Gebote vernommen. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß das ganze Volk diese Gebote kraft natürlicher Vernunft hätte vernehmen können, wenn es sie auch tatsächlich kraft positiver Offenbarung durch den Propheten vernommen hat. Die Dogmen, wenigstens die dogmatischen Gebote des Dekalogs, sind gleichzeitige autoritäre Aussagen der positi-

37 Vgl. Jehuda ha-Levi, *Das Buch Kusari*, hrsg. u. übersetzt von David Kassel, Berlin 1909<sup>3</sup>, S. 89f.

38 Vgl. Moses Maimonides (Anm. 8), Bd. 10, S. 136f.; SM Nr. 1–2, Bd. 1, S. 53–54; MT 1.1.1.–4.

39 Vgl. MT 1.4.1.2; MN II,39; Koran 6,74–80.

ven Religion und vernünftige Aussagen der Vernunftreligion. Zwischen der positiven und der natürlichen Theologie gibt es nur einen formalen Unterschied: Die vernünftigen Aussagen werden für das Volk autoritär verkündet.

Nun kann Moses Maimonides die beiden scheinbar gegensätzlichen Interpretationen der Sinai-Perikope zusammenfassen: Die furchterregende göttliche Stimme vom Sinai, die alle hörten, enthielt unhörbar das vernünftige monotheistische Credo. Sie wies auf die Existenz und die Einheit Gottes bloß hin, und Mose mußte sie dem Volk verständlich machen. Das sagt auch etwas über den Sinn der Dogmen bei Moses Maimonides aus. Anders als bei den jüdischen Dogmatikern des späten Mittelalters, wie Chasdai Kreskas (ca. 1340–1410), Josef Albo (ca. 1380–1444), Isaak Abrawanel (1437–1508), die im Abwehrkampf gegen die christliche Mission und die aufklärerische Philosophie standen, ist für Moses Maimonides die Dogmatik keine spezielle Axiomatik des Judentums im Gegensatz zum Christentum und zur Philosophie, sondern eine pädagogische Vorbereitung oder ein Ersatz für die Vernunftreligion.

Moses Mendelssohn, der offen und entschieden den aufklärerischen Standpunkt der natürlichen Vernunftreligion vertritt, wirft Moses Maimonides vor, daß die „Donnerstimme und der Posaunenklang“ niemand von jenen Dogmen überzeugen konnte, der nicht schon zuvor, etwa während der dreitägigen Vorbereitung (2 Mose 19,11), über die „einzige, ewige Gottheit“ aufgeklärt worden sei. Eine furchterregende Stimme kann allenfalls „niederschlagen, aber nicht eines besseren belehren“<sup>40</sup>. Hinter der Kontroverse über die Sinai-Perikope verbirgt sich der Unterschied zwischen einem elitären Aufklärer, der die Vernunftreligion dem unvernünftigen Volk autoritär vorschreiben und als unantastbares Fundament der Religion mit furchterregenden Gesetzen absichern will, und einem populären Aufklärer, der auf die natürliche Vernunft der Menschen vertraut, aber auch in bezug auf die positiven Inhalte und Formen der jüdischen Religion alle Droh- und Strafmittel der Kirchenzucht aufgehoben wissen will<sup>41</sup>. Es ist aber bei Moses Maimonides unübersehbar, wie die fundamentalistischen Deklarationen von der Verbalinspiration der Schrift und der Tradition, die bei ihm vor allem als opportune Zitatencollage figuriert, mit exegetischen Mitteln spiritualistisch und rationalistisch zurückgenommen wird. Unter Zensurbedingungen operiert die Aufklärung unauffällig mit

den Zweideutigkeiten des herrschenden, heiligen Textes. Eine nützliche Tradition in einer Zeit, in der die Gegenauflärung einen eindeutigen heiligen Text propagiert.

Die eben dargestellte Spiritualisierung und Rationalisierung gilt nach Moses Maimonides zunächst nur für die beiden ersten Gebote des Dekalogs; die folgenden Gebote sind nicht theoretische, sondern praktische Weisungen, die sich die Vernunft nicht selber vorschreiben kann, es sind autoritäre Gesetze, die gehorsam angenommen werden müßten und bloß konventionell gelten („Mekubalot“, „Mefursamot“)<sup>42</sup>. Die Tradition scheint hinsichtlich der Autonomie der praktischen Vernunft großzügiger. In einer berühmten Talmud-Stelle (b Joma 67b) heißt es, daß die Verbote des Götzendienstes, der Unzucht, des Blutvergießens, des Raubes, der Blasphemie, die ja auch im Dekalog vorkommen, geschrieben werden müßten, wenn sie nicht geschrieben worden wären. Es handelt sich also hierbei um ein ungeschriebenes natürliches Gesetz, ein *nomos agraphos*, das auch gälte, wenn es nicht positiv offenbart worden wäre<sup>43</sup>. Nicht zufällig stimmt diese Liste mit der Liste der sogenannten noachidischen Gebote (b Sanhedrin 56a-b), die exegetisch aus dem Gebot an Adam (1 Mose 2,16) gewonnen werden, also eine Art Ur-offenbarung für alle Menschen darstellen, fast vollständig überein. Das ist auch der Maßstab für den Anteil der Frommen der Völker der Welt („Chasdeei umot ha-olam“), der anderen Religionen am Heil; darauf beruht die jüdische Toleranz gegen Nichtjuden.

Moses Mendelssohn konnte dem aufdringlich missionierenden Lavater antworten, er habe es nicht nötig, sich zu verteidigen, da das Judentum nicht exklusivistisch sei: „Die ihren Lebenswandel nach den Gesetzen der Religion, der Natur und der Vernunft einrichten, werden ‚tugendhafte Männer‘ von anderen Nationen genennet und diese sind Kinder der ewigen Seligkeit“<sup>44</sup>. Hier liegt aber zugleich auch der Ansatzpunkt für die christliche Unterscheidung eines allgemeinen natürlichen Gesetzes (Römer 2,14ff.), das mit dem Dekalog übereinstimme<sup>45</sup> von dem im allgemeinen ungültigen positiven Gesetz der Torah (Gal 5,5; Eph 2,11–21; AG 10).

42 Vgl. M. Maimonides (Anm. 36), S. 321.

43 Vgl. Isaak Heinemann, Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im Jüdischen Schrifttum, in: Hebrew Union College Annual (1927), S. 149–171.

44 Moses Mendelssohn, Schriften über Religion und Aufklärung, Martina Thom (Hrsg.), Berlin 1989, S. 315 ff.

45 Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologica I–II, 100, Art. 3–12.

40 M. Mendelssohn (Anm. 22), S. 49 ff.

41 Vgl. ebd., Tl. 1, S. 94 ff.

Obwohl Moses Maimonides in bezug auf die acht praktischen Imperative des Dekalogs eine positivistische Haltung einnimmt und an einer heiß umstrittenen Stelle die lexnaturalistische Interpretation der noachidischen Gebote sogar ausdrücklich ausschließt<sup>46</sup>, hat er im dritten Teil seines philosophischen Werkes eine durchgängige Rationalisierung und sogar historische Relativierung der 613 Gebote und Verbote der Torah vorgenommen.

Diese Zweideutigkeit von Moses Maimonides ist den eigentlichen Fundamentalisten nicht verborgen geblieben. Isaak Arawanel hat am Ende des Mittelalters die ganze mittelalterliche Dogmendiskussion zusammengefaßt<sup>47</sup>. In zweiundzwanzig von vierundzwanzig Kapiteln seines Werkes über die Glaubensprinzipien verteidigt er Moses Maimonides gegen die Angriffe der jüdischen Dogmatiker des 15. Jahrhunderts, die anderer Meinung über Sinn, Umfang und Anzahl der Dogmen waren. Im dreiundzwanzigsten Kapitel vollzieht er eine ebenso erstaunliche wie zeittypische integristische Wende. Die Formulierung von Dogmen – als begriffliche Fixierung der Glaubensinhalte immerhin Ausgangspunkt der religionsphilosophischen Reflexion und leider auch oft ihr Endpunkt – sei unjüdisch, eine Folge der Orientierung am logischen Aufbau der Wissenschaft. Diese geht von nichthinterfragbaren Grundsätzen aus, um die Haupt- und Folgesätze daraus abzuleiten. Ein solches Beweisverfahren ist aber bei der Torah, die gläubig angenommen werden soll, unangebracht. Alle Sätze sind gleichrangig, gleichwertig und gleich wahr. Wer den leisesten Zweifel anmeldet, und sei es auch nur eine Kleinigkeit, muß nicht rational überzeugt, sondern als Minäer und Epikuräer behandelt werden.

Isaak Arawanel weist darauf hin, daß Moses Maimonides gerade diese Auffassung – zumindest als ein Lippenbekenntnis – in seinem achten Dogma vertreten hat. Warum, so könnte man fragen, warum hebt Maimonides dann einzelne Sätze und Gebote als Fundamentalsätze hervor? Wenn es stimmt, daß der Satz: „Ich bin der Ewige, dein Gott“ nicht wichtiger ist als der Satz: „Timna war das Kebsweib von Eliphaz“, warum bildet dann letzterer kein Dogma? Ist ein fundamentalistisches Dogma nicht ein Widerspruch in sich selbst? Übrigens ist auch der fundamentalistische Antidogmatismus widersprüchlich. Denn die Behauptung des

exklusiven und integralen Wahrheitsanspruchs der Offenbarung ist offensichtlich eine dogmatische Setzung und kein Satz der Offenbarung. Da ist ein ausdrückliches Dogma schon redlicher. Solche Fragen wirft Arawanel allerdings nicht auf. Er verteidigt Moses Maimonides: Seine Dogmatik habe nur eine pädagogische Funktion und ändere an seiner grundsätzlich integristischen Haltung nichts. Die Argumente des fundamentalistischen Anwalts des großen Aufklärers lassen ahnen, mit welchen Angriffen man bei seinen zahlreichen fundamentalistischen Anklägern zu rechnen hat, allen voran den Kabbalisten. Für sie sind die philosophischen Spiritualisierungen, Rationalisierungen und Relativierungen des Moses Maimonides eine unerträgliche Verfälschung der wahren Tradition („Kabbalah“), die noch in der materiellen Gestalt eines jeden Buchstabens der Schrift unerhörte Mysterien aufspürt.

Es wäre allerdings ungerecht, nun den Kabbalisten den Schwarzen Peter des Fundamentalismus zuzuschreiben, wenn auch die unkritische Traditionshörigkeit, die Geheimniskrämerei und der Aberglaube für den Fundamentalismus im weiteren Sinn zweifellos einen fruchtbaren Boden abgeben. Gegen den Fundamentalismus im engeren Sinn hat aber gerade die Kabbala die eindrucksvollsten Bilder für das Primat der inspirierten Tradition vor dem leblosen Buchstaben der Schrift gefunden<sup>48</sup>. Das ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, daß diese spät ans Licht gekommene esoterische Tradition gegenüber der schriftlichen und der verschriftlichten mündlichen Torah gerechtfertigt werden mußte. In kühnen Metaphern wird hier die Schrift vollständig, bis auf einen sinnlosen und daher auch beliebig deutbaren Rest, in den Interpretationsprozeß aufgelöst, ja ausgelöscht<sup>49</sup>. Ein bekannter kabbalistischer Ausspruch legt das alte Gleichnis von der Torah, die mit schwarzem auf weißem Feuer geschrieben sei, im Hinblick auf das Verhältnis von schriftlicher zu mündlicher Lehre aus. Die schriftliche Torah ist in dieser Deutung paradoxerweise das unbeschriebene Pergament, die mündliche Lehre die Tinte, die sichtbare Schrift. Ohne die Aktualisierung in der mündlichen Lehre bleibt die Schrift pure Potentialität, ist eigentlich gar nicht da. Das ist eine völlige Umkehrung der fundamentalistischen Anschauung: Die Schrift ist keine eindeutige und unwandelbare Berufungsinstanz, die Tradition legt sie in ihrem Be-

46 Vgl. Moses Maimonides (Anm. 8), MT 14.5.10, Bd. 9, Tl. 2, S. 396f.; Friedrich Niewöhner, *Veritas Sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügnern*, Heidelberg 1988, S. 84–93.

47 Vgl. Isaac Arawanel, *Principles of Faith*, London-Toronto 1982.

48 Vgl. Gershom Scholem, *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*, in: Gershom Scholem, *Judaica*, Bd. 4, Frankfurt/M. 1984, S. 189–228.

49 Vgl. ebd., S. 212f.

stand und ihrem Sinn überhaupt erst fest. Die mündliche Torah emanzipiert sich vollständig von der schriftlichen Torah; die uns bekannte Schrift wird zu einem Abfallprodukt der lebendigen Tradition. An die Stelle der einmaligen Offenbarung tritt eine dauernd sich erneuernde Offenbarung, eine *revelatio continua*. Die Verabsolutierung der Tradition verleiht dem rabbinischen Verbot, die mündliche Lehre aufzuschreiben<sup>50</sup>, eine tiefe Bedeutung: „Sie (die Tradition) wandelt sich selber mit der Zeit, in der immer neue Facetten des Sinnes aufleuchten ... und sie ist ihrem mystischen Sinne nach eben deshalb mündliche Torah, weil jede Verfestigung im Schriftlichen gerade das unendlich Bewegte, dauernd Fortschreitende und sich Entfaltende in ihr behindern und zerstören würde, weil sie es versteinern ließe.“<sup>51</sup>

---

### III. Die moderne jüdische Identität und der Fundamentalismus

---

Es ist im modernen jüdischen Denken umstritten, ob das Judentum überhaupt Fundamente habe. Gibt es nicht unverwechselbare und unverzichtbare jüdische Inhalte und Werte? Folgt man Moses Mendelssohn, der für das moderne jüdische Selbstverständnis wegweisend war, so ist das nicht der Fall<sup>52</sup>. Das Judentum sei kein besonderer Glaube, schreibe keine besondere Lehre vor und fordere daher weder Rechtgläubigkeit (Orthodoxie), noch bestrafe es Irrlehren (Heterodoxie). Weltanschaulich lehre das Judentum vielmehr das gleiche wie die allgemeine Vernunftreligion, nämlich eine göttliche Welt- und Wertordnung, vor der sich der Mensch moralisch verantworten muß. Allerdings zeichne sich das Judentum durch eine besondere geoffenbarte Lebensordnung aus, verpflichte zu einem besonderen Kult, der auch die Inhalte und Werte der Vernunftreligion, wenn auch auf besondere Weise, versinnbildliche<sup>53</sup>, verlange strenge Observanz dieser Lebensordnung (Orthopraxie), wenn es auch die Heteropraxie nach dem Verlust der Eigenstaatlichkeit nicht mehr ahnde<sup>54</sup>. Im Gegensatz zum Christentum, das zum Glauben an

über- oder widernatürliche Dogmen verpflichte, lasse das Judentum die Gedanken frei, was sich in seiner „ursprünglichen“ Verfassung<sup>55</sup> in der Mündlichkeit, der Offenheit, der Flexibilität und Pluralität der mündlichen Lehre spiegele; es reglementiert aber streng das religiöse Verhalten: „Die Gesetze leiden keine Abkürzung. In ihnen ist alles fundamental, und insoweit können wir im Grunde sagen: uns sind alle Worte der Schrift, alle Verbote und Gebote Gottes fundamental.“<sup>56</sup>

Für die aufgeklärten christlichen Zeitgenossen Moses Mendelssohns war ein aufgeklärter Jude ein Unding. Den Deisten Shaftesbury, Morgan, Tindal, Voltaire, Reimarus, Kant u. a. diene das Judentum als naheliegendes Beispiel einer rückständigen, ignoranten und intoleranten Religion. Um so fortschrittlicher und toleranter – und zwar wie stets im umgekehrten Verhältnis – schien ihnen das Christentum<sup>57</sup>. Es hat auch öffentliche Aufforderungen zur Bekehrung gegeben. Die Antwort Moses Mendelssohns war seine aufklärerische Rechtfertigung des Judentums. Dabei dreht er das Verhältnis von Judentum und Christentum genau um. Er betont die liberalen Züge des Judentums strikter Observanz im Gegensatz zu den dogmatischen, totalitären Zügen des Christentums. Nicht das Christentum, das den Menschen einen absurden Glauben aufzwingt, sondern das Judentum komme der aufklärerischen Vernunftreligion am nächsten. Es kann sich bei Wahrung der fundamentalen kultischen Differenz ohne religiöse Bedenken die moderne Bildung aneignen und bürgerliche Gleichstellung anstreben.

Mit dieser Formel gedachte Moses Mendelssohn den Graben zwischen geschichtlicher jüdischer Identität und Moderne zu überwinden. Sie ist jedoch zu sehr auf seine eigene Situation im Berlin Friedrichs des Großen zugeschnitten, als daß sie Allgemeingültigkeit beanspruchen könnte. Sie spiegelt genau die Verbindung von jüdischer Observanz und deutscher Aufklärung wider, die Moses Mendelssohn geradezu idealtypisch verkörperte. Der Dualismus von Gesetzesgehorsam und Gedankenfreiheit erinnert auch an die Regierungsmaxime seines Königs im Umgang mit den Intellektuellen: Laßt sie rasonieren soviel sie wollen, wenn sie nur gehorchen. Die Formel Moses Mendelssohns – kulturelle Assimilation und kultische Differenz – war außerdem schnell überholt. Die Reformer, die aus dem Mendelssohn-Kreis hervor-

50 Vgl. Babylonischer Talmud, Temura 14b und Gittin 60a; Hermann L. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1920<sup>5</sup>, S. 16ff.; Günter Stemberger, Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen, München 1987<sup>2</sup>, S. 28f.

51 Vgl. G. Scholem (Anm. 48), S. 215.

52 Vgl. M. Mendelssohn (Anm. 22), S. 31ff., 48ff.

53 Vgl. ebd., S. 52.

54 Vgl. ders., Die Ritualgesetze der Juden. Einleitung, Berlin 1778<sup>1</sup>, 1799<sup>4</sup>, S. XVIII.

55 Vgl. M. Mendelssohn (Anm. 22), S. 59ff.

56 Ebd., S. 58.

57 Vgl. Léon Poliakov, Die Geschichte des Antisemitismus, Bd. 5. Die Aufklärung und ihre judenfeindlichen Tendenzen, Worms 1983, S. 70ff.

gingen, entsprachen den Erwartungen, als sie seine Formel umkehrten und an deren Stelle die äußere gesellschaftliche Assimilation bei Erhaltung der inneren konfessionellen Differenz setzten. Die Liturgie- und Traditionsreformen im 19. Jahrhundert sollten das Gewicht der jüdischen Identität vom sichtbaren auf den unsichtbaren Unterschied verschieben. Alle Reformer verwarfen die „mendelssohnsche Phrase“ (Abraham Geiger) von der theologischen und weltanschaulichen Neutralität des Judentums. Die Verbindlichkeit der traditionellen jüdischen Lebensweise, die Moses Mendelssohn bekräftigt hatte, stellte ein Hindernis für die vollständige Assimilation dar. Die doktrinalen Differenzen lassen sich dagegen leichter einebnen. Zumal es sich bei dem jüdischen Katechismus der Reformer nicht um ein absurdes Credo handelt, sondern um Platitüden wie den ethischen Monotheismus, der geschichtlich bereits universalisiert worden ist oder messianisch bald universalisiert werden wird. Wie wenig die Formel Moses Mendelssohns taugte, zeigt auch die Tatsache, daß alle seine direkten Nachkommen die totale innere und äußerliche Assimilation durch die Taufe vollzogen haben.

Obwohl die Formel Moses Mendelssohns für eine jüdische Existenz in der modernen Welt allenfalls in der neoorthodoxen Formel: „Torah im derech erez“ (Torah verbunden mit allgemeiner Bildung) eine Entsprechung fand<sup>58</sup>, hat seine Apologie des Judentums, insbesondere auch seine Darstellung der mündlichen Torah, Schule gemacht. Die Zitate, die er aus der Tradition beibringt, um ihre Toleranz, ihren Pluralismus, ihren Liberalismus, ihre Aufgeklärtheit zu belegen, begegnen in der jüdischen Apologetik der unterschiedlichsten Richtungen. Die jüdischen Intellektuellen, die Anfang der achtziger Jahre von den Abenteuern der Dialektik ad fontes zurückkehrten, fühlten sich nicht als Fundamentalisten, die Verrat an der Aufklärung begingen; ganz im Gegenteil, die jüdische Tradition erschien ihnen als die wahre Aufklärung gegenüber aufklärerischen Bewegungen, die sich als totalitäre Systeme entpuppt hatten. Besonders eindrucksvoll ist in dieser Hinsicht die „Umkehr“ der französischen jüdischen Intellektuellen aus der linksradikalen Szene um Jean-Paul Sartre im Anschluß an die „Lectures Talmudiques“ von Emmanuel Levinas<sup>59</sup>, der in den Kolloquien der jüdischen Intellektuellen französischer Sprache seit

1957 die antitotalitäre Botschaft des Talmud verkündet<sup>60</sup> hat.

### 1. Fundamentalismus in Israel

Mit der Gründung des Staates Israel haben fundamentalistische Strömungen ein neues Betätigungsfeld gefunden und seit dem Sechs-Tage-Krieg Schubkraft gewonnen. Dabei wirken sich vor allem zwei Faktoren aus:

Erstens der totalitäre Anspruch des orthodoxen Judentums. Die Religion wird nicht als Privat- oder Gemeinde-, sondern als Volkssache angesehen und eine strikte Trennung der theologischen und politischen Bereiche nicht anerkannt. Obwohl Israel ein säkularer Staat ist und ultraorthodoxe Gruppierungen die Staatsgründung nach wie vor als Einmischung in die göttlichen Pläne verurteilen, liegt es auf der Hand, daß das souveräne jüdische Gemeinwesen auf Dauer zu einem unbegrenzten Betätigungsfeld für die innere Mission werden wird.

Mit dem totalitären religiösen Anspruch ist, zweitens, ein für den jüdischen Fundamentalismus im heutigen Israel charakteristischer messianischer Anspruch eng verbunden. Eine messianische Absicht spielte bei der Staatsgründung zwar keine Rolle. Aber da sich die uralte messianische Hoffnung auf eine Restauration des israelitischen Reiches und der nüchterne politische Zionismus auf das gleiche Objekt beziehen, konnte es nicht ausbleiben, daß, wie Gerschom Scholem schrieb, der „utopische Rückzug auf Zion... von Obertönen des Messianismus begleitet“ wurde. Es kann auch gar kein Zweifel daran bestehen, daß der Anklang des zionistischen Projekts bei den jüdischen Massen durch sein messianisches Echo verstärkt wurde und die dadurch freigesetzten Energien auch verborgenen messianischen Potentialen zu verdanken sind.

Neben diesen Kryptogrammen messianischer Motivationen gab es aber von Anfang an auch eine ausdrücklich messianologische Deutung des Zionismus, die im gegenwärtigen theologisch-politischen Fundamentalismus in Israel zum Tragen kommt. So hat bereits der Thorner Rabbiner Zwi Hirsch Kalischer in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts, lange vor dem Erscheinen von Theodor Herzls „Judenstaat“, gegen den vorherrschenden Quietismus der Orthodoxie die Siedlung in Palästina als Beginn der Erlösung der Juden und

58 Vgl. Daniel Krochmalnik, Die Mendelssohn-Thora, in: Mitteilungsblatt des Landesverbandes der Israelitischen Kultusgemeinden in Bayern, 7 (1991) 48, S. 27 ff.

59 Vgl. Emmanuel Levinas, Quatre Lectures Talmudiques, Paris 1968; ders., Du Sacré au Saint. Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques, Paris 1977.

60 Vgl. Daniel Krochmalnik, Emmanuel Levinas. Meisterdenker der Jüdischen Erneuerung in Frankreich, in: Mitteilungsblatt des Landesverbandes der Israelitischen Kultusgemeinden in Bayern, 6 (1990) 42, S. 19–24.

der Menschheit gedeutet<sup>61</sup>. Darin ist ihm der erste Oberrabbiner von Palästina, Abraham Isaak Kook, in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts gefolgt. In den Augen dieses Mystikers dient der säkulare Zionismus – gleichsam von einer „invisible hand“ geleitet – wider Willen dem messianischen Ziel, die Rückkehr der Juden in das verheißene Land zu bewerkstelligen<sup>62</sup>. Sein Sohn Zwi Jehuda Kook hat diese diffuse messianologische Dimensionierung des Siedlungswerkes nach der Eroberung der Westbank, des biblischen Judäa und Samaria, auf eine handfeste „Ganz-Israel“-Ideologie verengt und die bewußte Verschmelzung des Heiligen Volkes mit dem verheißenen Heiligen Land zu einer religiösen Pflicht gemacht. In seiner 1974 in der „Jerusalem Post“ veröffentlichten „Erklärung an die Welt“ heißt es: „Alle Völker der Erde sollen erkennen, daß dieses Land vollständig uns gehört und daß es auch in seinen einzelnen Teilen unveräußerlich ist.“<sup>63</sup>

Seine Schüler und Anhänger, die „Gusch Emunim“, der „Block der Getreuen“, rechtfertigen die Landnahme und Besiedlung der besetzten Gebiete fundamentalistisch aus den biblischen Landverheißungen und versuchen, mit der Bibel als Grundbuch, politische und militärische Entscheidungen – etwa über den zukünftigen Grenzverlauf – zu beeinflussen<sup>64</sup>.

Den Gegenpol zu den radikalen religiösen Zionisten bildet die antizionistische schwarze Orthodoxie litauischer und chassidischer Herkunft. Zum zionistischen Staat nehmen die politischen Parteien der schwarzen Orthodoxie eine vom Interessenkalkül diktierte pragmatische Haltung ein. Ilan Greilsammer hat die Organisationen und ideologischen Positionen dieser ungemein mannigfaltigen Orthodoxie untersucht<sup>65</sup>.

Daß die häufig unterstellte Gleichsetzung von religiösem und politischem Radikalismus in Israel keineswegs immer zutrifft, läßt sich z. B. an der Haltung des Philosophen und religiösen Integristen Jeschajahu Leibowitz (1934) und der von ihm inspirierten Friedensbewegung „Os we-schalom“ (Mut

und Frieden) zeigen. J. Leibowitz ist der schärfste Kritiker der Gusch Emunim, und er mahnt penetrant zur Rückgabe der besetzten Gebiete.

Wenn wir Leibowitz als Integristen bezeichnen, so soll das nicht bedeuten, daß er irgendeiner orthodoxen Richtung oder Partei in Israel zugerechnet werden könnte. Diese empfindet er als korrupte Sektierer, die sich den religiösen Herausforderungen, die die Staatsgründung mit sich gebracht hat, nicht stellen, den Staat in seiner gegenwärtigen Verfassung ablehnen und ablehnen müssen, sich aber gleichzeitig seiner zu eigennützigen Zwecken parasitär bedienen. Das erlaubt wiederum dem zionistischen Establishment, sich um eine echte Auseinandersetzung über den jüdischen Charakter des laizistischen Staates zu drücken. Als radikaler Integrist wünscht sich Leibowitz das Ende dieses auf gegenseitigen Vorteil bedachten laizistisch-klerikalen Stillhalteabkommens und eine klare Trennung von Staat und Religion. Nur so könne der längst fällige Kulturkampf ausbrechen, an dessen Ende zwar keine real existierende Theokratie stehen müsse, aber doch zumindest eine theokratische Opposition, die klare religiöse Optionen für den Staat Israel und für die Diaspora bereithält. Was Leibowitz dem vermeintlich religiösen Integristen vorwirft, ist, daß er nicht integristisch genug sei, daß er mit einer jüdischen Lebensordnung, die den Bedingungen der Diaspora angepaßt ist, das öffentliche und staatliche Leben der Juden, das wichtigste Novum der letzten zwanzig Jahrhunderte, vernachlässige.

Die integristische Haltung von Leibowitz in religionspolitischen Fragen hängt zweifellos mit seiner integristischen Auffassung des Judentums überhaupt zusammen. Das Judentum ist für ihn im wesentlichen eine Gesetzesreligion. Das Religionsgesetz, die „Halacha“, hat die Identität des Judentums geprägt, während in Glaubensfragen immer Differenzen bestanden haben und bestehen dürfen. Das Religionsgesetz integriert die religiösen Quellen zum Kanon, es bildet das Integral des jüdischen Lebens in all seinen Äußerungen und Veränderungen, es gewährleistet die Integration der jüdischen Gemeinschaft; keine Provinz des jüdischen Lebens, die nicht unmittelbar unter der Herrschaft des göttlichen Rechts steht. Versuche, das Judentum außerhalb dieses Reiches anzusiedeln, wie sie im europäischen Judentum im 19. Jahrhundert unternommen wurden, sind vom halachischen Standpunkt aus schlicht ein Abfall vom Judentum.

Halachischer Integristismus bedeutet aber nicht, wie Leibowitz nachdrücklich betont, starrer Fundamentalismus. Ganz im Gegenteil! Die Halacha ist

61 Vgl. Zwi H. Kalischer, *Drischat Zion oder Zions Wiederherstellung*, Berlin 1905<sup>2</sup>; Walter Kickel, *Das Gelobte Land. Die religiöse Bedeutung des Staates Israel in jüdischer und christlicher Sicht*, München 1984, S. 36ff.

62 Vgl. J. B. Agus, *Banner of Jerusalem. The Life, Times and Thought of Abraham Isaac Kook*, New York 1946; W. Kickel (Anm. 61), S. 81ff.

63 Vgl. Aharon Shear-Yashuv, *Heimkehr – Autobiographie eines Rabbiners*, Jerusalem 1991, S. 179–181.

64 Vgl. Peter Demant, *Jünger der Erlösung. Ideologische Wurzeln der Gusch Emunim*, in: *Babylon, Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, 2 (1988) 4, S. 40–51.

65 Vgl. I. Greilsammer (Anm. 13).

stets eine ebenso umfassende wie flexible und anpassungsfähige Form des jüdischen Lebens gewesen, vorausgesetzt, es gibt Devisoren, die den Mut haben, von ihrer Autorität Gebrauch zu machen, und nicht in einen unzeitgemäßen Konservatismus erstarren. Die Halacha muß jüdische Wirklichkeit dauernd formen und nicht bedauern! Die dynamische Entwicklung der Halacha ist aber etwas ganz anderes als ihre Stützung oder Aufhebung, wie sie das Reformjudentum im Namen von halachafremden religiösen, moralischen, sozialen und politischen Prinzipien fordert<sup>66</sup>.

Es gelang aber gerade den fundamentalistischen Strömungen wie den radikalen religiösen Zionisten in das ideologische Vakuum vorzustoßen, das der abgewirtschaftete politische Zionismus nach dem Jom-Kippur-Krieg hinterließ, weil sie einer rat- und richtungslosen israelischen Jugend jene nationale Aufbruchstimmung vermitteln, die für die sozialistische Pionier- und Siedlungsbewegung in der Aufbauphase des Landes charakteristisch war. Als überparteiliche Idealisten im Kampf um die nationale Sache sicherten sich die „Emunim“ auch die Duldung und Sympathie solcher Kreise, die sonst dem theologisch-politischen Fundamentalismus ganz fernstehen, die aber in der selbstlosen Hingabe der Siedlerbewegung nostalgisch eine Wiederkehr der Pionierzeit sehen.

Seit den achtziger Jahren rekrutiert auch die schwarze Orthodoxie unter dem Einfluß einer weltweiten fundamentalistischen Welle Aussteiger aller Art. Besonders in Israel, aber auch in den großen Zentren der Diaspora bekommt der Fundamentalismus im weiten Sinn dieses Wortes verstärkt Zulauf.

## 2. Jüdischer Fundamentalismus in Deutschland?

Wie stellt sich die Situation in der Bundesrepublik dar? Kaum irgendwo ist seit den späten sechziger Jahren die Frage der jüdischen Identität so intensiv diskutiert worden wie unter den jüdischen Jugendlichen in Deutschland. Dafür gibt es viele Gründe und komplizierte Motivationszusammenhänge. Dazu nur zwei Beobachtungen: Die jüdische Identität im polizeitechnischen Sinn war für die Elterngeneration lebensgefährlich. Ein ungeniertes Ausleben der jüdischen Identität war für die Überlebenden gerade in Deutschland angstbesetzt. Jedenfalls war die jüdische Identität hier keine unproblematische Lebensform und wurde mit ganz

verschiedenen Strategien versteckt, verdeckt, verstellt oder vertagt. So wurde für die erste und zweite Kindergeneration die Frage nach der jüdischen Identität dringend. Um so dringender, als junge Juden in den meisten sozialen Zusammenhängen „Unikate“ waren und als Vertreter des Opferkollektivs mit unverschuldeter Anerkennung, Ablehnung und Neugier bedacht wurden, oft ohne hinreichenden Rückhalt im Judentum. In dieser sozialpsychologisch prekären Lage, die sich in einer ganzen Reihe von Autobiographien spiegelt<sup>67</sup>, wurde die Frage nach der jüdischen Identität diskutiert und mit unspezifischen Antworten bedacht. Es wurden die in der jüdischen Welt allgemein gängigen Identitätsentwürfe – zionistische, traditionalistische und säkulare – übernommen. Diese Diskussion konnte den Eindruck vermitteln, daß die jüdische Identität etwas Beliebiges, Weiches oder undefinierbares sei. Die Rückbesinnung auf die religiösen Quellen und Traditionen eröffnet dagegen die Möglichkeit einer vorgegebenen, harten und absolut definierten Identität. Der Boden für fundamentalistische Optionen ist aus diesen besonderen Gründen in Deutschland noch fruchtbarer als anderswo. Zudem importieren die jüdischen Gemeinden der Bundesrepublik ihre Rabbiner und Religionslehrer von auswärts und sind so den herrschenden religiösen Strömungen in der jüdischen Welt unmittelbar ausgesetzt. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Aktivität der Missionare („Schlichim“) der Sekte von Lubawitsch-Chassidim, die sich Missionstechniken der protestantischen Fundamentalisten der Vereinigten Staaten angeeignet haben, in den großen jüdischen Gemeinden. Es gibt aber auch zahlreiche Widerstände, die eine Prognose unsicher machen: eine in ihrer Zusammensetzung äußerst ungleiche jüdische Gemeinschaft; eine durchschnittliche Bürgerlichkeit, die dem religiösen Exzeß entgegensteht; eine starke Dominanz der politischen Führung im Vergleich zur religiösen Führung. Ein Indiz dafür, daß sich der allgemeine fundamentalistische Trend aber auch in den jüdischen Gemeinden der Bundesrepublik durchzusetzen beginnt, ist z. B. die Haltung der jungen Vorstände der Kultusgemeinde München im Konflikt um den Rabbiner Pinchas Biberfeld. Das starke Identitätsmuster polarisiert, auch wenn es nur von einer Minorität repräsentiert wird, allmählich das soziale und ideologische Feld.

66 Vgl. Jeschajahu Leibowitz, *Jahadut am jehudi umedinat jsrael* (Judentum, jüdisches Volk und Staat Israel), Jerusalem 1976. Es handelt sich um eine Aufsatzsammlung aus den Jahren 1948–1973. Jeschajahu Leibowitz/Michael Shasar, *Gespräche über Gott und die Welt*, Frankfurt/M. 1990.

67 Vgl. Daniel Krochmalnik, *Autobiographien von Juden der Nachkriegsgeneration in Deutschland und Österreich von 1979 bis 1988*, in: Manfred Tremel/Josef Kirmeier, *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern*. Aufsätze, München 1988, S. 579–590.

## **Gottfried Küenzlen: Feste Burgen: Protestantischer Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 33/92, S. 3–10

Das Etikett „Fundamentalismus“ wird zunehmend zur Kennzeichnung jenes Vorgangs verwandt, der seit den siebziger Jahren unübersehbar geworden ist: Es haben sich religiöse Erneuerungsbewegungen formiert, die nahezu jede Weltreligion ergriffen haben, wobei unterschiedliche Gesellschaften unterschiedliche Befunde aufweisen. Generell gilt, daß „Fundamentalismus“ unter den Struktur- und Kulturbedingungen moderner Gesellschaften entsteht: er ist ein moderner Antimodernismus.

Unter besonderer Berücksichtigung fundamentalistischer Tendenzen im Protestantismus wird nach den bestimmenden Merkmalen gefragt, die für fundamentalistisches Denken und für die davon bestimmten Bewegungen kennzeichnend sind. Hier sind u. a. zu nennen: Rückgriff auf Traditionen, die der Historisierung und Relativierung entnommen sind, ein geschlossenes Weltbild, ein religiöses Elitebewußtsein, ein apokalyptisch geprägtes Geschichtsbild, die Bedeutung des Bekehrungserlebnisses. Hierbei gilt: Fundamentalistische Bewegungen geben Antwort auf die Unsicherheiten moderner Zivilisationsdynamik, sie stellen dem modernen Wertpluralismus einen absoluten Geltungsanspruch gegenüber. Ihre kulturelle Chance liegt darin, daß sie ihren Anhängern einen Ausweg aus den gegenwärtigen Unsicherheitserfahrungen bieten. Fundamentalismus ist somit: Suche nach Verbindlichkeit, Wahrheit und Geborgenheit, nach einer „festen Burg“ inmitten der Pluralität, Relativierung und Auflösung überlieferter Gewißheiten.

Schließlich ist nach den Herausforderungen zu fragen, die sich für Gesellschaft und Kirche durch die fundamentalistischen Bewegungen stellen.

## **Michael N. Ebertz: Wider die Relativierung der heiligen Ordnung: Fundamentalismen im Katholizismus**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 33/92, S. 11–22

Der Ausdruck „religiöser Fundamentalismus“ wird als Sammelbezeichnung gebraucht für solche Protestbewegungen, die „das Heilige“ und die überkommenen „Hüter“ des Heiligen durch moderne Strukturen und Prozesse innerhalb und außerhalb des „religiösen Feldes“ relativiert sehen und gegen diese Bedrohung „der heiligen Ordnung“ zu Felde ziehen. Diese „heilige Ordnung“ wird als superiorer Letztwert behauptet, ihr suchen religiöse Fundamentalisten religionsintern und -extern (wieder) Geltung zu verschaffen.

Der katholische Fundamentalismus läßt sich als Antwort auf die gesellschaftliche und politische Marginalisierung der Kirche und auf ihre strategisch riskanten „Anpassungen“ an die Moderne verstehen, welche zur Erosion solcher Symbolelemente beigetragen haben, die als spezifisch katholisch galten und für die Anhänger des fundamentalistischen Protests von persönlicher Identitätsrelevanz sind. Die enorme – nach einem Sechsfelderschema typologisierbare – Vielfalt katholisch-fundamentalistischer Gruppen hat ihre Gründe und ihre Folgen.

## **Peter Heine: Fundamentalisten und Islamisten. Zur Differenzierung der Re-Islamisierungsbewegungen**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 33/92, S. 23–30

Die gegenwärtigen radikalen Bewegungen, die die islamische Welt zwischen dem Senegal und Indonesien erschüttern, sind ein Phänomen, das schon auf eine längere Geschichte zurückblicken kann. Da zunächst jedoch spektakuläre Erfolge fehlten, sind sie in der westlichen Welt anfangs kaum zur Kenntnis genommen worden. Allen islamistischen Bewegungen liegt die Vorstellung zugrunde, daß das goldene Zeitalter des Islams die Zeit war, in der der Prophet Muhammad die Gemeinde der gläubigen Muslime in Medina leitete. Unterschiedlich sind in den verschiedenen Gruppen die Meinungen darüber, welche Konsequenzen aus dieser Feststellung gezogen werden sollen. Manche der radikalen Gruppierungen wollen in einem wahrhaft fundamentalistischen Ansatz die Situation der islamischen Urgemeinde wiederherstellen. In ihrem Bemühen um die Rekonstruktion einer wahren islamischen Gemeinde grenzen sie andere Vorstellungen vom Islam aus und gehen teilweise mit Waffengewalt gegen deren Anhänger vor.

Andere islamistische Gruppen übernehmen die Ideale und Methoden der Reformbemühungen von Erneuerern des Islams vom Beginn dieses Jahrhunderts und versuchen, alle Bereiche des modernen Lebens in einem islamischen Geist zu sehen. Dazu interpretieren sie in zum Teil recht freier Weise den Koran. Alle radikalen muslimischen Gruppen fordern den islamischen Staat, über dessen Form allerdings keine Einmütigkeit besteht. Ursachen für den Erfolg islamistischer Gruppierungen sind die Angst vor einem Verlust der kulturellen und nationalen Identität angesichts der technologischen Überlegenheit der westlichen Welt sowie die außerordentlich schwierige wirtschaftliche und soziale Lage der Mehrzahl der Staaten der islamischen Welt.

## **Daniel Krochmalnik: Fundamentalismus und Judentum**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 33/92, S. 31–43

Für den christlichen Antijudaismus war das Judentum der Inbegriff des Fundamentalismus, d. h. eine buchstabengläubige Verkennung des wahren Glaubens. Mit diesem Klischee muß bei der Kritik des jüdischen Fundamentalismus im weiteren Sinne des religiösen Radikalismus gerechnet werden. Sonst besteht die Gefahr, daß das traditionalistische Judentum überhaupt als Fundamentalismus erscheint.

Die Fundamentalismuskritik ist häufig eine verkappte Religionskritik; eine wirksame Kritik muß aber von religionsimmanenten Kriterien ausgehen, die den Fundamentalismus im weiteren Sinne als abnormes religiöses Phänomen entlarven können.

Wie problematisch die fundamentalistische Berufung auf die Tradition ist, wird am Fall des Moses Maimonides – einer der höchsten Autoritäten der Tradition – nachgewiesen. An seiner Interpretation des Dekalogs läßt sich exemplarisch zeigen, wie das fundamentalistische Dogma der Verbalinspiration schließlich rationalistisch in Vernunftreligion aufgehoben wird. Aber auch die fundamentalistische Reaktion auf den Rationalismus des Maimonides – die jüdische Mystik – ist alles andere als ein buchstabengläubiger Biblizismus. Der Vordenker des modernen Judentums, Moses Mendelssohn, hat in der Spannung zwischen aufgeklärter Gedankenfreiheit und religiöser Observanz das Verhältnis des Judentums zum Fundamentalismus erörtert. Seine Vision eines geistig aufgeschlossenen und liberalen, aber orthopraxen Judentums war der Ausgangspunkt für die Selbstdarstellung des Judentums im 19. und 20. Jahrhundert.

Jüdische Intellektuelle, die seit Anfang der achtziger Jahre Bekehrungen durchmachen und vielfach Vordenker der fundamentalistischen Strömungen sind, betrachten sich keineswegs als Gegenaufklärer, sondern als Befürworter einer Aufklärung, die in Totalitarismus umgeschlagen ist.

Schließlich werden die ideologischen und sozialpsychologischen Grundlagen der fundamentalistischen Bewegungen in Israel und in der Bundesrepublik behandelt.

# Jahresbände

Aus Politik und Zeitgeschichte

mit komplettem  
Inhaltsverzeichnis

*nur* **25,- DM**

zuzügl. Versandkosten pro Jahrgang



*neu*

**1991**

**Jetzt bestellen!**

---

*Frühere Jahrgänge  
inzwischen leider vergriffen!*

---



Bundeszentrale  
für politische  
Bildung

Bestell- **Das Parlament** , Vertriebsabteilung  
Adresse: Fleischstraße 62 – 65, D-5500 Trier