

als fanatischer Extremvariante, sondern recht häufig in Gestalt des fundamentalistischen Theoretikers, des idealistischen Intellektuellen und des auf Gesetz und «reine Lehre» bezogenen Dogmatikers begegnen. Der Konstitutionstypus dieser «ideologischen Persönlichkeit» entspricht, um es in der Kretschmerschen Terminologie auszudrücken, auch nicht dem des emotional mitschwingenden Pyknikers, sondern eher dem des affektsteifen schizothymen, leptosomen Menschen. Für ihn stellt die Nähe und die Bindung zu anderen Menschen ein Pro-

blem dar, das er schwer bewältigt, so daß er sich auf der Ebene von Ideen, Idealen und theoretischen Zusammenhängen wohler fühlt. An ethischen Leitwerten steht für ihn deshalb auch die Wahrheit oder die Gerechtigkeit eher an oberer Stelle als die Liebe oder die persönliche Bindung. Selbstverständlich ist dies eine vereinfachende Formulierung, und sie soll erst recht keine moralische Wertung abgeben. Doch es dürfte deutlich geworden sein, wie wichtig die Perspektiven sind, die sich aus alledem ergeben.

¹ R. Spaemann, Fanatisch, Fanatismus, in: J. Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2 (Basel/Stuttgart 1972) 904-907.

² Vgl. K. Schneider, Klinische Psychopathologie: Psychopathische Persönlichkeiten (Stuttgart ⁵1959) 15-37.

³ E. Kretschmer, Geniale Menschen (Berlin ⁵1958), 19f.

⁴ H.J. Weitbrecht, Psychiatrie im Grundriß (Berlin ³1973) 96.

⁵ I. Rudin, Fanatismus (Olten ⁵1975).

⁶ N. Petrilowitsch, Abnorme Persönlichkeiten (Basel ²1964) 117.

⁷ E. Kretschmer, Körperbau und Charakter (Berlin ²⁰1951) 329.

⁸ W. Schmidbauer, Alles oder nichts. Über die Destruktivität von Idealen (Hamburg 1980) 183.

⁹ C.G. Jung, zitiert nach Rudin, aaO., 66.

GÜNTER HOLE

Prof. Dr. med., Ärztlicher Direktor des Psychiatrischen Landeskrankenhauses Weißenau; Lehrstuhlinhaber für Psychiatrie an der Universität Ulm. Hauptforschungsgebiete: Depressionen, Religionspsychopathologie. Anschrift: Psychiatrisches Landeskrankenhaus Weißenau, B.R.D.

John Coleman

Fundamentalismus als weltweites Phänomen Soziologische Perspektiven

1. Eine soziologische Definition des Fundamentalismus

Die weltweite Ausbreitung des Fundamentalismus, die in der Mitte der siebziger Jahre begann, kam für die meisten Soziologen völlig überraschend. Sie setzte sich über die von ihnen

früher gemachten und als sicher betrachteten Vorhersagen über die Entwicklung von Modernität und Modernisierung hinweg, die eine stetig zunehmende Differenzierung streng voneinander getrennter gesellschaftlicher Bereiche (Wirtschaft, Politik, Medien, Erziehung usw.) und die beständige Weiterentwicklung von technischen Methoden der Rationalisierung in nahezu allen Bereichen der Gesellschaft angekündigt hatten. Der globale Fundamentalismus widerspricht auch einer als sicher angenommenen und vorhergesagten weltweit wachsenden Säkularisierung.

Unerwarteterweise breitete und breitet sich der Fundamentalismus immer noch mit großer Geschwindigkeit aus. In den Vereinigten Staaten von Amerika (und in einem geringeren Ausmaß auch in Europa) wuchsen evangelikale fundamentalistische Kirchen schneller als die etablierten protestantischen und katholischen Denominationen¹. In Lateinamerika konnten die fundamentalistischen Pfingstkirchen in den letzten dreißig Jahren vier- bis fünffache Zuwachsraten

verzeichnen. Seit den sechziger Jahren hat sich der Protestantismus in Lateinamerika stärker verbreitet als dies in Mitteleuropa im 16. Jahrhundert der Fall war².

Der Aufstieg des Ajatollah Khomeini im Iran versetzte die Soziologen in Alarmbereitschaft und warnte sie vor einem virulenten explosionsartigen Ausbruch dessen, was nach 1979 als «islamischer Fundamentalismus» bezeichnet werden sollte. In Israel berechtigt die Ausbreitung und die zunehmende politische Macht von Gush Emunim (dem «Block der Glaubenstreuen») zur Angst vor einem gefährlichen jüdischen Fundamentalismus, besonders nachdem Beweise auftauchten, die belegen, daß Anhänger der Gush Emunim versuchten, den Felsendom in Jerusalem zu sprengen. In Indien streiten fundamentalistische Sikhs und Hindus um die «säkulare» Verfassung des indischen Staates, indem die einzelnen Religionsgruppen Unruhen anzetteln und sich an bewaffneten Gewaltakten beteiligen³.

Sogar die auf die «Sanften Revolutionen» in Osteuropa 1989 zurückzuführenden geopolitischen Veränderungen haben die Aussichten auf die Entwicklung fundamentalistischer Bewegungen nicht etwa verringert, sondern vergrößert. Das neu entstandene Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Volksgruppe, das in Osteuropa seit neuestem an den Tag gelegt wird, weist Überbleibsel atavistischer russisch-orthodoxer, zaristischer, rechtslastiger Bewegungen mit durch und durch antisemitischen Ansichten auf. Wie der Historiker Martin Marty bemerkte, sind «die religiösen Dimensionen dieser neuen Volkssysteme», sofern sie auf religiöse Ursprünge zurückgehen, «von ihrem Antrieb her <fundamentalistisch>»⁴. In der katholischen Kirche der nachvatikanischen Zeit mußten Beobachter in Gruppierungen wie der Confrontatie in den Niederlanden, Tradition, Familie und Eigentum in Lateinamerika und den Catholics United for the Faith (Vereinigte Katholiken für den Glauben) in den USA ebenfalls ein Wiederaufleben des römisch-katholischen Fundamentalismus feststellen. Diese neuen papsttreuen fundamentalistischen Bewegungen gehen auf eine frühere katholische Kultur des Integralismus zurück⁵.

Die Sozialwissenschaftler haben sich in den vergangenen zehn Jahren beharrlich der Untersuchung dieser verschiedenen fundamentalisti-

schen Bewegungen aus einer vergleichenden Perspektive gewidmet. Sie versuchen, die typischen organisatorischen Merkmale der fundamentalistischen Bewegungen (ihre unterschiedlichen Strukturen; ihre Größe und soziale Zusammensetzung; Methoden der Anwerbung neuer Anhänger; Mechanismen der Entscheidungsfindung innerhalb der Gruppen; Methoden der Geldmittelmobilisierung sowie Erhaltung des Mitgliederengagements) zu bestimmen. Soziologen interessieren sich außerdem für die im Wandel begriffenen Weltanschauungen, Ideologien und Programme der verschiedenen fundamentalistischen Spielarten. Zweifellos kommt dem Fundamentalismus sowohl eine religiöse als auch eine politische Relevanz zu. Genauso eindeutig ist, daß die weltweite Zunahme des Fundamentalismus, die sich zur gleichen Zeit innerhalb verschiedener Religionsfamilien ereignet, nicht nur auf das Zufallsprinzip zurückgeführt werden kann.

In den meisten modernen Sprachen hat das Wort Fundamentalismus an sich schon pejorative Bedeutung: Als Fundamentalisten würden wir unsere Gegner bezeichnen, nicht aber uns selbst. «Fundamentalismus» ruft abwertende Konnotationen hervor, so z. B. reaktionär, autoritär, unsachlich, literalistisch, nicht weltoffen, anti-modern, ja sogar paranoid, was zu einer vorschnellen Ablehnung des Fundamentalismus als wichtigem aktuellen und weltweit verbreiteten Phänomen führen kann.

Trotz ernstzunehmender Einwände gegen die Verwendung des Begriffs zu Vergleichszwecken hat er in vergleichenden Studien bereits eine gewisse Geläufigkeit erlangt. Aus der Vielzahl der konkurrierenden und — zuweilen — willkürlichen Definitionen würde ich die folgende, von den Soziologen Anton Shupe und Jeffrey Hadden stammende Definition und Darstellung des Fundamentalismus als hilfreichen Ausgangspunkt für komparative Studien über den Fundamentalismus empfehlen:

«Stark vereinfacht ausgedrückt, definieren wir den Fundamentalismus als Proklamation einer wiedergewonnenen Herrschaft über eine heilige Tradition, die als Gegenmittel für eine Gesellschaft wiedereingesetzt werden muß, die vom rechten Weg abgekommen ist. Mit soziologischen Begriffen formuliert, umfaßt der Fundamentalismus folgende Aspekte: (1) die Ablehnung der im Zuge der Modernisierung entstan-

denen radikalen Trennung von sakralem und säkularem Bereich und (2) einen Plan, diese institutionelle Aufspaltung rückgängig zu machen und auf diese Weise der Religion als einem wichtigen Faktor des Interesses im Zusammenhang mit öffentlich-politischen Entscheidungen wieder einen zentralen Stellenwert zu geben.»⁶

Der Fundamentalismus beinhaltet also die Proklamation einer wiedergewonnenen Herrschaft über eine heilige Tradition. Er unterscheidet sich insofern von utopischen Forderungen, ein neues, bislang nur imaginäres soziales Gefüge zu schaffen. Die Fundamentalisten rufen die Menschen auf, zu einer verlorenen Tradition zurückzukehren. Sie rufen auf zur Wiedereinsetzung der Werteordnung einer ursprünglicheren, angeblich in stärkerem Maße integren, früheren Epoche. Auf diese Weise suchen sie, Gesellschaft und Kultur wieder neu auf eine erstrebenswerte Zukunft hin zu orientieren. Das rekonstruierte frühere Zeitalter kann natürlich stark idealisiert oder durch eine sehr freizügige Überbetonung des einen oder anderen Merkmals bestimmt sein. Es wird Geschichtswissenschaftlern wahrscheinlich schwer fallen, Zeugnisse für die idealisierte Vergangenheit zu finden, von der man nur bestimmte Aspekte der Vergessenheit entrissen hat.

Wenn in einer früheren Zeit tatsächlich eine bessere und moralischere Gesellschaft existierte, müssen die Fundamentalisten zwangsläufig auch eine Erklärung dafür geben können, aus welchen Gründen die soziale Ordnung aus dem Gefüge geraten konnte. Fundamentalistische Ideologien oder Weltanschauungen kennen daher Symbole des Bösen. Sie ordnen alternative Ideologien, soziale Bewegungen und Kräfte oder Einzelpersonen, die die Gesellschaft von der idealisierten moralischen Verfassung der Vergangenheit abgebracht haben, ein und verurteilen sie. Gedanken, die sich auf den «moralischen Zusammenbruch» und den Verfall der Werte beziehen, kommen in fundamentalistischen Abhandlungen im Überfluß vor. Zuweilen gehen sie einher mit Vorstellungen von angeblichen gegnerischen Verschwörern, die als «Modernisten» oder «säkulare Humanisten» tituiert werden.

Die Fundamentalisten sind bemüht um eine Kontinuität zwischen ihrer fundamentalistischen Bewegung und der Glaubenstradition, die sie wiederherzustellen beabsichtigen. Die den fundamentalistischen Bewegungen zugrundelie-

genden Kernsymbole leiten sich im allgemeinen von zentralen Aspekten der Orthodoxie der jeweiligen Religion her. So verbinden z. B. der aus dem Sola-Scriptura-Prinzip gewordene Glaube an die Unfehlbarkeit der Schrift oder der aus dem Primat des Papstes entstandene päpstliche Fundamentalismus die fundamentalistischen Gruppierungen mit dem traditionellen Protestantismus beziehungsweise Katholizismus, in denen sie potentielle Verbündete haben. Allerdings neigen die katholischen Integralisten und die protestantischen Fundamentalisten dazu, die orthodoxen Symbole über die Maßen auszu dehnen und Karikaturen von ihnen zu schaffen. Trotzdem schließen sich die fundamentalistischen Bewegungen häufig den religiösen Hauptströmungen an und werden in umgekehrter Weise von den Verbündeten in den etablierten Konfessionen unterstützt. Manchmal fällt es schwer, klare Trennungslinien zwischen Fundamentalisten und feiner nuancierten Traditionalisten oder Konservativen zu ziehen. Diese Offenheit verleiht dem Fundamentalismus eine Macht, die über die der radikalen Randgruppen hinausgeht, die ihn unbedingt unterstützen.

Ein wichtiger Aspekt liegt in der Tatsache, daß der Fundamentalismus ein modernes Phänomen ist. Da es um eine Restauration unter den herrschenden demographischen und technischen Bedingungen geht, werden neue soziale Ordnungen verkündet⁷. So wird z. B. die islamische Revolution des Ajatollah Khomeini in Wahrheit nicht einem alten theokratischen System nachgebildet, das einst im alten Persien existierte. Sie ist nicht die Realisierung einer Idealvorstellung vom mittelalterlichen islamischen Glauben. Wie Daniel Pipes bemerkte, «machen die Fundamentalisten den Islam größer und einflußreicher als man ihn früher empfunden hat.»⁸ Speziell die Vorstellung, daß eine Einzelperson sowohl über die höchste religiöse als auch die höchste exekutive Gewalt verfügen kann, wie sie von Khomeini vertreten wurde, ist eine Neuerscheinung im Islam⁹.

Ähnliches gilt für die amerikanischen evangelikalen Fernseh-Prediger, die nicht einfach das traditionelle evangelikale Christentum auf dem Bildschirm präsentieren. Obwohl sie sich auf das «Evangelium der alten Zeiten» berufen, flechten sie neue theologische Ansätze ein und beteiligen sich an politischen Bewegungen, die auf eine Vielzahl solcher sozialer Probleme auf-

merksam machen, die das zwanzigste Jahrhundert und für die Städte typische Phänomene widerspiegeln: Abtreibung, den kalten Krieg, die zunehmende Macht des Wohlfahrtsstaates. Wie Shupe und Hadden es formulieren, «ist der Fundamentalismus ein energischer Versuch, Aspekte einer religiösen Tradition einzusetzen, um einerseits die Veränderungen der Welt zu bewältigen und sie andererseits gleichzeitig selbst neu zu gestalten»¹⁰.

Anders als Sekten und Kulte, die die Welt vollständig ablehnen, versuchen die Fundamentalisten, in der modernen Zeit zu leben (und die Richtung, die sie einschlägt, zu beeinflussen), nicht aber ein Teil von ihr zu sein. In einem noch nicht fertiggestellten Aufsatz, in dem der katholische päpstliche und der protestantische evangelikale Fundamentalismus verglichen werden, bemerkt Daniel Alexander, daß die Fundamentalisten die Aufstellung einer einfachen zweipoligen Opposition von sich selbst und den Modernisten ablehnen. Sie «meinen, daß keine zweipolige Opposition von guten Konservativen und modernistischen Extremisten vorliegt, sondern vielmehr eine dreiteilige Struktur: Auf der rechten Seite befinden sich diejenigen, die ihrer eigenen Epoche den Rücken zukehren, die Traditionalisten genannt werden; auf der extremen Linken sind diejenigen, die bereit sind, alles der Modernität zu opfern und Modernisten genannt werden, da sie ihre eigene Zeit mißverstehen. Zwischen diesen beiden Parteien erheben die Fundamentalisten den Anspruch, das richtige Gleichgewicht herzustellen.»¹¹

Somit besteht ein typisches Merkmal der Fundamentalisten darin, daß sie sich selbst nicht einfach als reaktionär verstehen. Vielmehr weigern sie sich, sich mit der Unvermeidlichkeit der Veränderung abzufinden, eine Weigerung, in der sich ein Wille äußert, die Welt in einer Weise zu gestalten, die sich von modernen Kräften unterscheidet. Es ist dieser aktive Wille, eine andere Welt zu schaffen, der den Fundamentalismus vom reinen Traditionalismus abgrenzt.

Auch vom Konservativismus unterscheidet sich der Fundamentalismus in wichtigen Punkten. Tatsächlich können es sogar die überzeugten Konservativen innerhalb der religiösen Tradition sein, die als stärkste Abwehr gegen die Fundamentalisten fungieren, da sie am besten das Ausmaß beurteilen können, in dem die Fun-

damentalisten wirkliche «Neuerer» und nicht bloße Konservative sind. Ein konservativer Katholik z.B. vermißt im päpstlichen Fundamentalismus die ältere katholische Vorstellung von der Hierarchie der Wahrheiten und verschiedene theologische Zusätze zu verpflichtenden Verlautbarungen. Konservative Angehörige der Southern Baptists in den USA sträuben sich gegen die innovativen politischen Ansichten des fundamentalistischen Zweiges ihrer Denomination, die die traditionelle baptistische Idee der Trennung von Kirche und Staat ablehnen¹².

2. *Fundamentalismus und Moderne*

Im Gegensatz zum Traditionalismus ist der Fundamentalismus ein modernes Phänomen. Wie die Soziologin Nancy Ammerman es formulierte, «gibt es Fundamentalismus nur dort, wo eine bewußte Opposition gegenüber Kräften der Veränderung existiert, und eine bewußte Opposition kann nur dort existieren, wo Kräfte der Veränderung sind.»¹³ Fundamentalisten, die bestrebt sind, innerhalb ihrer religiösen Welt das wiederherzustellen, was in der Außenwelt nicht mehr lebensfähig ist, haben eine ambivalente Einstellung zur Moderne. Hierin besteht eines ihrer typischen Merkmale.

Sie lehnen ein Verständnis von Moderne ab, das sie vollkommen mit «Rationalität, Pluralismus, Weltoffenheit, Progressismus und Säkularismus» gleichsetzt.¹⁴ Wie einige nach Modernisierung strebende traditionelle Oberschichten aus Gesellschaften der sogenannten Dritten Welt legen die Fundamentalisten häufig Wert auf den Zugang zu den technischen Werkzeugen des modernen Zeitalters, lehnen seine Werte jedoch ab. Im Grunde war dies auch die bei der Wiederherstellung der Meiji-Dynastie im Japan des 19. Jahrhunderts an den Tag gelegte Haltung. In dieser Hinsicht sind die Fundamentalisten anderen nach Modernisierung strebenden traditionellen Elitegruppen recht ähnlich.

Die protestantischen Fundamentalisten in den USA haben eine höchst anspruchsvolle elektronische Kirche entwickelt. Sie bringen Gelder durch modernste gezielt eingesetzte Geschäftsmethoden auf. Sie betrachten die moderne Handelsvereinigung als Modell für die Organisation und Expansion der Kirche. Sie machen sich die meisten modernen Organisationstechniken zunutze, um sich auf der politi-

schen Bühne zu behaupten. Die Fundamentalisten in unserer modernen Welt verwenden die fortschrittlichste Technik, um finanzielle Mittel aufzubringen, neue Mitglieder anzuwerben und ihre halb religiöse, halb politische Botschaft zu verbreiten. Ohne den Kassettenrekorder wäre die Ära Khomeini nicht möglich gewesen. Einige der katholischen papsttreuen Fundamentalistenbewegungen, wie z.B. Opus Dei, gehören technokratischen Elitegruppen an.

Die Fundamentalisten machen sich das Handwerkszeug der Moderne zunutze, um mit ihr zu verhandeln — um sich in ihr zurechtzufinden, sie in Grenzen zu halten, bestimmte Elemente ihrer säkularisierten, differenzierten Weltanschauung, die die Religion aus Wirtschaft, Politik und internationalen Angelegenheiten heraushält, zurückzuweisen. Eigentlich ist der aktive Wille der Fundamentalisten, die Welt zu verändern und sich nicht in die Moderne zu fügen, in sich bereits ein höchst moderner Gedanke.

Einige Soziologen haben behauptet, daß der Fundamentalismus, weit davon entfernt, die Modernität zu behindern, ihre Entwicklung im Gegenteil zuweilen beschleunigt. Der Fundamentalismus ist zweifellos eine Zwischenstation zwischen Traditionalismus als solchem und Modernität. So betrachtet z.B. David Martin den protestantischen Fundamentalismus Lateinamerikas als Keimträger einer strukturellen Differenzierung zwischen Religion und Staat, der die Religion in den kulturellen und persönlichen Bereich verbannen will, aber das Gemeinwesen von der Art direkter religiöser Einflußnahme abgrenzen will, die für traditionelle katholische Gesellschaften typisch ist. Martin sieht in den sich stark vermehrenden fundamentalistischen protestantischen Gruppen in Guatemala und anderswo Keimzellen einer neuen protestantischen Ethik, die von der für die Moderne so charakteristischen kulturellen Logik der Partizipation, Freiwilligkeit, Selbstbestimmung, Eigeninitiative und des Kapitalismus durchdrungen ist¹⁵. Deshalb sollten wir uns nicht von den anti-modernen, nach der Wiederherstellung des alten Zustandes strebenden Aspekten der fundamentalistischen Redeweise irritieren lassen und die vielfältigen Arten nicht ignorieren, auf die sich der Fundamentalismus als ein modernes Phänomen erweist und häufig Elemente der Modernität propagiert, genauso wie er andere ablehnt.

3. *Fundamentalismus und Säkularisierung*

Die weltweite Ausbreitung des Fundamentalismus stellt die Behauptung, daß die Moderne zwangsläufig eine zunehmende Säkularisierung nach sich zieht, ernsthaft in Frage. Wie Rodney Stark und William Bainbridge feststellen, «ist die Säkularisierung, auch in einem wissenschaftlichen Zeitalter, ... ein Selbstbegrenzungsprozeß.»¹⁶ Stark und Bainbridge betonen, daß ökonomische und politische Kräfte der sogenannten Modernisierung und Säkularisierung den Keim einer Reaktion in sich tragen, die die Religion wieder zu einer zentralen Angelegenheit werden läßt. Das Säkulare, das Differenzierte und nicht neu Integrierte ist selbst die Ursache eines Resakralisierungsprozesses. Oft, aber nicht immer, stehen fundamentalistische Gruppen an der Spitze dieses Resakralisierungsprozesses.

Zugegebenermaßen ähnelt die Säkularisierungstheorie in der Soziologie eher einem Mischmasch lose zusammengefügtter Gedanken als einer systematisch getesteten Theorie. Sie setzt als gegeben voraus, daß gewisse Aspekte der Moderne (z.B. Verstädterung, Industrialisierung, Differenzierung) unvermeidlich den Untergang der Religion nach sich ziehen. Der wiederauflebende Fundamentalismus gehört zu den Erscheinungen, die diese Theorie in ihre Schranken weisen.

Es gibt einige aussagekräftige Beweismittel, die zu der Behauptung führten, daß neue Mitglieder fundamentalistischer Bewegungen (wie Konvertiten, die zu neuen Religionen übertreten, ganz allgemein) der Gruppe der jungen, neu in Gemeinden zugezogenen Menschen ohne enge Bindungen und denjenigen, die außerhalb der einflußreichen Machtzentralen der Entscheidungsfindung in der modernen Gesellschaft stehen, zugerechnet werden können¹⁷. Aus einer Studie über evangelikale Fundamentalisten in Nordamerika geht hervor, daß die stärkste Ablehnung der Moderne in der Gruppe der Neuankömmlinge in Stadtzentren zu verzeichnen ist, wo «man in hohem Maße der Abwechslung und dem Wandel ausgesetzt ist, die Möglichkeiten, die dabei helfen, mit dieser neu entdeckten Angebotsvielfalt und der ständigen Veränderung umzugehen, jedoch nur wenig entwickelt sind.»¹⁸ Ohne Frage bestreiten die Fundamentalisten die Unausweichlichkeit der Säku-

larisierung in modernen Verhältnissen. Sie wollen den ihrer Ansicht nach bedrohten heiligen Traditionen neue Energien einflößen.

Der Löwener Soziologe Karl Dobbelaere verknüpft die Säkularisierung mit der funktionalen Differenzierung in der modernen Gesellschaft. «Je größer das Ausmaß der funktionalen Differenzierung in einer bestimmten Gesellschaft ist, desto weiter wird die Säkularisierung fortgeschritten sein und desto weniger Einfluß werden die religiösen Organisationen auf die Kultur ausüben können.»¹⁹

Die Fundamentalisten bestreiten den Differenzierungsprozeß. Paradox ist jedoch: Je mehr sie versuchen, mit effektiven modernen Mitteln gegen die Differenzierung anzukämpfen, desto größer wird die Gefahr einer oberflächlichen Anpassung an einzelne Elemente des modernen Zeitalters. Als eine weltverändernde Bewegung will der Fundamentalismus die Welt wirksam umgestalten. Mit der Zeit wird er wahrscheinlich zum Gegenstand einer ironischen Bemerkung über die Religion: Jede Religion, die die Welt zu verändern sucht, wird in diesem Prozeß von der Welt selbst verändert. Es ist z. B. nachweisbar, daß in sozialer Hinsicht mobile amerikanische Fundamentalisten (ganz allgemein erlebt die gesamte evangelikal-fundamentalistische Bevölkerung der Vereinigten Staaten von Amerika als statistische Gruppe gerade einen Wandel hin zur sozialen Mobilität) aufgrund ihrer höheren Bildung hinsichtlich ihrer Ansichten über Sexualität, Verhältnis von Mann und Frau und Rassenfrage liberaler geworden sind als ihre älteren Mitgläubigen oder diejenigen, die weiter von einer gesellschaftlich einflußreichen Position entfernt sind²⁰.

4. *Weltweiter Fundamentalismus und Globalisierung*

In einer Reihe wichtiger Forschungsartikel verknüpft der Soziologe Roland Robertson den weltweiten Aufstieg des Fundamentalismus mit dem Prozeß der Globalisierung selbst. Die Globalisierungstheorie setzt die zunehmende Konsolidierung von Nationen und Gesellschaften in einem integrierten, sich entfaltenden Welt-System gegenseitiger wirtschaftlicher, politischer und technischer Abhängigkeit voraus. Die Welt wird, um es mit dem alten Klischee zu formulieren, ein Dorf.

Robertson bezieht sich auf die Globalisierungstheorie, um eine Reihe von Prozessen zu beschreiben, «durch die die Welt ein einziger Ort wurde, sowohl hinsichtlich der Anerkennung eines sehr hohen Maßes an Interdependenz zwischen Bereichen und Schauplätzen sozialer Aktivität auf dem gesamten Erdball, als auch im Hinblick auf die Zunahme eines Bewußtseins, das die Erde als solche betrifft.»²¹ Eine Globalisierung setzt nach der Theorie der Welt-Systeme die Säkularisierung voraus.

Nach Robertsons Auffassung jedoch «schafft die Definition der weltweiten Situation des Menschen Probleme. Das wachsende Bewußtsein für ein gemeinsames Schicksal in der modernen Welt basiert in erster Linie auf den materiellen Aspekten der rasch zunehmenden weltweiten Interdependenz und auf Konflikten, die mit der Verteilung von materieller und politischer Macht verbunden sind. Andererseits ist das «globale Bewußtsein»,... im Vergleich zu dem bloßen Sinneseindruck, den man von der gegenseitigen materiellen Abhängigkeit erhält, eigentlich noch unausgebildet.»²² Globalisierung erfordert ein neues Verständnis von Sinn, wobei die religiöse Sinnfrage hier eingeschlossen ist. Rein säkulare oder materialistische Erwägungen werden der Problematik nicht gerecht.

In einem von ihm mitverfaßten Aufsatz bringt Robertson das der Globalisierung zugrundeliegende Paradoxon auf den Punkt: «Der moderne Staat «lädt» zu religiösen Übergriffen ein, gerade — wenn auch nicht nur — deshalb, weil er sich in zunehmendem Maße mit Angelegenheiten befaßt, die von jeher dem religiösen Bereich zugeordnet werden.» Eine strenge Differenzierung funktioniert hier nicht! Außerdem «wirft der Globalisierungsprozeß selbst religiöse und quasi-religiöse Fragen auf».²³ Die vorherrschenden säkularen Paradigmen für moderne politische und wirtschaftliche Strategien gestatten keine systematische und ernsthafte Erwägung diese Fragen!

Der Fundamentalismus spricht klassische Fragen der Gruppenabgrenzungen und der Identität in einer Welt an, die eindeutig einen Globalisierungsprozeß durchmacht, der jedoch jeder tiefere Sinn, der über die ihr nachgesagte gegenseitige Abhängigkeit auf materieller Ebene hinausgeht, abgeht:

«Im Hinblick auf die intensivere Beschäftigung mit gesellschaftlichen Identitäten einer-

seits (synchron im Verhältnis zu anderen Gesellschaften und diachron im Verhältnis zu der historischen «Mission» der jeweiligen Gesellschaft) und auf die individuelle Verbundenheit mit der eigenen Gesellschaft andererseits, könnte man erwarten, daß in der modernen Welt fundamentalistische Bewegungen entstehen, die einen besonderen Anspruch darauf erheben, die «wirkliche» Identität der betreffenden Gesellschaft und vielleicht auch den «wahren» Sinn der globalen Situation aufzudecken. In den vergangenen Jahren konnten wir tatsächlich eine außerordentlich starke Vermehrung solcher Bewegungen auf der ganzen Welt miterleben — wobei einige dieser Bewegungen sich ausdrücklich nicht nur mit der Identität der Gesellschaften, aus denen sie selbst hervorgingen, sondern auch mit den positiven und negativen Identitäten anderer Gesellschaften innerhalb des internationalen Systems befassen — ja sogar mit der Bedeutung der globalen Situation selbst. Ich vertrete die Ansicht, daß die fundamentalistischen und absolutistischen religiösen (und nicht-religiösen) Bewegungen unserer Zeit auf dem Hintergrund weltweiter Entwicklungen und nicht einfach von ihren Reaktionen auf bestimmte gesellschaftliche Tendenzen her, die in vielen Gesellschaften vorkommen, verstanden werden sollten.»²⁴ Robertson beruft sich hier auf eine Variante der in der Soziologie bekannten «Spannungs-Theorie», die die Expansion von ideologisch starken sozialen Bewegungen mit der Annahme begründet, daß sie als Linse fungieren, mit deren Hilfe die wirklichen in der sozialen Integration herrschenden Spannungen widergespiegelt werden können. In diesem speziellen Fall besteht die Spannung im Fehlen eines neuen integrativen Sinnzusammenhangs für die Einordnung der neuen globalen wirtschaftlichen und politischen Interdependenz. Da keine Alternativen existieren, die eine Deutung für diese neue Verlagerung von überkommenen Weltansichten und Redeweisen zur Verfügung stellte, betritt der Fundamentalismus die Arena mit seinem eigenen Angebot eines Sinnsystems.

Die wichtigste soziale Signifikanz des weltweiten Fundamentalismus besteht demnach weniger in dem Versuch, furchtsame und autoritäre Reaktionen auf fremdartige und neuartige soziale und kulturelle Phänomene zu verstehen. Den Fundamentalismus wegen derartiger, im wesentlichen reduktionistischer psychologi-

scher Kategorien abzulehnen, wäre ein großer Fehler. Statt dessen muß erkannt werden, wie die Fundamentalisten ein wichtiges Sinnvakuum gefüllt haben, das durch den Prozeß der Globalisierung und durch wachsende Interdependenzen entstand, von denen die Identität von Völkern, Nationen und Gesellschaften betroffen war, ohne daß ein System tieferer Sinngebung zur Verfügung stand.

Für die konventionellen Religionen stellt sich sicherlich auch die Aufgabe, sich den gleichen Fragen zuzuwenden wie die Fundamentalisten — vielleicht sowohl mit utopischen als auch mit restauratorischen Weltanschauungen, auf jeden Fall mit einer stärkeren Berücksichtigung bestimmter Nuancen. Genausowenig wie die Fundamentalisten können Angehörige anderer Religionen eine Differenzierung als sinnvoll akzeptieren, die keine weitere Integration zuläßt. Genausowenig können sie die Modernität als einen holistischen und ideologischen Rahmen akzeptieren, da diese als solcher ruiniert ist. Ein scharfsinniger und wohlwollender Student islamischer fundamentalistischer Bewegungen hat den Sachverhalt für uns folgendermaßen beschrieben: «Obwohl es unwahrscheinlich ist, daß die Anhänger des Fundamentalismus sich durchsetzen werden, werden die kurzen Momente ihres hohen öffentlichen Bekanntheitsgrades andere Menschen dazu veranlassen, die durch das technische Zeitalter entstandenen Verlegenheiten zu überdenken, und obwohl wir in der High-Tech-Ära leben, dürfen wir es dennoch wagen, auf die Entstehung einer universalistischen Vision zu hoffen, die die Echtheit der Motive der Fundamentalisten anerkennt, zu einer neuen Art von Integration zu gelangen, die über die durch technische Rationalität bedingte Säkularisierung und Differenzierung hinausgeht, ohne sich ihren apokalyptischen Schlußfolgerungen anzuschließen.»²⁵ Ich bin mir nicht sicher, ob ich im kritischen Moment tatsächlich Max Webers Vision vom eisernen Käfig der Modernität der fundamentalistischen Hoffnung vorziehen würde, sich einer neuen Integration über alle Differenzierung hinaus zuzuwenden. Selbst wenn die vorgeschlagene Art der Integration recht vereinfacht oder idealisiert sein sollte, so spricht sie dennoch die realen Probleme unserer modernen Welt an. Würden die konventionellen Kirchen sich doch nur genauso ernsthaft damit befassen!

¹ Dean Kelley, *Why the Conservative Churches are Growing* (New York 1972).

² David Stodd, *Is Latin America Turning Protestant?* (Berkeley 1990).

³ Zum Thema Gush Emunim vgl. Ian Lustick, *The Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel* (New York 1988); zum islamischen Fundamentalismus vgl. James Piscatori (Hg.), *Islam in the Political Process* (New York 1983).

⁴ Martin Marty, *The Fundamentalism Project at Midpoint*, in: *Criterion*, Winter 1990, 21.

⁵ Zum römisch-katholischen Fundamentalismus vgl. Peter Hebblethwaite, *A Roman Catholic Fundamentalism*, in: *Times Literary Supplement*, August 4, 1988, sowie meinen eigenen Aufsatz *Who are the Catholic Fundamentalists?*, in: *Commonweal*, 27. Januar 1989, 42-47.

⁶ Anton Shupe/Jeffrey Hadden (Hg.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered III* (New York 1989) 111.

⁷ AaO. 112ff.

⁸ Daniel Pipes, *Fundamentalist Muslims in World Politics*, in: Shupe/Hadden, 124.

⁹ Piscatori, aaO. 215, behauptet dies für die Erneuerung Khomeinis.

¹⁰ Shupe/Hadden, 113.

¹¹ Daniel Alexander, *Is Fundamentalism an Integralism?*, in: *Social Compass*, Winter 1985.

¹² Nancy Ammerman, *Baptist Battles* (New Brunswick, N. J., 1990).

¹³ AaO. 155.

¹⁴ Vgl. zu dieser Charakterisierung von Modernität Martin Marty, *Modern American Religion: The Irony of it All* (Chicago 1986).

¹⁵ David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (London 1990).

¹⁶ Rodney Stark/William Bainbridge, *The Future of Religion* (Berkeley 1985) 2.

¹⁷ Nancy Ammerman, *Bible Believers: Fundamentalist Believers in the Modern World* (New Brunswick, N. J., 1987).

¹⁸ Ammerman, *Baptist Battles*, 167.

¹⁹ Karl Dobbelaere, *The Secularization of Society? Some Methodological Suggestions*, in: Shupe/Hadden, 29.

²⁰ Zu den Auswirkungen der Erziehung auf die religiöse Liberalisierung amerikanischer Fundamentalisten vgl. James D. Hunter, *Evangelicalism: The Coming Generation* (New York 1986).

²¹ Roland Robertson, *The Sacred and the World System*, in: Hammond, Phillip (Hg.), *The Sacred in a Secular Age* (Berkeley 1985).

²² Roland Robertson, *A New Perspective on Religion and Secularization in the Global Context*, in: Shupe/Hadden, 69.

²³ Roland Robertson/Joann Chirico, *Human Globalization and the World-Wide Religious Resurgence: A Theoretical Explanation*, in: *Sociological Analysis*, 46, Frühjahr 1985, 225, 239.

²⁴ Robertson, *New Perspective*, 65.

²⁵ Bruce Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age* (New York 1989) 244.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett.

JOHN COLEMAN

geboren 1937 in San Francisco. Mitglied des Jesuitenordens; Studien der Soziologie und Theologie; zur Zeit Professor für «Religion und Gesellschaft» in Berkeley (Kalifornien), Autor und Herausgeber von zahlreichen Büchern. Anschrift: John Coleman SJ, The Jesuit School of Theology, 1735 Le Roy Avenue, Berkeley (Cal.) 94709, USA.