

die Zukunft der KP-Nachfolgeparteien ungewiß – trotz ihrer attraktiven Angebote auf sozialpolitischem Feld. Das gilt um so mehr, als in ihren Reihen starke zentrifugale Prozesse wirksam sind, so daß mit weiteren Abspaltungen gerechnet werden muß. Durchlässiger werden die scharfen Abgrenzungslinien der neuen Parteien vorerst lediglich gegenüber den ExKPen in der Slowakei und in Ungarn.

In der Slowakei bot die Sozialdemokratie der PDL die Zusammenarbeit an – bislang ein Präzedenzfall in ganz Ostmitteleuropa. Eine Kooperation der Parlamentsfraktionen beider Parteien scheint durchaus möglich. In Ungarn wird die Sozialistische Partei von der Opposition mittlerweile als Teil der Bürgerbewegung „Demokratische Charta“ akzeptiert, die der bekannte Schriftsteller György Konrad 1992 als Gegengewicht gegen nationalchauvinistische Strömungen im Lande gründete. Das könnte auf gewisse Dispositionen der liberaldemokratischen Linken hindeuten, die Abgrenzung zu ihr zu

relativieren und die USP bei einem zukünftigen parlamentarischen Patt und zugleich scharfer Zuspitzung des Verhältnisses zu den konservativ-nationalen Kräften als möglichen Koalitionspartner einzubeziehen.

Zieht man ein Fazit zu Charakter, Substanz und politische Ausrichtung der früheren KPen in Ostmitteleuropa, so zeigt sich: Unter ihnen gibt es große Unterschiede in Breite und Tiefe des Wandels – etwa zwischen den Vorhuten in Form der Ungarischen SP und der PDL der Slowakei einerseits sowie den Nachzüglern in Form der KP in der Tschechischen Republik und der Bulgarischen SP andererseits (die KP-Nachfolgepartei „Sozialdemokratie der Republik Polen“ nimmt zwischen den beiden Extremen eine mittlere Position ein). Diese Unterschiede sollten von potentiellen Partnern im Westen bei Strategien des Dialogs sowie möglicher internationaler An- und Einbindung berücksichtigt werden.

Heinz Timmermann

Flucht aus der Moderne oder ihr Spiegel?

Ein Literaturbericht zum Thema Fundamentalismus

Wenn die Zahl der Buchtitel, die zu einem Thema erscheinen, Ausdruck seiner aktuellen Bedeutung ist, dann müßte das Thema „Fundamentalismus“ und vieles, was damit direkt und indirekt zusammenhängt, im Zentrum gegenwärtiger Stimmungen, Ängste und Besorgnisse in Politik, Kirche und Gesellschaft stehen. Ein gerade inflationär zu nennender Gebrauch des Wortes verdeckt jedoch nur allzu leicht manche Schwierigkeiten im Umgang mit diesem aus dem amerikanischen Protestantismus abgeleiteten Begriff. Zuweilen nimmt der Kampf gegen die Fundamentalisten selbst fundamentalistische Züge an.

Wenn ein Begriff wie Fundamentalismus bzw. fundamentalistisch so oft und in so unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet wird, wenn er von Teheran bis Rom, von Guatemala-City bis Ecône bzw. Wigratzbad angeblich entscheidende Charakteristika der politischen wie religiösen Gegenwarts-kultur bezeichnen soll, ist es nur mehr als billig, genauer hinzusehen, was im einzelnen darunter verstanden wird, ob damit nicht doch viel zu unterschiedliche Phänomene miteinander zu unkritisch verglichen oder gar innerlich verknüpft werden. Mißtrauisch macht vor allem die *praktische, strategisch abgezweckte Verwendung* des Fundamentalismus-Begriffs: Wenn Fundamentalisten immer nur die anderen sind, liegt der Verdacht nahe, man zimmere sich ein zwar möglicherweise nützliches, aber der Sache nach doch wenig konsistentes Feindbild zusammen.

Eine erste Antwort auf die Frage, was man unter Fundamentalismus versteht und wie man sich dem so bezeichneten Phänomen nähert, gibt die Art und Weise, in der Autoren und Herausgeber von Veröffentlichungen das Thema methodisch angehen. Was der Fundamentalismus-Forscher Fritz Stolz (in: ders., Victor Merten, Zukunftsperspektiven des Fundamentalismus, Universitätsverlag, Freiburg i. Ue. 1991, 23; vgl. HK, August 1990, 378 ff.) an operationalisierenden Zugangswegen zum Thema nennt, kennzeichnet auch die Konzepte von zahlreichen Büchern, die gegenwärtig dazu erscheinen: Entweder man versucht, einen *Allgemeinbegriff* von Fundamentalismus zu formulieren und dann verschiedene spezielle Unterbegriffe zu unterscheiden und zu charakterisieren (protestantischer, katholischer, islamischer, politischer Fundamentalismus); oder aber man faßt Fundamentalismus ganz eng und schließt

andere Phänomene aus dem Begriff aus (europäisch-protestantischer Evangelikalismus, katholischer Integralismus, ökologischer Radikalismus u. ä.).

Stolz selbst wählt einen anderen Weg: Er skizziert das, was Fundamentalismus genannt wird, mit Hilfe von drei Dimensionen: Auf der *ideologischen* Ebene nennt der Zürcher Religionswissenschaftler als Merkmale eines solchen „regressiven“ Fundamentalismus – im Gegensatz etwa zur „progressiven“, etwa ökologischen oder feministischen Spielart: Rückgriff auf vormoderne Lehr- und Ideologiemuster; Traditionalismus bei religiösen Fundamentalismen; der Versuch, ein umfassendes und konsistentes bzw. geschlossenes Weltbild zu liefern; die Verweigerung gegenüber dem „aufklärungs-kompatiblen Alltagsweltkonzept der Gegenwart“ sowie einen Absolutheitsanspruch; regressive Orientierung auf Gebieten, die auch in vormoderner Zeit bereits durch ein geschlossenes christliches Weltbild reguliert wurden, und gleichzeitig Zugeständnis von Eigengesetzlichkeit auf historisch neueren Erfahrungsgebieten; Krisenkult.

Auf *soziologisch-sozialpsychologischer* Ebene erwähnt Stolz die Elitebildung, hochgradige soziale Kontrolle, gruppeneigene Kommunikationsstile, Rückkehr zu emotionalen und normierenden Orientierungen der Vergangenheit sowie intensive Werbetätigkeit. Was den *Frömmigkeitstyp* angeht, macht er die Beobachtung, daß das traditionelle, voraufklärerische Symbolsystem in einer „individualistischen Zuspitzung“ rezipiert werde („Heil des Einzelnen“): Die Tradition gelte nicht mehr selbstverständlich wie einst, sondern der einzelne müsse sich entschließen, die überlieferte Autorität als solche anzuerkennen. Die Erlebniswelt des Fundamentalisten werde wesentlich durch den einmaligen, biographisch fixierten Punkt der Bekehrung bestimmt. Darüber hinaus sei fundamentalistische Frömmigkeit durch ein hohes Maß an Emotionalität sowie an Rigidität der Normen geprägt.

Radikaler Patriarchalismus angesichts von Urbanisierung und Modernisierung

So vielfältig die Literatur zum Stichwort Fundamentalismus auch geworden ist – bis heute trifft man zwei Tendenzen in diesem Bereich, vielfach in enger Verbindung mit der von Stolz vorgenommenen methodischen Unterscheidung: die einen weiten den Begriff auf *immer neue Gebiete* aus, wobei sich hier der Fundamentalismusbegriff immer mehr von der sozialen Wirklichkeit bestimmter Bewegungen und Gruppierungen, Verhaltensmuster und Stimmungslagen entfernt und mehr und mehr zu so etwas wie einer *anthropologischen Konstante* im Denken und Verhalten von Menschen zu allen Zeiten wird, damit aber weithin an Konturen verliert.

Mit anderen Worten: In dem Maße, wie sich das Thema Fundamentalismus immer mehr von seinem eingeschränkten Herkunftsbereich entfernt, ändert sich auch der Sprachgebrauch:

Hansjörg Hemminger, Mitarbeiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), weist in seinem Einführungsbeitrag zu einem von ihm herausgegebenen Sammelband (Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur. Quell Verlag, Stuttgart 1991) darauf hin, daß der Begriff des Fundamentalismus von seinen weltanschaulichen Inhalten in zwischen weithin getrennt worden sei; er stehe im weiteren Sinn nur noch für eine bestimmte Haltung zur Umwelt, zur Religion, zur Politik usw.: „Daraus folgt, daß man in diesem allgemeinen Sinn eigentlich kein Fundamentalist sein kann, man kann lediglich seine Weltsicht – wie auch immer diese aussehen mag – fundamentalistisch vertreten.“ Selbst wenn unter unterschiedlichsten Verhältnissen fundamentalistische Verhaltens- und Denkweisen anzutreffen sind, muß es sich also deswegen noch längst nicht um Personen handeln, die die Bezeichnung „Fundamentalisten“ verdienen.

Ein zweiter Typ des Umgangs mit dem Fundamentalismusthema bemüht sich daher, den Fundamentalismusbegriff auch gegen einen verbreiteten Gebrauch immer wieder zurückzuführen auf seinen ursprünglichen Anwendungsbereich. Diese Position führt dazu, daß man von Fundamentalismus in erster Linie im Zusammenhang mit den beiden Erscheinungen spricht, die dieses Wort und die mit ihm gemeinte Sache am bekanntesten gemacht haben: dem Fundamentalismus protestantisch-amerikanischer Provenienz einerseits und dem islamischen Fundamentalismus andererseits. In diesem Bereich entstehen dann im Grunde bis heute die sachlich überzeugendsten Arbeiten. Die verlässlichste Quelle in bezug auf diese beiden Phänomene dürfte die Arbeit von *Martin Riesebrodt* „Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung“ sein (Verlag Mohr, Tübingen 1990). Unbeschadet aller Unterschiede zeigt Riesebrodt auf der Basis des amerikanischen und iranischen Fundamentalismus der Jahre 1910–28 bzw. 1961–79 Strukturmerkmale fundamentalistischer Protestbewegungen auf. In beiden Fällen ist der Fundamentalismus – so Riesebrodt – nicht nur eine „Geisteshaltung oder ideologische Position, sondern er wird in eine Bewegung transformiert, zunächst in eine religiöse Bewegung, dann in eine Protestbewegung, die im Falle des Iran revolutionär wird, im Falle der USA reformistisch bleibt“. Dieser „radikale Traditionalismus unter dem Einfluß rapider Urbanisierung und Modernisierung (ist) im Kern ein radikaler Patriarchalismus“.

Zu den wichtigsten Aspekten der jüngsten Fundamentalismuskonzeption gehört die Präzisierung des *Verhältnisses* dieser Strömung zur *Moderne*. Der Untertitel eines Buches eines der führenden deutschen Fundamentalismustheoretiker, des Politikwissenschaftlers und Mitarbeiters der Friedrich-Ebert-Stiftung *Thomas Meyer*, lautet programmatisch: „Aufstand gegen die Moderne“ (ders., Fundamentalismus, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1989). Meyer sieht die Moderne durch eine „Internationale der Unvernunft“ – so der Untertitel einer von ihm herausgegebenen Aufsatzsammlung (ders., Fundamentalismus in der modernen Welt, Suhrkamp, Frankfurt 1989) aus

demselben Jahr – ernsthaft in Gefahr. In Umkehrung der Kantschen Definition von Aufklärung als der „Befreiung des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ definiert Meyer den Fundamentalismus als den „selbstverschuldeten Ausgang aus den Zumutungen des Selberdenkens, der Eigenverantwortung, der Begründungspflicht, der Unsicherheit und der Offenheit aller Geltungsansprüche, Herrschaftslegitimationen und Lebensformen, denen Denken und Leben durch Aufklärung und Moderne unumkehrbar ausgesetzt sind, in die Sicherheit und Geschlossenheit selbsterkorener absoluter Fundamente. Vor ihnen soll dann wieder alles Fragen halt machen, damit sie absoluten Halt geben können, genauso wie vor ihnen wieder alles andere relativ werden soll, damit sie der Relativierung entzogen bleiben“ (in: *Fundamentalismus in der modernen Welt*, a.a.O., S. 18).

Der Fundamentalismus der Antifundamentalisten

Gegen diese Optik wurden verschiedene Einwände vorgebracht, die kennzeichnend geworden sind für den Diskussionsverlauf der letzten Jahre. In einem zentralen Beitrag der letztjährigen Doppelnummer des „Merkur“, zum Thema „GegenModerne – Über Fundamentalismus, Multikulturalismus und Moralische Korrektheit“ wendet sich *Helmut Dubiel* (in: *Der Fundamentalismus der Moderne*, in: *Merkur*, September/Okttober 1992, 747 ff.) dagegen, in der Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus den „dichotomen Deutungsversuchen von Tradition und Moderne“ zu erliegen: „In der Suggestion der Möglichkeit, einen Zustand *vor* dem Beginn der Moderne wieder zu etablieren, sitzen die Diagnostiker der fundamentalistischen Bewegungen deren Selbstinterpretation auf.“ Die entsprechenden Bewegungen könnten hingegen nur angemessen durch den Umstand verstanden werden, daß sie gezwungen seien, auf dem *Boden der Moderne selbst* zu agieren. Ebenso wie auch zwischen einer integralen traditionellen Kultur und einem „projet intégriste“ unterschieden werden müsse, seien die sogenannten Fundamentalisten gezwungen, unter den historischen Bedingungen des von ihnen Bekämpften zu handeln.

Dubiel beläßt es in diesem Zusammenhang jedoch nicht nur beim Aufweis der so bezeichneten „Modernität des Fundamentalismus“, sondern fragt auch nach dem, was er den „Fundamentalismus der Moderne“ nennt. Darunter versteht er die Tendenz, „eine mit dem Industrialismus unmittelbar gleichgesetzte Moderne auch wider dessen ökologische, soziale und kulturelle Krisen mechanisch fortzuschreiben“. Die Identifikation von Fortschritt mit Modernisierung sei so suggestiv gewesen, daß die politischen Widerstandsaktionen gegen sie immer nur als „antimodernistischer Protest“ – mit anderen Worten: als fundamentalistisch – hätten verbucht werden können.

Kritik an manchen Zügen gegenwärtiger Antifundamentalismus-Rhetorik hatte in dem Sammelband von Meyer bereits *Otto Kallscheuer* mit seinen „Fünf Nachfragen zur Marsch-

richtung im antifundamentalistischen Kampf“ – so der Untertitel – angemeldet (vgl. ders., *Ökumene welcher Moderne?*, in: T. Meyer, *Fundamentalismus in der modernen Welt*, a.a.O., 62 ff.; in aktualisierter Fassung auch enthalten in: *Otto Kallscheuer, Glaubensfragen. Über Karl Marx & Christus & andere Tote*, Frankfurter Verlagsanstalt, Frankfurt 1991, 123 ff.). Je bedrohlichere Gefahren für die Moderne man im Fundamentalismus heraufziehen sehe, je vollmundiger man sich in den antifundamentalistischen Kampf stürze, desto selbstgewisser gebärde sich die Moderne, wendet Kallscheuer ein.

Modernitätskritiker sollten sich den Schuh des Fundamentalismus oder Traditionalismus jedoch nicht anziehen, sondern Gegenfragen stellen: „*Etwas*: Woher denn die (Selbst-)Gewißheit der Moderne rühre, ihre fortschreitende Ausdifferenzierung zwischen Wirtschaft, Wissenschaft, Politik, Moral, Kunst und Religion bedeute tatsächlich *Fortschritt* im Singular, zum besseren? *Oder*: Ob die Emanzipation der Kultur aus den Fesseln der Religion, die Eröffnung eigengesetzlicher Sinnprovinzen mehr oder weniger zwangsfreier Einigung über ästhetischen Geschmack wissenschaftliche Wahrheit und moralische Richtigkeit nicht auch Kehrseite einer ganz anderen, gefährlichen Emanzipation unkontrollierter Steuerungssystem der Industriegesellschaft (Ökonomie, Technik, Administration) aus ihrer Einbettung in moralische Ökonomien des Gemeinwesens sei.“ Und um Beifall von der falschen Seite abzuwehren, fügt er gleich hinzu: Eine Idealisierung der traditionellen moralisch-religiösen Weltbilder impliziere dies keineswegs.

Affinität zwischen Fundamentalismus und technischer Rationalität

Fundamentalistische Züge in der Schärfe und Polemik gegen den Fundamentalismus sieht auch der Luzerner Religionswissenschaftler *David J. Krieger* (in: *Christian J. Jäggi*, ders., *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*. Orell Füssli, Zürich und Wiesbaden 1991). Fundamentalistische Erscheinungen der Gegenwartskultur versteht er weniger als „Flucht vor der Moderne“, sondern erkennt in ihnen eher den „Spiegel, worin wir unser eigenes postmodernes Gesicht zu sehen bekommen“. Krieger fragt, ob im Zeitalter der Postmoderne der emphatische Appell an die Vernunft zur Überwindung des Fundamentalismus eigentlich noch die angemessene Reaktion auf dieses Phänomen sei. Da es in der Postmoderne „keine Kriterien von Wahrheit, Sinn und Recht“ mehr gebe, die von allen anerkannt würden, gebe es auch keinen „Diskurs der Vernunft gegenüber der Unvernunft“, sondern nur die „kämpferische Auseinandersetzung von verschiedenen Rationalitätsmodellen“.

Ob der Fundamentalismus bzw. das, was man sich so zu nennen angewöhnt hat, tatsächlich ein „Aufstand gegen die Moderne“ ist, ist jedoch selbst bei den klassischen Formen des

Fundamentalismus zweifelhaft. *Erich Geldbach* (in: *Erwachsenenbildung*, 1/1992, 9 ff.) weist darauf hin, daß nicht der Gegensatz von aufgeklärter Stadt- und hinterwäldlerischer Landkultur für das Auftreten des Fundamentalismus kennzeichnend sei, sondern ein „bestimmter wissenschaftlicher Geist“: „Der Fundamentalismus will eine Theologie der Tatsachen entwickeln. Wie der Naturwissenschaftler die Tatsachen und Gesetze der Natur beschreibt und systematisiert, so verfährt der Theologe mit den Tatsachen der Bibel. Die Bibel ist dem Theologen, was die Natur dem Menschen ist: ein Lagerhaus der Fakten, a store-house of facts.“ Der entsprechende Umgang mit der Heiligen Schrift beruhe auf einem rationalen Empirismus. Eines hermeneutischen Übersetzungsvorgangs bedürfe es nicht. Der „garstige Graben“ der Geschichte werde mühelos übersprungen.

In eine ähnliche Richtung weist der Pionier unter den Fundamentalismusforschern, der englische Bibelwissenschaftler *James Barr*, in seinem Klassiker „Fundamentalismus“ (deutsche Ausgabe: Chr. Kaiser Verlag, München 1981): Barr sieht im Fundamentalismus eine religiöse Geisteshaltung, die quer durch alle Kirchen und Konfessionen hindurch anzutreffen ist: An die Stelle des Glaubens tritt dabei die Abhängigkeit von rationalistischen Beweisen, und an die Stelle der religiösen Funktion der Bibel rückt als erster Garant die Schriftautorität und das Fehlen aller Irrtümer, insbesondere in historischen Einzelheiten. Der Herausgeber der deutschen Ausgabe von Barrs „Fundamentalismus“, *Gerhard Sauter*, in seiner Einführung: „Die fundamentalistische Ideologie verkennt gerade in ihrem unablässigen Einspruch gegen die ‚moderne Wissenschaft‘, wie sehr sie selbst von ihr abhängig ist – allerdings nur in einem bestimmten, inzwischen von der Wissenschaft selbst überholten Stadium, eben dem letztlich unkritischen Rationalismus der ersten Aufklärung, der sich freilich bis über das 19. Jahrhundert hinaus vor allem in den Naturwissenschaften weiter durchgesetzt hat. Mit diesem Rationalismus teilt der Fundamentalismus auch die Sehnsucht nach einer kompletten, alle Informationen in sich vereinigenden Weltanschauung.“

Der protestantische Theologe *Heinrich Schäfer*, Autor einer Studie über den von Nord- nach Mittelamerika einsickernden protestantisch-evangelikalen Fundamentalismus (Befreiung vom Fundamentalismus. Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas, Edition Liberación, Münster 1988), spricht in dem Zusammenhang von einer ausgesprochenen „Affinität zwischen Fundamentalismus und technischer Rationalität“: Die innere Logik des Fundamentalismus entspreche der der technischen Rationalität. Es geht ihm 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“ (in: *Ökumenische Rundschau*, Oktober 1992, 434 ff.).

Auch wenn Autoren wie Kallscheuer nicht müde werden zu fragen, ob „in der Nacht der Beschwörung der fundamentaliti-

schen Gefahr nicht alle Katzen grau“ würden – „rosa Bhagwan-Jünger, astral leuchtende kosmische Mönche, gut gebräunte *encountering*-Profis, muffig grüne Radikale und blue-Blazer-Fernsehprediger“ –, die Rede vom Fundamentalismus „von Kairo und Algier bis Prag, von amerikanischen Protestanten bis zu den religiösen Eiferern der ‚Gush-Emunim‘, von islamistischen Aktivisten bis zu katholischen Charismatikern, von den Anhängern des Rabbi Lubawitsch bis zur italienischen Laienbewegung ‚Comunione e Liberazione‘“, hat sich in jüngster Zeit gerade auch in eher populärwissenschaftlicher Literatur weithin durchgesetzt – so etwa in dem Buch des französischen Soziologen *Gilles Kepel*: *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, Piper, München 1991 (französisches Original: *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Editions du Seuil, Paris 1991) – und scheint auf den ersten Blick auch nicht wenige Fakten auf ihrer Seite zu haben. Die 80er Jahre erscheinen in dieser Optik leicht als ein Jahrzehnt unter der Knute einer Koalition aus radikal-religiösen Reaktionen: Von Predigern der Electronic Church bis zu jüdischen Orthodoxen, die ihren politischen Einfluß geltend zu machen verstehen, von Ajatollah Chomeini bis Johannes Paul II., denen nichts mehr am Herzen liege, als die neuzeitlich-säkulare Trennung von Staat und Kirche rückgängig zu machen.

Fundamentalistisch oder integralistisch?

Werden hier nicht aber Dinge miteinander verglichen, ja mehr noch: in einen irgendwie gearteten inneren Zusammenhang gestellt, die – wenn man genauer hinsieht – wenig miteinander zu tun haben? Wenn radikale Muslime sich jeder Form von laikaler Trennung von Staat und Religion in arabischen Ländern oder dem Iran entgegenstemmen, ist das damit bereits etwas Ähnliches, wie wenn man in Frankreich die laizistische Nichtwahrnehmung des Phänomens Religion durch den Staat und die säkulare Gesellschaft an ihre Grenze gekommen sieht? Hier ein sich vor allem politisch aggressiv gebärdender Islam – dort ein Katholizismus, in dem nach dem Zusammenbruch des Ostblocks die mißverständliche Parole von der Neu-Evangelisierung ausgegeben wird –, wo ist das Gemeinsame?

Was Kepel für Islam, Judentum und Christentum als „Bruch mit dem Geist der Säkularisierung“ darstellt, nimmt sich im einzelnen doch sehr viel unterschiedlicher aus, als er es in seinem dreifachen Katastrophenszenario als Gefahr an die Wand malt. Nur schon für den Islam weisen Autoren wie der in Damaskus gebürtige Göttinger Politologe *Bassam Tibi* immer wieder darauf hin, daß es sich bei der entsprechenden Form des Fundamentalismus gerade nicht um ein religiöses, sondern um ein politisches Phänomen handle: Der islamische Fundamentalist sei – so Tibi – „nicht ein *homo religiosus*, sondern ein politischer Ideologe und ein Aktivist, der durch den Rückgriff auf die Religion Millionen von verzweifelten Men-

schen in einer desperaten Situation mobilisieren kann“. Und: „Der religiöse Fundamentalismus ist eine politische Ideologie und keine Renaissance des Religiösen“ (in: ders., Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik, Verlag Beck, München 1992).

Keplert übersieht auch, daß die Infragestellung einer bestimmten, anti-religiös und -kirchlich gerichteten Säkularisierung in traditionell christlichen Ländern noch nicht unbedingt die Abschaffung oder Bekämpfung jeder Art von Säkularisierung und insofern einen fundamentalistischen Rückfall in vor-moderne Verhältnisse bedeuten muß. Ebenso wenig wie der islamische Fundamentalismus einfachhin mit dem Islam gleichzusetzen ist, kann eine Bewegung mit neointegralistischem Einschlag wie *Comunione e liberazione* (vgl. HK, März 1988, 118 ff.) einfachhin exemplarisch für die katholische Kirche bzw. ihren vermeintlichen Hang zum Fundamentalismus stehen.

Die fundamentalistische Versuchung in der Theologie

Was die katholische Kirche angeht, ist das Thema Fundamentalismus damit im übrigen aber noch längst nicht erschöpft. Zum einen wird unter diesen Begriff die Lefebvre-Bewegung eingeordnet (vgl. *Alois Schifferle*, Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche. Butzon & Bercker, Kevelaer 1983; ders., Das Ärgernis Lefebvre. Informationen und Dokumente zur neuen Kirchenspaltung. Paulus-Verlag, Freiburg i. Ue. 1989; *Rudolf Pacik*, Verrat am katholischen Glauben. Marcel Lefebvre und die Liturgiereform, in: *Józef Niewiadomski*, Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft. Österreichischer Kulturverlag, Thaur 1988). Sofern in Verbindung mit dem Lefebvrismus tatsächlich der Fundamentalismusbegriff verwendet wird, zeigt es sich jedoch auch, daß damit allein wenig gesagt ist. Herkömmliche Bezeichnungen als *integralistisch* bzw. *neointegralistisch* oder *traditionalistisch* reichen zumeist völlig aus, sind im Grunde sogar vorzuziehen, weil so die *historischen Verbindungslinien* zum katholischen Integralismus des 19. Jahrhunderts deutlicher hervortreten lassen. Dies dürfte jedoch nicht nur für die bis heute erklärten Lefebvre-Anhänger gelten, sondern im Grunde auch auf je verschiedene Weise für die aus der Lefebvre-Bewegung hervorgegangene Priesterbruderschaft St. Petrus, das Opus Dei sowie das Engelwerk, die drei Gruppierungen, die von *Wolfgang Beinert* zum Aufweis eines „Katholischen Fundamentalismus“ herangezogen wurden (ders. [Hg.], Katholischer Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1991; vgl. HK, September 1991, 422 ff.).

Anders liegt es bei den übrigen Gemeinschaften und Bewegungen, die in dem Zusammenhang teilweise genannt werden, *Knut Wolf* (in: Meyer, Fundamentalismus in der modernen Welt, a.a.O., 248 ff.) versah gleich eine ganze Reihe von geist-

lichen Bewegungen neuerer Art mit dem Etikett „fundamentalistisch“ oder sah sie doch zumindest in einer gefährlichen Nähe zum Fundamentalismus: neben der bereits genannten *Comunione e liberazione* die *Charismatiker*, die *Neokatechumenale Bewegung*, die *Focolarini*, *Schönstätter*, *Cursillos*, auch die *Gemeinschaften Christlichen Lebens*, die *Bewegung für eine bessere Welt* und die *Legio Mariens*. Selbst wenn solche Bewegungen, die man frömmigkeitsgeschichtlich auch als eine nachgeholte katholische Spielart von Erweckungsbewegung auffassen könnte, z. T. Elemente aufweisen, wie sie auch fundamentalistischen Gruppierungen nicht fremd sind, rechtfertigt dies noch nicht die verallgemeinernde Qualifizierung als „fundamentalistisch“. Ob in diesen „communités émotionnelles“ – wie solche Gruppen in der französischen Religionssoziologie auch heißen – wirklich de-säkularisiert oder ein fundamentalistisches Bibelverständnis propagiert wird, ist keineswegs ausgemacht, zumindest von Fall zu Fall sehr unterschiedlich.

Die Fremdheit mancher Frömmigkeitsformen und der im Vergleich zu volkkirchlicher Praxis höhere Stellenwert religiöser Erfahrung sind für sich genommen keine hinreichenden Gründe, die genannten Gruppen unter Fundamentalismusverdacht zu stellen. Daß hier weder ein traditioneller protestantischer noch ein in Analogie dazu gebildeter katholischer Fundamentalismusbegriff greift, zeigt im übrigen schon die Tatsache, daß an der dezidiert ökumenischen Ausrichtung etwa von Bewegungen wie den aus Italien stammenden Focolarini oder der (deutschen) Charismatischen Gemeindeerneuerung in der katholischen Kirche kein Zweifel bestehen kann (über die insgesamt unübersichtlichere evangelische Szene von Fundamentalismus zu Evangelikalismus und Pietismus vgl. *Uwe Birnstein*, „Gottes einzige Antwort...“. Christliche Fundamentalisten im Vormarsch. Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1990).

Für die Theologie ist damit jedoch das Thema Fundamentalismus noch nicht erschöpft. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer Reihe von viel kritisierten Positionen des kirchlichen Lehramtes im jetzigen Pontifikat sind manche Theologen gegenwärtig dabei, die Versuchung des Fundamentalismus allüberall zu entdecken. Der Marburger Sozialethiker *Stephan Pförtner* (in: Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale. Verlag Herder, Freiburg 1991) beläßt es in dem Zusammenhang nicht etwa bei der Darstellung der entsprechend gefährdeten Gruppen, sondern skizziert, was er einen kirchlichen „Moralfundamentalismus“ nennt sowie vor allem eine „fundamentalistische Mentalität“, die er auch bei Johannes Paul II. ausmacht (vgl. auch die Beiträge von *Karl Josef Rivinius*, *Arno Schilson* und *Franz Böckle*, in: *Hermann Kochanek* [Hg.], Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen. Verlag Herder, Freiburg 1991).

Ob die Verwendung des Fundamentalismus-Begriffs bei der Analyse zahlreicher, weithin nicht neuer innerkirchlicher bzw. theologischer Streitfragen wirklich so zwingend ist, wie es zunehmend häufiger erscheint, muß zumindest offen bleiben. So

offensichtlich die Parallelen zu Denkweisen, Einstellungen und Mentalitäten sind, die man sich angewöhnt hat, als fundamentalistisch zu bezeichnen, so ist doch auch richtig, daß sich die meisten Problemlagen auch ohne den Fundamentalismusbegriff in den Blick nehmen lassen, ohne daß man sie damit verharmlosen würde. Der Siegener Systematische Theologe *Jürgen Werbick* weist bei der Auseinandersetzung um das, was er die „fundamentalistische Versuchung in der Theologie“ nennt, begrifflich genauer auf die Unterscheidung zwischen „theologischem Neokonservatismus“ und „christlichem Fundamentalismus“ hin, fragt aber, ob beide nicht als „unterschiedlich konsequente und reflektierte Antwortversuche auf die gleiche Frage zusammenzusehen“ seien (in: ders. [Hg.], *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*. QD 129. Verlag Herder, Freiburg 1991).

Von beiden Seiten werde der „modernen Theologie“ entgegengehalten, daß sie einen Kompromiß suche, wo es keinen geben könne: Achtung und kritische Prüfung heiliger Traditionen oder religiöser Geltungsansprüche schlossen sich nun einmal prinzipiell aus. Die Ernsthaftigkeit des fundamentalistischen Protestes wie der neokonservativen Modernismuskritik könne man nicht angemessen würdigen, wenn man die Auseinandersetzung nicht bis zur Diskussion dieser Unvereinbarkeitsbehauptung zwischen dem „Geist der neuzeitlichen Kritik“ und dem „Geist demütiger Hinnahme des Geoffenbarten“ vorantreibe. Ihr liege ein bestimmtes Offenbarungsverständnis zugrunde: Nur wenn es gelinge, dieses Offenbarungs- und Theologieverständnis als unvereinbar mit den Grundwahrheiten des Christentums zu erweisen, könne man darauf hoffen, die fundamentalistisch-neokonservative Unvereinbarkeitsbehauptung zu erschüttern.

Für eine weitere Form dieser Unvereinbarkeitsbehauptung steht die „Streitschrift“ des Wiener Religions-, Kirchen- und

Christentumskritikers *Hubertus Mynarek*: *Denkverbot. Fundamentalismus in Christentum und Islam* (Verlag Kneesebeck, München 1992). Für Mynarek sind alle Monotheismen fundamentalistisch, und zwar deshalb, weil sie den Denkprozeß an irgendeiner bestimmten Stelle willkürlich stoppen – „durch die Annahme eines persönlichen Gottes, der nicht mehr hinterfragt wird“. Jede Glaubensentscheidung steht damit unter Fundamentalismusverdacht – womit jedoch auf andere Weise das Thema Fundamentalismus wiederum so ausgeweitet wird, daß es letztlich nur wenig Verbindung zum Hauptmerkmal der fundamentalistischen Option verrät: jenem „zu zwanghaftem Sicherheitsverlangen sich steigenden Gewißheitsbedürfnis angesichts einer vom Zweifel und vom ideologiekritischen Verdacht geprägten Vernunftkultur“ (*Jürgen Werbick*, a.a.O.).

Mit einer gewissen Phasenverschiebung bahnt sich damit innerhalb von Theologie und Kirche eine Auseinandersetzung an, in der man sich in Kultur und Politik bereits seit einiger Zeit befindet: Die sich häufenden Bekenntnisse zu mehr vernunftgeleitetem Dialog und Toleranz, zu mehr Besinnung auf das, was jeder Pluralität und freiheitlicher Selbstbestimmung gewissermaßen fundamental vorausliegt, machen nur erneut offenbar, daß es genau daran zunehmend mangelt. Gesucht wird allenthalben die Möglichkeit, berechtigte Kritik an den Schattenseiten der Moderne üben zu können, ohne deswegen Antimodernist zu werden; neuzeitliches Denken zu bejahen, ohne deshalb als naiver Modernist geziehen zu werden; sich auf „Fundamentales“ angesichts von postmoderner Beliebigkeit zu besinnen, ohne deswegen gleich als Fundamentalist zu gelten; eine fundamentale Glaubensentscheidung treffen zu können, ohne deshalb moderne Vernunftkritik zu verteufeln; sich unterscheiden zu können, ohne deswegen im Stile eines sich selbst gettoisierenden Aussteigers die Brücken hinter sich abzubrechen.

Klaus Nientiedt

Kurzinformationen

Bischofstreffen im Vatikan ein Jahr nach der Europasynode

Ein Jahr nach der Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa (vgl. HK, Februar 1992, 65 ff.) trafen die Vorsitzenden der europäischen Bischofskonferenzen mit *Johannes Paul II.* zusammen. Der Papst hatte zum Abschluß der Synode deren Präsidium den Auftrag erteilt, ihm binnen eines Jahres „Vorschläge oder Ratsschläge“ für eine Struktur zur Verwirklichung der Vorhaben der Synode zu

machen. Das Rätselraten darüber, wie eine solche Struktur aussehen und in welchem Verhältnis sie zum bestehenden Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) stehen könnte, ist mit dem Treffen vom 1. Dezember 1992 beendet: In seiner Eröffnungsansprache an die Konferenzvorsitzenden skizzierte der Papst Grundlinien eines *veränderten CCEE*. Demnach werden künftig die Vorsitzenden der europäischen Bischofskonferenzen Mitglieder des Rates sein. *Johannes Paul II.* bezeichnete gleichzeitig die Überlegungen und das

Schlußdokument der Europasynode vom November/Dezember 1991 als Ausgangspunkt für die „Formulierung der Themen und Aufgaben“ des CCEE in seiner zukünftigen Tätigkeit. Der Rat, so der Papst, solle zum „europäischen Inspirationszentrum für das Apostolat im Dienst aller Bistümer und Bischofskonferenzen“ werden. In deutlicher Anspielung auf die überaus kritischen Reaktionen aus nichtkatholischen Kirchen zum *Communio-Schreiben* der Glaubenskongregation vom Frühjahr 1992 (vgl. HK, Juli 1992,