

- ¹² Damals war ich von der Konferenz der WCG gebeten worden, den Ertrag dieser Überlegungen zusammenzufassen. Ich tat das in einem Paper über „Theologische Grundanliegen konfessioneller Weltfamilien“, das ich im Oktober 1978 auf einer Konsultation von Vertretern der WCG und des ÖRK in Genf vorlegte. Es fand unter den Vertretern der WCG generelle Zustimmung und wurde, zusammen mit einer historischen Darstellung über „Die Konferenz der weltweiten Konfessionsfamilien“ von Edmond Perret, dem damaligen Generalsekretär des Reformierten Weltbundes, veröffentlicht in: Theologische Grundanliegen und Geschichte der Konferenz weltweiter Konfessionsfamilien, LWB-Report 5, Genf 1979, 14-41. Die Paragraphen-Angaben im folgenden Text beziehen sich auf die Abschnitte jenes Papers.
- ¹³ Mit diesem Vergleich von „Familiennamen“ und „Vornamen“ hatte schon im 18. Jahrhundert der lutherische Theologe Johann Albrecht Bengel das Verhältnis der verschiedenen Kirchen zueinander beschrieben.
- ¹⁴ Im Dialog und bei der Erörterung der einzelnen Kontroversfragen spielt erneut das Verhältnis von Identität und Verschiedenheit und der Gedanke der Äquivalenzrelation eine zentrale Rolle. Auch hier wird beim Bemühen um Konsens immer wieder festgestellt, daß verschiedene theologisch-dogmatische Aussagen in einem Verhältnis der Äquivalenz zueinander stehen können und die Identität des Glaubens nicht in Frage zu stellen brauchen. Vgl. dazu z.B. das katholisch/lutherische Dialogdokument „Einheit vor uns“ (Paderborn/Frankfurt a. M. 1985) in seinem Kapitel über „Die Einheit des Glaubens in der Verschiedenheit seiner Ausdrucksformen“ (§ 61–66).

Religiöser Fundamentalismus als Ermächtigungsstrategie

VON HEINRICH SCHÄFER

Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht (1 Kor 13,12a).

Der Begriff des „Fundamentalismus“ findet Verwendung auf sehr unterschiedlichen Feldern, verbindet sich mit verschiedensten Inhalten und wird, dementsprechend, immer häufiger als unpräzise empfunden. Dies ist unvermeidbar, wenn man ihn von den jeweiligen Inhalten her zu verstehen sucht. M.E. liegt der Wert des Begriffs in seiner formalen Verwendung. Hierzu zunächst ein Blick auf den klassischen christlichen Fundamentalismus.

I. Supranaturalistischer Empirismus: Der klassische Fundamentalismus in den USA

Der Fundamentalismus hatte sich in der Theologie der USA schon seit etwa Mitte des vorigen Jahrhunderts herausbilden können, bevor er sich in den bekannten Auseinandersetzungen in den zwanziger Jahren unseres

Jahrhunderts einen Namen machte. Ein großer Teil seiner Anhänger, vorwiegend ländliche weiße Bevölkerung der Südstaaten, sah sich von den gesellschaftlichen Entwicklungen überrollt: Die Folgen des Bürgerkrieges sowie der Industrialisierung und Modernisierung schienen die alten Sicherheiten hinwegzuspülen. Ähnliche Erfahrungen machten auch die konservativen theologischen Eliten mit der kritischen Bibelwissenschaft und deren geistesgeschichtlichen Bedingungen im 18. und 19. Jahrhundert. Durch Rationalismus und Historismus im Gefolge der Aufklärung wurde die Hl. Schrift dem Urteil der Vernunft untergeordnet sowie ihre Verstehbarkeit und ihre Gegenwartsgeltung problematisiert. Diese Entwicklung provozierte eine Gegenbewegung, und zwar besonders profiliert in den mehrheitlich protestantischen Ländern, in denen der empirische Rationalismus am stärksten vertreten war, England und namentlich USA. Der Fundamentalismus entstand.

Die theologische Auseinandersetzung mit der Aufklärung und ihren Folgen für die Theologie wurde in den USA um die Mitte des 19. Jahrhunderts vor allem an der presbyterianischen theologischen Hochschule in Princeton, NJ, der Wiege des akademischen Fundamentalismus, aufgenommen. Die sog. Princeton Theology verstand sich vom Empirismus her und schätzte besonders die Philosophie Francis Bacons.¹ Entscheidend an seinem Ansatz war für die Fundamentalisten aus Princeton dies: „The Common Sense philosophy affirmed their ability to know ‚the facts‘ directly. With the Scriptures at hand as a compendium of facts, there was no need to go any further.“² Der Fundamentalismus setzt damit dem universalen Anspruch der aufklärerischen Vernunft – ganz gleich, ob sie ihre Erkenntnis aus empirischen Fakten oder aus allgemeinen Vernunftwahrheiten ableitet – sein eigenes Konzept einer unfehlbaren Wahrheit der Schrift entgegen. Er bedient sich dabei allerdings selbst eines empiristischen Vernunftbegriffs; die Wahrheit muß und kann nämlich für den Fundamentalismus nur durch die empirisch operierende Vernunft erschlossen werden. Die Schrift wird damit göttliche Erkenntnisquelle für wahre, d. h. hier zutreffende Fakten.

In der Literatur wird gelegentlich als Defizit des Fundamentalismus vermerkt, daß er zwar den erkenntnistheoretischen Primat der Vernunft von der Aufklärung übernommen habe, aber im Stadium vor Kant verharre. Zudem wird ein seltsames Oszillieren zwischen einem entschiedenen empirischen Rationalismus und einem ausgeprägten Supranaturalismus, in Sachen Wunder, Inspiration usw. angemerkt.³ Es handelt sich hierbei m. E. nicht um Defizite, sondern um eine sinnvolle Kombination. Die fundamentalistische Rezeption des frühen empiristischen Vernunftbegriffs im Blick auf das

Erkennen „whether of spiritual doctrine or duty, or of physical or historical fact“ (Warfield) gibt ihm die Gelegenheit zu einem Schluß de minore ad majorem: Wenn sich nämlich zeigen läßt, daß die biblischen Aussagen zu physischen, historischen und sonstigen empirisch überprüfbaren Zusammenhängen zutreffende Aussagen von der natürlichen Realität machen, dann darf gefolgert werden, daß dies auch für ihre „geistlichen“ Aussagen gilt – daß diese also auch zutreffende Aussagen von übernatürlichen Realitäten machen. Damit ist mehr gesagt, als daß der Fundamentalismus hier einem vorkantianischen Rationalismus anhinge. Er etabliert vielmehr einen metaphysischen „Begriffsrealismus“⁴, der allen biblischen Begriffen reales Sein zuschreibt. Dieses Sein kommt ihnen zu in einer „über“ der natürlichen Welt daseienden übernatürlichen Welt, deren Elemente und Relationen in den Begriffen der Bibel abgebildet sind. Begriff und Sache (Zeichen und Referent) werden in diesem Verständnis zu ein und demselben verschmolzen; das „Reich Gottes“ etwa ist für hartgesottene Fundamentalisten eine andere übernatürliche Realität als das „Reich des Himmels“.⁵ Für den Fundamentalismus verbirgt sich hinter jedem Begriff eine übernatürliche Realität, ein Ding, ein Wesen, streng genommen eine Substanz. Damit sind die „Heilstatsachen“ erst wirklich objektiviert. Die empirisch rationale Lektüre der Schrift ermöglicht auf diese Weise den direkten Einblick in das übernatürliche Reich der göttlichen Realien. Wenn aber Begriff und Sache auf diese Weise ineins gesetzt werden, dann herrscht ontologisch gesehen Kontinuität, nicht Differenz zwischen der sog. natürlichen und übernatürlichen Welt, zwischen Mensch und Gott.

Auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlage bekämpft der Fundamentalismus nun seinen Hauptgegner: die Wahrnehmung der Geschichte als einen Prozeß stetiger Veränderung. Die „Geschichtlichkeit“ des Daseins als Kategorie des Verstehens impliziert die Absage an die Metaphysik und die Relativierung alles geschichtlich Seienden, auch des Standpunktes der verstehenden Vernunft. John N. Darby reagierte auf diese sich anbahnende Entwicklung schon gegen Mitte des 19. Jahrhunderts und entwickelte ein Epochenmodell, welches die Geschichte gleichsam still stellt, den sog. Dispensationalismus;⁶ C. I. Scofield verbreitete das Modell in den USA. Systematisch-theologisch scheint mir daran dies bedeutsam: Das Epochenmodell verhindert zunächst die historische Relativierung des Erkenntnisobjekts, indem es die Inhalte der Schrift verdinglicht und in der Verdinglichung absolut setzt. Es ist vor allem deshalb so wirksam, weil es selbst ein Modell der Geschichte zu sein vorgibt; dabei hebt es Geschichte aber nicht auf, sondern negiert sie. Der andere Schlag des Fundamentalismus gegen die neue Idee von der Geschichtlichkeit des Daseins besteht darin, das Subjekt der

Erkenntnis seiner geschichtlichen Relativität zu entheben, indem man eine „geistliche Identität“ von „Heilstatsache“ und „Glaubenswissen“ postuliert.⁷ Es handelt sich hierbei um nicht viel mehr als die theologische Einkleidung der erkenntnistheoretischen Prämisse des frühen empirischen Rationalismus, daß nämlich die Vernunft einen direkten, objektiven Zugang zu den „Fakten an sich“ habe, unabhängig vom eigenen Standpunkt und der eigenen Einwirkung auf ihren Gegenstand. Anders gesagt: Der Fundamentalismus betrachtet sein Erkennen als voraussetzungslos und setzt sich damit selbst absolut.

Dieses Vorgehen des klassischen Fundamentalismus folgt einer Denkfigur, die sich auch bei anderen Fundamentalismen beobachten läßt. Im folgenden sei zunächst die formale Struktur dargestellt.

II. Das Eigene als das Absolute: Die formale Seite des Fundamentalismus

Es geht m.E. bei der Entstehung fundamentalistischer Bewegungen zunächst einmal darum, daß sich Individuen mit Hilfe des Fundamentalismus in ein neues Verhältnis zur eigenen Lebenswirklichkeit setzen. Menschen erfahren eine Krise und der Fundamentalismus hilft ihnen, diese zu interpretieren sowie ihre eigenen Interessen absolut zu setzen und gegen die Krise geltend zu machen. Ein neues Verhältnis zur eigenen Lebenssituation ist vor allem dann nötig, wenn die Lage sich verändert; und die Absolutsetzung bestimmter Interpretationen der Lage erscheint meist in schweren Krisen unumgänglich.

Im Begriff des „religiösen Fundamentalismus“ verbinden sich also eine erkenntnistheoretische und eine soziologische Komponente, und nur auf dem Hintergrund beider ist seine theologische Dimension zu verstehen.

Im soziologischen Sinne bezeichnet der Begriff die religiöse Transformation von Krisenerfahrung in Machterfahrung.⁸ Fundamentalismus als Operationsweise der Erkenntnis erobert auf der Ebene der religiösen Zeichen- bzw. Symbolsysteme die im Bereich der sozialen, ökonomischen und politischen Systeme gefährdete Verfügungsgewalt über „Welt“ zurück.⁹ Der Fundamentalismus transformiert also die gesellschaftliche (und/oder persönliche) Krise seiner Anhänger zunächst von der Ebene der sozialen Beziehungen auf die religiös-symbolische Ebene. Hier erhalten die sozialen Beziehungen neue Bedeutungen, und die Akteure werden in eine neue Beziehung zueinander gesetzt. Die neue religiöse Interpretation der gesellschaftlichen oder persönlichen Lage sowie der Position der Gläubigen

vermittelt letzteren eine neue Sicht ihrer Krise, neue Mittel zur Bewältigung und gegebenenfalls eine Legitimation früher abgelehnter Mittel. In dieser Hinsicht handelt es sich beim religiösen Fundamentalismus, wie bei Religion im allgemeinen, um eine Technik zur symbolischen und praktischen Rückeroberung von „Welt“; die Gläubigen meistern die Krise und werden der Welt wieder mächtig. Religiöse Fundamentalisten unterscheiden sich nun von anderen religiösen Menschen dadurch, daß sie aufgrund einer besonders tiefgreifenden Krisensituation oder aufgrund eines besonders scharfen Kontrastes zwischen einer geringfügigen Krise und überhöhten Ansprüchen auf der Ebene der religiös-symbolischen Beziehungen für ihre eigene Position beanspruchen, daß sie mit dem Absoluten identisch und somit universal gültig sei. In dieser Hinsicht handelt es sich beim Fundamentalismus zunächst, wie gelegentlich festgestellt wird, um eine Fluchtbewegung; hier liegt aber auch die Keimzelle des fundamentalistischen Machtanspruchs.

Dies leitet über zur Frage des Erkenntnisprozesses im Fundamentalismus, des Prozesses also, in dem das Relative zum Absoluten wird. M.E. kann man ihn in drei Schritte gliedern: Zunächst tritt das fundamentalistische Subjekt mit seinen Interessen und Bedürfnissen aus seiner Situation heraus mit einer Repräsentanz des Göttlichen in Beziehung; d.h. die Menschen schlagen die Bibel oder den Koran auf, öffnen sich einem ekstatischen Erlebnis o.ä. Diese Repräsentanz des Göttlichen ist zunächst Teil ihrer rational oder emotional zugänglichen Welt. Sodann etabliert das Subjekt eine stabile und unmittelbare Beziehung zum religiösen Objekt; es identifiziert sich mit ihm und es mit sich. Die Distanz zwischen dem Objekt und dem erkennenden oder erlebenden Subjekt schwindet; in der Textinterpretation wird statt eines hermeneutischen Bewußtseins eine vermeintliche Unmittelbarkeit der ratio proklamiert; im Ritus praktiziert man anstelle von Verehrung die emotionale Verschmelzung. In einem dritten Schritt schreibt das Subjekt der gegenständlichen oder emotionalen Präsentation des Göttlichen eine neue Qualität zu, nämlich die des Absoluten. Stellt der Fundamentalismus im zweiten Schritt eine vermeintliche Unmittelbarkeit zwischen den Bedürfnissen sowie Interessen des Subjekts und dem religiösen Objekt her, so vollzieht er im dritten Schritt die entscheidende Umwandlung: Er verwandelt das Eigene der fundamentalistischen Subjekte – ihre Bedürfnisse und Interessen – nun zum Absoluten und universal Gültigen. Der religiöse Fundamentalismus benutzt das heilige Gegenüber als Weg, um sich das Eigene auf eine neue Weise, nämlich als Heiliges wieder anzueignen. Begegnung mit dem Heiligen im Fundamentalismus ist somit Refle-

xion und Legitimation des Eigenen, nicht aber Verwandlung durch das Heilige, als des absolut Anderen und Fremden. Das Heilige ist für den Fundamentalismus eben nicht das ganz Andere, das Fremde. Ebenso kann Anderes und Fremdes für den Fundamentalismus nie heilig sein; es ist gegenüber dem Eigenen vielmehr immer unheilig und illegitim. Daher die strenge Trennung von innen und außen in fundamentalistischen Zirkeln. Nur das Eigene hat Geltung als Grundlage der Interpretation der Welt und der Strategie zu ihrer Rückeroberung, und zwar als Weise der Aneignung von Welt und der Machtausübung über sie. Dementsprechend radikal und machtorientiert ist die gesellschaftliche Praxis des Fundamentalismus.

Das Zentrum eines jeden Fundamentalismus liegt somit darin, im Feld der symbolischen Repräsentationen von Welt die Absolutheit des eigenen Standpunktes durch eine Operation der Erkenntnis zu erzeugen, um so in der gesellschaftlichen Krise das eigene Interesse nicht an den Strudel der Ereignisse preisgeben zu müssen, sondern es mit aller Entschiedenheit behaupten zu können.¹⁰ Religiöser Fundamentalismus kann somit als Technik zur symbolischen Rückeroberung der Welt als des absolut Eigenen bezeichnet werden. Der Preis dafür: Er durchbricht – ganz gleich, was auch immer seine Rhetorik sein mag – die kategoriale Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Handeln sowie die zwischen Glauben und Schauen. Sein Glaube wird ihm zur Gnosis, sein Handeln zur Vollstreckung des göttlichen Ratschlusses.

III. Unterschiedliche Gestalten: Die inhaltliche Seite des Fundamentalismus

Der religiöse Fundamentalismus verwandelt also gesellschaftliche und persönliche Krisenerfahrung – religionssoziologisch gesehen – in religiöse Machterfahrung, in ein neues Bild der Welt, eine neue Möglichkeit der Krisenbewältigung und ggf. in das Streben nach gesellschaftlicher Macht. Dies aber kann durchaus Unterschiedliches meinen je nach gesellschaftlicher Lage der Anhänger einer bestimmten Gestalt des Fundamentalismus. Zum einen kann Fundamentalismus die überlebensnotwendige Waffe einer unterdrückten Gruppe sein; zum anderen aber kann der Fundamentalismus zur Angriffswaffe einer in der Legitimationskrise befindlichen Position gesellschaftlicher Herrschaft werden. In beiden Fällen ist es die Leistung fundamentalistischer Erkenntnistheorie, die Position der Gruppierung den gesellschaftlichen Bedingungen gegenüber absolut zu setzen; die Bedeutung von Macht im gesellschaftlichen Kontext aber ist völlig unterschiedlich in verschiedenen gesellschaftlichen Lagen.

Unterschiedlich sind auch die Inhalte, welche die Identifikation von Relativem und Absolutem im religiösen Erkenntnisakt vermitteln. Die Bibel, das kirchliche Lehramt, der Koran, die Präsenz des Heiligen Geistes u. a. kommen als solche Vermittlungen in Frage und geben Aufschluß über den spezifischen Typ von Fundamentalismus. Die jeweiligen vermittelnden Inhalte werden aus dem vorgegebenen Symbolinventar einer religiösen Tradition ausgewählt, und zwar entsprechend der gesellschaftlichen Lage der Anhänger eines bestimmten Fundamentalismus, der Art ihrer Krisenerfahrung und der Möglichkeiten zur Überwindung ihrer Krise. Sie entsprechen den jeweiligen Problemlagen und Interessen der Anhänger der verschiedenen Fundamentalismen. Dazu zwei Beispiele:

A. Der klassische evangelikale Fundamentalismus

Wir haben schon oben gesehen, der klassische Fundamentalismus in den USA setzte sich zur Wehr gegen Veränderung der gesellschaftlichen Struktur durch Industrialisierung (so in der fundamentalistischen Unterschicht) sowie gegen die Relativierung des Wahrheitsmonopols der Theologie und der gesellschaftlichen Autorität schlechthin durch die Historisierung des Verstehens (so in der fundamentalistischen Elite). Es ist konsequent, wenn der klassische Fundamentalismus hier in der Geburtsstunde der modernen Hermeneutik die Schrift hervorhebt als das Feld der Vermittlung von Relativem und Absolutem und somit als Grund absoluter Sicherheit und wenn er mit dem Dispensationalismus ein Gegenmodell gegen die Vorstellung eines evolutiven historischen Prozesses entwirft, welches die Geschichte zum Stillstand bringt. Die Feindschaft des Fundamentalismus galt ja dem „Modernismus“, der sich vor allem in der Forderung nach *sozialem* Fortschritt Ausdruck verschaffte. Mit seiner Gegnerschaft war allerdings nicht gemeint, daß der Fundamentalismus seine eigenen Ziele nicht auch mit modernsten technischen Mitteln vorantreiben dürfte. Dieser Fundamentalismus war und ist nämlich (entgegen der Vermutung des ländlich konservativen Teils seiner Anhänger) für die instrumentelle Rationalität der Moderne durchaus aufgeschlossen; er lehnte und lehnt lediglich die humanistische Entwicklung zur demokratischen und hermeneutischen Relativität der Standpunkte ab. Er wurde von konservativen evangelikalischen Eliten entworfen und diente ihnen zur Rückeroberung der religiösen Macht in einer sich wandelnden Welt; und er half, den kleinen Leuten eine symbolische Sicherheit zu bieten angesichts der vor allem für sie schmerzlichen Modernisierung.

B. Der Fundamentalismus in der pfingstlichen Tradition

Die pfingstliche Tradition nähert sich noch stärker an das neuzeitliche Konzept der empirischen Absicherung von Erkenntnis an. Hier zählt die unmittelbare Geisterfahrung des Subjekts als Feld der Vermittlung von Relativem und Absolutem. Man schließt aus der Erfahrung der Glossolie auf die Selbstidentifikation des Absoluten mit dem Subjekt. Die Erfahrung tritt an die Stelle der Schrift, und die Schrift behält lediglich die Funktion eines Korrektivs. Die traditionelle Pfingstbewegung in den USA der Jahrhundertwende setzte sich zusammen aus eben erst emanzipierten, gleichwohl aber noch unterdrückten Schwarzen sowie aus einigen weißen Randexistenzen; hier liegt auf der Hand, daß die Erfahrung der Geistesgaben verstanden wurde als eine Zueignung von Würde, die trotz Analphabetismus, Elend und gegen die gesellschaftlichen Machtverhältnisse ein Zeichen des Widerstands setzte. Außerdem dient die Abgrenzung gegenüber dem herrschenden weißen Christentum vor allem dem symbolischen Schutz gegen die Herrschaft der Weißen. Mit dieser unmittelbaren Geisterfahrung ist nun allerdings nur die Möglichkeit eines Fundamentalismus gegeben, nicht aber die Notwendigkeit. Man kann also nicht behaupten, alle Pfingstler und die später entstandenen Charismatiker seien Fundamentalisten.

Gleichwohl gibt es einen besonderen pfingstlichen und charismatischen Fundamentalismus. Hier wollen wir nur kurz den charismatischen Zweig beleuchten anhand des in Deutschland mittlerweile recht verbreiteten Buches „Komm Heiliger Geist“. ¹¹ Die charismatische Erfahrung wird hier zunächst als eine „tiefe Begegnung mit dem dreieinigen Gott“ (S. 20) bezeichnet. Das zugrunde liegende Wirklichkeitsverständnis geht davon aus, daß Gott in der Welt „wahrnehmbar“ sei, und daß die charismatische Erfahrung, und nur sie, den Brückenschlag zum Absoluten zu leisten vermag. Die religiöse Erfahrung – z. B. eine Glaubensheilung – wird dabei verstanden als ein „von Gott gegebener Erweis seiner Realität und Macht“ (S. 21); in ihr zeigt sich die „empirische Realität, die der Erfahrung des Eingreifens Gottes zugrundeliegt“ (S. 22), nämlich Gott selbst. Somit kann ein charismatischer Fundamentalismus der historischen Exegese der Schrift durchaus ein gutes Stück weit folgen. Denn sein spezifischer Angelpunkt liegt eben in der religiösen Erfahrung; diese führt ihn zur „Erkenntnis des Übernatürlichen“ (S. 29). Der Begriff des „Übernatürlichen“ ist in der charismatischen Bewegung nicht unumstritten, wird aber trotzdem auch unter führenden Theologen häufig verwendet; gelegentlich wird er ersetzt durch den des „Transrationalen“, was sich allerdings von der Sache her gleich

bleibt. Die übernatürliche Welt ist ein Bereich der Wirklichkeit, in der die Wahrheit der natürlichen Welt offen zutage liegt und in der den Akteuren der natürlichen Welt übernatürliche Akteure entsprechen. Die Erkenntnis Gottes fordert somit, daß auch die objektive Realität des Teufels als Person anerkannt wird, und die Erkenntnis des Heiligen Geistes macht die Dämonen als personale Wesen logisch notwendig. Die Gegensätze der Welt sind somit im „Übernatürlichen“ abgebildet. Die Mitglieder der Bewegung verorten sich in diesem Panorama natürlich auf der Seite des Guten. Somit erweist sich die empirisch-supranaturalistische Deutung der charismatischen Erfahrung als Grundlage eines charismatischen Fundamentalismus, der über die Identifikation des Eigenen mit dem absolut Guten die Identifikation des Anderen und Fremden mit dem absolut Schlechten nahelegt. An diesem Punkt ist historische Auslegung der Schrift freilich nur noch selektiv möglich. Auf jeden Fall aber wird diese Erfahrungsontologie nun begleitet vom sog. „biblischen Weltbild“, dessen Grundlage im Extremfall wiederum eine Schriftexegese ist, wie wir sie aus dem klassischen Fundamentalismus kennen. Das „biblische Weltbild“ bildet die gesellschaftlichen Akteure und Konflikte ab in der „Existenz des Satans und der Dämonen“ sowie in der „geistlichen Kampfführung“ (S. 29). Konkreter Inhalt der charismatischen Erfahrung ist folglich zunächst u. a. die „Befreiung von der Macht des Satans“, und dann, daß der Heilige Geist „übernatürliche Kraft schenkt“ (S. 26). Mit dieser Kraft ist ein Rückbezug auf die eigene Krise und ihre gesellschaftlichen Ursachen möglich, wobei diese Ursachen im Wirken von Dämonen in gesellschaftlichen Gegnern gesehen werden können.

Das hat Konsequenzen für die Praxis. Ein solcher Fundamentalismus ist nun nicht mehr primär gegen Modernisierung und Veränderung gewandt; er richtet sich aggressiv gegen die vermeintlichen Verursacher der eigenen Krisensituation. Er ist exklusiv und machtorientiert nicht nur von seiner Grundstruktur, sondern auch von seinen Inhalten her. Er kann selbst gesellschaftliche Veränderungen im Sinne einer weiteren technischen Modernisierung vorantreiben, wenn dies einer Verbesserung der gesellschaftlichen Positionen seiner Anhänger förderlich ist. Dieser Fundamentalismus spricht vor allem aufsteigende Mittelschichten an, die durch gesellschaftliche Rückschläge am weiteren Fortkommen gehindert sind. Er ist in hohem Maße offen für die Rationalität und den Gefühlshaushalt technischer Eliten. Das humanistische Erbe der Aufklärung freilich, welches sich mit Relativität der eigenen Position und Demokratisierung verbindet, gehört für diese Ausprägung des Fundamentalismus eher auf die dämonische Seite des Universums.

C. Weitere Fundamentalismen

Im folgenden seien lediglich einige kurze Bemerkungen zu zwei weiteren Varianten gemacht.

Im Katholizismus dürfte die Festschreibung der Unfehlbarkeit des Papstes *ex cathedra* im Jahre 1870 ebenfalls als schnelle Reaktion auf die Aufklärung erfolgt sein. Hier sichert sich eine religiöse Institution durch ihre exklusive Identifikation mit dem Absoluten gegen den aufklärerischen Relativismus und das damit verbundene Verlangen der Laien nach Mitsprache. Zugleich sichert sich die Institution so ein Wahrheitsmonopol gegenüber dem säkularen Staat.

Im Islam – ich möchte zunächst darauf hinweisen, daß ich kein Islamkundler bin und im folgenden nur Vermutungen ausspreche – bietet der Fundamentalismus durch seine Konzentration auf den Koran zunächst eine ganz ähnliche Gestalt wie der klassische US-amerikanische Fundamentalismus. Von Bedeutung ist allerdings, daß es sich hier um eine religiöse Option handelt, die eine Kultur von der Herrschaft einer fremden Kultur befreien will. Auf diese Weise gewinnt als sekundärer Inhalt im Glaubenssystem der – schon in der frühen Tradition des Islam bedeutsame – religiöse Staat eine entscheidende Stellung. Nicht die Geschichtlichkeit des Daseins und der Relativismus stehen im Blickpunkt dieser Fundamentalisten, sondern die Utopie eines autonomen religiösen Staatswesens hebt sich ab gegen die Wirklichkeit des abhängigen säkularen Staates. Damit steht einer Nutzung sämtlicher technischer Ressourcen der Moderne für die eigenen Zwecke nichts im Wege. (Damit ist aber auch – und ich sage dies mit aller Vorsicht des Nicht-Orientalisten – Toleranz gegenüber Andersdenkenden grundsätzlich möglich, wenn nur das Staatswesen als solches unabhängig ist und nach den Regeln des Islam geführt wird.) Solange die gegenwärtige weltpolitische Frontstellung bestehen bleibt, fördert dies allerdings die Integration (integrisme) religiöser, politischer und militärischer Mittel des islamischen Widerstands durch die Fundamentalisten sowie deren Intoleranz.

Auf alle bisher genannten Varianten des Fundamentalismus läßt sich die o. durchgeführte Unterscheidung der strukturellen Konstante und der inhaltlichen Variablen anwenden. *Wir können also festhalten, daß es sich beim Fundamentalismus um eine Strategie zur symbolischen Rückeroberung der Welt als des absolut Eigenen handelt, die sich dem gesellschaftlichen Kontext seiner Anhänger entsprechend unterschiedlicher Vermittlungen bedient.*

IV. Fundamentalismus und Moderne: Ausblick

Der klassische US-amerikanische Fundamentalismus hat sich herausgebildet angesichts des sich ankündigenden Sieges der Moderne in Gestalt des Relativismus. Der islamische Fundamentalismus scheint ein solcher erst im Gegenüber zum Machtanspruch der westlichen Moderne in der Gestalt des Säkularismus und der imperialen Machtentfaltung geworden zu sein. Ebenso haben sich alle anderen gezeigten Beispiele in der Auseinandersetzung mit den Krisen oder den Machtansprüchen der Moderne entwickelt. Dennoch hat keiner der mir bekannten Fundamentalismen Schwierigkeiten mit der Übernahme der technischen Rationalität der Moderne und ihrer Früchte. Das ist kein Zufall, sondern hat m. E. vor allem zwei Gründe.

Ein erster, äußerlicher Grund liegt darin, daß die instrumentelle Rationalität der technischen Moderne dem fundamentalistischen Machtanspruch ganz einfach effektive Mittel zur Durchsetzung bietet. Ein zweiter, wesentlicher Grund scheint mir darin zu liegen, daß die innere Logik des Fundamentalismus der der technischen Rationalität entspricht. Es geht ihm doch vor allem um den direkten Zugriff des (fundamentalistischen) Menschen auf das Absolute und Ewige als Begründung seiner Herrschaft über das Relative und Zeitliche, über die Welt. Die *res cogitans* (*specifica*) setzt sich absolut in ihrer Herrschaft über die *res extensa* (und über die *res cogitans generalis*, die ihr gegenüber streng genommen bloße *res extensa* ist). Und eben diese Rationalität ist nirgendwo sonst so ausgeprägt wie in der instrumentellen Vernunft der Moderne. Diese Affinität zwischen Fundamentalismus und technischer Rationalität wird selbst dort deutlich, wo sich der Fundamentalismus, wie in der sog. „Schöpfungswissenschaft“, der technologischen *ratio* zu widersetzen glaubt.

Die Schöpfungswissenschaft versucht, sich auf fundamentalistische Weise der technischen Rationalität entgegenzustellen und scheitert dabei auf eine lehrreiche Weise. Die Schöpfungsbio-logie (Siegfried Scherer, Konstanz, u. a.) folgt nicht zuletzt einem wichtigen ethischen Impuls gegen die Genmanipulation. Sie versucht dabei, die Legitimität ihrer ethischen Position gegenüber der Gentechnologie im naturwissenschaftlichen Aufweis der Richtigkeit der positivistisch aufgefaßten Aussagen des biblischen Schöpfungsberichtes zu beweisen. Es soll nachgewiesen werden, daß Gott die Arten, so wie sie heute existieren, direkt und unvermittelt geschaffen hat, um auf diese Weise die ethische Illegitimität der Gentechnologie biblisch zu belegen. Damit gewinnen Theologie und Glaube nun aber gerade nicht eine eigene Geltung in der Beantwortung ethischer Fragen gegenüber der Natur-

wissenschaft, sondern sie machen sich von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen abhängig, indem sie der naturwissenschaftlichen ratio axiomatische Geltung zubilligen. Wenn Prof. Scherer nun im empirischen Verfahren zu dem Ergebnis kommt, daß eine Entwicklung der Arten nicht von der Hand zu weisen ist, sind damit alle theologischen Argumente erledigt;¹² wäre er dann konsequent, müßte er gar vom Glauben abfallen. Kurz: Es ist nicht Sache der Theologie, über naturwissenschaftliche Sachfragen zu richten, und mindestens genausowenig ist es Sache der Naturwissenschaft, die Theologie zur Schöpfungsverantwortung zu befähigen – was nicht gegen einen interdisziplinären Dialog spricht, wohl aber gegen die Vermischung der Wahrheitsbegriffe. Das Beispiel der Schöpfungswissenschaft zeigt, daß es dem Fundamentalismus auch weiterhin vornehmlich um die Behauptung einer technisch-empiristischen Rationalität gegenüber einer historischen Hermeneutik der biblischen Zeugnisse und des menschlichen Daseins geht; eben damit liefert er die erstrebte Geltung der Schrift an die neuzeitlich-(natur)wissenschaftliche Rationalität aus.

Zugleich richtet sich der Protest des Fundamentalismus aber auch gegen das Bewußtsein von der Geschichtlichkeit des Daseins und gegen die humanistische Tradition der Moderne, gegen Traditionen also, die im Effekt auf Demokratisierung hinauslaufen. Aus religionssoziologischer Sicht wird deutlich, daß der eigentliche Gegensatz zum Fundamentalismus nicht so sehr die Moderne der technischen Rationalität ist, sondern die Moderne des demokratischen Handelns.¹³ Der Fundamentalismus ermöglicht seinen Anhängern somit kontrollierte Reaktionen auf gesellschaftliche Krisen, welche ihrerseits durch die technische Entwicklung der Moderne provoziert sind. Aber er tut dies, indem er sich auf das falsche Schlachtfeld begibt. Folgende Äußerung des charismatischen Pastors Wolfram Kopfermann aus Hamburg, die der evangelische Theologe und Journalist Uwe Birnstein festgehalten hat, macht dies deutlich: Zwei Monate nach der Katastrophe von Tschernobyl predigte Kopfermann seiner Gemeinde, daß Christen sich nicht um Bedrohungen des Lebens kümmern sollten: „Oder wollen Sie sich etwa dem Leben entziehen und wollen keine Lebensmittel mehr essen wie die Heiden?“¹⁴ Dieser Fundamentalismus entpuppt sich als eine Strategie der technologischen Moderne, das Bewußtsein der Opfer gegen die Folgen der technologischen Entwicklung zu immunisieren und sie den laufenden Prozessen technologischer und wirtschaftlicher Modernisierung anzupassen – sei es daß sich seine Anhänger aus den Prozessen gesellschaftlicher Entscheidungsfindung zurückziehen und die Entscheidungen den technokratischen Eliten überlassen, sei es daß sie sich mit den Machtzentren identifizieren.

Die Mittel, welche die Moderne selbst gegen die Auswüchse der technischen Rationalität hervorgebracht hat, sind hingegen die der Demokratisierung, Humanisierung und der Selbstkritik der Vernunft im Blick auf ihre Erkenntnisfähigkeit und ihre Interessenbindung – Mittel, die in einer *tiefen Affinität zur Konziliarität der Kirche und zur Erkenntnis der Sündhaftigkeit* der Menschen stehen. Der Fundamentalismus aber greift gerade die Rationalität des Demokratischen und das Recht des Partikularen gegenüber dem Universalen an; er meint, die Gesellschaft und die Auswüchse der technischen Rationalität damit in den Griff zu bekommen, daß er sich auf dem Felde der kritischen humanistischen Rationalität und der demokratischen Teilhabe wieder vor die Grenzen der Neuzeit zurückbewegt und alles Fremde seiner totalitären Herrschaft unterwirft. Der Fundamentalismus *vertieft* auf diese Weise de facto mit jeder „Schlacht“, die er auf seinem „Kreuzzug“ gewinnt, *die Probleme unserer Epoche*.

Das Mittel kritischer christlicher Rationalität gegen diese Entwicklung aber heißt m.E. nicht primär Diskussion mit dem Fundamentalismus – wobei ich Offenheit zum Gespräch für selbstverständlich halte. Es hat wenig Sinn, den Fundamentalismus als falsche Theologie zu verurteilen; man muß ihm durch glaubwürdiges ökumenisches Handeln das Wasser, d.h. die Anhänger, abgraben. Das Mittel gegen den Fundamentalismus heißt Demokratisierung von Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft bei breitester Partizipation, und zwar deshalb, weil dies den meisten seiner Anhänger eine im Endeffekt wirksamere Perspektive zur Überwindung ihrer Krisen eröffnet als es der Fundamentalismus zu tun imstande ist. Das geforderte Handeln folgt einem alten Programm: „Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin. Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.“ (1Kor 13,12b-13)

- ¹ Vgl. Marsden, 1980, S. 55ff. George Marsden zitiert in seiner grundlegenden Studie über die Geschichte des Fundamentalismus mit Arthur T. Pierson einen der führenden Vertreter der frühen fundamentalistischen Bewegung: Pierson sieht als ideales System für theologische Forschung „a Baconian system which first gathers the teachings of the word of God, and then seeks to deduce some general law upon which the facts can be arranged“ (Pierson zit. nach Marsden, 1980, S.55). Es heißt tatsächlich „deduced“ und nicht „induced“.
- ² Marsden, 1980, S. 56.
- ³ „Dispensationalist thought was characterized by a dual emphasis on the supernatural and the scientific.“ Marsden: 1980, S. 55, vgl. auch S. 66ff. Ein Beispiel ist Scofield, 1945, zu 2Thess 2,3; er begründet eine interpretatorische Entscheidung damit, daß „a ‘mystery’ always implies a supernatural element“.
- ⁴ Als metaphysisch kann man die fundamentalistische Auffassung schon deshalb bezeichnen, weil sie mit ihrer Herleitung aus der Lehre der Verbalinspiration in sich selbst begründet ist. Der hier so genannte Begriffsrealismus unterscheidet sich vom Realismus der Früh-scholastik vor allem dadurch, daß er nicht nur Universalien, sondern verschiedenartigsten Begriffen reales, eben nicht „nur“ nominales, Sein zuschreibt.
- ⁵ Cyrus I. Scofield etwa sagt, daß „the kingdom of heaven is the earthly sphere of the universal kingdom of God...“ (Scofield, 1945, zu Mt 6,33). John Walvoord, ein bedeutender neuerer Vertreter dieser Richtung, bezieht das Reich des Himmels „auf das Namenschristentum, das Reich Gottes nur auf wahre Christen“ (John Walvoord, Thy kingdom come. Chicago, Moody Pr., 1955, S. 30, zit. nach Ladd, 1983, S. 78). Wieder andere beziehen die beiden Begriffe auf unterschiedliche Phasen der Endzeit. (Man sieht, daß die vermeintlichen Realitäten letztlich eben doch wieder als Begriffe behandelt werden, die von verschiedenen Interpreten unterschiedlich gefüllt werden!)
- ⁶ Die hier zugrundeliegende Auffassung über die Stellung des Dispensationalismus im Fundamentalismus und im Gegenüber zum Prämillenarismus habe ich begründet in Schäfer, 1992, Kap. II.A.
- ⁷ Damit man die „Heilsfakten“ trotz des historischen Abstandes richtig wahrnimmt, ist es lediglich notwendig, um die Inspiration der Schrift zu wissen. Manfred Marquard stellt im Zusammenhang mit der neueren deutschen Bekenntnisbewegung fest: „Eine wirkliche Erschütterung des traditionellen Bibelverständnisses kann darum von der (historischen, HS) Forschung gar nicht ausgehen, weil der pneumatikos anthropos, der um den Inspirationscharakter der Heiligen Schrift weiß, ihre Aussagen in dem ‚Tatsachenstil‘ nimmt, in dem sie geschrieben wurden.“ Marquard, 1984, S.95.
- ⁸ Ich fasse hier den Begriff der Macht weiter als Max Weber. „Macht“ schließt den Weber-schen Begriff der Herrschaft mit seinen unterschiedlichen Facetten mit ein und bezeichnet zugleich das, was Weber im eigentlichen Sinne mit „Macht“ meinte, nämlich die Fähigkeit zur gewaltsamen Erzwingung einer Gehorsamsleistung. (Vgl. Weber, 1985, 541ff) Die fundamentalistische Praxis schließt beide Möglichkeiten ein.
- ⁹ Der Begriff „Welt“ meint hier in Anlehnung an die sich aus der Phänomenologie herleitende Verwendung des Begriffes der „Lebenswelt“ in der Kulturanthropologie im weitesten Sinne die Lebenswelt als Ort des Handelns und Erleidens.
- ¹⁰ Daher die keineswegs zufällige Verbindung von fundamentalistischer Hermeneutik und Geschichtsmetaphysik im Dispensationalismus Darbys.
- ¹¹ Christenson, 1989. Der Band ist vor allem deshalb interessant, da er durchaus heterogene Beiträge einer Tagung zu einer charismatischen Theologie aus einem Guß zusammenzufassen sucht.
- ¹² Dieses Problem wird deutlich an der Vorstellung einer neuen Veröffentlichung aus dem Umfeld der Schöpfungswissenschaft in einer Informationsschrift der deutschen Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“: „Gitt hat schon an anderen Stellen dem Evolu-

tionsmodell den grotesken Widerspruch vorgehalten und klargestellt, daß ohne ein Programm nichts Lebens- geschweige denn reproduzierbar Fortpflanzungsfähiges denkbar ist. Dazu mußte erst ein Computer-Fachmann wie Gitt auf den Plan treten, um wenigstens die Theologie aus der Evolutionsackgasse zu erlösen.“ (Informationsbrief Nr. 137, Dez. 1989, S. 36, zu Werner Gitt, Schuf Gott durch Evolution? Neuhausen, Hänssler, 1988.) Aus theologischer Sicht kann man Gitt nun freilich schwerlich danken für derlei Bemühung. Soll die Theologie etwa die Kenntnisse von Informatikern über die Funktion von Computerprogrammen zur Grundlage ihrer Aussagen über die Schöpfung machen, um die Kenntnisse von Biologen und Paläontologen über die Evolution abzulösen? Hier ist der theologische Unfug, der in der Anwendung eines empiristischen, naturwissenschaftlichen Weltbildes auf die Schrift begründet liegt, mit Händen zu greifen.

¹³ Dies wurde für mich besonders gut begründet durch einen Beitrag von Andreas Lob-Hüdepohl anlässlich einer Fundamentalismus-Tagung des Centrums für Internationales Lernen, Frankfurt.

¹⁴ Kopfermann, zitiert nach Birnstein, 1987, S. 16.

LITERATUR

Birnstein, Uwe (Hg.), Gottes einzige Antwort. Wuppertal, Hammer, 1990

Christenson, Larry, Komm Heiliger Geist. Informationen, Leitlinien, Perspektiven zur Geistlichen Gemeindeerneuerung. Metzgingen/Neukirchen-Vluyn, Ernst Franz/Aussaat, 1989.

Ladd, Geroge E., Aus der Sicht des historischen Prämillenarismus. (Zum Dispensationalismus) In: Robert G. Clouse (Hg.), Das Tausendjährige Reich. Marburg, Francke, 1983, S. 77-79.

Marquardt, Manfred, Strukturen evangelikal-fundamentalistischer und traditionalistischer Theorie und Frömmigkeit. In: Reinhard Frieling (Hg.), Die Kirchen und ihre Konservativen. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. S. 84-103. = Bensheimer Hefte 62.

Marsden, George M., Fundamentalism and American Culture. The Shaping of 20th Century Evangelicalism, 1870-1925. New York, NY, Oxford Univ. Pr., 1980.

Schäfer, Heinrich, Protestantismus und Krise in Mittelamerika. Christliches Zeugnis zwischen US-amerikanischem Fundamentalismus, Gewalt und indianischer Kultur. Frankfurt, Lang, 1992, in Vorbereitung.

Scofield, Cyrus I. (Hg.), The Holy Bible. The Scofield Reference Bible. New York, NY, Oxford Univ. Pr., 1945.