

*Peter Tepe*

## Fundamentalismus als Denkform

## *Inhalt*

Einleitung: Zugriff auf das Thema

Erster Teil: Verstehende Analyse der fundamentalistischen Denkform

- 1 Der religiöse Fundamentalismus
  - 1.1 Zum amerikanischen Fundamentalismus
  - 1.2 Zum jüdischen Fundamentalismus
  - 1.3 Zum islamischen Fundamentalismus
  - 1.4 Fazit zum religiösen Fundamentalismus
- 2 Der profane Fundamentalismus
  - 2.1 Vorbegriff des profanen Fundamentalismus
  - 2.2 Übertragung der Ergebnisse der Denkformanalyse
  - 2.3 Anwendung auf 'moderne' soziale Bewegungen
- 3 Wissenschaftliche Fundamentalismusforschung
  - 3.1 Denkformanalyse, historische Forschung
  - 3.2 Soziologische Analyse

Zweiter Teil: Kritische Analyse der fundamentalistischen Denkform

- 4 Spannungen zwischen Überzeugungssystemen
  - 4.1 Weltanschauungs-Gebundenheit
  - 4.2 Positionsgebundene Kritik
  - 4.3 Gegnerschaften im Feld der Ideologie(+)
  - 4.4 Positionsbestimmung
- 5 Kritik der fundamentalistischen Denkform
  - 5.1 Thesen zum religiösen Fundamentalismus
  - 5.2 Ausbau der Fundamentalismuskritik
  - 5.3 Exemplarische Analyse eines fundamentalistischen Textes
- 6 Marxismus als profaner Fundamentalismus
  - 6.1 Profane 'Wahrheitspolitik'
  - 6.2 Ein konkurrierender Ansatz
- 7 Fundamentalismus und Ideologie(-)
  - 7.1 Zum Begriff und zur Theorie der Ideologie(-)
  - 7.2 Ausbau der Theorie der Ideologie(-)
  - 7.3 Zwischen Ideologie(+) und Ideologie(-)
  - 7.4 Nutzen der kritischen Ideologieforschung für die Fundamentalismusdebatte
- 8 Abrundungen in Sachen Fundamentalismus
  - 8.1 Generalisierung des Fundamentalismusbegriffs und Utopie der „humanen Gemeinschaft“
  - 8.2 Weltanschauungs-Gebundenheit und säkularer Rechtsstaat
- 9 Alternative zum Fundamentalismus: Orientierung aus profaner Vernunft
  - 9.1 Die bisherigen Orientierungspunkte: Resumee
  - 9.2 Ausbau der profanen Orientierung

## Einleitung

### *Zugriff auf das Thema*

Mein Interesse an der öffentlichen Fundamentalismusdebatte und an der Fundamentalismusforschung ist nicht primär religionswissenschaftlicher, religionssoziologischer oder historischer, sondern *philosophischer* Art. Das *spezielle* philosophische Interesse ergibt sich aus der langjährigen Beschäftigung mit Problemen der Ideologieforschung, der Illusionstheorie und der Weltanschauungsanalyse.<sup>1</sup>

Mit diesem theoretischen Kontext, der bald deutlichere Konturen gewinnen wird, hängt das Hypothesengefüge zusammen, das ich in meinem *Versuch über den Fundamentalismus* anwenden und erproben möchte. Dazu gehören folgende Annahmen und Überlegungen:

(1) Unterschiedlichen konkreten Weltauffassungen, wie sie z.B. für bestimmte religiöse Strömungen prägend sind, kann ein und dieselbe *Denkform* zugrunde liegen. Ich behaupte, dass sich die Vielfalt der Weltauffassungen, deren *Inhalte* stark voneinander abweichen, auf wenige *allgemeine Weltauffassungstypen*, die auch als *allgemeine Denkformen* bezeichnet werden sollen, reduzieren lässt. Jede einzelne Weltauffassung kann demnach als Ausdifferenzierung oder Konkretisation einer allgemeinen Denkform begriffen werden, die in dem unproblematischen Sinn 'überhistorisch' ist, dass sie in unterschiedlichen historischen Konstellationen aktualisierbar ist und faktisch auch aktualisiert wird. In traditioneller Redeweise lassen sich die allgemeinen Denkformen als Grundmöglichkeiten des menschlichen Geistes begreifen.

Diese Annahme hat auch Konsequenzen für den Fundamentalismusbegriff bzw. für jedes andere Etikett, das an die Stelle des Ausdrucks 'Fundamentalismus' tritt: Nicht nur eine bestimmte Art von Religiosität kann dann 'fundamentalistisch' genannt werden (amerikanischer, islamischer Fundamentalismus usw.), sondern auf einer höheren Abstraktionsebene auch die allgemeine Denkform, welche diesen und weiteren Ausdifferenzierungen zugrunde liegt.

(2) Weltauffassungen können grundsätzlich in *religiöse* und *nicht-religiöse* bzw. *profane* unterteilt werden. Religiöse Weltauffassungen beruhen auf einer *supra-naturalistischen Ontologie* (die mit über-natürlichen Größen irgendwelcher Art rechnet), profane Weltauffassungen hingegen auf einer *naturalistischen Ontologie* (die ausschließlich mit natürlichen Größen rechnet – im weiten Sinn des Wortes, demzufolge auch sozio-kulturelle Größen natürlich, d.h. vor allem: nicht über-natürlich sind).

(3) Im Feld profaner Weltauffassungen muss ebenfalls zwischen allgemeinen Denkformen und ihren vielfältigen Ausdifferenzierungen unterschieden werden. Darüber hinaus gilt, dass die allgemeine fundamentalistische Denkform der Unterscheidung zwischen religiösen und profanen Weltauffassungen gewissermaßen vorgelagert ist, d.h. sie kann sowohl religiöse als auch profane Konkretisationen erfahren. Neben den religiösen Fundamentalismen gibt es demnach auch profane Fundamentalismen. Die *Logik der Fundis* kann überall zur Geltung kommen.

(4) Jede Weltauffassung lässt sich, zumindest bis zu einem gewissen Grad, *verstehen*, wenn man ihre Prinzipien richtig rekonstruiert hat. Und die *Denkformanalyse*, welche auf allgemeine Denkmuster und formale Grundlagen ausgerichtet ist, die unterschiedlichen Konkretisationen gemeinsam sind, trägt zum besseren Verständnis in nicht unerheblichem Maß bei. Die fundamentalistische Denkform und ihre Ausdifferenzierungen zu verstehen, ist also eine wichtige Aufgabe.

(5) Weltauffassungen können auch *kritisiert* werden, und zwar sowohl auf der Ebene der jeweiligen Konkretisation, als auch auf der Ebene der allgemeinen Denkform. Das bedeutet für

---

<sup>1</sup> Vgl. meine grundlegenden Arbeiten: *Theorie der Illusionen* (Essen 1988) und *Illusionskritischer Versuch über den historischen Materialismus* (Essen 1989). Der dort entwickelte Ansatz ist in zahlreichen Büchern und Aufsätzen der 90er-Jahre, die hier nicht einzeln aufgelistet werden sollen, angewandt und weiterentwickelt worden.

die Fundamentalismuskritik: Die Kritik kann sich z.B. speziell gegen den *amerikanischen* Fundamentalismus richten, aber auch allgemeiner gegen den *religiösen* Fundamentalismus und schließlich ganz generell gegen *fundamentalistisches Denken überhaupt*.

(6) Kritik an einer Weltauffassung, auf welcher Ebene sie auch vorgebracht werden mag, ist stets *positionsgebunden*, sie spricht aus, was aus der Sicht einer ganz bestimmten (philosophischen, theoretischen, religiösen usw.) Position an einer bestimmten Denkweise auszusetzen ist. Dabei ist es unwahrscheinlich, dass die grundsätzliche Kritik an einer Denkform bzw. an einer ihrer Ausdifferenzierungen von den Kritisierten tatsächlich akzeptiert wird. Deshalb ist es jedoch nicht sinnlos, eine solche Kritik zu üben, man sollte sich nur über ihren Status als *positionsgebundene Kritik mit eingeschränkter Akzeptanz* im klaren sein.

(7) Die allgemeine Denkform, die ich als fundamentalistisch bezeichne (für die aber auch ein anderer Ausdruck gefunden werden könnte), lässt sich durch drei bzw. vier Elemente kennzeichnen. Erstens wird für die Grundannahmen der jeweiligen religiösen oder profanen Weltauffassung ein *Anspruch auf 'letzte' oder 'absolute' Wahrheit* erhoben, zweitens haben diese Grundannahmen den Status von *unbezweifelbaren Dogmen* und drittens wird angestrebt, der 'großen' Wahrheit *kompromisslos* zu folgen.

Diese Kombination ist nicht notwendigerweise mit einer starken *Politisierung* verbunden, die häufig als für fundamentalistische Strömungen charakteristisch betrachtet wird – sie lässt sich auch z.B. bei religiösen Bewegungen finden, die sich von der 'Mehrheitsgesellschaft' abgrenzen und auf einem begrenzten Terrain konsequent nach ihren Prinzipien leben. Zur Politisierung kommt es jedoch, wenn als viertes Element ein *umfassender politischer Gestaltungswille* hinzutritt.

(8) Die Denkformanalyse kann für eine *generelle* Fundamentalismuskritik genutzt werden, die wiederum Konsequenzen für alle Varianten des Fundamentalismus hat. Eine solche Kritik muss sich vor allem mit dem stets erhobenen Anspruch auf 'absolute' Wahrheit und dem Anspruch, über unbezweifelbare Dogmen zu verfügen, beschäftigen. Die Elemente drei und vier *beruhen* ja auf den Elementen eins und zwei, wie die folgenden Überlegungen zeigen: Würden wir tatsächlich über eine 'absolute' Wahrheit mit lebenspraktischer Bedeutung verfügen, so wäre es am besten, wenn wir sie *kompromisslos* umsetzen würden. Und wenn sie darüber hinaus eine allgemeine politische Bedeutung haben sollte, so wäre es naheliegend, kompromisslos die umfassende politische Gestaltung der jeweiligen Gesellschaft gemäß der 'großen' Wahrheit anzustreben.

So viel vorab zu meinem Hypothesengefüge. Noch einmal zur Terminologie. Der Ausdruck 'Fundamentalismus' ist, als eine Art Etikett verstanden, prinzipiell verzichtbar und durch einen anderen ersetzbar. Welches Schild auf einen Kasten geklebt wird, ist freilich weniger wichtig als die Sachen, die in ihm enthalten sind. Ich schlage daher vor, an dem einmal eingeführten Etikett festzuhalten und geeignete Vorsichtsmaßnahmen zu ergreifen, um einen in kognitiver Hinsicht schädlichen Gebrauch zu vermeiden.

Schädlich für die Erkenntnis ist es z.B., wenn der Ausdruck 'Fundamentalismus' von vornherein und ausschließlich (ab)wertend verwendet wird, wenn der Begriff direkt als *Kampf-* oder sogar als *Diffamierungsbegriff* dient. Ein solcher Gebrauch erschwert oder verhindert ein Sich-Einlassen auf die Eigenart der verhandelten 'Sache'. Ich beginne folglich damit, gezielt einen nicht-(ab)wertenden, d.h. einen 'neutralen' Begriff der fundamentalistischen Denkform zu bilden. Ein solcher neutraler Begriff erlaubt sowohl eine Bejahung, als auch eine Verneinung oder Kritik dieser Denkform. Später werde ich dann selbst einen *kritischen* Begriff des Fundamentalismus hinzufügen..

Der folgende Text besteht, diese Unterscheidung zwischen einem neutralen und einem kritischen Fundamentalismusbegriff nutzend, aus zwei Teilen. Im ersten Teil geht es vorrangig um die *verstehende Analyse* einer bestimmten Denkform – die mit dem nicht-(ab)wertend aufzufassenden Etikett 'Fundamentalismus' versehen wird –, im zweiten Teil steht hingegen die *kritische Analyse* dieser Denkform auf der Tagesordnung.

Worin unterscheiden sich beide Herangehensweisen? Die verstehende Analyse ist bestrebt, die Grundannahmen der jeweiligen Denkweise freizulegen und aufzuzeigen, wie sie ‘funktioniert’, welche *Logik* am Werk ist. Die Ergebnisse einer verstehenden Analyse sind, wenn sachlich korrekt, für alle Positionen gültig; insbesondere müssen sich die Anhänger der untersuchten Denkform in der Analyse wiederfinden können. Ist das nicht der Fall, so muss sie revidiert werden.

Die kritische Analyse *problematisiert* hingegen die freigelegten Grundannahmen der jeweiligen Denkweise, und sie formuliert Einwände gegen deren ‘Funktionsweise’ und insbesondere gegen die praktischen Konsequenzen der Denkform. Die kritische Analyse ist, wie bereits erwähnt, stets *positionsgebunden*. Dass die Kritisierten der Kritik zustimmen bzw. zustimmen könnten, ist hier, anders als bei der verstehenden Analyse, nicht erforderlich. Insbesondere in weltanschaulichen Auseinandersetzungen ist es sehr unwahrscheinlich, dass eine grundsätzliche Kritik an einer Denkform von den Kritisierten tatsächlich akzeptiert wird.

Die Vorgehensweise in meinem Versuch über den Fundamentalismus als Denkform ist etwas ungewöhnlich. Für die meisten Untersuchungsschritte wird nämlich ein *Bezugstext* ausgewählt, und ich entfalte meine Überlegungen dann *in intensiver und detaillierter Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Bezugstext*. Nehmen wir als Beispiel den zum *amerikanischen Fundamentalismus* ausgewählten Aufsatz. Ich entnehme aus ihm erstens Informationen zu dieser Strömung (die als korrekt vorausgesetzt werden, obwohl sie im Einzelfall vielleicht noch problematisiert werden könnten). Zweitens konfrontiere ich die Argumentation mit meinem Hypothesengefüge und dessen theoretischen Hintergründen, um die Denkformanalyse voranzutreiben. In diesem Zusammenhang werden auch Kritikpunkte formuliert und Verbesserungsvorschläge gemacht.

Die Bezugstexte für die *kritische* Analyse der fundamentalistischen Denkform und ihrer Konkretisationen werden genutzt, um einerseits wichtige Einsichten für eine theoretisch begründete *Kritik des Fundamentalismus* zu gewinnen und um andererseits relevante Fehleinschätzungen offenzulegen, die vermieden werden sollten. Das kritische Gesamtkonzept erwächst so allmählich aus mehreren textnahen und theoriegeleiteten Kommentaren.

Insgesamt entwickle ich also eine (verstehende und kritische) Theorie des Fundamentalismus durch eine Kombination von theoriebezogenen Analysen einzelner Texte, von denen ich meine, dass sie in gewisser Hinsicht als repräsentativ gelten können.

Mein Versuch über den Fundamentalismus ist aus dem fächerübergreifenden Hauptseminar *Fundamentalismus* hervorgegangen, das von der Religionswissenschaftlerin Manuela Martinek konzipiert wurde und das ich zusammen mit ihr an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf veranstaltet habe. Die Bezugstexte waren in vielen Fällen auch Seminartexte; dadurch wahren meine Ausführungen eine Nähe zur Lehrveranstaltung.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Die folgende Abhandlung ist 1999/2000 verfasst und in der Folgezeit nicht weiter überarbeitet worden. Ich habe sie nur auf sprachliche Unebenheiten durchgesehen und an die neue Rechtschreibung angepasst.

## Erster Teil: Verstehende Analyse der fundamentalistischen Denkform

### 1 Der religiöse Fundamentalismus

In diesem Kapitel ist es Ziel der verstehenden Analyse, einen bestimmten allgemeinen Typ religiöser Weltauffassung, der nicht nur logisch möglich ist, sondern auch tatsächlich in etlichen Versionen auftritt, angemessen zu charakterisieren. Das wertneutrale Etikett 'religiöser Fundamentalismus' soll dann als Kürzel für diese Charakterisierung dienen.

Trifft diese Charakterisierung auf eine religiöse Gruppierung zu, so können wir sie als fundamentalistisch bezeichnen, auch wenn sie sich selbst nicht so nennt. Zu jeder verstehenden Analyse einer solchen Gruppe gehört aber natürlich auch, dass ihre 'Selbstdefinition' angeführt und geklärt wird; das ist insbesondere dann wichtig, wenn sie sich ausdrücklich *nicht* als fundamentalistisch bezeichnet. Auf keinen Fall darf aber daraus, dass eine Bewegung eine andere Selbstbezeichnung vorzieht, gefolgert werden, dass sie eben deshalb nicht als *Fundamentalismus* begriffen werden dürfe, vor allem dann nicht, wenn dieser Begriff zuvor auf hinlänglich klare Weise eingeführt worden ist.

Die Denkformanalyse ist bestrebt, eine konkrete Weltauffassung z.B. religiöser Art auf eine allgemeine Denkform zurückzuführen. Wird der Ausdruck 'Fundamentalismus' nun nicht nur auf einzelne Weltauffassungen, die sich zeitlich und räumlich zuordnen lassen, bezogen, sondern auch auf eine *Denkform*, so sind damit die Weichen für einen *allgemeinen* Fundamentalismusbegriff gestellt, denn eine allgemeine Denkform kann zu ganz unterschiedlichen Zeiten und an ganz unterschiedlichen Orten *aktualisiert* werden. Eine solche Aktualisierung besteht, so postuliere ich, immer darin, dass das allgemeine Muster '*absolute* Wahrheit – *unbezweifelbare Dogmen* – *kompromißlose Umsetzung* – (*umfassender politischer Gestaltungswille*) mit inhaltlich bestimmten Annahmen gefüllt werden, die im jeweiligen sozio-kulturellen Kontext naheliegen.

Wird zwischen historisch-konkreten religiösen Fundamentalismen und der überhistorischen Denkform des religiösen Fundamentalismus unterschieden, so muss auf der letzteren Ebene durchweg mit Unterscheidungen gearbeitet werden, die ebenfalls diverse historische Konkretisationen zulassen. Auf der überhistorischen Ebene können wir zunächst einmal zwei Grundformen der Religiosität, der religiösen Gläubigkeit unterscheiden. Zwei Begriffspaare sollen zur vorläufigen Orientierung dienen: die Gegenüberstellung von *strengen* und *gelockerten* Formen religiöser Gläubigkeit sowie von *geschlossener* und *offener* Religiosität.

Wenn wir den Ausdruck 'Fundamentalismus' auf der überhistorischen Ebene wertneutral einführen wollen, so spricht nichts dagegen, den religiösen Fundamentalismus *im weiten Sinn* einfach mit der strengen oder geschlossenen religiösen Gläubigkeit gleichzusetzen. Als Synonym für 'Denkform des religiösen Fundamentalismus im weiten Sinn' verwende ich auch 'religiöser Fundamentalismus 1', kurz 'RF 1'.

Strenge oder geschlossene religiöse Gläubigkeit (RF 1) gibt es nun zu unterschiedlichen Zeiten und in ganz verschiedenen Gestalten. Mich interessieren vorrangig diejenigen Gestalten, die im 19. und 20. Jahrhundert aufgetreten sind bzw. im 21. Jahrhundert auftreten werden, während die älteren Versionen nur am Rande thematisiert werden können. Ich unterscheide schlicht zwischen *älteren* und *neueren* Konkretisationen des religiösen Fundamentalismus (RF 1). Wenn nicht ausdrücklich anders angegeben, sind im folgenden stets die *neueren*, die '*modernen*' *Ausdifferenzierungen der strengen religiösen Gläubigkeit* gemeint.<sup>3</sup>

Dieser erste Vorbegriff der Denkform des religiösen Fundamentalismus soll durch einen zweiten ergänzt werden. Leitend ist dabei der Aspekt 'politischer Gestaltungswille'. Strenge oder geschlossene religiöse Gläubigkeit kann mit unterschiedlichen Haltungen zur Welt und

---

<sup>3</sup> Aus der Zielsetzung der Denkformanalyse ergibt sich, dass ich den Begriff des (religiösen) Fundamentalismus nicht von vornherein nur auf spezifisch *moderne* Formen der Religiosität anwende. Das schließt freilich nicht aus, dass auf einer anderen Argumentationsebene *spezielle* Fundamentalismusbegriffe gebildet werden können, die genau auf diese modernen Phänomene zugeschnitten sind.

zur politischen Sphäre verbunden sein. Mindestens drei Haltungen lassen sich unterscheiden: das gänzliche Fehlen eines politischen Gestaltungswillens, die Beschränkung des Gestaltungswillens auf einen relativ kleinen Bereich (dem die jeweilige 'Mehrheitsgesellschaft' gegenübersteht) und der umfassende politische Gestaltungswille (der die ganze Gesellschaft – und im Extremfall die ganze Welt – nach den eigenen religiösen Überzeugungen formen will).

Ich schlage nun vor, die mit einem umfassenden politischen Gestaltungswillen verbundene strenge oder geschlossene religiöse Gläubigkeit als Fundamentalismus *im engeren Sinn* zu bezeichnen. Als Synonym für 'Denkform des religiösen Fundamentalismus im engeren Sinn' verwende ich auch 'religiöser Fundamentalismus 2', kurz 'RF 2'.

Auch dieser Typ des Fundamentalismus tritt zu unterschiedlichen Zeiten und in ganz verschiedenen Gestalten auf. Wiederum interessieren vorrangig die neueren, die 'modernen' Ausgestaltungen von RF 2. Und wenn nicht ausdrücklich anders angegeben, sind im folgenden stets die 'modernen' Versionen von RF 2 gemeint.

Grundsätzlich ist festzuhalten: RF 2 impliziert RF 1, aber nicht umgekehrt. RF 1 kann auch völlig a-politisch sein oder sich damit begnügen, ein relativ kleines Lebensumfeld gemäß den eigenen Überzeugungen zu gestalten.<sup>4</sup>

## 1.1 Zum amerikanischen Fundamentalismus

Das in der Einleitung beschriebene Verfahren der intensiven und theoriegeleiteten Auseinandersetzung mit Bezugstexten lässt verschiedene Wahlmöglichkeiten zu. Aus den vielfältigen 'Angeboten', z.B. zum amerikanischen Fundamentalismus, wurde, wenn irgend vertretbar, das im erwähnten Fundamentalismusseminar genutzte gewählt, um dem Entstehungszusammenhang möglichst nahe zu bleiben.

Bezugstext: H. Papenthin: *Entstehung und Entwicklung des (klassischen) amerikanischen Fundamentalismus*. In: C. Colpe/H. Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus – unverzichtbare Glaubensbasis oder ideologischer Strukturfehler?* Berlin 1989, S. 13-52.<sup>5</sup>

Der sogenannte *amerikanische Fundamentalismus* konnte „in den Vereinigten Staaten gegen Ende des 19. Jahrhunderts Wurzeln schlagen“ (13). Diese Bewegung knüpft an die „Evangelical Tradition“ an, welche die amerikanische Religiosität in einem hohen Maß geprägt hat.

Die „Evangelical Tradition“ ist vor allem gekennzeichnet durch den „Anti-Katholizismus“, durch das „Festhalten an dem Grundsatz *Sola scriptura*, denn die Bibel sei als einzige Quelle maßgeblich für die Regelung christlichen Glaubens und christlicher Praxis“, die „Betonung der Irrtumslosigkeit der Bibel“, die „besondere Thematisierung der Erlebnishaftigkeit des Glaubens“, die „Versagung der Bezeichnung 'christlich' für die (Individuen oder Kirchen), die die eben genannten Überzeugungen nicht teilen“ (16).

Wir haben es hier mit einer Form der strengen oder geschlossenen Religiosität (RF 1) zu tun, der aber der für den RF 2 charakteristische umfassende politische Gestaltungswille fehlt.

Mein theoretisches Ziel in der verstehenden Analyse ist es, das Bild eines *allgemeinen Welt-auffassungstyps*, einer *allgemeinen Denkform* 'religiöser Fundamentalismus im weiten Sinn'

---

<sup>4</sup> Riesebrodt etwa hält fest: „Keineswegs alle fundamentalistischen Bewegungen politisieren sich ja in dem Sinne, daß sie entweder die politische Herrschaft für sich selbst oder zumindest für ihre Prinzipien auf der staatlichen Ebene anstreben. Im Gegenteil, viele schaffen v.a. ein religiöses Milieu, in dem die ideale Ordnung gelebt werden kann, und halten sich ansonsten von der verderbten Welt fern.“ (M. Riesebrodt: *Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne*. In: H. Bielefeldt/W. Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Frankfurt a.M. 1998, S. 77.)

<sup>5</sup> Die Zitate im Abschnitt 1.1 sind sämtlich dem Bezugstext entnommen; Seitenzahlen sind in Klammern angegeben. Entsprechend wird auch mit den weiteren Bezugstexten verfahren.

(RF 1) zu zeichnen, um dann konkrete Fundamentalismen wie den amerikanisch-christlichen als dessen *Ausdifferenzierungen* begreifen zu können. Sieht man sich die angeführten Merkmale an, so sind diese sicherlich weitestgehend der Ebene der konkreten Ausdifferenzierung der gesuchten allgemeinen Denkform zuzuordnen. Der „Anti-Katholizismus“ z.B. ist ebenso wie die „Thematisierung der Erlebnishaftigkeit des Glaubens“ nur bestimmten Versionen von RF 1 zuzuordnen, nicht aber dem *allgemeinen Weltauffassungstyp* RF 1.

Zu Elementen des – in der Einleitung bereits skizzierten – allgemeinen Typs können wir jedoch vordringen, wenn wir bestimmte ‘Inhalte’ gewissermaßen in Klammern setzen. „Betonung der Irrtumslosigkeit“ scheint ein solches Element zu sein, das unterschiedliche ‘inhaltliche Füllungen’ (z.B. durch konkreten Bezug auf die „Bibel“) zulässt. Der allgemeine Typ RF 1 setzt immer eine bestimmte Größe als *irrtumslos* an. Anders formuliert: Zu diesem Weltauffassungstyp gehört die Überzeugung, über eine ‘letzte’ oder ‘absolute’ religiöse Wahrheit (bzw. über mehrere solcher Wahrheiten) zu verfügen, z.B. in der Form, dass X zu wissen meint, was Gott will und was er nicht will (was wiederum die Überzeugung von der *Existenz* Gottes voraussetzt).

Mit diesem Grundelement hängt es zusammen, dass sich die Anhänger einer strengen oder geschlossenen Religiosität als die ‘wahren’ Gläubigen betrachten (ja betrachten *müssen*) und dass sie die konkurrierenden Formen der Religiosität als ‘unwahr’ oder ‘falsch’ ablehnen (ablehnen *müssen*). Eine konkrete Ausformung dieses Elements ist eben die „Versagung der Bezeichnung ‘christlich’ für die (Individuen oder Kirchen)“, welche spezifische „Überzeugungen nicht teilen“.

Aus der für die allgemeine Denkform RF 1 zentralen Überzeugung, über eine ‘absolute’ religiöse Wahrheit zu verfügen, ergibt sich ein weiteres *allgemeines* Element, das mehrere Ausdifferenzierungen zulässt: An der jeweiligen ‘absoluten’ Wahrheit muss um jeden Preis festgehalten werden, daher sind alle Ideen, z.B. alle Philosophien und wissenschaftlichen Theorien, welche für die ‘große Wahrheit’ bedrohlich sind oder sein könnten, zu verwerfen.

Eine konkrete Ausformung dieses Grundelements zeigt sich im Darwinismusstreit des 19. Jahrhunderts. Zählt nämlich der „Glauben an den allmächtigen Schöpfergott“ zum Kernbestand der ‘absoluten’ Wahrheit, so muß die „Theorie der *natural selection*“, sofern sie „in klarem Widerspruch“ zu diesem Glauben steht, von strengen oder geschlossenen Formen christlicher Religiosität verworfen werden (15).

Grundsätzlich gilt: Alle Ideen, die mit der jeweiligen ‘absoluten’ Wahrheit in Konflikt geraten, werden vom Fundamentalisten als ‘großer Irrtum’ verworfen. Dieses Verwerfen ist unabhängig davon, ob z.B. eine Theorie nach wissenschaftlichen Kriterien gut bestätigt und kognitiv leistungsfähig ist. Die entscheidende Grundlage für die Ablehnung ist immer der Konflikt mit einer ‘absoluten’ Wahrheit, über die man zu verfügen glaubt. Wenn z.B. der „Glauben an den allmächtigen Schöpfergott“ den Status einer *unumstößlichen Wahrheit* hat, so müssen alle Lehren, die damit im Widerspruch stehen, abgelehnt werden – unabhängig von den Argumenten, die für diese Lehren ins Feld geführt werden. Zur ‘großen’ *Glaubensgewissheit* gehört also die *apriorische Ablehnung aller damit in Konflikt stehenden Auffassungen*.

Dieses *Schema*, das für RF 1 konstitutiv ist, lässt sich auf die unterschiedlichsten Inhalte anwenden. Ein weiteres Beispiel, das für den *amerikanischen* Fundamentalismus relevant ist: Gilt etwa die „Irrtumslosigkeit der Bibel“ als unumstößliche Wahrheit, so muss die „Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Bibel“ mit großer Sorge betrachtet werden. Denn die Interpretation der Bibel „mit denselben Methoden wie andere historische Dokumente auch“ hat zweifellos die Tendenz, den behaupteten religiösen Sonderstatus der Bibel zu unterminieren (15). Die *historische Relativierung* ist mit der Annahme, die biblischen Texte seien von Gott offenbart worden und enthielten die ‘absolute’ und vollständige Wahrheit, letztlich nicht vereinbar.

Die Denkweise des RF 1 kann – auch dieser Ausdruck ist hier nicht im (ab)wertenden Sinn, sondern neutral zu verstehen – *dogmatisch* genannt werden. Jede Variante des RF 1 behandelt



ja bestimmte Annahmen (wie ‘Ein allmächtiger Gott hat den Menschen erschaffen’, ‘Dieses Buch ist irrtumslos und unfehlbar’, ‘Christus wird bald leiblich wiederkehren, um das Reich zu errichten’ usw.) als *Dogmen, an denen Kritik unzulässig ist*. ‘Ich bin im Besitz der Wahrheit, die unumstößlich ist; alles, was mit ihr in Konflikt gerät, *muss* daher falsch sein’.

Ein gutes Beispiel für den dogmatisch-aprioristischen Denkstil des religiösen Fundamentalismus (RF 1) liefert die „Princeton Theology“ mit ihrer „Auffassung von der Verbalinspiration“. Die Bibel „sei ohne Irrtum, da Gott die Verfasser der biblischen Schriften so inspiriert habe, daß sie jedes Wort ohne Fehler niederzuschreiben vermocht hätten“ (20). Diese Annahme wird – unabhängig von den Ergebnissen historisch-kritischer Forschung – als unumstößliches Dogma behandelt. Die Theologie hat dann die Aufgabe, dieses Dogma zu entfalten, wobei wiederum mehrere Wege gangbar sind, was zu spezifisch theologisch-dogmatischen Kontroversen führt.

Konzentrieren wir uns kurz auf diejenigen Varianten des RF 1, die mit der ‘modernen Wissenschaft’ und ihren Ergebnissen konfrontiert sind. Hier stellt sich die Frage, ob diese neueren Formen des RF 1 ‘total’ wissenschaftsfeindlich sein müssen. Das ist nicht der Fall. Es ist auch eine Form von Strenggläubigkeit möglich, die im Prinzip wissenschaftsfreundlich ist und *nur* diejenigen Ergebnisse verwirft, die in Konflikt mit der jeweiligen ‘absoluten’ Wahrheit stehen.

Die gelockerte oder offene religiöse Gläubigkeit verfährt gegenüber der Wissenschaft, ‘idealtypisch’ betrachtet, anders als die strenge oder geschlossene. Die erstere dient sozusagen mehreren Herren, während die letztere nur einen Herrn kennt. Geraten religiöse Grundannahmen mit ‘erfolgreichen’ wissenschaftlichen Theorien in Konflikt, so versucht der ‘offene’ Gläubige, beide Größen miteinander in Einklang zu bringen, was de facto meistens darauf hinausläuft, dass der Glaube dergestalt *reformuliert* wird, dass er mit der Theorie, an der man ebenfalls festhalten möchte, nicht mehr in (offenkundigen) Konflikt gerät. So ist ein Gott, der nicht mehr im wörtlichen Sinn als allmächtiger Schöpfergott, sondern z.B. als *Lebensenergie* begriffen wird, eben dadurch leichter mit der Evolutionstheorie vereinbar.<sup>6</sup> Der ‘geschlossene’ Gläubige geht demgegenüber ganz anders vor: Er hält *kompromisslos* an seiner ‘absoluten’ Wahrheit fest und lehnt alles, was damit nicht vereinbar ist, direkt ab. Er lässt sich von der Wissenschaft, sofern sie für seine Position bedrohlich ist, nicht beeindrucken, für ihn zählt nur sein *Dogma*.

Nebenbei bemerkt: Lassen wir uns auf die fundamentalistische Denkform verstehend ein, so kann zwar *konstatiert* werden, dass es einer bestimmten fundamentalistischen Richtung „völlig am Erkennen historischer Prozesse mangelt“ (21), aber dies kann auf dieser Ebene nicht als triftiger *Einwand* gewertet werden. Denn nach fundamentalistischen Maßstäben ist der Erwerb historischen Wissens völlig nebensächlich, letztlich ist die ‘absolute’ Wahrheit entscheidend. Mehr noch: die starke Betonung der historischen Vorgehensweise ist geradezu verwerflich, da sie zu ‘Irrlehren’ führt.

Im Rahmen meiner Denkformanalyse des religiösen Fundamentalismus werden ‘Wahrheitsfragen’ zunächst in Klammern gesetzt, d.h. es wird nicht ausgeschlossen, dass der Fundamentalismus bzw. ein bestimmter Fundamentalismus recht haben könnte. Es ist ja z.B. durchaus *denkbar*, dass es einen Gott gibt, der die Verfasser der biblischen Schriften so inspiriert hat, dass sie jedes Wort ohne Fehler niederschreiben konnten. Gegenwärtig geht es nur darum, die fundamentalistische *Denkform* korrekt zu bestimmen, was sowohl mit einer Bejahung als auch mit einer Verneinung des Fundamentalismus vereinbar ist.

Kehren wir zur fundamentalistischen Denkform zurück. Vergleicht man unterschiedliche Ausgestaltungen dieser Denkform, so zeigt sich, dass ganz verschiedenen religiösen Annahmen der Status eines unbezweifelbaren Dogmas zugewiesen wird. Das gilt auch für eine politisch relevante Annahme wie die, „daß es ‘Amerikas’ Mission als *chosen people* sei, das Reich Gottes auf Erden herbeizuführen“ (17). Oder für die Annahme, „daß die Ankunft Chris-

---

<sup>6</sup> „Bedingt durch die Evolutionstheorie änderte sich [...] das Reden von Gott.“ (15)

ti nahe bevorstehe, daß vor der die Erde alsbald befallenden 'großen Drangsal' alle wahren Christen gerettet würden und Christus dann das tausendjährige Königreich errichten würde“ (22).

Der religiöse Fundamentalist (RF 1) ist immer ein kompromissloser Verteidiger des 'wahren' Glaubens gegen alle Kräfte, die für diesen Glauben bedrohlich sind; die *Inhalte* des 'wahren' Glaubens variieren jedoch in den unterschiedlichen Religionen und manchmal auch innerhalb *einer* religiösen Tradition sehr stark.<sup>7</sup>

Die fundamentalistische Denkform neigt zu einer 'Dämonisierung' oder 'Verteufelung' der Gegner; insbesondere von den 'Ungläubigen' wird häufig angenommen, dass sie mit einer metaphysisch negativen Macht im Bunde stehen, sei diese nun als Teufel oder anders gedacht. Die „liberalen Theologien“, die wir als Vertreter einer offenen Religiosität bezeichnen können, werden z.B. als „Abtrünnige“ (30) betrachtet. Gegenüber den von ihnen abgelehnten kulturellen Formen neigen Fundamentalisten zu „pauschaler Verfemung“ (34). In der Abkehr vom 'wahren' Glauben sehen sie die entscheidende Ursache für die „Barbarei“, für den „moralischen Kollaps“ (35) einer Kultur.

Aus der fundamentalistischen Denkform ergibt sich auch die „ablehnende Haltung gegenüber 'offizieller' Bildung“ (18), sofern diese mit dem 'wahren' Glauben nicht im Einklang steht. Eine naheliegende institutionelle Konsequenz ist im christlichen Kontext z.B. die „Errichtung eigener *Bible Schools*“ (18). Überhaupt hat der religiöse Fundamentalismus eine starke Tendenz zum „Anti-Intellektualismus“ (30) – wer über die definitive religiöse Wahrheit verfügt braucht sich auf 'weltliches' Wissen nicht ernsthaft einzulassen.

Noch einmal ein terminologischer Aspekt. Nach meiner Auffassung hat die fundamentalistische Denkform (RF 1) eine lange Tradition, und die als amerikanischer oder christlicher Fundamentalismus bezeichnete spezielle Richtung ist nur eine von vielen Ausgestaltungen dieses Weltauffassungstyps. Manchmal entsteht jedoch in der Literatur der irrierte Eindruck, mit dieser sich selbst phasenweise als 'Fundamentalismus' bezeichnenden Strömung sei etwas ganz Neues in die Welt getreten, während es sich doch einfach um eine weitere Spielart strenger, geschlossener Religiosität handelt. Auch die spätere Politisierung ist nichts grundsätzlich Neues, neu an dieser Variante des RF 2 ist jedoch z.B. der massive und konsequente Einsatz bestimmter moderner Kommunikationstechnologien.

Für meine Analysestrategie ist, wie mehrfach erwähnt, die Unterscheidung zwischen der allgemeinen Denkform RF 1 bzw. RF 2 und ihren konkreten Ausdifferenzierungen (z.B. eben zu einem christlichen Fundamentalismus in Nordamerika) von zentraler Bedeutung. Die theoretische Einführung einer Ebene 'allgemeine Denkform' impliziert jedoch, dass eine Größe angesetzt wird, die nicht unmittelbar von konkreten sozio-historischen Rahmenbedingungen abhängig ist. Für jeden *konkreten* Fundamentalismus lässt sich auch ein konkreter „Nährboden“ für dessen „Entstehung und Entwicklung“ (13) angeben. So begünstigen „die durch abgeschlossene West-Besiedlung, Industrialisierung, Urbanisierung und gewaltige Einwanderungsströme bedingten tiefgreifenden Lebensveränderungen Ende des 19. Jahrhunderts“ (13) die Entstehung und Entwicklung des *amerikanischen* Fundamentalismus.

Für die allgemeine fundamentalistische Denkform können hingegen nur in ebenfalls allgemeiner Form Bedingungen angegeben werden, welche zur Konjunktur dieser Denkform, die eine der Grundmöglichkeiten des menschlichen Geistes darstellt, führen oder führen können. Diese allgemeinen Bedingungen lassen sich wiederum durch Abstraktion von konkreten 'Inhalten' gewinnen. Z.B. so: Zu den Bedingungen, unter denen die fundamentalistische Denkform Konjunktur hat, gehören „tiefgreifende Lebensveränderungen“, wie diese im Einzelnen auch beschaffen sein mögen.

Der Bezugstext enthält auch Hinweise, die sich auf das folgende Problem beziehen lassen: Unter welchen Bedingungen geht RF 1 in RF 2 über, und unter welchen Bedingungen bleibt

---

<sup>7</sup> Im Seminar wurden auch die *Neuapostolische Kirche* und die *Zeugen Jehovas* behandelt. Beide religiöse Richtungen lassen sich als Varianten des RF 1 auffassen.

ein solcher Übergang aus? Das „hervorstechende Merkmal des dispensationalistischen Prämillenarismus“ war es lange Zeit gewesen, „daß er sich mehr mit dem Jenseits als mit seiner unmittelbaren Umgebung auseinandersetze. Aus der Vorstellung, daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt sei, nicht von Menschen herbeigeführt werden könne, folgte für die ‘Fundamentalisten’ eine tiefe Skepsis gegen weltliche Herrschaft jeglicher Form, eine völlig a-politische Haltung“ (34f.).

Allgemeiner gefasst: Gewinnt in einer strenggläubigen religiösen Strömung die Jenseitsorientierung die klare Oberhand, wird z.B. angenommen, dass das Reich Gottes nicht von dieser Welt sei und dass sein Kommen in keiner Weise von Menschen herbeigeführt oder unterstützt werden könne, so kann sich kein religiöser Fundamentalismus im engeren Sinn (RF 2) herausbilden. Strömungen hingegen, die bei dominierender Jenseits- dennoch eine relative Aufwertung der Diesseitsorientierung vornehmen, z.B. über die Annahme, dass die Menschen, obwohl letztlich alles von Gott abhängt, doch viel für die *Vorbereitung* des Reiches Gottes tun können, haben eben damit die Tür zum RF 2 geöffnet; die „völlig a-politische Haltung“ geht dann in einen mehr oder weniger umfassenden politischen Gestaltungswillen über. Diese politische Haltung kann vielleicht so bestimmt werden: ‘Wir haben die Aufgabe, unsere Kultur aus dem „Zustand des Degenerierens“ herauszuführen, für den die Abkehr vom ‘wahren’ Glauben verantwortlich ist; das aber ist nur durch Rückbesinnung auf die „fundamentalen Glaubenswahrheiten“ (37) möglich’.

Eine solche Gestalt des zumindest ansatzweise politisierten Fundamentalismus (RF 2) finden wir in Nordamerika in den 20er Jahren. Den Anhängern ging es „nach dem Krieg v.a. um Aktionen gegen die von den ‘Modernisten’ vertretene ‘Irrlehre’“, sie „setzten ihre Hebel v.a. in der Schulausbildung an und machten in den folgenden Jahren das Thema ‘Evolution’ zu ihrer Sache. Ihre *Anti-Evolution Crusade* wurde ungeheuer populär und erreichte ihren Höhepunkt im Jahre 1925“ (37).

Diese Version des RF 2 konnte sich jedoch nicht durchsetzen, überhaupt führte der Fundamentalismus (RF 1 und RF 2) „für mehrere Jahrzehnte ein Schattendasein in der amerikanischen Gesellschaft“ (38). Danach bahnte sich jedoch ein neuer Aufschwung an: Die „militanteren Fundamentalisten organisierten sich dann Ende der 70er Jahre in einer Form, die bis dahin im amerikanischen Fundamentalismus unbekannt war: sie taten sich mit der politischen Neuen Rechten zusammen und schufen so die *New Religious Right* [...]. Damit tritt ein weiteres Novum hervor: zum erstenmal in der Geschichte der Vereinigten Staaten gibt es eine Koalition zwischen militanten Protestanten und Katholiken, geeinigt durch dieselben moralischen und religiösen Themen und durch dieselben Feindbilder“ (39).

Diese Gestalt des politisierten Fundamentalismus (RF 2) zeichnet sich nicht zuletzt dadurch aus, dass sie sich massiv neuer kommunikationstechnischer und werbestrategischer Mittel bedient. Einige Stichworte: „*Direct Mail*-Verfahren“ (39), Rekrutierung neuer Anhänger mehr durch „emotionsbesetzte Themen als durch komplexe politische Fragen“ (39), Kooperation mit „bekannten Fernsehpredigern“ (40), Gründung neuer „politisch-religiöser Gruppierungen“ mit dem Ziel, „rechte Christen für politische Aktionen zu mobilisieren“ (40).

Bekämpft wird der „säkulare Humanismus“. „Unter dem Oberbegriff ‘säkularer Humanismus’ fassen die Fundamentalisten alle ‘Lehren’, die die Menschen darin bestärken, zur Lösung individueller wie gesellschaftlicher Probleme allein ihren eigenen Möglichkeiten und Fähigkeiten zu vertrauen. Nach Meinung der Fundamentalisten habe der Einsatz dieser satanischen Waffen – liberale Erzieher, modernistische Kirchen und die Gerichte fungieren als ‘Instrumente’ Satans – zur Vergiftung des Denkens der Kinder und Jugendlichen, zur Infiltrierung der Kirchen und zur Verfälschung des Evangeliums geführt“ (41f.).

Diese Grundauffassung führt zu diversen Kampagnen, z.B. gegen das „Recht zur Abtreibung auf Verlangen“, an denen sich auch „Fernsehprediger“ mit „geschicktem Einsatz moderner Kommunikationstechnologie“ beteiligen. Diese Version des RF 2 „verfolgt das langfristige

Ziel, die eigenen ‘moralischen Prinzipien’ der gesamten Gesellschaft aufzuzwingen“ (48). Und das wiederum ist ein Merkmal, das auf *alle* Ausdifferenzierungen des RF 2 zutrifft.

Mit „Agitations-Propaganda wird das Gefühl von Bedrohung geschürt, das wiederum die Adressaten für politische Appelle empfänglicher macht, die darauf abzielen, die sog. *social ills* (die ‘Übel der Gesellschaft’) konkret zu bekämpfen. Die Adressaten werden dazu aufgefordert, ihren eigenen, individuellen Beitrag – etwa gegen Homosexualität – zu leisten, indem sie direkt auf ihre politischen Repräsentanten Einfluß nehmen“ (43).

Dem „Zugriff auf die staatlichen Schulen“ wird besondere Bedeutung zugemessen, etwa im Sinn der Forderung der „gleichberechtigten Behandlung der ‘Lehre vom Kreationismus’ neben der Evolutionstheorie“ (43). Angestrebt wird darüber hinaus der „‘Schutz’ vor der Konfrontation mit [...] ‘unchristlichen’ Inhalten“ (43f.).

Sind entsprechende rechtliche Möglichkeiten gegeben, so werden Eltern, die eine Variante des RF 2 vertreten, bestrebt sein, ihre Kinder vor Lehrinhalten zu schützen, die mit dem jeweiligen ‘wahren’ Glauben nicht im Einklang stehen. Durchaus konsequent ist daher die „Klage fundamentalistischer Eltern [...], ihre Kinder aus den Schulstunden nehmen zu dürfen, in denen ‘unchristliche’ Texte behandelt würden“ (44).

Worauf sich der politische Gestaltungswille des RF 2 jeweils richtet, hängt von den konkreten sozio-kulturellen Rahmenbedingungen ab. Unter bestimmten Bedingungen kann die Formung des staatlichen Schulsystems nach den Grundsätzen, Lehren und Vorstellungen des vorliegenden religiösen Fundamentalismus im Zentrum des Interesses stehen, unter anderen Bedingungen die Formung des Wirtschaftssystems usw.

Eine wichtige Aufgabe der verstehenden Denkformanalyse besteht darin, den Verbindungen des RF 1 und RF 2 mit einem Weltuntergangdenken, vor allem aber mit einem apokalyptischen Denken nachzugehen. „Die Vorstellung, daß ‘Armageddon’ nahe sei, wurde durch wiederholte Äußerungen nicht nur fundamentalistischer Fernsehprediger, sondern auch Präsident Reagans genährt“ (45).

Noch einmal zur allgemeinen *Theorie* des religiösen Fundamentalismus. Ich unterscheide hier zwischen den a-politischen bzw. eingeschränkt politischen Gestalten des RF 1 und dem politisierten Fundamentalismus (RF 2). Wenn, um es ganz grob zu umreißen, die gesellschaftliche Entwicklung in vielen Punkten *gegen* die eigene Wertorientierung verläuft, so tendiert der a-politische bzw. eingeschränkt politische RF 1 zum „Rückzug vor der ‘Kultur des Bösen’ in Gemeinden und Sekten, wo man zusammen mit anderen ‘Getreuen Gottes’ in der Gemeinde Bestärkung für die eigene Lebensweise sucht“, während der RF 2 sich bemüht, „mit Hilfe politischer Strategien fundamentalistische Sichtweise und Lebenspraxis in die [...] Gesellschaft hineinzutragen, d.h. sich der ‘Bedrohung’ aktiv zu stellen und selber die Fäden in die Hand zu nehmen“ (48). RF 2 ist *aktivistisch*, der ‘bloße’ RF 1 hingegen *separatistisch*.

## 1.2 Zum jüdischen Fundamentalismus

Bezugstext: M. Haussig: *Fundamentalistische Gruppen im Judentum*. In: Colpe/Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, a.a.O., S. 69-89.

Der hier zugrunde gelegte Text befasst sich mit zwei Gruppierungen innerhalb des Judentums, mit den *Satmarer Chassidim* und *Gusch Emunim*. Diese Beispiele passen sehr gut zur vorgeschlagenen Begrifflichkeit, denn die erstere Gruppe ist als RF 1 einzuordnen, die letztere hingegen als RF 2.

Die *Satmarer Chassidim* gehören zu denjenigen „Gruppen, für welche das Leben in Übereinstimmung mit der *Halacha*<sup>8</sup> in kompromissloser Weise verbindlich ist und die sich dabei

---

<sup>8</sup> „Die ‘Religiosität’ bestimmt sich [...] im Judentum in erster Linie danach, inwieweit der einzelne die in der Tora niedergelegten *613 Mizwot* als für sich verbindlich betrachtet und in seinem Leben praktiziert“; diese „Weisungen und Gebote der Tora“ nehmen in einem systematischen Gebäude, der *Halacha*, Gestalt an“ (69).

gleichzeitig gegenüber jeglichen modernen Einflüssen und Neuerungen, welche von ihnen mit 'unjüdisch' gleichgesetzt werden, sowie gegenüber nicht mit ihren Ansichten übereinstimmenden Gruppen innerhalb des Judentums, radikal abgrenzen“ (72). Diese Gruppen sind als Versionen strenger, geschlossener Religiosität einzuordnen, die für bestimmte religiöse Annahmen einen 'absoluten' Wahrheitsanspruch erheben und überhaupt die für den RF 1 herausgestellten Merkmale zeigen. Ihnen fehlt jedoch der für die Zuordnung zum RF 2 entscheidende umfassende politische Gestaltungswille – sie besitzen vielmehr einen eingeschränkten Gestaltungswillen, der sich nur auf eine relativ kleine 'Lebenswelt' bezieht, die sich von der 'Mehrheitsgesellschaft' separiert.

Die „Satmarim“, die z.B. „in Williamsburg/New York in den USA“ siedeln, zeichnen sich „durch eine starke Absonderung von der sie umgebenden Welt aus, nicht nur von der jüdischen, sondern auch von anderen in ihren Augen nicht orthodoxen jüdischen Gruppen, ferner durch eine besonders strenge Einhaltung der *Mizwot* sowie durch andere soziale Kontrollmaßnahmen. Die Absonderung wird bei ihnen besonders in der äußeren Erscheinung deutlich: sie scheren sich das Haar völlig und lassen nur die *Pe'ot* (Schläfenlocken) stehen. Sie tragen meist einen Kaftan sowie einen breiten Hut, um den am Sabbat ein *Schtreimel*, ein spezieller Pelz, als Schmuck getragen wird. Durch bestimmte Kleidungsstücke werden auch soziale Rangunterschiede innerhalb der Gemeinschaft deutlich gemacht: so tragen z.B. die Rebbein weiße Seidenstrümpfe.

Ein weiteres Merkmal der Absonderung liegt in der Sprache: die tägliche Umgangssprache der Satmarim ist noch heute Jiddisch. Hebräisch spielt bei ihnen nur im Gottesdienst und beim Erlernen der religiösen Literatur eine Rolle, jedoch lehnen sie den profanen Gebrauch des Hebräischen ab, da sie darin eine Vermischung von Heiligem und Profanem sehen [...]. Grundsätzlich haben die Satmarim nichts gegen den Gebrauch der englischen Sprache einzuwenden, jedoch finden sie kein geeignetes Unterrichtsmaterial, da ihrer Meinung nach die vorhandenen Englischbücher voller Anregungen für einen sündigen Lebenswandel sind.

Die Satmarim haben ein hohes Maß an lokaler Autonomie entwickelt. In der Umgebung ihrer Synagogen befinden sich koschere Fleischer, Beerdigungsgesellschaften und rituelle Bäder (*Miqwot*). Sie besitzen in New York eine eigene Arbeitsvermittlung, eigene Hospitäler, Verlagshäuser und sogar ein eigenes Busnetz. In den Schulen wird, streng nach Geschlechtern getrennt, praktisch ausschließlich religiöse Bildung vermittelt. Ausbildung an Colleges oder Universitäten wird als Sünde betrachtet, da derjenige, der dort studiert, sich der Gefahr der Häresie aussetzt. Rabbi *Joel Teitelboim*, das langjährige Oberhaupt der Satmarim, war in besonderem Maße bemüht, Mädchen von jeglichem nichtreligiösen Gedankengut fernzuhalten [...]. Heiraten werden bei den Satmarim wie im traditionellen 'Schtetl' durch den *Schadchan* mit Zustimmung der Eltern in die Wege geleitet, erfolgen also nicht aufgrund eines unmittelbaren freien Entschlusses der Partner. Romantische Liebe im westlichen Sinn ist verpönt und wird als Sünde angesehen. Scheidungen kommen bei den Satmarim so gut wie gar nicht vor“ (73f.).

Insgesamt haben wir es mit einer Ausdifferenzierung der fundamentalistischen Denkform (RF 1) zu tun. Dazu gehört natürlich auch, dass die Satmarim sich als Repräsentanten des 'wahren' Glaubens begreifen und konkurrierende Formen als 'unwahr' ablehnen. Die Ablehnung richtet sich in diesem Fall gegen die Zionisten. „Teitelboim sieht im Zionismus eine Verletzung der drei Schwüre, auf welche Gott Israel verpflichtet hat, nämlich nicht mit Waffengewalt nach Erez Israel zu ziehen, nicht das Ende zu erzwingen und nicht gegen die Völker der Welt zu rebellieren“ (75). Die Satmarim sind die „Auserwählten“, die anderen hingegen „Abtrünnige und Ketzer“. Bemerkenswert die Deutung des „Holocaust als Strafe Gottes für die Sünden der Zionisten [...], unter der auch die wenigen Gerechten zu leiden haben“ (75).

In ihrem „Kampf gegen den Zionismus“ schrecken die Satmarim „auch vor Gewaltakten nicht zurück“; sie greifen z.B. „die Lubowitzer Chassidim wegen ihrer dem Zionismus gegenüber freundlichen Haltung tötlich an“ (76).

Bei der „israelischen Siedlerbewegung *Gusch Emunim* stoßen wir demgegenüber auf einen umfassenderen politischen Gestaltungswillen, der die Zuordnung zum RF 2 erforderlich macht. Kurz zur Vorgeschichte. „Die Zionisten faßten das Judentum von einem rein nationalen Gesichtspunkt her auf und sahen in der Errichtung eines jüdischen Staates ein Instrument zur ‘Normalisierung’ des jüdischen Volkes, das von seiner Existenz in der Diaspora befreit werden sollte, um in einem ihm eigenen Land, wie andere Völker in ihrem Land, seine nationale Eigenständigkeit begründen zu können. Aufgrund dieser primär säkularen Ziele waren die Zionisten für die Orthodoxen der Hauptfeind“ (77).

Grundsätzlich besteht jedoch die Möglichkeit, auch der „Errichtung des jüdischen Staates“ eine „religiöse oder messianische Bedeutung“ beizumessen. Der Zionismus erscheint dann z.B. als „Ausdruck einer besonderen spirituellen Essenz [...], die auf dem Bund zwischen Gott und seinem auserwählten Volk beruht“ (77). Wird z.B. an die „Heiligkeit des Landes Israel“ und an die „herannahende Erlösung“ geglaubt, so können die Zionisten ‘positiv’ als solche betrachtet werden, die zum „Vollzug des Erlösungswerkes“ beitragen (77f.).

Diese Linie wird nach dem Jom-Kippur-Krieg von der Bewegung *Gusch Emunim* auf neuartige Weise fortgesetzt. „Wie der politische Zionismus will auch *Gusch Emunim* eine Stärkung und Sicherung des jüdischen Staates, jedoch nicht, um den Normalisierungsprozeß der Juden [...] zu gewährleisten, sondern weil der Staat Israel als eine Vorstufe der Erlösung selbst angesehen wird“ (83).

Ich nehme die Frage nach den Bedingungen des Übergangs eines RF 1 zum RF 2 wieder auf. Eine geschlossene Form der Religiosität (RF 1) kann zu einem umfassenden politischen Gestaltungswillen (RF 2) z.B. durch eine ‘messianische’ Sicht der Geschichte gelangen, welche die definitive Erlösung aus bestimmten weltlich-politischen Prozessen hervorgehen lässt. Eine solche Geschichtsauffassung führt nämlich dazu, dass es als Aufgabe der ‘wahren’ Gläubigen betrachtet wird, diese Prozesse aktiv voranzutreiben, z.B. also die „Stärkung und Sicherung des jüdischen Staates“. Die Wiederherstellung „Israel(s) in seinen biblischen Grenzen“ gilt als unerlässlich für die „jüdische Erneuerung“ (86), jeglicher „territorialer Kompromiß der Regierung“ (82) wird abgelehnt. „Vom klassischen jüdischen Messianismus unterscheidet sich der Messianismus von *Gusch Emunim* dadurch, daß er sich innerhalb des historischen Prozesses in dieser Welt und nicht jenseits davon in der kommenden Welt abspielt. Er ist fast ausschließlich national ausgerichtet, und es fehlt ihm daher die klassische universalistische Komponente des jüdischen Messianismus“ (85).

Die Anhänger des RF 2 können sich dann als in der entscheidenden „Epoche der Erlösung“ lebend begreifen. Im Fall *Gusch Emunim* wird ein „Satz aus der Traditionsliteratur“ zur Stützung angeführt. „Danach gibt es zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias als einzigen Unterschied nur die Unterwerfung unter die Herrschaft fremder Völker. Durch die Errichtung eines selbständigen jüdischen Staates ist nach der Ansicht der Anhänger von *Gusch Emunim* die Unterjochung Israels beendet worden, folglich hat das messianische Zeitalter begonnen“ (84).

Die typischen Grundzüge der fundamentalistischen Denkform, hier: ihrer politisierten Gestalt, sind gut erkennbar. „Die Anhänger des *Gusch* sehen sich selbst als die wahren Zionisten, wogegen die anderen vom rechten Weg abgefallen sind. Jeder, der versucht, irgendwelche Kompromisse in der territorialen Frage zu erreichen und deswegen mit der amerikanischen Regierung in Kontakt tritt, ist ein Verräter und wandelt im Unreinen“ (86).

Charakteristisch auch das Verhältnis zu einem „demokratischen Staatswesen“. „Ein weltlicher demokratischer Staat erfüllt sicher nicht die Vision der Erlösung, wie sie sich die einzelnen *Gusch*-Leute vorstellen mögen“ – dennoch sind fundamentalistische Bewegungen durchaus zu einem „gewissen Pragmatismus der Stunde“ fähig (88). Dieses Sich-Arrangieren ist jedoch ein Pragmatismus *auf Zeit*. So postuliert man z.B., dass das künftige „Wiedererstehen des Prophetentums“ zu einer „monarchischen Herrschaftsform in Israel“ führen werde (88).

Wichtig ist es, die fundamentalistische Religiosität (RF 1 und RF 2) von anderen Formen der Religiosität abzugrenzen. Der Bezugstext gibt einige Hinweise speziell zum Judentum, die sich, wenn man von der konkreten Ausdifferenzierung abstrahiert, weitgehend verallgemeinern lassen. Die „einzelnen sich religiös verstehenden Gruppen des heutigen Judentums“ werden nach „ihrer Stellung zur Gültigkeit der *Halacha*“ unterschieden. „Die Orthodoxie geht weitgehend von einem wortwörtlichen Verständnis der *Mizwot*, ihrer Unwandelbarkeit und überzeitlichen Gültigkeit aus. Reformen jeder Art werden von ihr abgelehnt“ (71). Die *Orthodoxie* fällt, allgemein betrachtet, zumindest partiell mit dem RF 1, mit der strengen, geschlossenen Religiosität zusammen; manchmal wird auch von *Ultra-Orthodoxie* gesprochen. Die „Chassidim“ lassen sich als Spielart der Orthodoxie einordnen, die sich von anderen durch einige Besonderheiten wie die „besondere Verehrung des jeweiligen ‘Rebben’“ unterscheidet. Als zweite Gruppierung wird das „Reformjudentum“ genannt, es setzt sich „für einen weitgehenden Abbau der durch die *Halacha* gegebenen Abgrenzungen gegenüber der nichtjüdischen Umwelt ein. Die *Halacha* wird demgemäß nicht wortwörtlich und für alle Zeit als bindend angesehen“ (71). Allgemeiner gefasst: Innerhalb jeder Religion kann es nicht nur eine *orthodoxe*, sondern auch eine *reformerische*, sich als ‘progressiv’ verstehende Gläubigkeit geben. „Die Mitte zwischen Orthodoxie und Reformjudentum wird durch das konservative Judentum [...] repräsentiert. Es hält grundsätzlich an der *Halacha* als Ganzem fest, gesteht jedoch die Notwendigkeit von Neuerungen zu“ (71). Eine derartige *konservative, im Einzelfall reformwillige* Gläubigkeit kann ebenfalls innerhalb verschiedener Religionen auftreten.<sup>9</sup>

### 1.3 Zum islamischen Fundamentalismus

Bezugstext: C. Rudolph: *Fundamentalismus im Islam*. In: Colpe/Papenthin (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus*, a.a.O., S. 91-110.

Bei meinen Überlegungen ist weiterhin leitend die Unterscheidung zwischen der allgemeinen fundamentalistischen Denkform und ihren diversen Ausdifferenzierungen. Für eine spezielle Variante, z.B. für den „christlichen Fundamentalismus“, können Merkmale wie „die Schriftfrömmigkeit und die Ablehnung der historisch-kritischen Exegese“ (91) konstitutiv sein, die sich nicht ohne weiteres auf andere Varianten übertragen lassen.

Als charakteristisch für den „islamischen Fundamentalismus“ werden vorab vier Merkmale genannt: „1. ist fundamentalistisches Denken geprägt von einem transzendenten Gottesbegriff. 2. soll die Einheit des Islam gewahrt bzw. (wieder-)hergestellt werden, wofür 3. das Bemühen um Authentizität des Islams und 4. die Gleichheit der Gläubigen unerlässlich sind“ (91).

Innerhalb des Islam ist, wie in den bislang besprochenen Religionen, mit mehreren Spielarten strenger, geschlossener Religiosität (RF 1) zu rechnen. Nach meiner Auffassung kann es hier sowohl einen RF 1 mit „transzendtem Gottesbegriff“<sup>10</sup> als auch einen RF 1 mit „mystischer Ausrichtung“ geben, der davon ausgeht, daß „alles in Gott und Gott in allem ist“<sup>11</sup>(92). Es ist auf der von mir gewählten Untersuchungsebene wenig sinnvoll, nur die erstere Spielart als

<sup>9</sup> Eine vergleichbare Differenzierung führt Meyer mittels des Begriffs der *Zivilisationsstile* ein. So können z.B. „innerhalb der islamischen Republiken der Gegenwart [...] gegebenenfalls Traditionalismus, Modernismus (Säkularismus), Fundamentalismus und andere Spielarten kultureller Selbstauslegung als unterschiedliche *Zivilisationsstile* vorgefunden werden“. (T. Meyer: *Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik*. In: Bielefeldt, Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religion*, a.a.O. S. 47.)

<sup>10</sup> „Der Koran bezeugt, daß Gott der alleinige Urheber der Welt, aber getrennt von ihr ist, und daß es keinen Gott außer ihm gibt“ (92).

<sup>11</sup> „Durch Versenkung und Konzentration wird die Einheit mit Gott gesucht. Ist diese Einheit aber gefunden, braucht den Gesetzen nicht mehr Folge geleistet zu werden, denn die Gesetze dienen nur dazu, die Hinwendung zu Gott sicherzustellen“ (92).

Fundamentalismus zu bezeichnen, wenngleich man sagen kann, dass die verbreitetste Form des RF 2 innerhalb des Islam sich auf die Lehre vom „transzendenten Gott“ stützt.

Kurzum, der im Bezugstext als ‘islamischer Fundamentalismus’ bezeichnete Standpunkt ist für mich zunächst nur eine von mehreren möglichen Versionen des *islamischen* RF 1. Für *diese* Version gilt: Das Bekenntnis zum „transzendenten Gott“ wie auch die „Gesetzesorientiertheit“ sind konstitutiv. Der „Zugang zur *sunna*“ ist nach dieser Auffassung indes „durch die bestehenden vier Rechtsschulen verbaut. Seit dem 10. Jh. ist jeder Muslim an die dogmatische Lehrmeinung einer dieser Rechtsschulen gebunden und muß sein Handeln danach ausrichten (*taqlîd*). Das bedeutet, daß die Einheit des Islam, die de facto sowieso nur in den ersten 30 Jahren bestand, nicht hergestellt werden kann. Die Rechtsschulen, die ja nicht einmal aus der Ursprungszeit des Islam stammen, sondern aus dem 3. Jh. seiner Geschichte, genießen ihrer Meinung nach zu Unrecht solch hohe Wertschätzung, sind sie doch in hohem Maße verantwortlich für Spaltung und Rivalität im Islam. Folglich kann nur, wer sich nicht an eine Rechtsschule gebunden fühlt, bis zum Ursprung des Islams vordringen. Entsprechend qualifizierte Gelehrte [...] dürfen demnach den Koran und *hadith* auslegen (*ijtihâd*). Die Authentizität wird durch *ijtihâd*, den unmittelbaren Zugang zu den Quellen des Islams, gewährleistet“ (92f.).

Die behandelte Version des islamischen RF 1 wendet sich auch dagegen, dass „die Gründer dieser Rechtsschulen als Heilige verehrt“ werden; sie halten – zumindest in dieser Hinsicht – am „Gleichheitsgrundsatz aller Gläubigen“ fest. Zwar wird nicht bestritten, „daß Menschen Wunder vollbringen können“, man lehnt „aber die Wirksamkeit dieser Fähigkeit über den Tod hinaus ab. *Ijtihâd* bedeutet in diesem Zusammenhang die Leugnung eines anderen Zugangs zum göttlichen Wissen als den über die Offenbarungen Gottes an die Propheten, als deren letzter Muhammad angesehen wird“ (93).

Eine solche Version des RF 1 kann nun relativ leicht in einen RF 2 übergehen. Der umfassende politische Gestaltungswille kann sich z.B. aus der Annahme ergeben, es habe in der „Ursprungszeit des Islam“ einmal eine intakte gesellschaftliche Ordnung gegeben, die mit dem göttlichen Willen im Einklang gestanden habe, und diese Ordnung gelte es – nach der langen Zeit der Entfernung und ‘Entfremdung’ vom göttlichen Willen – wiederherzustellen. Eine solche Annahme hat zur Folge, dass den ‘wahren’ Gläubigen eine politisch-gesellschaftliche (Haupt-)Aufgabe zugeschrieben wird, d.h. sie führt *unmittelbar* zur ‘Politisierung’ des zugrunde liegenden RF 1. Generell gilt: ‘Entfremdungstheorien’ mit politisch-gesellschaftlichen Implikationen sind – auf der Ebene der ideellen Voraussetzungen – häufig entscheidend dafür, dass aus einem RF 1 ein auch in politischer Hinsicht radikaler RF 2 wird.

Der Bezugstext weist überzeugend auf einige Faktoren hin, welche insbesondere den beschriebenen islamischen RF 2 begünstigt und zu seinem Erfolg beigetragen haben. „Die islamischen Länder befinden sich in einer ähnlichen historischen Situation wie viele andere Länder in der sogenannten Dritten Welt auch. Die Zeit der Loslösung von der politischen Fremdherrschaft ist noch lange nicht vorbei, und noch immer besteht eine wirtschaftliche und kulturelle Abhängigkeit von den ehemaligen Kolonialmächten. Mit der Ausrichtung auf den Westen ging eine Liberalisierung von Wirtschaft und Politik einher. Die sozialen Probleme verschärften sich jedoch, weil zwar die freie Marktwirtschaft, nicht aber das Gefüge sozialer Absicherungen übernommen wurden. Da der Parlamentarismus nicht in der Lage war, die Probleme zu meistern, schlug die anfängliche Euphorie für Fortschritt, Technik und Demokratie zunächst um in Verunsicherung, ob denn der eingeschlagene Weg der richtige sei, und schließlich in Ablehnung all dessen, was in irgendeiner Weise mit dem Westen in Verbindung gebracht werden konnte. Der Massentourismus tat dazu noch ein übriges.

Auf die durch die Verwestlichung bewirkte Selbstentfremdung folgte als Reaktion die Suche nach Identität, wobei die Rückbesinnung auf den Islam eine wesentliche Rolle spielte. Systemimmanent wird dies damit begründet, daß die dem Schöpfer sich widersetzenden Menschen zur Einsicht in ihre – die gesamte Menschheit ins Unglück stürzende – Widersetzlich-



keit gekommen wären und sich deswegen den Grundlagen des Islams wieder zuwendeten. Aber auch für die Muslime, die dem Islam treu geblieben waren, bedurfte es der Verbesserung ihres Selbstwertgefühls. Sie mußten sich zur Wehr setzen gegen die im Zuge der Kolonialisierung um sich greifende Abwertung des Islams. Schließlich war der Islam zur Negativfolie gemacht worden, von dem sich das – christliche – europäische Bürgertum positiv abheben konnte. So wurde ‘das Muslimsein ... Bestandteil einer kulturellen Identität, die gegenüber der Kultur der Herrschenden zu verteidigen war.’ Das Bild vom Westen änderte sich dadurch grundlegend: Ehemals Inbegriff für Fortschritt und Ideal, erweckt es heute vor allem Assoziationen von Sittenerfall und Dekadenz. Der Grund wird besonders darin gesehen, daß in der westlichen Gesellschaft Religion zur Privatsache degradiert wurde, wodurch frühere Wertvorstellungen ihren normativen Charakter verloren. [...] Hier nun wird von den Fundamentalisten der Islam als Richtschnur für sittliches Verhalten angegeben. Aber nicht nur das; auch Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung sollen dem Islam entsprechen. Wenn in diesem Zusammenhang von Reislamisierung die Rede ist, so bedeutet das vor allem, daß die nach westlichem Muster ausgebildete Elite den Islam wieder für sich entdeckt und sich der Masse, die von ihrer Volksfrömmigkeit nie gelassen hatte, wieder annähert. Das ist mit ein Grund, weshalb fundamentalistische Ideen auch bei Ungebildeten auf Resonanz stoßen“ (95).

Auf diese Weise kann eine Religion mit stark politisch-sozialer Ausrichtung (RF 2), welche die Wiederherstellung der Verhältnisse der Urgemeinde und damit die universale Geltung des göttlichen Gesetzes auf ihre Fahnen geschrieben hat, eine Konjunktur erfahren und auch zur Herrschaft gelangen.

Als Beispiel für eine „militant islamische Gruppe“ wird die 1928 von Hasan al-Bannâ gegründete „Muslim Bruderschaft“ vorgestellt. Deren Weltauffassung betont die „sozialen Werte des Islams“, greift – in dem eben dargestellten Sinn – auf die „islamische Frühzeit“ zurück und betrachtet den Islam als „alles umfassendes System, das überall und in jedem Fall Gültigkeit besitzt“ (97ff.). In einem „islamischen Staat“ soll „die islamische Rechtsgrundlage (sharî’a) Anwendung finden“, genaue Bestimmungen werden jedoch nicht gegeben. „Auch in bezug auf Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung findet man bei Bannâ keine konkreten Angaben“ (99).

Hinsichtlich der Organisation gibt es deutliche Parallelen zu anderen Spielarten des RF 2. „Im organisatorischen Aufbau folgte die Bruderschaft einem streng hierarchischen Prinzip: Hasan al-Bannâ führte den Sufi-Titel *almurshid al-’âmm* (‘allgemeiner Führer’), der auch die geistige Führerschaft implizierte. Ihm waren die Mitglieder durch die *bai’a* (Gefolgschaftsgelöbnis) zum absoluten Gehorsam verpflichtet“ (100)<sup>12</sup>. Dass sich ‘Muslim-Brüder’ durch Selbstlosigkeit und Opfermut hervortaten, kann daher nicht verwundern. Damit hängt auch eine hohe Gewaltbereitschaft zusammen.

Weitere Ausführungen zu fundamentalistischen Bewegungen (RF 2) in anderen Ländern geben Hinweise auf für unsere Zwecke wichtige Differenzierungen. Der RF 2 im Allgemeinen und der islamische im Besonderen kann sich sowohl zu einer „Massenpartei“ (wie bei der Muslim-Bruderschaft) als auch zu einer „Kaderpartei“ (wie bei der „Islamischen Gemeinschaft“ in Pakistan) ausformen (103) – das hängt jeweils von konkreten sozio-kulturellen Rahmenbedingungen ab. Und generell gilt: „Unterschiedliche Traditionen und Geistesgeschichte beeinflussen in hohem Maße die Akzeptanz für fundamentalistisches Gedankengut“ (108).

Schauen wir noch kurz in eine programmatische Arbeit Hassan al-Bannâs, um die bisherigen Überlegungen zum islamischen RF 2 abzurunden.

---

<sup>12</sup> Der auf der Ebene der Weltauffassung festgehaltene „Gleichheitsgrundsatz aller Gläubigen“ wird also in der politischen Praxis „der gewünschten Effektivität und Durchschlagskraft und der dazu erforderlichen straffen Organisation geopfert“ (93). Die ‘Rechtschaffenheit’ wird übrigens als „das fundamentalistische Äquivalent für die kommunistische ‘Linientreue’“ (104) bezeichnet.

Bezugstext: A. Meier: *Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen*. Wuppertal 1994.

Die Nation (umma) soll – gemäß dem im Bezugstext (180-185) abgedruckten Programm *Einige Schritte zur praktischen Reform* – „bei ihrem neuen Erwachen“ ein „spirituelles Empfinden“ beflügeln. „Die Nation, die fest entschlossen ist und sich auf den Weg des Guten be gibt, wird mit Gottes Hilfe ihr ersehntes Ziel erreichen.“

Zu den „wichtigsten Zielen der auf den wahren Geist des Islam gegründeten Reform“ gehört nach al-Bannâ *politisch* die „Beendigung des Parteienwesens und Orientierung der politischen Kräfte der Nation in einer Richtung als einer einzigen Front“. Das Recht ist dergestalt zu reformieren, „daß es mit der islamischen Gesetzgebung in allen ihren Ableitungen in Einklang steht“; wichtig ist auch die „Förderung des Geistes des Islam in den Ämtern der Regierung in dem Sinn, daß die Beamten insgesamt sich aus eigenem Empfinden den Lehren des Islam verpflichtet wissen“. Das ist verbunden mit der „Aufhebung der Trennung zwischen privater und dienstlicher Sphäre“. „Sämtliche Aktivitäten der Regierung müssen entsprechend den Bestimmungen und Lehren des Islam vollzogen werden.“ „Die Einteilung der Arbeitszeiten darf nicht mit den Gebetszeiten kollidieren.“

In *sozialer* Hinsicht steht die „Gewöhnung des Volkes an die Respektierung der öffentlichen Sitten“ an erster Stelle. Dazu gehört die „Erziehung der Frauen in den Regeln weiblichen Anstandes, um das flirt- und gefallsüchtige Verhalten zu unterbinden“; ferner die „Geschlechtertrennung an den Universitäten“. Prostitution, Glücksspiel, Alkohol und Rauschmittel, Tanzlokale sollen verboten, Schauspielhäuser, Kinofilme, Lieder zensiert werden. Der Rundfunk soll „im Sinne einer vorzüglichen nationalen und moralischen Erziehung“ verwendet werden. „Unordnung und Libertinismus“ sind auch in „Ferienzentren“ zu vermeiden. Cafésbesucher sollen zu „nützlichen Beschäftigungen“ angeleitet werden.

Wer „erwiesenermaßen in einem Punkt den Lehren des Islam zuwidergehandelt oder den Islam angegriffen hat“, ist zu bestrafen. Die „Primarschulen auf den Dörfern“ sind an die „Moscheen“ anzuschließen. Der Religionsunterricht soll zum „Hauptfach in allen Schulstufen und -typen einschließlich der Universitäten“ werden; die „auswendige Beherrschung des Koran ist Voraussetzung für die Erlangung der wissenschaftlichen Diplome im Bereich der religiösen und philologisch-philosophischen Fächer“. Wert gelegt wird auch auf die „besondere Pflege der arabischen Sprache in allen Stufen des Unterrichts“. Die „Kleidung in der Nation“ soll sukzessiv vereinheitlicht und die „ausländische Verfremdung in den Haushalten im Blick auf Sprache, Sitten, Kleidung, Ammen usw.“ beendet werden.

In *wirtschaftlicher* Hinsicht steht die „Organisation der Sozialsteuer [...] gemäß den Lehren der barmherzigen Scharia“ an erster Stelle; diese Steuer soll vor allem „für die Bedürftigen, Armen und Waisen“ verwendet werden. Der „Zins-Wucher“ ist zu verbieten. „Die in ausländischer Hand befindlichen Wirtschaftsunternehmen müssen in das ausschließliche Interesse der Nation überführt werden.“ Überhaupt muß der „größtmögliche Nutzen für die Allgemeinheit“ verwirklicht werden. „Unternehmungen im Bereich primärer Bedürfnisse“ haben den Vorrang „gegenüber allen im Luxus-Bereich angesiedelten Projekten“. Bei der Umsetzung dieser „Botschaft“ sind die Muslimbrüder „zu jedem Opfer bereit“. „Auf Gott zählen wir, er genügt uns.“

Diese islamische Gestalt des RF 2 ist sichtlich bestrebt, das soziale Leben der jeweiligen Nation möglichst vollständig im Sinn der eigenen religiösen Überzeugungen zu gestalten. Die gesamte Gesellschaft wird auf eine bestimmte religiöse ‘Wahrheit’ verpflichtet. Die „Gesellschaft in ihrer Totalität“ wird „zum Gegenstand des Reformwillens gemacht“ (176). Die Gesellschaft soll zu einer „authentischen religiösen Identität“ (178) geführt werden.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Das schließt nicht aus, dass unter dem „Vorzeichen des arabischen Nationalismus“ z.T. vergleichbare Reformprogramme entwickelt worden sind. „Auch die Programme des arabischen Nationalismus lehnen das zu Zersplitterung und Befriedigung egoistischer Interessen führende Parteienwesen der liberal-konstitutionellen Systeme zugunsten einer populistisch gefärbten strafferen und direkteren Willensbildung der politischen Gemeinschaft ab“

Dieser 'totale' politisch-soziale Gestaltungswille kennzeichnet, so möchte ich nun formulieren, den *vollständigen* RF 2. Davon sind Gestalten des RF 2 abzugrenzen, die in dieser oder jener Hinsicht *unvollständig* sind. Die oben behandelte amerikanische Version des RF 2 scheint in diesem Sinne unvollständig zu sein, denn hier begnügt man sich weitgehend damit, einzelne religiöse Überzeugungen im Rahmen eines demokratischen Systems durchzusetzen, z.B. in der Schule. Ein *vollständiger* RF 2 würde hingegen die Überwindung dieses Systems anstreben und so etwas wie einen christlichen 'Gottesstaat' anvisieren müssen, der auf den *wahren Geist* des Christentums verpflichtet ist – so wie der islamische 'Gottesstaat' auf den „wahren Geist des Islam“. Jeder *vollständige* RF 2 propagiert die *konsequente soziale Rückkehr zum 'wahren' Glauben*, und das kann wiederum verbunden sein mit dem Postulat der *Wiederherstellung der idealen Verhältnisse der Ursprungszeit*.

Die klare Grundsatzorientierung ist freilich häufig verbunden mit einer „Flexibilität und Dynamik auf der Ebene konkreter Programme und praktischer Orientierungen“; das hat den Vorteil, dass sich „Menschen und Gruppen mit ganz unterschiedlichen Motivationen“ unter dem Schild einer Bewegung wie der Muslimbruderschaft zusammenfinden können (176). Ein RF 2 hat häufig den Charakter einer „Sammlungs-Bewegung“, die „unterschiedliche gesellschaftliche und politische Interessen“ in sich aufzunehmen vermag. (173)

Der *vollständige* RF 2 lässt sich – am Beispiel der islamischen Variante – durch folgende Punkte kennzeichnen (vgl. 169f.). Ziel ist „eine *integristische*, d.h. alle Lebensbereiche (Individuum, Gesellschaft, Staat) einschließende [...] *Reform*, die als *Kritik gegen die herrschenden Verhältnisse* vorgebracht und in unterschiedlichen Programmen konkretisiert wird“. Die religiöse 'Bewegung' reagiert dabei auf „gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Krisen“, in einigen Fällen „unter dem Eindruck der Konfrontation mit dominanten Einflüssen politischer, wirtschaftlicher oder kultureller Art *von außen* in Form des (Neo)Kolonialismus“. Die „Reaktion auf innere Krise und äußeren Druck“ erfolgt im Rückzug auf die 'wahre' Religion und die zugehörige „Identität“; daraus erwächst das Programm, die 'wahre', d.h. im Einklang mit der jeweiligen Religion stehende Gesellschaftsordnung zu verwirklichen. Dabei *kann* ein Rekurs auf eine „ideale Frühzeit“ vorgenommen werden. Sehr gut zum RF 2 passen religiöse 'Entfremdungstheorien', die eine Entfernung vom 'wahren' Ursprung annehmen, zu dem es nach langwierigen „geschichtlichen Entartungen“ zurückzukehren gelte.

Die Reform der Gesellschaft erfolgt nach Maßgabe der jeweiligen religiösen 'Wahrheit', z.B. in der islamischen Variante „als Verwirklichung der *Scharia* als dem offenbarten Gesetz Gottes auf allen Lebensbereichen“. Religiös begründete Normen werden „durch das Mittel der Politik“ verwirklicht.

Der *vollständige* RF 2 entsteht in der Regel „von unten' und nicht 'von oben'“, er kann dann aber auch „eine Rolle auf der offiziellen Ebene staatlicher Politik übernehmen, bis hin zur Funktion als staatstragender Begründungsideologie“. Ein besonderer Fall liegt vor, wenn ein RF 2 „durch den revolutionären Sieg einer oppositionellen Bewegung des Volkes direkt als neue Staatsideologie etabliert wird“.

Der Erfolg oder auch Misserfolg eines vollständigen RF 2 muss stets im Zusammenhang mit der konkreten sozio-kulturellen Situation gesehen werden, der „Erfolg der Muslimbruderschaft als Massenbewegung“ z.B. „im Zusammenhang mit den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Veränderungen der Zeit in der Konfrontation einer *traditionellen* Gesellschaft mit den Einflüssen der modernen industriellen Gesellschaft [...]. Gesellschaftlich entwurzelte und wirtschaftlich verunsicherte Menschen und Gruppen fanden in der Betonung sozialer Werte und zwischenmenschlicher Solidarität, wie sie in der 'Gemeinschaft' der Muslimbrüder

---

(179). Obwohl es mehrere Entsprechungen zu „Anliegen des arabischen Nationalismus“ gibt, z.B. in der „geforderten Arabisierung des schulischen Unterrichts“, bestehe ich jedoch darauf, dass das gesamte Programm durch die Bindung an ein religiöses „Begründungssystem“, an eine Form des RF 2 eine *andere Qualität* bekommt (179).

angeboten wurden, Halt und Orientierung gegenüber dem strukturellen Individualismus, der aus den Prozessen der Modernisierung resultierte“ (172).

Wichtig ist der Hinweis, dass man aus dem „islamistischen Programm der Rückkehr zum wahren Ursprung“ nicht direkt auf eine „unschöpferisch-reaktionäre Verweigerung gegenüber gesellschaftlichem Fortschritt“ schließen darf (172). Denn da der „wahre Ursprung“ so etwas wie eine *offene Formel* darstellt, die mit unterschiedlichen konkreten Inhalten (hier: vor allem Wertorientierungen) vereinbar ist, *kann* ein fundamentalistisches Reformprogramm eben auch im Einklang mit dem „Prinzip einer Modernisierung“ stehen. Allerdings gilt dabei, dass nur diejenigen Modernisierungen (in einem weiten Sinn des Wortes) akzeptiert werden, die mit den religiösen Überzeugungen vereinbar sind.

#### 1.4 Fazit zum religiösen Fundamentalismus

Ich bin ausgegangen von folgenden begrifflichen Festlegungen:

Religiöser Fundamentalismus im weiten Sinn (RF 1) = strenge, geschlossene religiöse Gläubigkeit.

Religiöser Fundamentalismus im engeren Sinn (RF 2) = RF 1 plus umfassender politischer Gestaltungswille.

Die *Denkformanalyse* unterscheidet zwischen der allgemeinen Denkform RF 1 bzw. 2 und deren konkreten Ausdifferenzierungen. Zum allgemeinen Weltauffassungstyp RF 1 gehört die Überzeugung, über eine ‘letzte’ oder ‘absolute’ religiöse Wahrheit zu verfügen. Mit diesem Grundelement hängt es zusammen, dass sich die Anhänger eines RF 1 als die ‘wahren’ Gläubigen betrachten und dass sie die konkurrierenden Formen der Religiosität als ‘unwahr’ oder ‘falsch’ ablehnen.

An der jeweiligen ‘absoluten’ Wahrheit muss um jeden Preis festgehalten werden, daher sind alle Ideen, welche für die ‘große Wahrheit’ bedrohlich sind oder sein könnten, zu verwerfen. Die entscheidende Grundlage für die Ablehnung ist immer der Konflikt mit einer ‘absoluten’ Wahrheit, über die man zu verfügen glaubt. Zur ‘großen’ *Glaubensgewissheit* gehört die apriorische Ablehnung aller damit in Konflikt stehenden Auffassungen. Jede Variante des RF 1 behandelt bestimmte Annahmen als *Dogmen, an denen Kritik unzulässig ist*.

Die gelockerte oder offene Gläubigkeit verfährt gegenüber der Wissenschaft anders als die strenge oder geschlossene (RF 1). Geraten religiöse Grundannahmen mit ‘erfolgreichen’ wissenschaftlichen Theorien in Konflikt, so versucht der ‘offene’ Gläubige, beide Größen miteinander in Einklang zu bringen, was de facto meistens darauf hinausläuft, dass der Glaube dergestalt *reformuliert* wird, dass er mit der Theorie, an der man ebenfalls festhalten möchte, nicht mehr in (offenkundigen) Konflikt gerät.

Aus der fundamentalistischen Denkform ergibt sich auch die ablehnende Haltung gegenüber ‘offizieller’ Bildung, sofern diese mit dem ‘wahren’ Glauben nicht im Einklang steht. Eine naheliegende institutionelle Konsequenz ist die Errichtung eigener Schulen, welche den ‘wahren’ Glauben vermitteln.

Unter welchen Bedingungen entwickelt sich aus einem RF 1 ein RF 2 und unter welchen nicht? Gewinnt eine Jenseitsorientierung die klare Oberhand, so kann sich kein RF 2 herausbilden. Strömungen hingegen, die bei dominierender Jenseits- dennoch eine relative Aufwertung der Diesseitsorientierung vornehmen, haben eben damit die Tür zum RF 2 geöffnet. Worauf sich der politische Gestaltungswille des RF 2 jeweils richtet, hängt von den konkreten sozio-kulturellen Rahmenbedingungen ab.

Verläuft die gesellschaftliche Entwicklung *gegen* die eigene Wertorientierung, so tendiert der a-politische bzw. eingeschränkt politische RF 1 zum „Rückzug vor der ‘Kultur des Bösen’ in Gemeinden und Sekten, wo man zusammen mit anderen ‘Getreuen Gottes’ in der Gemeinde Bestärkung für die eigene Lebensweise sucht“, während der RF 2 sich bemüht, „mit Hilfe po-

litischer Strategien fundamentalistische Sichtweise und Lebenspraxis in die [...] Gesellschaft hineinzutragen, d.h. sich der 'Bedrohung' aktiv zu stellen und selber die Fäden in die Hand zu nehmen“.

Der RF 2 kann der Errichtung eines Staates eine „religiöse oder messianische Bedeutung“ beimessen. Eine entsprechende politische Tätigkeit gilt dann als Beitrag zum „Vollzug des Erlösungswerkes“. Der Übergang vom RF 1 zum RF 2 kann z.B. durch eine 'messianische' Sicht der Geschichte erfolgen, welche die definitive Erlösung aus bestimmten weltlich-politischen Prozessen hervorgehen lässt. Eine solche Geschichtsauffassung führt dazu, dass es als Aufgabe der 'wahren' Gläubigen betrachtet wird, diese Prozesse aktiv voranzutreiben.

Der Übergang vom RF 1 zum RF 2 kann sich auch aus der Annahme ergeben, es habe in der „Ursprungszeit“ einmal eine 'intakte' gesellschaftliche Ordnung gegeben, die mit dem göttlichen Willen im Einklang gestanden habe, und diese Ordnung gelte es – nach der langen Zeit der Entfernung vom göttlichen Willen – wiederherzustellen. Eine solche Annahme hat zur Folge, dass den 'wahren' Gläubigen eine politisch-gesellschaftliche (Haupt-)Aufgabe zugeschrieben wird, d.h. sie führt *unmittelbar* zur 'Politisierung' des zugrunde liegenden RF 1. Generell gilt: 'Entfremdungstheorien' mit politisch-gesellschaftlichen Implikationen sind – auf der Ebene der ideellen Voraussetzungen – häufig entscheidend dafür, dass aus einem RF 1 ein auch in politischer Hinsicht 'radikaler' RF 2 wird.

Der 'totale' politisch-soziale Gestaltungswille kennzeichnet den *vollständigen* RF 2. Davon sind Gestalten des RF 2 abzugrenzen, die in dieser oder jener Hinsicht *unvollständig* sind. Jeder *vollständige* RF 2 propagiert die *konsequente soziale Umsetzung des 'wahren' Glaubens*, und das kann wiederum verbunden sein mit dem Postulat der *Wiederherstellung der idealen Verhältnisse der Ursprungszeit*.

## 2 Der profane Fundamentalismus

### 2.1 Vorbegriff des profanen Fundamentalismus

Zum eingeführten Begriff des religiösen Fundamentalismus (RF 1 und 2) lässt sich ein korrespondierender Begriff des profanen Fundamentalismus bilden. Um die passende Korrespondenzebene zu gewinnen, soll zunächst der Begriff der *Weltauffassung*, den ich bereits in der Einleitung benutzt habe, näher bestimmt werden. Unter einer *Weltauffassung* oder *Weltanschauung* verstehe ich ein *umfassendes Überzeugungssystem*, das sowohl ein *Weltbild* als auch eine *Handlungs- und Lebensorientierung* einschließt. Anders formuliert: das umfassende Überzeugungssystem stellt eine Verbindung zwischen *Denksystem* und *Wertsystem* dar.

Ich postuliere, dass Menschen *immer* in einem solchen umfassenden Überzeugungssystem stecken, dass menschliches Leben also generell *weltanschauungs-gebunden* ist, wobei sich die jeweiligen Überzeugungen jedoch inhaltlich stark voneinander unterscheiden können. Diese These beansprucht Geltung für alle Zeiten und Kulturen. Demnach können Menschen niemals in einen weltanschauungsfreien Raum eintreten, sie können aber ihr Überzeugungssystem verändern und sogar durch ein anderes ersetzen.

Im Buch *Theorie der Illusionen* habe ich zwischen einem ‘positiven’ (oder ‘neutralen’) und einem ‘negativen’ (kritischen) Ideologiebegriff unterschieden. Auf der allgemeinsten Ebene fällt der positive Ideologiebegriff mit dem Begriff der Weltauffassung zusammen; ich verwende dafür das Kürzel *Ideologie(+)*. In diesem Sinn können wir auch sagen, dass menschliches Leben generell ideologie-gebunden ist. Im folgenden verwende ich ‘Weltauffassung’, ‘Weltanschauung’, ‘Ideologie(+) und ‘übergreifendes Überzeugungssystem’ als Synonyme.

Im einem nächsten Schritt kann formuliert werden: Alle Religionen sind Weltanschauungen, aber nicht alle Weltanschauungen sind auch Religionen. Alle Religionen sind Ideologien(+): Jede Religion enthält erstens Weltbildannahmen, und zwar solche, die auf über-natürliche Größen irgendwelcher Art zurückgreifen (Beispiel: ‘Gott ist der alleinige Urheber der Welt, aber getrennt von ihr’), und sie vermitteln zweitens eine normativ-werthafte Lebensorientierung, bei deren Begründung ebenfalls auf über-natürliche Größen zurückgegriffen wird (Beispiel: ‘Das Gebot X ist von Gott geoffenbart worden’).

Nicht alle Weltanschauungen sind auch Religionen: Es gibt auch ‘Verbindungen’ von Weltbild und Handlungsorientierung, deren Weltbildannahmen *nicht* auf über-natürliche Größen zurückgreifen, sondern die ausschließlich mit *natürlichen* Größen (in einem weiten Sinn, der auch sozio-kulturelle Faktoren einschließt) arbeiten, und deren Handlungsorientierung ebenfalls durch Rückgriff auf natürliche Größen begründet wird, welche dies im einzelnen auch sein mögen. Diese Überzeugungssysteme bezeichne ich zusammenfassend als nicht-religiös oder *profan*.

Als Beispiel für eine profanes Überzeugungssystem können bestimmte Versionen des Marxismus dienen: Einerseits wird ein dezidiert ‘materialistisches’ Weltbild vertreten, andererseits wird aus einer ‘materialistischen’ Geschichtsauffassung eine sozialrevolutionäre Handlungsorientierung hergeleitet.

Grundsätzlich gilt, wie einleitend bereits erwähnt: Religiöse Weltanschauungen beruhen auf einer *supra-naturalistischen Ontologie* (die mit über-natürlichen Größen irgendwelcher Art rechnet), profane Weltanschauungen hingegen auf einer *naturalistischen Ontologie* (die ausschließlich mit natürlichen Größen im weiten Sinne rechnet, zu denen auch sozio-kulturelle Größen gehören).

Um zum angestrebten Begriff des profanen Fundamentalismus gelangen zu können, konzentriere ich mich auf die profanen Überzeugungssysteme im soeben erläuterten Sinn. Wir können nun unmittelbar einen *Vorbegriff* des profanen Fundamentalismus bilden, der dem Begriff des religiösen Fundamentalismus korrespondiert. Es gibt, so können wir sagen, auch bei profanen Weltanschauungen unterschiedliche Formen der *Gläubigkeit*. Wie im Fall der *religiö-*

sen Gläubigkeit kann man zwischen *strengen* und *gelockerten* Formen sowie zwischen *geschlossener* und *offener* profaner Gläubigkeit unterscheiden. Ich setze den profanen Fundamentalismus *im weiten Sinn* einfach mit der strengen oder geschlossenen profanen Gläubigkeit gleich. Als Synonym für ‘Denkform des profanen Fundamentalismus im weiten Sinn’ verwende ich auch ‘profaner Fundamentalismus 1’, kurz ‘PF 1’.

Strenge oder geschlossene profane Gläubigkeit (PF 1) gibt es – wie den RF 1 – zu unterschiedlichen Zeiten und in ganz verschiedenen Gestalten. Im gegenwärtigen Denkkontext interessieren erneut vorrangig diejenigen Gestalten, die im 19. und 20. Jahrhundert aufgetreten sind bzw. im 21. Jahrhundert auftreten werden.

Dieser erste Vorbegriff des profanen Fundamentalismus soll wiederum durch einen zweiten ergänzt werden. Leitend ist dabei, wie im religiösen Feld, der Aspekt ‘politischer Gestaltungswille’. Strenge oder geschlossene profane Gläubigkeit kann mit den oben bereits dargestellten unterschiedlichen Haltungen zur ‘Welt’ und zur ‘politischen Sphäre’ verbunden sein. Ich schlage nun vor, die mit einem umfassenden politischen Gestaltungswillen verbundene strenge oder geschlossene profane Gläubigkeit als profanen Fundamentalismus *im engeren Sinn* zu bezeichnen. Als Synonym für ‘Denkform des profanen Fundamentalismus im engeren Sinn’ verwende ich auch ‘profaner Fundamentalismus 2’, kurz ‘PF 2’.

Auch dieser Typ des profanen Fundamentalismus tritt zu unterschiedlichen Zeiten und in ganz verschiedenen Gestalten auf. Wiederum interessieren vorrangig die neueren, die ‘modernen’ Ausgestaltungen von PF 2.

Grundsätzlich ist, wie bei RF 1 und 2, festzuhalten: PF 2 impliziert PF 1, aber nicht umgekehrt. PF 1 kann auch völlig a-politisch sein oder sich damit begnügen, ein relativ kleines Lebensumfeld im Sinne der eigenen Überzeugungen zu gestalten.

## 2.2 Übertragung der Ergebnisse der Denkformanalyse

In einem weiteren Schritt können wir die Ergebnisse der Denkformanalyse des religiösen Fundamentalismus auf den profanen Fundamentalismus übertragen. Ich nehme diese Übertragung direkt vor, d.h. ich verzichte in diesem Stadium darauf, eine unabhängige Analyse des profanen Fundamentalismus anhand von Beispieltexten vorzunehmen. Auf keinen Fall sollte aber vergessen werden, dass wir uns weiterhin auf dem Feld der *verstehenden* (und nicht etwa schon der *kritischen*) Denkformanalyse befinden.

Die Denkformanalyse unterscheidet zwischen der allgemeinen Denkform PF 1 bzw. 2 und deren konkreten Ausdifferenzierungen. Zum allgemeinen Weltauffassungstyp PF 1 gehört die Überzeugung, über eine ‘letzte’ oder ‘absolute’ *profane* Wahrheit zu verfügen. Mit diesem Grundelement hängt es zusammen, dass sich die Anhänger eines PF 1 als die ‘wahren’ Gläubigen (bzw. Wissenden) betrachten und dass sie die ‘konkurrierenden’ Formen der profanen (und auch der religiösen) Gläubigkeit als ‘unwahr’ oder ‘falsch’ ablehnen.

An der jeweiligen ‘absoluten’ Wahrheit muss um jeden Preis festgehalten werden, daher sind alle Ideen, welche für die ‘große’ Wahrheit bedrohlich sind oder sein könnten, zu verwerfen. Dieses Verwerfen ist auch hier unabhängig davon, ob z.B. eine Theorie nach wissenschaftlichen Kriterien gut bestätigt und kognitiv leistungsfähig ist. Die entscheidende Grundlage für die Ablehnung ist immer der Konflikt mit einer ‘absoluten’ Wahrheit, über die man zu verfügen glaubt. Zur ‘großen’ *Glaubens- oder Wissensgewissheit* gehört die apriorische Ablehnung aller damit in Konflikt stehenden Auffassungen. Jede Variante des PF 1 behandelt bestimmte Annahmen als *Dogmen, an denen Kritik unzulässig ist*. ‘Ich bin im Besitz der Wahrheit, die unumstößlich ist; alles, was mit ihr in Konflikt gerät, muss daher falsch sein’.

Unter welchen Bedingungen entwickelt sich aus einem PF 1 ein PF 2 und unter welchen nicht? Entscheidend dafür ist (auf der Ebene der ideellen Voraussetzungen) das Vorliegen oder Nicht-Vorliegen bestimmter Weltanschauungselemente, d.h. bestimmter grundlegender Annahmen. Der Übergang von PF 1 zu PF 2 kann z.B. aufgrund einer Sicht der Geschichte

erfolgen, welche einen (mehr oder weniger) vollkommenen Gesellschaftszustand aus bestimmten sozialen Prozessen hervorgehen lässt. Eine solche Geschichtsauffassung führt dazu, dass es als Aufgabe der ‘wahren’ Gläubigen bzw. Wissenden betrachtet wird, diese Prozesse aktiv voranzutreiben, um den ‘Himmel auf Erden’ zu erlangen.

PF 2 kann (wie RF 2) etwa der Errichtung eines Staates eine essentielle Bedeutung beimessen. Eine entsprechende politische Tätigkeit gilt dann als Beitrag zum Vollzug der (nicht-religiös verstandenen) ‘Wesensverwirklichung’.

Der Übergang von PF 1 zu PF 2 kann sich auch aus der Annahme ergeben, es habe in der „Ursprungszeit“ einmal eine ‘intakte’ gesellschaftliche Ordnung gegeben, die mit dem Maßstab der jeweiligen profanen Ideologie(+) im Einklang gestanden habe, und diese Ordnung gelte es – nach der langen Zeit der Entfernung vom ‘Wesen’ – wiederherzustellen, sei es nun in alter Form oder in neuer Form, d.h. auf höherem Niveau. Eine solche Annahme hat zur Folge, dass den ‘wahren’ Gläubigen bzw. Wissenden eine politisch-gesellschaftliche (Haupt-)Aufgabe zugeschrieben wird, d.h. sie führt *unmittelbar* zur ‘Politisierung’ des zugrunde liegenden PF 1. Generell gilt: ‘Entfremdungstheorien’ mit politisch-gesellschaftlichen Implikationen sind – auf der Ebene der ideellen Voraussetzungen – häufig entscheidend dafür, dass aus einem PF 1 ein auch in politischer Hinsicht radikaler PF 2 wird.

Verläuft die gesellschaftliche Entwicklung *gegen* die eigene Wertorientierung, so tendiert der a-politische bzw. eingeschränkt politische PF 1 zum Rückzug vor der ‘Kultur des Bösen’ in kleinere Gemeinschaften, wo man zusammen mit anderen ‘Getreuen’ Bestärkung für die eigene Lebensweise sucht, während der PF 2 sich bemüht, mit Hilfe politischer Strategien die eigenen Überzeugungen in die Gesellschaft hineinzutragen, d.h. sich der ‘Bedrohung’ aktiv zu stellen und selber die Fäden in die Hand zu nehmen.

Der ‘totale’ politisch-soziale Gestaltungswille kennzeichnet den *vollständigen* PF 2. Davon sind Gestalten des PF 2 abzugrenzen, die in dieser oder jener Hinsicht *unvollständig* sind. Jeder *vollständige* PF 2 propagiert die *konsequente soziale Umsetzung des ‘wahren’ Glaubens bzw. Wissens*, und das kann wiederum verbunden sein mit dem Postulat der *Wiederherstellung der idealen Verhältnisse der Ursprungszeit*.

### 2.3 Anwendung auf ‘moderne’ soziale Bewegungen

Soziale Bewegungen aller Art können sowohl von religiösen als auch von profanen Weltanschauungen ‘gespeist’ werden. Für beide Verbindungen gilt: Sie können, aber müssen nicht fundamentalistisch sein. Im folgenden vernachlässige ich die religiösen Varianten und konzentriere mich ganz auf die profanen. Also: soziale bzw. politische Bewegungen wie z.B. Sozialismus, Kommunismus, Anarchismus, Liberalismus, Konservatismus, Faschismus, aber auch Feminismus und ‘Ökologismus’ *können* eine Ausdifferenzierung erfahren, die es erlaubt, hier von einer Spielart des profanen Fundamentalismus zu sprechen. Während der Ausdruck ‘Fundamentalismus’ im Alltag und in den Medien häufig auf vage und unklare Weise gebraucht wird, verwende ich ihn in genau festgelegter Bedeutung. Demnach gilt:

(1) Eine soziale Bewegung kann dem PF 1 zugeordnet werden, wenn drei Bedingungen erfüllt sind: erstens muss der Anspruch erhoben werden, die eigene Position sei in einer ‘letzten’ oder ‘absoluten’ profanen Wahrheit gegründet und aufgrund dessen allen konkurrierenden Positionen prinzipiell überlegen; zweitens müssen die jeweiligen Annahmen als Dogmen behandelt werden, an denen Kritik unzulässig ist; drittens muss eine Handlungsorientierung propagiert werden, welche die jeweilige ‘absolute’ Wahrheit kompromisslos umsetzt. Die Trias in Stichworten: ‘absoluter’ Wahrheitsanspruch – Dogmatisierung – kompromisslose Umsetzung.

(2) Um eine soziale Bewegung PF 2 zuordnen zu können, muss zusätzlich der Wille gegeben sein, die Gesellschaft umfassend gemäß den eigenen Überzeugungen zu gestalten.



Was ist nun unter einer ‘letzten’ oder ‘absoluten’ *profanen* Wahrheit zu verstehen? Gehen wir zum Kontrast von einem religiösen Fundamentalismus monotheistischer Prägung aus. In diesem Typ von Weltanschauung fungiert der *eine Gott* als ‘letzte Instanz’. Weltbildannahmen und Handlungsorientierungen werden unter Rückgriff auf diese ‘letzte Instanz’ eingeführt und gegebenenfalls begründet. Welche Größen können nun in profanen Fundamentalismen als ‘letzte Instanz’ dienen? Mehrere Größen sind dafür geeignet, z.B. das *Naturrecht*, das *Wesen des Menschen*, das *Gesetz der Geschichte*, das *Grundgesetz der Natur*.

Wohlgemerkt: es geht mir in diesen ersten Skizzen (noch) nicht um Kritik, sondern allein um verstehende Analyse. Und diese lässt als *Denkmöglichkeit* zu, dass es eine ‘absolute’ Instanz profaner Art tatsächlich geben könnte.

### 3 Wissenschaftliche Fundamentalismusforschung

#### 3.1 Denkformanalyse, historische Forschung

Einige Möglichkeiten der Erforschung des religiösen und des profanen Fundamentalismus sind bereits direkt oder indirekt angesprochen worden. Dass es sich lohnt, eine *allgemeine Denkformanalyse* vorzunehmen, ist hoffentlich deutlich geworden. Daneben ist es zweifellos sinnvoll, historische Einzelstudien zu konkreten Ausdifferenzierungen des Fundamentalismus vorzunehmen, etwa zum islamischen Fundamentalismus oder zu Elementen des profanen Fundamentalismus in modernen sozialen Bewegungen. Entstehung, Aufstieg und Fall einer bestimmten fundamentalistischen Strömung können (und müssen) mit dem jeweiligen sozio-kulturellen Hintergrund in Verbindung gebracht werden. Als Leitgesichtspunkte für derartige Studien lassen sich u.a. folgende Fragen formulieren<sup>14</sup>:

(a) Wie ist die *Eigenart* des vorliegenden Fundamentalismus zu bestimmen? Diese Frage lässt sich weiter ausdifferenzieren:

- Welche Weltbildannahmen und welche Handlungsorientierungen gelten als grundlegend?
- Welche kulturellen Eigentümlichkeiten (Kleidung, Lebensorganisation usw.) hängen damit zusammen?

(b) Ist der vorliegende Fundamentalismus nur RF/PF 1 zuzuordnen oder liegt ein *umfassender politischer Gestaltungswille* vor (RF/PF 2)? Damit hängt zusammen:

- Wie hält es der vorliegende Fundamentalismus mit der *Gewaltanwendung*?

(c) Welche anderen Weltauffassungen und Gruppierungen werden *bekämpft*? Welche *Feindbilder* gibt es?

(d) Aus welchem *ideengeschichtlichen Hintergrund* und welcher *von diesen Ideen geprägten Tradition* ist der vorliegende Fundamentalismus erwachsen? Beim amerikanischen Fundamentalismus wurde z.B. auf die „Evangelical tradition“ hingewiesen.

(e) Welche *sozio-kulturellen Rahmenbedingungen* haben die Entstehung und Entwicklung des vorliegenden Fundamentalismus begünstigt? Ein wichtiger Faktor für die Konjunktur des frühen islamischen Fundamentalismus war z.B. die Abwertung der islamischen Kultur durch die Kolonialmächte.

(f) Welche *gesellschaftlichen Gruppen* tragen den vorliegenden Fundamentalismus?

(g) Welche *Selbstbezeichnung* wird im vorliegenden Fundamentalismus gewählt?

Sinnvoll sind natürlich nicht nur Einzelstudien zu einzelnen Fundamentalismen, sondern auch *vergleichende Studien*.

#### 3.2 Soziologische Analyse

Anhand eines Beispieltextes soll die Nützlichkeit eines *soziologischen* Zugriffs genauer aufgewiesen und dessen Vereinbarkeit mit der Denkformanalyse demonstriert werden.

Bezugstext: M. Riesebrodt: *Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne*. In: Bielefeldt/Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religion*, a.a.O., S. 67-90.

Im ersten Teil seines Aufsatzes skizziert Riesebrodt eine Religionstheorie, welche *nicht* – wie etliche andere Ansätze – von einem „letztlich unaufhaltsamen Säkularisierungstrend“ (67) ausgeht, der über kurz oder lang zu einem ‘Absterben’ der Religion führe. Diese Überlegungen, denen ich weitgehend zustimme, vernachlässige ich jetzt und wende mich gleich den soziologischen Analysen des religiösen Fundamentalismus zu.

---

<sup>14</sup> Im Seminar hat Manuela Martinek ein Schema vorgelegt, auf das ich mich im folgenden beziehe. Einige Gesichtspunkte, die sich aus der Denkformanalyse ergeben, füge ich hinzu.

In einer früheren Studie hat der Autor „als einen Kernpunkt zur Charakterisierung zweier spezifischer fundamentalistischer Bewegungen innerhalb des amerikanischen Protestantismus zwischen 1910 und 1928 sowie des schiitischen Islam im Iran zwischen 1961 und 1979 deren übereinstimmende Idealisierung patriarchalischer Ordnungsprinzipien, Sozialbeziehungen und Sozialmoral herausgearbeitet“ (76). Das ist ein (allgemein gehaltener) Hinweis auf übereinstimmende bzw. vergleichbare *Weltbildannahmen und Handlungsorientierungen*, die auch zur Abgrenzung von nicht-fundamentalistischen „religiösen Bewegungen“ dienen können. Eine solche „religiöse Ideologie“ (‘Ideologie’ darf hier wohl mit ‘Weltanschauung’, also der Ideologie(+) gleichgesetzt werden) kann nun aber für verschiedene Gruppen, Generationen und Kategorien von Personen eine unterschiedliche Bedeutung und Funktion haben. Damit ist ein wichtiges Arbeitsfeld der *Religionssoziologie* umrissen. „Die patriarchalische Ideologie dient unterschiedlichen Zwecken und hat unterschiedliche Auswirkungen je nachdem, von welcher Trägergruppe sie zu welchem Zeitpunkt angeeignet wird. Sie dient als eine Chiffre für eine von Gott gebotene, komplexe ideale Ordnung, die in der mythischen Vergangenheit realisiert geglaubt wird, aber von verschiedenen Trägergruppen oftmals selektiv gedeutet wird“ (77).

Das bedeutet auch, dass „die einzelnen Teilgruppen oder Kategorien von Personen unter einer vereinheitlichten Ideologie Probleme ansprechen, welche auf unterschiedlichen Ebenen gelagert sind. So können unter derselben patriarchalischen Ideologie etwa Stadtmigranten Probleme der Partnerschafts- und Familienbeziehung adressieren, während marginalisierte Intellektuelle darunter enttäuschte Aufstiegserwartungen und Angehörige der traditionellen Mittelschicht Abstiegs- und Marginalisierungsängste thematisieren. Hierher gehört auch die Partizipation von Frauen in fundamentalistischen Bewegungen, die in ihrer großen Mehrheit unter dem Dach der fundamentalistischen Ideologie und Praxis eher neu entstandene Probleme zu bewältigen suchen, die mit dem Wandel der Familienstruktur und Familienmoral im Urbanisierungsprozeß zusammenhängen“ (78).

Aus *soziologischer* Sicht können so mehrere Typen des religiösen Fundamentalismus unterschieden werden. (Entsprechendes gilt natürlich für den profanen Fundamentalismus.)

(1) Der erste Typ ist der „Fundamentalismus der marginalisierten ‘Mitte’“ (78), der wiederum in unterschiedlichen Konkretisationen auftritt. Das „fundamentalistische Milieu“ ist hier „zunächst weitgehend von der traditionalistischen Mittelschicht geprägt, die sich im Prozeß eines teils tatsächlichen, teils antizipierten Abstiegs und Prestigeverlustes“ befindet. „Sozial heterogen zusammengesetzt, idealisiert das Milieu die mit der alten Mittelschicht assoziierte fromme Lebensführung und die damit verbundene patriarchalisch-personalistische Struktur sozialer Beziehungen. Das fundamentalistische Milieu kreiert das Bewußtsein einer Schicksalsgemeinschaft, die durch den Kampf gegen die Erosion der gottgewollten moralischen Ordnungsprinzipien zusammengeschweißt wird und sich dadurch zunehmend radikalisiert“ (77f.). Welchen „gesellschaftlichen Umwälzungsprozessen“ war (und ist) nun das „traditionalistische Milieu“ besonders ausgesetzt? „Politisch war es Prozessen der Zentralisierung und Bürokratisierung ausgesetzt, welche seinen politischen Einfluß und gegebenenfalls seine politische Autonomie untergruben. Ökonomisch bedrohte es die Nationalisierung und Internationalisierung des Marktes sowie neue Formen der Produktion, Distribution und Finanzierung. Sozial fühlte es sich durch neu aufstrebende Mittelklassen wie auch durch die organisierte Arbeiterschaft marginalisiert. Und kulturell wurde es durch die Säkularisierungspolitik der Regierungen sowie durch das Aufkommen eines neuen Lebensstils und seine rapide Verbreitung in Massenmedien und Werbung seiner privilegierten Rolle als Repräsentant einer moralischen Lebensführung beraubt“ (79).

Ein von diesem Milieu ausgebildeter religiöser Fundamentalismus stellt aus soziologischer Sicht eine „Rückzugsbewegung von Verlierern der Modernisierungspolitik dar, die versuchen, den politischen, ökonomischen, kulturellen und familialen Erosionsprozeß zumindest

aufzuhalten und die Reproduktion ihrer kulturellen Vorstellungen und Werte zu sichern“ (79f.).

Für diesen Typ des religiösen Fundamentalismus ist ein Denken in „heilsgeschichtlichen Dimensionen“ charakteristisch. Der ‚verkehrten Welt‘ wird „die Gewißheit einer gottgewollten, moralischen Ordnung entgegen(gesetzt), deren Träger man ist und deren objektiver Gültigkeit man sich gegenseitig versichert“ (80). Der „erlittene praktische Bedeutungsverlust“ wird sich demnach in Zukunft umkehren.

Die praktische Umsetzung dieses Typs von Fundamentalismus führt (zumeist) zur „relativen Abschottung des fundamentalistischen Milieus von der ‚Welt‘“, zur „Trennung von den Ungläubigen“ und zur „Errichtung einer sozialen Infrastruktur“. Da mit der Trägerschicht ‚Mitte‘ jedoch auch „Markt- und Besitzinteressen“ verbunden sind, bleibt dieser Fundamentalismus „relativ offen gegenüber der ‚Welt‘“ (80).

(2) Der zweite (soziologische) Typ des religiösen Fundamentalismus ist der „Fundamentalismus proletarisierter Intellektueller“. Frustrierte Intellektuelle können zu den Hauptträgern einer „religiösen Ideologie“ werden. Der soziale Hintergrund: „Mit dem Aufkommen moderner Universitäten und v.a. seit deren Öffnung für tendenziell alle Klassen und Schichten hat sich ein Strukturproblem manifestiert, das immer wieder zur Mobilisierung von Studenten in autonomen Bewegungen oder im Kontext breiter organisierter Sozialbewegungen führt. So kommt es periodisch zu einer Diskrepanz zwischen den mit höherer und universitärer Bildung verbundenen Aufstiegserwartungen und der aktuellen Absorptionsfähigkeit des Arbeitsmarktes, oder die Realität bleibt hinter den oft illusionären Aufstiegserwartungen zurück“ (81).

Dieses „Protestpotential“ kann unter bestimmten Bedingungen eine fundamentalistische Bewegung speisen. So im Ägypten der 70er-Jahre. „Nach den enttäuschenden Erfahrungen mit arabischem Sozialismus, Panarabismus, Nationalismus und westlichem Liberalismus wandten sich viele zur Bewältigung der Krise der eigenen religiösen Tradition zu. Getragen von Studenten, die jegliches Vertrauen in das politische System verloren hatten, wurde der Islam zu einer revolutionären Ideologie umgeschmiedet“ (81).

Dabei spielten „Fragen der Geschlechterbeziehungen und Sexualmoral“ eine zentrale Rolle. „Die Repatriarchalisierung der Geschlechterbeziehungen, symbolisiert durch die Verschleierung der Frau sowie das Tragen von Vollbart und Dschelaba beim Mann, wird zunächst auf den Campi der Universitäten durchgesetzt und von dort in die Gesellschaft hineingetragen“ (82).

Die praktische Umsetzung führt zu „zurückgezogenen Kommunen“, zu „radikaler Reformpolitik“, aber auch zu „revolutionären und terroristischen Kaderbildungen“. „Im Unterschied zum Fundamentalismus der marginalisierten Mitte ist die Reaktion radikaler, weniger von pragmatischen Rücksichten auf bestehendes Eigentum und Familie eingeeengt. Die Kritik an der bestehenden Ordnung ist prinzipieller Natur, die Verwirklichung der neuen Ordnung trägt stark utopische Züge. Zur Verwirklichung der utopischen Ordnung bedarf der Fundamentalismus der proletarisierten Intellektuellen jedoch einer Massenbasis, welche er in der Regel unter den armen Stadtmigranten sucht, die in den Elendsvierteln der Großstädte im Übermaß zu finden sind“ (82).

Die beiden bislang behandelten Typen des religiösen Fundamentalismus haben gemeinsam, dass sie nicht nur eine „fundamentalistische Lebenswelt“ kreieren, sondern darüber hinaus den Anspruch erheben, „auch das ‚System‘ nach ihren Idealen umzustrukturieren“ (82).

(3) Der dritte soziologische Typ ist der „Fundamentalismus der städtischen Unterschicht“. „Stadtmigranten sind oftmals eher Gegenstand der Rhetorik politisierter Fundamentalisten als aktive Teilnehmer in den Auseinandersetzungen auf der makropolitischen Ebene. Sofern sie sich eher unabhängig von anderen sozialen Gruppen organisieren, entwickeln sie eher eine Religiosität, die ich als charismatischen Fundamentalismus beschrieben habe“ (83).

Die „Ordnungsvorstellungen“ stimmen zwar mit denen des „auf Weltbeherrschung ausgerichteten Fundamentalismus“ überein, aber hinzu kommt die Betonung der „ekstatischen Erfah-

rung“. „Gesucht wird die direkte körperliche Machterfahrung sowie ein damit verbundener herausgehobener religiöser Status, mit dem der Erfahrung sozialer Erniedrigung, dem Ohnmachtsgefühl gegenüber den das Leben bestimmenden anonymen Mächten, getrotzt wird. Der charismatische Fundamentalismus von Unterschichten hat in der Regel keine politischen Ambitionen mit reformistischer oder revolutionärer Zielsetzung“ (83).

In welchem Verhältnis stehen Riesebrodt's überzeugende Ausführungen nun zur *Denkformanalyse*? Die Denkformanalyse ist bestrebt, allgemeine Weltauffassungstypen zu erfassen (RF 1 und 2, PF 1 und 2), welche unterschiedliche Ausdifferenzierungen oder Konkretisierungen zulassen. Jeder konkrete Fundamentalismus wird demnach zurückgeführt auf eine allgemeine Denkform, die diverse historische Aktualisierungen zulässt. Ein Hauptnutzen der Denkformanalyse für die Untersuchung eines konkreten Fundamentalismus besteht darin, dass die für den *Fundamentalismus überhaupt* konstitutiven Züge an ihm deutlicher gesehen werden können; dadurch wird der konkrete Fundamentalismus als ein Überzeugungssystem mit eigenen 'Gesetzmäßigkeiten' erkennbar.

Die soziologische Typenbildung, wie Riesebrodt sie skizziert, setzt demgegenüber immer bei konkreten Fundamentalismen an. Erforscht wird, welche sozialen Gruppen (Schichten, Klassen) die Hauptträger des konkreten Fundamentalismus sind. Die 'Lebensprobleme' dieser Gruppen werden bestimmt, und die jeweilige fundamentalistische Bewegung erscheint als Versuch der Lösung dieser Probleme. Bei einem Vergleich mehrerer konkreter Fundamentalismen unter diesen Leitgesichtspunkten kann sich dann unter Umständen zeigen, dass sie sich *einem* soziologischen Typ zuordnen lassen, z.B. dem Typ „Fundamentalismus der 'marginalisierten' Mitte“.

Die Analyse der fundamentalistischen Denkform ist mit der soziologischen Analyse des Fundamentalismus, wie Riesebrodt sie entwickelt, problemlos vereinbar. Beide Ansätze können fruchtbar zusammenwirken und voneinander profitieren. Wie ein solches Zusammenwirken möglich ist, möchte ich anhand des Schlusskapitels andeuten.

Aus soziologischer Sicht gilt: „Fundamentalistische Bewegungen stellen Reaktionen von sozialen Gruppen und Milieus auf spezifische Krisenerfahrungen dar“ (86). Und in „jedem Einzelfall“ gilt es, „die Risiken und Verunsicherungen zu identifizieren, welche mit der Befolgung der gottgewollten Ordnung überwunden geglaubt werden“ (77). Die Einlassstelle für die Denkformanalyse sehe ich wie folgt: Soziale Gruppen und Milieus reagieren auf spezifische Krisenerfahrungen durch Rückgriff auf die fundamentalistische Denkform. Diese Denkform kommt dabei stets in einer solchen Gestalt zum Zuge, die für das *bisherige* Überzeugungssystem der betroffenen Gruppen und Milieus *anschlussfähig* ist. Vom bisherigen Überzeugungssystem hängt es also erstens ab, ob sich ein religiöser oder ein profaner Fundamentalismus entwickelt, und zweitens hängt davon ab, welche konkrete Gestalt der Fundamentalismus annimmt. Die Aktivierung der fundamentalistischen Denkform führt zur *Radikalisierung* des bisherigen Überzeugungssystems; es bildet sich ein neues *fundamentalistisches* Überzeugungssystem heraus, von dem angenommen wird, mit seiner Hilfe lasse sich die Krise bewältigen.

Für die verschiedenen Bewegungen des *religiösen* Fundamentalismus (RF 1 und 2) ist charakteristisch, „daß sie zur Bewältigung der jeweiligen Krisenerfahrung nicht mit pragmatischer Anpassung und reformistischer Einflußnahme auf die Politik reagieren, sondern ein religiöses Milieu schaffen, das auf einer spezifischen religiös-moralisch definierten, auf patriarchalischen Ordnungsprinzipien beruhenden Standesehre aufbaut. Alle fundamentalistischen Gruppen dramatisieren ihren Sonderstatus durch ihre spezifische fromme Lebensführung, die symbolträchtig verkörpert wird durch Haartracht, Körperpflege, Kleidung und Nahrung, manchmal auch Gestik, Mimik, Diktion und dergleichen. Es ist auch diese Zentralität der religiösen Standesehre, die eine Integration der verschiedenen Krisenerfahrungen in ein Milieu ermöglicht, weil sie relativ unabhängig von ökonomischen Interessenlagen angeeignet werden kann“ (86f.).

Sowohl für die soziologische als auch für die Denkformanalyse ist der Gesichtspunkt 'Bewältigung von Lebensproblemen durch Übergang zu einer fundamentalistischen Orientierung' von zentraler Bedeutung.<sup>15</sup> Für eine wissenschaftliche Herangehensweise an den Fundamentalismuskomplex ist es in der Tat unzureichend, wenn die religiösen Fundamentalismen *direkt* mit der „Sicht des westlich-modernen Individualismus“ konfrontiert und primär als „Rückschritt in personalistische Abhängigkeit“ gedeutet werden (87). Das ist eine *Kritik von außen* (die als solche berechtigt sein kann – dazu später mehr), welche die tatsächliche *Krisenbewältigungsleistung* ausblendet. Die „Unterordnung unter ein ewig gültiges religiöses Gesetz“ bedeutet „für viele Betroffene eine Chance, dem Ausgeliefertsein an anonyme, versachlichte Mächte des Marktes wie der nationalen und internationalen Politik ein moralisch geordnetes, personalistisch strukturiertes Kulturmilieu entgegenzusetzen. Zum einen werden die bedrohlichen Mächte praktisch aus dem fundamentalistischen Milieu durch eine strikte Regulierung der Lebensführung und Absonderung von den Ungläubigen ausgeschlossen. Zum anderen werden sie ideologisch zum Opponenten in einem heilsgeschichtlichen Szenarium stilisiert, in welchem die Frommen letztlich siegreich bleiben werden“ (87).

Denkformanalyse und soziologische Analyse des Fundamentalismus führen so zu einer wissenschaftlich fruchtbaren *Relativierung* der gern mit einem (impliziten) Absolutheitsanspruch auftretenden *Kritik von außen*, die z.B. den „Idealen des modernen autonomen Individuums“ verpflichtet ist. Eine solche Kritik ist legitim, aber eine wissenschaftliche Analyse, die ganz der *kritischen Außenperspektive* verpflichtet ist, kann leicht zu Fehleinschätzungen gelangen. So neigen kritische Analytiker dazu, den religiösen Fundamentalismus als „rein defensive oder gar passive Reaktion auf die Risiken der Moderne“ (87) darzustellen. Dem ist entgegenzuhalten, dass er „einen aktiven Versuch (darstellt), den anomischen Tendenzen der für die betroffenen Personenkreise 'real existierenden Moderne' eine lebbare und angemessene kognitive und normative Ordnung entgegenzusetzen. Die Errichtung eines fundamentalistischen Milieus relativiert das einen umgebende Chaos und erhöht die Kontrolle, die man über sein eigenes Leben ausübt“ (87).

Kurzum, der religiöse (wie auch der profane) Fundamentalismus erbringt eine *Krisenbewältigungsleistung*, wie immer wir diese auch *bewerten* mögen. Die 'Überwindung' der „Ungeißheit und Verunsicherung über die kognitive und moralische Ordnung“ wird eben durch Aktivierung der Denkform des religiösen Fundamentalismus geleistet, die dazu führt, dass man sich selbst „als Werkzeug Gottes (im gesetzesethischen Fundamentalismus) oder als Gefäß Gottes (im charismatischen Fundamentalismus)“ (88) erfährt. Risiken der Moderne „wie Proletarisierung, soziale Marginalisierung, enttäuschte Aufstiegserwartungen oder Zerfall bzw. Transformation der Familienstruktur und -moral“ (87) können so eine ideelle Verarbeitung erfahren, aus der zumindest in Teilbereichen auch eine reelle Verarbeitung erwächst.

---

<sup>15</sup> Nach Riesebrodt stellt Religion generell „eine kognitive wie emotionale Bewältigungsstrategie gegenüber Situationen individueller und kollektiver Bedrohung dar“ (71) .

## Zweiter Teil: Kritische Analyse der fundamentalistischen Denkform

### 4 Spannungen zwischen Überzeugungssystemen

Unter einer Weltanschauung oder Ideologie(+) verstehe ich bekanntlich ein übergreifendes Überzeugungssystem, das sowohl ein *Weltbild* als auch eine *Handlungs- und Lebensorientierung* enthält. Grundsätzlich ist zwischen *religiösen* Weltanschauungen, die einer *supranaturalistischen* Ontologie folgen, und *profanen* Weltanschauungen, die einer *naturalistischen* Ontologie folgen, zu unterscheiden. Alle Religionen sind Weltanschauungen, aber nicht alle Weltanschauungen sind auch Religionen.

#### 4.1 Weltanschauungs-Gebundenheit

Menschliches Leben ist stets an irgendeine Weltanschauung oder Ideologie(+) gebunden, obwohl die Menschen sich dessen häufig nicht klar bewusst sind. Diese These bezieht sich sowohl auf *kollektive* Größen (Gesellschaften, Kulturen, Institutionen usw.) als auch auf *individuelle* Größen (die Elemente des je eigenen Lebensvollzugs). Behauptet wird, dass auf *allen* Ebenen menschlichen Lebens zu *allen* Zeiten eine *Weltanschauungs-Gebundenheit* besteht, wie der weltanschauliche Rahmen auch im Einzelnen ausfallen mag. Niemand kommt ohne eine Ideologie(+) aus.

Menschliche Phänomene aller Art, z.B. auch Begrüßungsrituale und Tischsitten, beruhen – wie sich im Einzelfall immer zeigen lässt – stets auf *ideellen Voraussetzungen*, auf *Annahmen*. Diese Voraussetzungen lassen sich verschiedenen *Schichten* zuordnen, und die *letzte Voraussetzungsschicht* sind eben stets zum einen allgemeine *Weltbildannahmen* und zum anderen allgemeine *Wertannahmen*. Anders ausgedrückt: die letzte Voraussetzungsschicht ist stets ein bestimmter *weltanschaulicher Rahmen*.

Weltbild- und Wertannahmen bestimmen unser Tun und Lassen auch dann, wenn wir uns nur ansatzweise oder gar nicht darüber im klaren sind, von welchen ideellen Voraussetzungen wir ausgehen. Entscheidend ist, dass die Annahmen *prägend wirken*, während der *Bewusstseinsgrad*, mit dem das geschieht, stark variieren kann.

#### 4.2 Positionsgebundene Kritik

Die Einsicht in die unaufhebbare Weltanschauungs- oder Ideologie(+)-Gebundenheit hat nun auch Konsequenzen für die Fundamentalismus-Debatte, vor allem für die Fundamentalismus-Kritik. Nehmen wir an, jemand legt eine Kritik des *amerikanischen* Fundamentalismus mit bestimmten Argumenten vor. Die verstehende Analyse kann rasch zeigen, dass diese Kritik *positionsgebunden* ist. Sie erfolgt von einem bestimmten Überzeugungssystem aus. Das aber heißt: Die generelle Weltanschauungs-Gebundenheit macht auch die Kritik am religiösen Fundamentalismus nordamerikanischer Spielart zu einer an eine bestimmte weltanschauliche Position gebundenen Kritik. Wie weit diese Prägung reicht, muss allerdings noch geklärt werden.<sup>16</sup>

Eine solche Kritik am amerikanischen Fundamentalismus kann jedoch von mehreren Positionen aus erfolgen. So kann dieser konkrete religiöse Fundamentalismus von einem *anderen* religiösen Fundamentalismus, etwa dem jüdischen oder islamischen, kritisiert werden, aber auch von einer Position aus, die der offenen Religiosität zuzuordnen ist. Die Kritik kann ferner von einem profanen Fundamentalismus, aber auch von einer offenen Form profaner Weltauffassung getragen sein. Das sind die vier Grundmöglichkeiten.

---

<sup>16</sup> Vgl. dazu Kap. 7.3.

Diese vier Grundmöglichkeiten können wir in einer groben *Typologie der Weltauffassungen oder Ideologien(+)* festhalten. Alle Menschen stecken – mehr oder weniger bewusst – in einem übergreifenden Überzeugungssystem. Dieses Überzeugungssystem ist entweder religiös oder profan. Sowohl bei religiösen als auch bei profanen Systemen können wir zwischen *geschlossenen* oder *fundamentalistischen* und *offenen* oder *nicht-fundamentalistischen* Spielarten unterscheiden. Von allen vier Grundtypen aber kann es eine *Vielzahl von Konkretisierungen* geben. Vom Grundtyp ‘religiöse Weltanschauung fundamentalistischen Typs’ (RF 1 und 2) gibt es z.B., wie gesehen, unter anderem amerikanische, jüdische und islamische Varianten. Daraus folgt, dass es nie ausreicht, ein konkretes Überzeugungssystem einem der vier Grundtypen zuzuordnen – es ist darüber hinaus immer erforderlich, die *Spezifik* dieses Systems zu erfassen, und dazu müssen eben die ihm eigentümlichen Weltbild- und Wert-Annahmen freigelegt werden.

*Auseinandersetzungen* können nun auf unterschiedlichen Ebenen stattfinden. Viele Auseinandersetzungen finden *innerhalb* eines bestimmten weltanschaulichen Rahmens statt; so kann es z.B. im Kontext des amerikanischen Fundamentalismus einen Streit über die genaue Bedeutung gewisser Dogmen geben. Davon sind Auseinandersetzungen zwischen Anhängern unterschiedlicher Ideologien(+) abzugrenzen, also etwa ein Streit zwischen einem Vertreter offener Profanität und einem Vertreter geschlossen-fundamentalistischer Religiosität. Zu unterscheiden ist also zwischen *ideologieinternen* und *-externen Auseinandersetzungen*. Im folgenden werden die ersteren weitgehend vernachlässigt und die letzteren ins Scheinwerferlicht gerückt.

#### 4.3 Gegnerschaften im Feld der Ideologie(+)

Menschliches Leben ist stets weltanschauungs-gebundenes Leben. Und der jeweilige weltanschauliche Rahmen lässt sich stets einem der vier Grundtypen zuordnen – mehr oder weniger glatt, denn es ist auch mit ‘Kompromißbildungen’ zu rechnen, die an dieser Stelle jedoch nicht weiter diskutiert werden sollen.

Jeder Grundtyp (geschlossen-fundamentalistische Religiosität, offene Religiosität, geschlossen-fundamentalistische Profanität, offene Profanität) steht nun in *logischer Gegnerschaft* zu allen anderen Grundtypen (wie auch zu deren Konkretisierungen). Diese logische wird aber nur dann zu einer *faktischen weltanschaulichen Gegnerschaft*, wenn der konkurrierende Weltauffassungstyp in irgendeiner Ausdifferenzierung in den ‘Horizont’ des eigenen Überzeugungssystems tritt.

Doch selbst ein solcher Kontakt führt nicht zwangsläufig zu einer faktischen Gegnerschaft mit zugehöriger ‘Bekämpfung’ des Gegners (wobei die ‘Kampfform’ wiederum variieren kann). Denn die *logische Gegnerschaft* kann auch unbemerkt bleiben bzw. man kann sich über sie hinwegtäuschen. In etlichen Spielarten ‘postmodernen’ Denkens wird etwa *radikal-pluralistisch* von der Gleich-Berechtigung der unterschiedlichen Weltauffassungen ausgegangen, ohne zu berücksichtigen, dass die konkurrierenden Weltanschauungstypen nicht nur einfach auf unterschiedlichen Voraussetzungen beruhen, sondern dass sie, *wenn sie die jeweils eigenen Voraussetzungen ernst nehmen und konsequent ‘anwenden’*, zwangsläufig zu einer *Abwertung und Kritik* der jeweils anderen gelangen.

Das wird besonders deutlich, wenn wir die ‘Extreme’ berücksichtigen. Eine große ‘ideologische’ Spannung besteht z.B. zwischen der fundamentalistischen Religiosität und der offenen Profanität. Für den religiösen Fundamentalismus ist die offene Profanität, wie wir an Beispielen sehen konnten, direkt ‘des Teufels’, und umkehrt ist die offene Profanität unvereinbar mit dem religiösen Fundamentalismus. Aber auch die offene Religiosität muss sich von der geschlossenen abgrenzen usw.



Kurzum, wir sollten uns über die logischen Gegnerschaften, die zwischen den vier Weltanschauungstypen (und ihren Konkretisationen) bestehen, nicht hinwegtäuschen, wir sollten sie vielmehr *anerkennen* und die Auseinandersetzung zwischen den konkurrierenden Überzeugungssystemen *offen austragen*.

Was ist dann aber mit der Ausgangsunterscheidung zwischen verstehender und kritischer Analyse? Folgt aus dem Theorem der generellen Weltanschauungs-Gebundenheit nicht, dass es keine Ebene gibt, die gewissermaßen *jenseits* der weltanschaulichen Auseinandersetzung liegt, während für die Ergebnisse einer verstehenden Denkformanalyse doch gerade positionübergreifende Verbindlichkeit reklamiert wurde? Wie passt das zusammen?

Ich komme zunächst noch einmal auf die Ausgangsbestimmungen zurück. Während die verstehende Denkformanalyse, so hieß es, bestrebt ist, die Grundannahmen der jeweiligen Denkweise freizulegen und aufzuzeigen, wie sie ‘funktioniert’, problematisiert die kritische Denkformanalyse die freigelegten Grundannahmen, und sie formuliert Einwände gegen deren ‘Funktionsweise’ und insbesondere gegen die praktischen Konsequenzen der Denkform. Die kritische Analyse spricht aus, was aus der Sicht einer ganz bestimmten (philosophischen, theoretischen, religiösen usw.) Position an einer bestimmten Denkweise auszusetzen ist.

In weltanschaulichen Auseinandersetzungen (externer Art) ist es, so wurde eingangs ferner bemerkt, sehr unwahrscheinlich, dass eine grundsätzliche Kritik an einer Denkform von den Kritisierten tatsächlich akzeptiert wird.

Ich komme nun zu meinem Lösungsvorschlag für das Vereinbarkeitsproblem. Ich behaupte: Die Weltanschauungs-Gebundenheit ist zwar *unaufhebbar*, aber sie ist nicht *total*. Die Ideologie(+)-Gebundenheit ist *unaufhebbar*: Ich stecke in einem bestimmten Überzeugungssystem, aus dem ich nicht ‘herausspringen’ kann – wengleich natürlich *Veränderungen* dieses Systems möglich sind.

Die Ideologie(+)-Gebundenheit ist nicht total: Die für meine Position konstitutiven Weltbild- und Wertannahmen wirken sich nämlich nicht immer auf *direkte* Weise prägend aus, manchmal sind sie gewissermaßen in den Hintergrund gedrängt, wengleich nie getilgt. Ein Beispiel für eine direkte Prägung ist etwa die Formulierung einer *Philosophie* oder *Theologie*, welche die eigenen Weltbild- und Wertannahmen zu einem kohärenten Denksystem ausgestaltet; ein Beispiel für eine indirekte Hintergrund-Rolle ist dagegen die verstehende Denkformanalyse. Während des Versuchs, die Weltbild- und Wertannahmen z.B. des amerikanischen Fundamentalismus freizulegen, klammere ich meinen eigenen *background*, ohne ihn tilgen zu können, ein. Und eben dieses Einklammern ermöglicht es, zu Ergebnissen zu gelangen, die nicht nur für meine eigene Position gültig sind, sondern die z.B. auch der ‘ideologische’ Gegner zu akzeptieren vermag und die durch seinen Einspruch korrigiert werden können.<sup>17</sup>

Auf ähnliche Weise kann z.B. auch hinsichtlich des gesamten Komplexes *Erfahrungswissenschaft* argumentiert werden. Die erfahrungswissenschaftliche Tätigkeit bewegt sich stets innerhalb eines weltanschaulichen Rahmens. Das gilt für das forschende Individuum, das stets an ein individuelles Überzeugungssystem gebunden ist; das gilt für Forschungstraditionen, die aus einer spezifischen weltanschaulichen Gemengelage erwachsen sind usw. Auf der anderen Seite gehört die Erfahrungswissenschaft jedoch zu denjenigen Bereichen, die nicht eindeutig und ‘total’ durch die jeweilige Ideologie(+) determiniert sind. Die Ergebnisse erfahrungswissenschaftlicher Tätigkeit sind vielmehr, insbesondere wenn sie strengen Prüfungen standgehalten haben, prinzipiell mit unterschiedlichen Positionen vereinbar. Sie sind nicht direkt aus den weltanschaulichen Prämissen hergeleitet, diese spielen vielmehr – wie bei der verstehenden Denkformanalyse – nur eine indirekte Hintergrundrolle.

---

<sup>17</sup> Als maßgeblicher Einspruch gilt dabei nicht die bloße Behauptung ‘Ich gehe nicht von den Voraussetzungen aus, die du mir zuschreibst’, darüber hinaus muss erwiesen werden, dass die reklamierten anderen Voraussetzungen besser als die zuvor vermuteten zu den zu verstehenden Phänomenen passen.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich also, dass es erforderlich ist, zwei Ebenen voneinander zu unterscheiden: die Ebene, auf der 'ideologische' Prämissen zwar gegeben, aber in der konkreten Tätigkeit eingeklammert sind, und die Ebene weltanschaulicher Auseinandersetzung und Kritik, auf der durch Ins-Spiel-bringen der eigenen ideologischen Prämissen Grundannahmen der *gegnerischen* Weltanschauung problematisiert und zurückgewiesen werden. Nicht hinwegtäuschen sollte man sich jedoch darüber, dass wir 'immer schon' in weltanschauliche Auseinandersetzungen verstrickt sind, zu denen auch Bilder der *Gegner* gehören, die unter bestimmten Bedingungen als *Feinde* erscheinen. Kämpfe zwischen Ideologien(+) sind immer auch mit *Ausgrenzungen* verbunden, und es ist illusionär zu glauben, es sei eine Position erreichbar, auf der *Ausgrenzungen grundsätzlich* vermeidbar wären. Zu kritisieren sind daher sinnvollerweise nur *bestimmte Formen* der Ausgrenzung.

#### 4.4 Positionsbestimmung

Wer eine Kritik des Fundamentalismus vortragen will, sollte bereit sein, im Vorfeld folgende Frage – zumindest in grober Form – zu beantworten: Wie ist dein eigenes Überzeugungssystem, von dem aus du kritisierst, beschaffen?

Eine Art 'Bekanntnis' in diesen Dingen ist also angesagt. Ich bin Anhänger einer nicht-religiösen oder profanen Weltauffassung. Auf diesem Feld vertrete ich jedoch eine *besondere* Position, die von anderen profanen Überzeugungssystemen deutlich abweicht und nicht mit ihnen in einen Topf geworfen werden sollte. Ausgangspunkt meiner Position ist zunächst einmal die generelle *Hochschätzung profanen Wissens*, zu dem ich sowohl das vorwissenschaftliche Erfahrungswissen als auch das wissenschaftliche Wissen zähle. Den wissenschaftlichen Wissensgewinn betrachte ich sozusagen als verlängerten Arm des vor- und nicht-wissenschaftlichen profanen Wissensgewinns.

Die von mir vertretene Weltauffassung ist zwar nicht-religiös und einer *naturalistischen Ontologie* verpflichtet, aber sie ist nicht *anti-religiös*, etwa im Sinne eines dogmatischen Atheismus. Das heißt konkret: Es wird nicht von vornherein bestritten, dass religiöse Weltbild- und Wertannahmen akzeptabel sein *könnten*, die tatsächliche Akzeptanz solcher Annahmen wird aber davon abhängig gemacht, dass sie einer kritischen Prüfung nach den Kriterien *profaner Vernunft* (so könnte man die Prüfungsinstanz nennen) standhalten. Innerhalb einer *spezifischen* profanen Weltauffassung, deren Konturen in den folgenden Arbeitsgängen noch deutlicher werden, soll eine Kritik sowohl des religiösen als auch des profanen Fundamentalismus formuliert werden.

Und welche Reichweite soll diese Kritik haben? Kritisiert werden kann: ein einzelner Fundamentalismus (religiöser bzw. profaner Art), eine Mehrzahl von Fundamentalismen, die allgemeine fundamentalistische *Denkform*.

Nach der verstehende Denkformanalyse liegt es nahe, die Fundamentalismuskritik im religiösen wie im profanen Sektor als Kritik an der allgemeinen Denkform aufzuziehen. Das hat zudem einen großen strategischen Vorteil. Denn durch eine solche Kritik wird jede Konkretisierung der jeweiligen Denkform automatisch mitgetroffen. Andererseits ist immer gegenwärtig zu halten, dass sich jede derartige Kritik zwangsläufig auf der Ebene der weltanschaulichen Auseinandersetzung bewegt, auf der es keine allgemeine Akzeptanz gibt und geben kann. Die Kritik spricht zunächst einmal 'nur' aus, was aus der Sicht offener Profanität bestimmter Art an *allen* fundamentalistischen Denkweisen auszusetzen ist.

## 5 Kritik der fundamentalistischen Denkform

### 5.1 Thesen zum religiösen Fundamentalismus

Zum allgemeinen Weltauffassungstyp RF 1 gehört die Überzeugung, über eine ‘letzte’ oder ‘absolute’ religiöse Wahrheit zu verfügen. Die Anhänger eines RF 1 betrachten sich als die ‘wahren’ Gläubigen und lehnen die konkurrierenden Formen der Religiosität als ‘unwahr’ oder ‘falsch’ ab. Sie halten an der jeweiligen ‘absoluten’ Wahrheit um jeden Preis fest und verwerfen alle Ideen, welche für die ‘große Wahrheit’ bedrohlich sind oder sein könnten. Zur ‘großen’ *Glaubensgewissheit* gehört die apriorische Ablehnung aller damit in Konflikt stehenden Auffassungen. Jede Variante des RF 1 behandelt bestimmte Annahmen als *Dogmen*, an denen Kritik unzulässig ist.

Zum RF 1 gehört außer dem absoluten Wahrheitsanspruch und dem Dogmatismus ferner eine kompromisslose Haltung bei der Umsetzung der ‘großen Wahrheit’. Beim RF 2 kommt schließlich der umfassende politische Gestaltungswille hinzu. Der Übergang von RF 1 zu RF 2 kann z.B. durch eine ‘messianische’ Sicht der Geschichte erfolgen, welche dazu führt, dass es als Aufgabe der ‘wahren’ Gläubigen erscheint, bestimmte politisch-soziale Prozesse aktiv und kompromisslos voranzutreiben.

Eine generelle Kritik der Denkform des religiösen Fundamentalismus (RF 1 und 2), die alle Konkretisierungen mittreffen soll, muss zeigen, dass an der in der verstehenden Denkformanalyse rekonstruierten Haltung grundsätzlich etwas faul ist. Was könnte das sein?

Die faulen Stellen lassen sich auffinden, wenn wir uns die logische Struktur religiöser Fundamentalismen etwas genauer anschauen. Sie besteht, wenn ich recht sehe, aus vier Elementen.

(1) Der RF 1 geht, wie jede andere weltanschauliche Position, von bestimmten *Annahmen* aus.

(2) Von diesen Annahmen sind die Gläubigen sozusagen *felsenfest überzeugt*.

(3) Die Annahmen gelten als ‘absolute’ und ‘unumstößliche’ Wahrheiten.

(4) Die Lebensorientierung ist kompromisslos auf diese Wahrheiten ausgerichtet.

Ich erinnere an Annahmen aus dem Kontext des amerikanischen Fundamentalismus: ‘Ein allmächtiger Gott hat den Menschen erschaffen’, ‘Dieses Buch ist irrtumslos und unfehlbar, da Gott die Verfasser so inspiriert hat, dass sie jedes Wort ohne Fehler niederschreiben konnten’, ‘Christus wird bald wiederkehren’.

Die faule Stelle ist nun der direkte Übergang von 2 zu 3. Aus dem *subjektiven* Überzeugtsein von einer Annahme folgt nämlich niemals direkt ihre *objektive* Wahrheit. Ein ‘kriminalistisches’ Beispiel aus dem Alltagsbereich: Die Ehefrau kann noch so fest *überzeugt* sein, dass ihr Mann kein Bankräuber ist – es kann sich trotzdem herausstellen, dass er es doch *ist*.

Aus der Sicht der von mir vertretenen Variante offener Profanität ist es also eine oder sogar die Hauptschwäche des RF 1, dass bestimmten religiösen Annahmen (die von einer Konkretisierung zur anderen wechseln können) der Status einer ‘absoluten’ und ‘unumstößlichen’ Wahrheit einfach deshalb zugebilligt wird, *weil man felsenfest von ihnen überzeugt ist* – es wird keine ‘Beweisführung’ vorgelegt, die nach den Kriterien *profaner Vernunft* geprüft werden könnte. Das subjektive Überzeugtsein wird also mit der objektiven Wahrheit vermischt, und zwar so, dass vom ersteren unmittelbar zur letzteren übergegangen werden kann. Das aber bedeutet: Der RF 1 ‘arbeitet’ mit einem *logischen Gewaltstreich*, der für die profane Vernunft unannehmbar ist. Eine ‘geglaubtes’ Prinzip erscheint als der einzig mögliche Ausgangspunkt und als einzig tragfähige Grundlage.

Die im ersten Arbeitsgang rekonstruierte Denkform RF 1 stellt sich damit aus profaner Sicht als eine ‘Illusionsmaschine’ dar, in die beliebige religiöse Annahmen und das subjektive Überzeugtsein von ihnen hineingegeben werden können, um am Ende als ‘absolute’ Wahrhei-

ten, die nicht bezweifelt werden dürfen, gewissermaßen vergoldet herauszukommen. Diese Vergoldung ist vom Kritiker wieder abzukratzen. Übrig bleiben dann bestimmte religiöse Annahmen und das subjektive Überzeugtsein von ihnen.

Lässt man den logischen Gewaltstreich des unmittelbaren Übergangs vom subjektiven Überzeugtsein zur objektiven Wahrheit zu, so kann man im Prinzip *jede beliebige* religiöse Annahme in ein unbezweifelbares Dogma verwandeln. Hinter 'Das ist eine absolute Wahrheit, an der nicht gezweifelt werden darf' verbirgt sich, so könnte man in kritischer Akzentuierung sagen, der *Wille*, das subjektive Überzeugtsein von ... vor jedem Zweifel zu schützen und gegen jede Kritik zu immunisieren; dieser Wille richtet in einer argumentfreien Zone ein Verbotsschild auf, das Zweifel und Kritik als Frevel erscheinen lässt, und damit ist die Sache erledigt. Diese Kritik trifft auch RF 2, der ja RF 1 impliziert.

Für die Position profaner Vernunft, wie ich sie verrete, ist die Denkform des religiösen Fundamentalismus (RF 1 und 2) also *grundsätzlich defizitär*. Das Defizit ließe sich beseitigen, wenn es gelänge, den Übergang vom subjektiven Überzeugtsein zur objektiven und absoluten Wahrheit durch Argumente zu stützen, die einer kritischen Prüfung nach den Maßstäben profaner Vernunft standhalten würden. Wird jedoch eine derartige Stützung durch Argumente versucht, so liegt eben damit bereits ein Element *offener* Religiosität und eine partielle Abkehr von der strikten *geschlossenen* Religiosität vor. Die 'Reinform' geschlossensfundamentalistischer Religiosität sieht demgegenüber hier überhaupt kein Problem: Für sie ist der Übergang vom Überzeugtsein zum absoluten Wahrheitsanspruch völlig selbstverständlich, das 'gute Gefühl' im Zusammenhang mit der jeweilige religiösen Annahme fungiert hier gewissermaßen als Wahrheitsgarant.

Für meine Position profaner Vernunft (die, wie erwähnt, nicht auf dogmatische Weise anti-religiös ist) gibt es so etwas wie ein 'Menschenrecht' auf Zweifel und Kritik. Der religiöse Fundamentalismus läuft aber in den entscheidenden Punkten auf ein Zweifel- und Kritik-Verbot hinaus, auf eine Preisgabe *kritischen profanen Denkens*. Aufgrund des in genau diesem Sinn *anti-* bzw. *vorkritischen* Charakters ist diese Denkform, einschließlich aller denkbaren Konkretisationen, für mich unannehmbar. Der religiöse Fundamentalismus ist somit ein *weltanschaulicher Gegner*, der – ohne die *Religionsfreiheit*, an der grundsätzlich festgehalten wird, in Frage zu stellen – bekämpft werden muss. Eine solche Gegnerschaft auf der Ebene weltanschaulicher Auseinandersetzung schließt jedoch weder ein *Verstehen* der fundamentalistischen Denkform noch die Anerkennung der *Krisenbewältigungsleistung* aus, die ein konkreter Fundamentalismus in einer bestimmten Situation zu erbringen vermag. Eine solche Leistung hat aber z.B. auch der Nationalsozialismus erbracht, was uns nicht daran hindert, ihn *grundsätzlich* zu kritisieren.

Das Verhältnis 'ideologischer' Gegnerschaft zum religiösen Fundamentalismus betrifft noch weitere Punkte. So bezweifelt die hier zugrunde gelegte Position profaner Vernunft, dass eine Größe namens 'absolute' Wahrheit überhaupt greifbar ist. Dem wird die Auffassung entgegengestellt, dass wir auf allen Ebenen mit Annahmen 'arbeiten', die keiner letzten Begründung durch Rekurs auf eine 'absolute' Wahrheit fähig sind. Wir können jedoch die jeweiligen Annahmen jeweils kritisch prüfen und sie 'Bewährungsproben' unterziehen.

Aus dieser Auffassung ergibt sich auch, dass es als grundsätzlich verfehlt anzusehen ist, wenn bestimmten Annahmen der Status eines unbezweifelbaren Dogmas zugeschrieben wird. Dieses Vorgehen erscheint als logisch willkürliche Maßnahme, deren Hauptfunktion darin besteht, eine Annahme, die im Prinzip prüfbar und kritisierbar ist, gegen derartige Maßnahmen abzuschotten.

Damit hängen weitere Distanzierungen vom religiösen Fundamentalismus zusammen. Auch die Position profaner Vernunft geht von bestimmten Annahmen aus. Ihre Anhänger sind von diesen Annahmen, insbesondere von den Grund-Annahmen, *überzeugt*, jedoch nicht *felsenfest* überzeugt, denn dieser Typ des Überzeugtseins ist einer, der Zweifel überhaupt nicht aufkommen lässt, während hier der Zweifel *geschätzt* wird. Die Position der profanen Vernunft

kennt keine ‘absoluten’ und ‘unumstößlichen’ Wahrheiten. Und sie kennt demnach auch keine

kompromißlose Ausrichtung der Lebensorientierung auf diese Wahrheiten. Die Grundüberzeugung von der menschlichen *Fehlbarkeit* lässt diesen Typ von Lebensorientierung nicht zu (wohl aber eine *stabile* Lebensorientierung).

Ferner ergibt sich aus der Hochschätzung profanen Wissens eine Gegnerschaft zu allen Weltauffassungen, welche erworbenes profanes Wissen bei der Beantwortung zentraler Fragen ignorieren und mit großer Geste vom Tisch fegen. Genau das aber ist für die fundamentalistische Denkform, wie wir sehen konnten, charakteristisch. Der religiöse Fundamentalismus ist jedoch nicht notwendigerweise *generell* wissenschaftsfeindlich, aber er ist es zumindest dort, wo wissenschaftliche Ergebnisse für die in Dogmen verwandelten religiösen Annahmen bedrohlich sind. Diese Ergebnisse werden dann bekämpft, unterdrückt, von den eigenen Leuten ferngehalten.

Besonders stark ist die weltanschauliche Gegnerschaft zum RF 2. Dort, wo ‘nur’ RF 1 vorliegt, wo Gläubige etwa eine ‘Gemeinde’ Gleichgesinnter bilden, die strikt nach ihren religiösen Überzeugungen leben – man denke an die Satmarer Chassidim –, bezieht sich die Abgrenzung letztlich auf den Punkt ‘Für mich wäre das nichts’, ‘Ich könnte einer solchen Weltauffassung nicht folgen und mich mit der zugehörigen Lebensform nicht arrangieren’. Diese Abgrenzung, die zu jeder positionsgebundenen Kritik gehört, ist durchaus damit vereinbar, dass die Existenz einer solchen Lebensform grundsätzlich bejaht und eventuell auch als kultureller Gewinn angesehen wird.

Beim RF 2 verhält sich die Sache anders, da dieser mit einem umfassenden politisch-sozialen Gestaltungswillen auftritt, der auch uns betrifft bzw. betreffen könnte.

## 5.2 Ausbau der Fundamentalismuskritik

Der weitere Ausbau der Kritik am religiösen wie auch am profanen Fundamentalismus soll wieder auf der Grundlage eines Textes erfolgen.

Bezugstext: T. Meyer: *Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung*. In: Ders. (Hg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*. Frankfurt/Main 1989, S. 13-22.<sup>18</sup>

Meyers Ausführungen sind einer Position profaner Vernunft verpflichtet, die in vielen Punkten mit meiner eigenen übereinstimmt.<sup>19</sup> Daher kann ich etlichen Thesen zustimmen. Auf der anderen Seite sind jedoch einige Dissenspunkte zu vermelden, die für die Fundamentalismusdebatte relevant sind.

Zu Beginn geht Meyer kurz auf den amerikanischen Fundamentalismus ein. „Die modernistischen Positionen, gegen die sich der protestantische Fundamentalismus erhob, verkörperten das Eindringen des Geistes der Aufklärung in Theologie und Religion – die historische und literarische Bibelkritik, die kantianische Begrenzung der Religion auf die Rolle einer Begrün-

---

<sup>18</sup> Dieser kleine Aufsatz ist eine Art Zusammenfassung des Buches: *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne* (Reinbek 1989), das ich ebenfalls berücksichtigt habe, in diesem Fall allerdings ohne Einzelnachweise.

<sup>19</sup> Das gilt z.B. für die Anknüpfung an Überlegungen des Kritischen Rationalismus. „Der wissenschaftliche Erkenntnisprozeß könne sich unter modernen Bedingungen nur als ein offener, pluralistischer Diskussionsprozeß vollziehen, in dem prinzipiell unabschließbar Beobachtungen, Erfahrungen, Argumente und theoretische Grundannahmen miteinander konfrontiert werden. Nur die unabschließbare Bewegung der offenen und offen bleibenden Kritik kann zu einer fortschreitenden Erkenntnis führen, die an keiner Stelle an einen festen Punkt gelangt, aus dem sich unbestreitbare Gewißheiten ableiten lassen.“ (14) Daraus ergibt sich eine grundsätzliche Skepsis gegenüber allen Positionen, die ein absolutes Wissensfundament für sich reklamieren; und die kritische Prüfung der jeweiligen Argumentation hat bislang noch stets zeigen können, dass die ‘großen’ Geltungsansprüche sich nicht auf eine ‘zureichende’ Weise begründen lassen.

derung der Moral, die natürliche Evolution der Menschengattung und sogar der Religion selbst. Fundamentalismus war zuerst eine Reaktion auf den beginnenden Prozeß der Modernisierung von Religion. Ihr setzte die vom Modernismus provozierte fundamentalistische Gegenbewegung ihr trotziges Beharren auf unverzichtbare Wahrheiten entgegen, die jeder weiteren Diskussion und Entwicklung entzogen bleiben sollten“ (13).

Das ist hinsichtlich des protestantischen Fundamentalismus, der z.B. die „buchstäbliche Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift“ behauptet und alle dem „Bibelglauben“ widersprechenden Instanzen wie „moderne Theologie und Wissenschaft“, für nichtig erklärt, korrekt. In *begriffsstrategischer* und *fundamentalismustheoretischer* Hinsicht ist Meyers Einstieg jedoch problematisch, da er den amerikanischen Fundamentalismus ohne weiteres als *Modellfall* behandelt. Das nämlich hat zur Folge, dass der Fundamentalismus *generell* als Reaktion auf „Modernismus“ und „Modernisierung“, speziell auf den „Geist der Aufklärung“ begriffen wird.

Nach der Denkformanalyse erscheint diese Festlegung als unangemessen. Erstens tritt die Denkform des religiösen Fundamentalismus (RF 1 und 2) schon *vor* der Moderne auf; daher kann sie nicht generell als Reaktion auf diese begriffen werden. Und zweitens ist selbst bei den ‘modernen’ Spielarten nicht ohne weiteres klar, ob wir generell mit dem Schema ‘Eindringen des Geistes der Aufklärung – Gegenbewegung’ arbeiten können. Denken wir an die Satmarer Chassidim: Halten sie nicht einfach in einer Zeit, die durch Modernisierungen unterschiedlicher Art gekennzeichnet ist, an einer bestimmten Form von Religiosität fest? Sie vollziehen gar keine „Gegenbewegung“, die auf ein „Eindringen des Geistes der Aufklärung“ in die eigenen Reihen reagieren würde – sie lassen diesen „Geist“ vielmehr erst gar nicht in die eigenen Reihen hinein. Das besagt nicht, dass diese Konkretisation des religiösen Fundamentalismus keine ‘ideologische’ Gegnerschaft zu Phänomenen der „Moderne“ und zum „Geist der Aufklärung“ entwickelt, es besagt nur, dass diese Abgrenzung nicht als Reaktionsbildung auf ein Eindringen zu begreifen ist.

Kurzum, das Schema ‘Eindringen des Geistes der Aufklärung/Modernisierungsprozesse – Gegenbewegung’ gilt nur für *einige* Varianten des ‘modernen’ (religiösen) Fundamentalismus. Zu diesen Varianten gehört allerdings neben dem amerikanisch-protestantischen Fundamentalismus<sup>20</sup> auch die „mit dem Namen Khomeinis verbundene Islamismus-Renaissance im Iran“; hier liegt eine „Deutung des Islam“ vor, die – auf ‘Modernisierungen’ diverser Art reagierend – „den absoluten Wahrheitsanspruch der heiligen Texte und der Überlieferung gegen jede moderne Kritik verfißt, die moderne westliche Wissenschaft verdammt und eine Einheit von Religion und Politik erstrebt, in der die religiösen Gesetze und Regeln unmittelbare Grundlage der politischen Verfassung und des öffentlichen Lebens sind“ (14). Es wirkt „alles als Abfall vom Willen Gottes [...], was Aufklärung und Moderne in die Welt gebracht haben“; dabei können auch „Folter und Totschlag“ als „Werkzeuge des Heils“ erscheinen (19).

Ich halte als erstes Ergebnis fest: Meyers Konzept tritt zwar als *allgemeine* Fundamentalismustheorie auf, erfasst aber de facto nur bestimmte Formen des *modernen* Fundamentalismus, nämlich diejenigen, die dem Schema ‘Eindringen des Geistes der Aufklärung – Gegenbewegung’ folgen. Darauf ist ein Satz wie der folgende zugeschnitten: „Fundamentalismus erweist sich als unbestimmte Negation der Grundlagen von Aufklärung und Modernisierung“ (15).

Die Hauptschwäche des Meyerschen Ansatzes sehe ich nun darin, dass er zwei Ebenen systematisch vermengt: die Ebene der *weltanschaulichen Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus im Sinn offener Profanität* mit der Ebene der *wissenschaftlichen Fundamentalismusforschung*, zu der u.a. die historische Forschung, die Denkformanalyse und die soziologische Analyse gehören. Meyer bewegt sich höchst kompetent auf der ersteren Ebene; seine Fehleinschätzungen kommen dadurch zustande, dass er seinen *positionsgebundenen* Blick

---

<sup>20</sup> Hier wendet sich eine „Tradition provinzialistischer Aufklärungsverweigerung [...] aggressiv gegen die intellektuellen Träger der Moderne“, denen „zugleich die Schuld für alle Leiden und Unsicherheiten der neuen Zeit“ (19) aufgebürdet wird.

unmittelbar auch auf der letzteren Ebene zur Geltung bringt. Das führt dazu, dass die positionsgebundene Sicht der 'modernen Entwicklung' direkt als *objektive* Wahrheit erscheint. Hier stecken Probleme. Das zeigt sich z.B., wenn wir die Ergebnisse der Denkformanalyse berücksichtigen. Das, was der Position profaner Vernunft als *Fortschritt* gilt, z.B. die Auflösung traditioneller Geltungsansprüche, erscheint anderen Ideologien(+) gerade als *Rückschritt* hinter eine bereits erreichte Wahrheit. Die – noch zu diskutierende – Diagnose, hier werde eine „Regression in die Geborgenheit und Unmündigkeit“ (18) vollzogen, ist also nicht konsensfähig. Ordnen wir sie jedoch nicht einer wissenschaftlichen Fundamentalismustheorie zu, sondern dem weltanschaulichen Diskurs, so ist sie legitim – die Diagnose artikuliert, was aus der Sicht eines bestimmten Überzeugungssystems an den diversen Fundamentalismen auszusetzen ist.

Ich möchte Meyers Ausführungen nun *explizit* dieser Ebene zuordnen und dort, wo dies erforderlich ist, entsprechend reformulieren. Die Position profaner Vernunft bejaht *grundsätzlich* den „Geist der Aufklärung“ und auch die von diesem „Geist“ getragenen „Modernisierungen“<sup>21</sup>; das allerdings schließt Kritik an bestimmten Versionen von 'Aufklärung' und an bestimmten 'Modernisierungen' keineswegs aus. Diese Position steht in deutlicher Gegnerschaft z.B. zu einem religiösen Fundamentalismus, der „unverzichtbare Wahrheiten“ für sich reklamiert, die „jeder weiteren Diskussion und Entwicklung entzogen bleiben“ sollen. Gegnerschaft besteht letztlich zu jeder „Negation der Grundlagen von Aufklärung und Modernisierung“, sei diese nun im Einzelfall als „Reaktion“ entstanden oder nicht.

Ganz dem „Geist“ profaner Vernunft ist die folgende Passage verpflichtet: „Aufklärung und Modernisierung haben in den zwei Jahrhunderten ihrer bisherigen Karriere nicht nur Vorurteile, Barrieren und alle Verbindlichkeit von Traditionen hinweggefegt, sondern ebenso gründlich die Gewißheiten, tröstenden Fiktionen, Nischen, die aus machtvoller Bedürfnis in den Jahrtausenden zuvor geschaffen wurden. Das Licht der aufgeklärten Vernunft löst mit der Zeit alle Geltungsansprüche auf, die keine überzeugenden Gründe ins Feld führen können“ (15)<sup>22</sup>.

Zur Position profaner Vernunft gehört auch die *Hochschätzung* des „Selbstdenkens und Selbsthandelns“, der „Selbstbestimmung“, des „selbstverantworteten Lebensentwurfs“; die Chance dazu wird durch die Problematisierung und teilweise auch Auflösung eingespielter Traditionen erhöht – deswegen werden diese Prozesse grundsätzlich bejaht (was wiederum mit der Kritik an bestimmten 'Auflösungen' vereinbar ist). Aufklärung und Modernisierung „haben durch die Überwindung von Hierarchien und wohlverordneten Rechten ebenso wie durch die beispiellose Steigerung von Produktion und Konsum die Chance der Freiheit für unvergleichlich mehr Menschen als jemals in der Geschichte der Menschheit real gemacht“ (15f.).

Aufklärungs- und Modernisierungsprozesse haben jedoch auch Kehrseiten, die durch folgende Stichworte angedeutet werden können: „Einsamkeit“, „Schutzlosigkeit“, „Beliebigkeit“, „Schwinden der Ziele“. Die Einschätzung dieser 'negativen Seiten' ist ein entscheidender Punkt. Für einige profane Ideologien(+), insbesondere für den (bzw. viele Versionen des) Marxismus, sind die 'negativen Seiten' nur eine Art „Zwischenspiel“, das sein Ende finden wird, sobald „die Versöhnung des Menschen mit sich selbst, mit der Natur und mit seinen Mitmenschen“ (16) erreicht ist. Für diese Positionen sind die „schmerzhaften Doppeldeutigkeiten“, z.B. von „Emanzipation und Einsamkeit“, ein vorübergehendes Übel, dessen endgültige Beseitigung absehbar ist.

---

<sup>21</sup> Festgehalten wird an der Grundidee, „durch Verbreitung von Wissenschaft und wirtschaftlichem Fortschritt, von Information und Bildung, von Demokratie und Menschenrechten das Leben der Menschen zu erleichtern und vor Willkür zu schützen“ (21).

<sup>22</sup> „Noch im entlegensten Winkel der Erde hat der Prozeß der Modernisierung mit der unwiderstehlichen Macht des unabwiesbaren Zweifels und des überlegenen Könnens die alten Selbstverständlichkeiten eingelebter Tradition und überlieferter Lebensform irreversibel unterhöhlt“ (20).

Andere profane Auffassungen, darunter die von Meyer (und mir) vertretene, sind dagegen sehr viel bescheidener. Sie glauben nicht an die Realisierbarkeit der 'großen Utopie'. Das bedeutet auch, dass die 'negativen Seiten' der Aufklärungs- und Modernisierungsprozesse nicht mehr als bloßes „Zwischenspiel“ abgetan werden können, sondern dass wir sie als *Dauerprobleme* akzeptieren müssen, was jedoch Teil-Lösungen dieser Probleme nicht ausschließt.

Weitere 'ideologische' Differenzen treten angesichts der ökologischen Krise auf. Das „ganze Programm von Aufklärung und Modernisierung“ kann, insbesondere dann, wenn es mit „unbescheidenen Verheißungen“ und Hoffnungen auf „Erlösung“ aufgeladen ist (z.B. mit der Verheißung, durch Wissenschaft und Technik sei eine Art paradiesischer Gesellschaftszustand erreichbar), durchaus dazu führen, dass die „schieren Naturgrundlagen des Lebens der Gattung“ (16) ruiniert werden. Einige profane (und religiöse) Überzeugungssysteme leiten daraus eine generelle „Anklage gegen die moderne Vernunft“ (17) und insbesondere gegen die Wissenschaft ab, während die hier vertretene Position für eine *Reorganisation* des besagten Programms plädiert, für Bescheidenheit und Augenmaß, für eine Abkehr von den 'großen Verheißungen'. Dort, wo „eingespielte Gleichgewichte aus dem Lot geraten“, fordert sie gerade *nicht*, „Leben, Denken, Glauben und Handeln zurückzuführen auf tieferliegende Fundamente, die immerhin jahrtausendlang Leben getragen und lebbare Deutungen und Tröstungen seines Sinns und seiner Sinnlosigkeit ermöglicht haben“ (16f.). Das, was andere als „Bankrott der Vernunft“ (16) schlechthin deuten, ist für uns nur der „Bankrott“ eines *speziellen* Konzepts von Vernunft, Aufklärung und Moderne, das revidierbar und korrigierbar ist, ohne einen Weltuntergang bzw. die „Apokalypse“ heraufzubeschwören. Die totalisierte Vernunftkritik führt demgegenüber leicht zum Konzept einer *Wiederkehr des Mythos*.

Meyers Ausführungen können nur dann angemessen verstanden werden, wenn man berücksichtigt, dass er mit *positionsgebundenen* Begriffen von Vernunft, Aufklärung und Moderne arbeitet, die mit den eigenen Weltbild- und Wertannahmen 'aufgeladen' sind. Wir haben es mit Begriffen und Aussagen zu tun, die der Ebene des weltanschaulichen Diskurses zugehören, und *nicht* etwa mit neutralen historischen Aussagen über die Entwicklung der „Moderne“. Das führt zur Gegenüberstellung zwischen der Bejahung der 'richtigen' Moderne und ihrer Verneinung, die als „Flucht aus der Moderne“ (17) aufgefasst wird. Nicht nur religiöse Fundamentalisten, sondern auch revolutionäre Marxisten und radikale Vernunftkritiker erscheinen als weltanschauliche Gegner, welche diese oder jene Form der „Flucht aus der Moderne“ propagieren und, zumindest in gewisser Hinsicht, von der „Feindschaft gegen die Substanz von Aufklärung und Moderne beseelt“ (17) sind. Diese „Substanz“ ist dabei von vornherein im Sinne der Position 'gemäßiger' profaner Vernunft aufgefasst – während bei der Lektüre durchaus der Eindruck entsteht, Meyer beziehe sich auf eine Einsicht in die *objektive* „Substanz von Aufklärung und Moderne“. Er verschleiern, dass er sich auf der Ebene weltanschaulich-ideologischer Auseinandersetzung (mit von vornherein beschränkter Akzeptanz) bewegt.

Auf der Ebene der (wissenschaftlichen) Fundamentalismustheorie ist allerdings festzuhalten, dass diejenigen *modernen* Fundamentalismen, die dem Schema 'Eindringen des Geistes der Aufklärung – Gegenbewegung' folgen, ganz unterschiedliche Gestalten annehmen können, „je nach Zeit, Ort und Vorgeschichte des auslösenden Widerspruchs“ (17). Zu jeder konkreten Form von 'Modernisierung' kann es einen darauf reagierenden Fundamentalismus geben. Andererseits ist, wie schon erwähnt, die fundamentalistische Denkform erheblich älter als die Aufklärung, und deshalb ist es nicht sinnvoll, den Fundamentalismus schlechthin als „die eigentliche Dialektik der Aufklärung“ (17) zu bestimmen und als *Anti-Modernismus* aufzufassen. Wohl aber gilt, dass der *moderne* Fundamentalismus „die Kehrseite der Modernisierung selbst“ (22) ist.

Alle Fundamentalismen sind Versuche, 'große' Krisen dieser oder jener Art zu bewältigen, und in der Moderne bilden sich *moderne* Fundamentalismen heraus, welche auf *moderne* Großkrisen antworten, von denen sich sagen lässt, dass in ihnen „Zumutungen und Kosten der



Moderne ihre Chancen und Segnungen hoffnungslos übersteigen“ (18). Eine typische Konstellation ist etwa eine „von außen“ erfolgende „ökonomisch-technische Modernisierung, deren Früchte entgegen allen Versprechungen und Erwartungen nur einer winzigen Modernisierungselite zugute kommen“, und die zugleich die „kulturelle Identität“ zerstört, „die für die in diesem Prozeß zugleich Entwurzelten und Betrogenen der einzige Halt war“ (19)<sup>23</sup>. In derartigen Konstellationen kann ein ‘passender’ Fundamentalismus als „einzige Hoffnung“ erscheinen.

Für die fundamentalistische Denkform günstig ist auch eine Konstellation, in der an eine „drohende Apokalypse der technisch-industriellen Modernisierungsmächte“ (19f.) geglaubt wird, die mit ‘normalen’ Mitteln nicht mehr aufzuhalten sei. Dann liegt es nahe, der „parlamentarischen Demokratie und liberalen Öffentlichkeit“, der „Wissenschaft“, den „Parteien“, dem „vom Prinzip Kompromiß regierten Pluralismus“ das Vertrauen zu entziehen und zur fundamentalistischen Auffassung überzugehen, „daß das Werk der Rettung im Namen des Lebens keinen Aufschub durch die langsam mahlenden Mühlen der Institutionen der offenen Gesellschaft verträgt und der Ausstieg aus den Wissensformen, Lebensweisen und institutionellen Garantien der Moderne als einziger Weg aus der Gefahr noch offen ist“ (19f.).

Die historische Gesamtsituation stellt sich (im Licht der Position profaner Vernunft) folgendermaßen dar. Aufklärungs- und Modernisierungsprozesse erhöhen einerseits Freiheitschancen, andererseits lösen sie traditionelle Formen von „Halt, Geborgenheit, Orientierung oder Tröstung“ tendenziell auf. Dadurch wird immer wieder die Neigung begünstigt, entweder zu ‘alten’ „Gewißheiten und Tröstungen“ zurückzukehren oder ‘neue’ „Gewißheiten und Tröstungen“ zu entwickeln, die zwar „machtvolle Bedürfnisse“ befriedigen, aber einer Kritik im Sinne „aufgeklärter Vernunft“ nicht standhalten. Die mit den Modernisierungsprozessen verbundenen Kehrseiten bringen so immer wieder die „Versuchung zum fundamentalistischen Rückfall“ (17) hervor, d.h. die Versuchung, eine vorgebliche ‘absolute’ und ‘unerschütterliche’ Wahrheit zu akzeptieren, um eine *ganz feste Lebensorientierung* zu erlangen. „Die Flucht in die selbstgemachte Gewißheit und alles, was sie verspricht, findet in der modernen Welt heute ebensoviele Anlässe und Gründe wie in den Gesellschaften, die einer widerspruchsvollen Modernisierung von außen unterworfen sind“ (17f.).

Für die Position offener Profanität gilt: Wir müssen damit leben (lernen), dass die „Moderne“ ein „Janusgesicht“ besitzt, und wir sollten bestrebt sein, der *dauerhaft bestehenden* Versuchung zu widerstehen, zur fundamentalistischen Denkform (sei es nun in religiöser oder in profaner Gestalt) zu greifen, etwa in der illusionären Hoffnung, die ‘negativen Seiten’ ein für allemal beseitigen zu können.

Meyers weltanschaulicher Gegner ist der *moderne* Fundamentalismus in all seinen Gestalten. Ihm werden entgegengehalten: die „Zumutungen des Selberdenkens, der Eigenverantwortung, der Begründungspflicht, der Unsicherheit und der Offenheit aller Geltungsansprüche, Herrschaftslegitimationen und Lebensformen“. Die Fundamentalismen hingegen *wollen* „Sicherheit und Geschlossenheit“, und finden sie in „absoluten Fundamenten“, deren Absolutheit jedoch „selbsterkoren“, *dogmatisch gesetzt* ist. „Vor ihnen soll dann wieder alles Fragen Halt machen, damit sie absoluten Halt geben können, genauso wie vor ihnen alles andere relativ werden soll, damit sie der Relativierung entzogen bleiben. Die Argumente, Zweifel, Interessen und Rechte desjenigen, der sich nicht auf ihren Boden stellt, sollen nicht mehr berücksichtigt werden“ (18)<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Modernisierungsprozesse können in einer Gesellschaft stattfinden, ohne „zu Demokratie und gesicherten Menschenrechten“ zu führen, „aber zu stolzem Wohlstand für winzige Modernisierungseliten“ (21).

<sup>24</sup> Hier ist natürlich der Unterschied zwischen RF bzw. PF 1 und 2 von Bedeutung. Es macht eine erhebliche Differenz, ob ein Fundamentalismus mit umfassendem politischem Gestaltungswillen vorliegt oder nicht. Ein Fundamentalismus, der „an die Macht gelangt und zum Herrn über Frieden, Leben und Tod für viele wird“ (20), ist die gefährlichste Form. Das heißt jedoch nicht, dass die anderen Ausformungen immer ungefährlich sind.

Für die Position profaner Vernunft ist das eine „Regression in die Geborgenheit und Unmündigkeit“, eine „willkürliche Abschließungsbewegung“, die „absolute Gewißheit, festen Halt, verlässliche Geborgenheit und unbezweifelbare Orientierung durch irrationale Verdammung aller Alternativen zurückbringen soll“ (18).

Fundamentalismustheoretisch darf jedoch die Einschätzung des weltanschaulichen Gegners nicht ohne weiteres das theoretische Modell liefern. Die Ebenenvermischung, die bei Meyer deutlich zu erkennen ist, lässt den irreführenden Eindruck entstehen, die Unsicherheit und Offenheit aller Geltungsansprüche z.B. sei allen ‘modernen’ Menschen zwar bekannt, aber einige würden vor dieser Einsicht flüchten. ‘Verbindlich’ ist die besagte ‘Einsicht’ aber nur für die Anhänger bestimmter *offener* Weltanschauungen (profaner und religiöser Art), während die *geschlossenen* Weltanschauungen von Anfang an auf der anderen Seite stehen. Aus ihrer Sicht liegt daher gar keine „willkürliche Abschließungsbewegung“ vor.

In *politischer* Hinsicht lehnt die Position profaner Vernunft alle direkt aus der fundamentalistischen Denkform hervorgehenden Konzepte ab, z.B. das der „unmittelbaren Einheit von Politik und Religion“ (15). Selbst wenn eine ‘absolute’ Wahrheit religiöser oder profaner Art existieren sollte, können wir mit den Mitteln profaner Vernunft nicht *definitiv erkennen*, wie sie beschaffen ist. Solange aber nicht auf kognitiv relevante Weise zwischen den ganz unterschiedlichen *Angeboten* vermeintlich ‘absoluter’ Wahrheiten entschieden werden kann, sollte man darauf verzichten, eine ‘radikale’ und – vor allem für die ‘Andersgläubigen’ – folgenreiche Politik zu betreiben, die sich auf eine solche Position stützt.

Aus der Position profaner Vernunft ergibt sich eine grundsätzliche Bejahung der „Grundlagen und Praxis von Demokratie und Menschenrechten“ (15) sowie eine positionsgebundene Begründung dieser Wahl, die ich kurz skizzieren möchte. Wäre eine ‘absolute’ Wahrheit, die politisch relevant ist, mit den Mitteln profaner Vernunft definitiv erkennbar, so wäre das allgemeine fundamentalistische Politikkonzept, das auf kompromisslose Umsetzung der ‘absoluten’ Wahrheit zielt, das *einzig sinnvolle*. Wenn es eine politisch relevante ‘absolute’ Wahrheit gibt und wenn sie auch erkennbar ist, so müssen politische Entscheidungen im Sinn dieser ‘großen Wahrheit’ und von denen, die sie erkannt haben, getroffen werden – es wäre verfehlt und geradezu absurd, die politischen Entscheidungen etwa von *Mehrheiten* abhängig zu machen. Die Zustimmung der Betroffenen wäre dann *irrelevant*; die ‘letzte’ Wahrheit darf niemals zur Disposition gestellt werden. Nicht das, was die Mehrheit will, ist hier maßgebend, sondern das, was der Sache nach richtig ist; das aber ergibt sich aus dem Wissen über die jeweilige ‘absoluten’ Instanz. Pluralismus und Demokratie sind daher ‘natürliche’ Gegner jedes politisierten Fundamentalismus, wenngleich diese Gegnerschaft unter bestimmten soziokulturellen Rahmenbedingungen verdeckt bleiben kann. Wer nicht bereit ist, z.B. demokratische Prinzipien im Konfliktfall für die ‘politische Wahrheit’ zu opfern, muss als verblendet gelten (und entsprechend behandelt werden). Der politische ‘Absolutist’ betrachtet die politischen Gegner mit Vorliebe als solche Menschen, die eigentlich in der Lage sein müssten, die ‘Wahrheit’ zu erkennen, dies aber aus ‘Verstocktheit’ und dergleichen nicht leisten können oder wollen; das aber legt nahe, die Gegner zu bestrafen bzw. zu therapieren, wenn sie nicht ‘einsichtig’ sind.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Ich halte es für sinnvoll, zwischen ‘*einfacher*’ Gegnerschaft und *Feindschaft* folgendermaßen zu unterscheiden: Aus ‘einfacher’ Gegnerschaft, die sich in politischer Hinsicht daraus ergibt, dass unterschiedliche und z.T. auch gegensätzliche politische Konzepte vertreten werden, wird für denjenigen, der an eine ‘große’ politische Wahrheit glaubt, Feindschaft. Während politische Gegner sich als prinzipiell *gleichrangig* ansehen, aber auf dieser Grundlage glauben, jeweils das bessere, sachlich überlegene Konzept zu vertreten, führt die Sichtweise des ‘Absolutisten’ zu einer Hierarchisierung: Der Gegner wird zum Feind, der niedriger steht als ich, der die offenkundige Wahrheit verleugnet.

Dem korrespondieren unterschiedliche *Kampfformen*. Im ersten Fall bin ich bestrebt, mein Konzept so weit wie möglich durchzusetzen und das des Gegners zurückzudrängen, den ich jedoch respektiere und dessen Existenz ich prinzipiell begrüße. Im zweiten Fall wird der zum Feind gewordene Gegner nicht respektiert; da er in irgendeiner Form das ‘Böse’ repräsentiert, muss er entweder zum ‘Guten’ bekehrt oder aber ‘ausgeschaltet’ werden –

Da eine derartige Erkenntnis einer 'absoluten' Wahrheit aber bislang nicht gelungen und wahrscheinlich auch nicht möglich ist, ist die nicht-absolutistische Demokratie vorzuziehen, die einen Wettstreit konkurrierender politischer Angebote zulässt und das Fortbestehen dieses Wettstreits sichert. „Politischer Fundamentalismus ist Metapolitik, die aus einer absoluten Wahrheit von oben oder von innen her das Recht beansprucht, den Regeln der Demokratie, des politischen Relativismus, der Unantastbarkeit der Menschenrechte, den Gesetzen der Toleranz, des Pluralismus und der Irrtumsfähigkeit enthoben zu sein“ (21f.).

Wer dem erwähnten Verständnis von Demokratie folgt, hat eben damit das für viele Menschen nach wie vor faszinierende Endziel, die jeweilige Gesellschaft *ganz* im Sinn einer bestimmten Weltanschauung (religiöser oder profaner Art) auszugestalten, preisgegeben. Hier gilt vielmehr: Da wir für unsere eigene Position keinen Absolutheitsanspruch mehr erheben, wollen wir auch keine 'totale' Formung – deren Kehrseite immer eine große *Säuberung* ist – mehr, denn diese ist nur sinnvoll, wenn an eine 'absolute' politische Wahrheit geglaubt wird. Die Kritik an 'absolutistischer' Politik und ihrer *Gleichschaltungstendenz* sollte jedoch nicht als Kritik an jeglicher *Verbindung von Ideologie(+) und Politik* auftreten, denn eine solche Verbindung ist *unvermeidlich*. Konkrete Politik ist immer an einen bestimmten weltanschaulichen Rahmen gebunden. Zu bekämpfen ist also nur die Rückkehr des (postulierten) *Absoluten* in die Politik.

Jede soziale Bewegung *kann* eine fundamentalistische Konkretisation erfahren, und sie erfährt sie genau dann, wenn das Syndrom 'absoluter Wahrheitsanspruch – Dogmatisierung – kompromißlose Umsetzung' zum Zuge kommt. Innerhalb der „grün-alternativen Bewegung“ ist dies z.B. dann der Fall, wenn eine Haltung vorliegt, „die ein vermeintlich den Diskursen der Vernunft überlegenes Wissen von den Gesetzen und Bedingungen des Lebens zur Grundlage von Kompromißlosigkeit oder sogar Gewalt in der politischen Auseinandersetzung macht“ (15). In terminologischer Hinsicht ist hier freilich Vorsicht geboten, denn nicht jeder, der „innerhalb der Grünen Partei“ als *Fundi* bezeichnet wird, ist auch ein Fundamentalist in unserem Sinn.

Noch ein Dissenspunkt. Nach Meyer gilt: Die Moderne kann „dem, der nach Halt, Geborgenheit, Orientierung oder Tröstung fragt, nach einer verwirrenden Fülle hinhaltender Zwischenbescheide am Ende nichts anderes bieten als stets die Rückverweisung auf ihn selbst. Sie ist für Ansprüche dieser Art nicht zuständig. Sie setzt für die Entfaltung ihrer Möglichkeiten eben jene Ich-Stärke, Orientierungssicherheit und Selbstgewißheit voraus, deren zuverlässige und breitenwirksame Ausbildung sie ohne Absicht fortwährend untergräbt“ (17).

Das sehe ich anders. Jede Ideologie(+) beruht auf spezifischen Weltbild- und Wertannahmen. Diese Annahmen lassen sich stets zu einem (mehr oder weniger) kohärenten 'System' ausgestalten, insbesondere auch zu einem 'System' der Handlungs- und Lebensorientierung, das Antworten auf 'Lebensfragen' gibt, die sich anlässlich der unterschiedlichen Formen des *Realitätsdrucks* (Sterblichkeit, Leidanfälligkeit, Verhaltensunsicherheit usw.) stellen.

Der von mir vertretenen Position geht es, wie Meyer, erstens um *Verteidigung* der „Moderne“, d.h. hier: des Anspruchs „auf Begründung, Pluralismus, Toleranz, Relativismus, Demokratie und Menschenrechte“ (20). Dabei sind übrigens weitreichende Kooperationen zwischen offener Profanität und offener Religiosität möglich.

Zweitens geht es mir um *Weiterentwicklung* der „Moderne“ gemäß der Position profaner Vernunft und ihres Modells von Lebensorientierung ohne 'höhere Weihen'. Es ist dabei um den Einklang zwischen Weltbild und Lebensorientierung zu tun, aber jenseits der 'großen' (Heils-)Versprechen religiöser und profaner Art – und ohne die Existenz einer Privatsphäre, die vor öffentlicher Reglementierung geschützt ist, wieder aufzuheben.

Drittens plädiere ich für einen Umgang mit anderen Kulturen und Gesellschaften, der einerseits die eigenen Prinzipien nie preisgibt oder verheimlicht, der aber andererseits eine Offen-

---

bis hin zur physischen Vernichtung. Das so verstandene Verhältnis der Feindschaft ist oft einseitig: Während B für A ein 'verräterischer', 'böser' Feind ist, kann A für B weiterhin ein 'einfacher' Gegner bleiben.

heit für Konzepte zeigt, die von den von uns gegenwärtig favorisierten abweichen. Gesellschaften mit starker religiöser Bindung muss zugebilligt werden, Ordnungsmodelle zu entwickeln, die zu einer solchen Bindung passen; besonders unterstützt werden aber sollten aus unserer Sicht die Tendenzen *offener* Religiosität in einer solchen Gesellschaft. Die geschlossen-fundamentalistische Religiosität hat die Tendenz, konkurrierende Strömungen offener(er) Religiosität auszuschalten und die eigenen Auffassungen mit Zwang durchzusetzen. Viertens gilt für den Umgang mit sozialen Bewegungen innerhalb der eigenen Kultur und Gesellschaft, dass generell mit einer Anfälligkeit für die fundamentalistische Denkform gerechnet werden muss und dass daher immer Aufmerksamkeit gegenüber fundamentalistischen Tendenzen gefordert ist. Es war und ist verführerisch, der eigenen Position ein Erkenntnisprivileg zuzuschreiben, sich selbst als Sprachrohr und Anwalt einer höheren Instanz zu betrachten, sei diese nun der Wille Gottes, das große Gesetz der Geschichte, das große Gesetz des Lebens usw. Fundamentalistische Elemente in sozialen Bewegungen gilt es zu erkennen und zurückzudrängen. Ihnen ist entgegenzuhalten, dass wir in allen Bereichen menschlichen Lebens ohne ein bombenfestes Fundament, ohne eine 'absolute' Instanz auskommen müssen, und das heißt auch, dass wir mit *Annahmen* arbeiten müssen, die keiner 'zwingenden' letzten Begründung fähig sind. Daher wird eine Denkform, die mit höheren Instanzen irgendwelcher Art rechnet, welche sich 'offenbaren', so dass bestimmte Menschen als 'Organe' der höheren Instanz fungieren, abgelehnt – zumindest solange, bis 'Beweise' für die Existenz einer solchen höheren Instanz vorgelegt werden, die den Ansprüchen profaner Vernunft genügen. Dogmen aller Art sind dazu da, *nicht* ohne weiteres respektiert zu werden.

Fundamentalismusanfällig sind grundsätzlich alle Dimensionen menschlichen Lebens. Auch in der Wissenschaft selbst, die doch viele Elemente für eine allgemeine und spezielle Fundamentalismuskritik bereitstellt, können sich fundamentalistische Denkstrukturen festsetzen. Und das Stichwort 'Wissenschaftsgläubigkeit' kann *auch* auf solche Tendenzen bezogen werden.

Für die Denkformanalyse und -kritik ist es ferner wichtig, solche Denkstrukturen ausfindig zu machen, die, obwohl nicht schon selbst fundamentalistisch, so doch *fundamentalismusbegünstigend* sind. Dazu gehören Einschätzungen vom Typ 'Die Situation ist so schlimm, dass nur noch eine *große Wende* helfen kann'. Wenn wir unterstellen, dass die Diagnose nicht schon insgeheim im Licht einer bestimmten fundamentalistischen Sichtweise und des zugehörigen Therapievorschlages erfolgt (was allerdings meistens der Fall ist), so ist klar, dass eine solche Diagnose geradezu dazu auffordert, das 'Spiel' im fundamentalistischen Sinn fortzusetzen: 'Die *große Wende* kann erfolgen, wenn wir uns auf die *große Wahrheit* (zurück)besinnen', wie diese auch im Einzelnen gedacht sein mag.

Die Position profaner Vernunft bestreitet nicht, dass es Situationen geben *kann*, in denen nur noch eine große Wende, z.B. eine soziale oder politische Revolution, zu helfen vermag, aber sie besteht darauf, dass entsprechende Diagnosen nicht ohne kritische Prüfung akzeptiert werden sollten. Und bei solchen Prüfungen stellt sich dann häufig heraus, dass die Diagnose erstens stark 'dramatisiert' ist und dass sie zweitens bereits von der fundamentalistischen Denkform gesteuert ist, die dann im nächsten Schritt den 'radikalen' Therapievorschlages unterbreitet. So kann z.B. ein gravierendes soziales Problem als nur durch eine *große Revolution* lösbar dargestellt werden, obwohl tatsächlich Möglichkeiten *sozialreformerischen* Eingriffs bestehen, die allerdings in der Diagnose systematisch unterschlagen werden.

Politisierter Fundamentalismen religiöser und profaner Art arbeiten an der kompromißlosen Umsetzung der 'großen Wahrheit'. Das läuft auf ein Alles-oder-Nichts-Denken hinaus, für das Reformen, Kompromisse usw. *nichtig* und sozusagen 'uneigentlich' sind. All das, womit sich die anderen beschäftigen, trägt nur dazu bei, den Zustand der 'Entfremdung' (die immer als Entfremdung von der jeweiligen absoluten Wahrheit gedacht ist) zu verfestigen, während es doch darauf ankommt, diesen Zustand definitiv und ein für allemal zu überwinden.

Beim Kampf gegen Fundamentalismen aller Art ist der Kampf gegen dramatisierende Darstellungen der jeweiligen Krisen also von erheblicher Bedeutung. Wer an die dramatisierende Diagnose glaubt, ist damit schon zumindest halb für die fundamentalistische Therapie gewonnen.

Zu den beliebten dramatisierenden Diagnosen gehört es auch, wenn Hinweise auf tatsächliche Schwächen z.B. der parlamentarischen Demokratie aufgebläht werden zur These von der 'wesenhaften' Unfähigkeit der Demokratie zur Lösung der entscheidenden Probleme. Auch solche Diagnosen erfolgen zumeist bereits im Licht einer fundamentalistischen Denkform, für die eine Mehrzahl von politischen Parteien, eine unabhängige Gerichtsbarkeit usw. von vornherein Steine des Anstoßes sind.

Eine der folgenreichsten dramatisierenden Diagnosen der Gegenwart ist die Auffassung, Wissenschaft und Vernunft hätten sich durch bestimmte Entwicklungen grundsätzlich diskreditiert, so dass die Krisenbewältigung durch ein *ganz anderes Denken* erfolgen müsse.

Mit einem konsequenten Fundamentalisten kann es auch grundsätzlich keinen *offenen* Dialog geben, in dem alle Beteiligten eine Wandlung erfahren *können*, sei diese nun größerer oder kleinerer Art. Der vermeintliche Besitz der 'absoluten' Wahrheit lässt nur einen *Scheindialog* zu, der ganz auf das Ziel ausgerichtet ist, den anderen zur 'Einsicht' zu bewegen, während die eigene Position jeder Problematisierung durch den anderen entzogen bleibt. Geäußerte Einwände prallen am 'Dogmatiker' einfach ab, der sie nicht ernstzunehmen vermag. Für ihn ist alles schon entschieden, und der Sinn des Dialogs reduziert sich für ihn darauf, anderen die Chance der 'Bekehrung' zur 'Wahrheit', des Austritts aus der 'Unwahrheit' einzuräumen.

Und misslingt das 'absolutistische' Projekt, so kann der Fundamentalist die Schuld dafür immer denen zuschreiben, die wider besseres Wissen in der 'Unwahrheit' verharren und weiter dem 'Bösen' anhängen.

Man hört öfter, die 'manichäische' Zweiteilung der Welt in ein Reich des Lichts und ein Reich der Finsternis sei charakteristisch für fundamentalistisches Denken. Da bin ich anderer Ansicht. Ich behaupte, dass wir alle in gewisser Hinsicht Manichäer sind, während dem Fundamentalismus nur eine spezifische Form von Manichäismus zugeordnet werden kann. Ich begründe das unter Rückgriff auf die These von der unaufhebbaren Weltanschauungs-Gebundenheit und die damit zusammenhängende Einsicht, dass mit jeder Ideologie(+) auch Gegnerschaften verbunden sind.

Das aber lässt sich durchaus auch in manichäischer Terminologie formulieren. Für jede weltanschauliche Position gilt: Wir repräsentieren das *Licht*, die Gegner hingegen die *Finsternis*, wir sind die *Guten*, die anderen die *Bösen*. In dieses Schema können wir auch unsere eigene Position einordnen. Für die Position der profanen Vernunft stellen die Fundamentalisten aller Art die hauptsächlichsten weltanschaulichen Gegner dar, manichäisch gesprochen: die Repräsentanten der Finsternis und des Bösen.

Gibt es auf dieser Ebene überhaupt einen Unterschied zum Manichäismus der Fundamentalisten? Durchaus. Die Fundamentalisten, die sich im Besitz einer 'absoluten' Wahrheit wähnen, leiten auch den Unterschied zwischen Licht und Finsternis, Gut und Böse aus dieser Instanz ab, während es sich im Fall der profanen Vernunft einfach um eine Metaphorik handelt, die auf das unvermeidliche Verhältnis weltanschaulicher Gegnerschaft bezogen wird.

Damit hängt noch ein weiterer Punkt zusammen: Während die Fundamentalismen die Welt in Freund und *Feind* einteilen, wobei unter 'Feind' der Wertlose zu verstehen ist, der die offenkundige Wahrheit leugnet, findet wir im Einzugsbereich der profanen Vernunft nur einen sozusagen gemäßigten Manichäismus, der die Welt in Freund und *Gegner* unterteilt. Weltanschauliche Gegnerschaften aber sind unvermeidlich.

So wie ich nicht glaube, dass immer nur die anderen die Manichäer sind, glaube ich auch nicht, dass wir den Fundamentalismen generell ein *einfaches, intellektuell anspruchsloses Weltbild* als unterscheidendes Merkmal zuordnen können. Hier wird übersehen, dass *jede* Ideologie(+) intellektuell anspruchslose Versionen hervorbringen kann und dass sie das auch

muss, wenn sie *massenwirksam* sein will. In diesen Bereich gehört auch die ‘Vereinfachung’ relativ komplexer Parteiprogramme zu einprägsamen simplen Botschaften, die auch diejenigen ansprechen, die keine Parteiprogramme lesen.

Außerdem gibt es gerade im Kontext des profanen Fundamentalismus komplexe, theoretisch anspruchsvolle Konzepte, die in intellektueller Hinsicht faszinierend sind – obwohl oder vielleicht auch weil sie von der fundamentalistischen Denkform getragen sind.

Und schließlich ist zu bedenken, dass wir uns bereits im Feld weltanschaulicher Auseinandersetzung befinden, wenn wir z.B. bestimmten Formen des religiösen Fundamentalismus ein *Weltbild dürftigster Simplizität* zuschreiben. Es ist ja durchaus denkbar, dass es eine ‘absolute’ Wahrheit gibt, die zudem *ganz einfach* ist. Wäre das der Fall, so hätten die Anhänger eines solchen einfachen Weltbildes recht, und die ‘Intellektuellen’, die komplexe Konstruktionen favorisieren, hätten unrecht. Für die Position profaner Vernunft gilt allerdings: Fundamentalistische Weltbildangebote sind häufig auf nachweisbare Weise *zu* einfach; sie verwandeln subjektives Überzeugtsein in objektive Wahrheit, sie unterdrücken Tatsachen, welche die eigene Auffassung gefährden, sie vernachlässigen Handlungsalternativen usw.

Übervereinfachte Weltbilder und Handlungsorientierungen sind aber eben aufgrund ihrer extremen Einfachheit attraktiv, da mit ihrer Hilfe Orientierungsprobleme aller Art rasch gelöst werden können. Wer den Angeboten Glauben schenkt, wer bestimmten ‘Autoritäten’ folgt, hat damit eine (vermeintlich) krisenfeste Weltsicht mit diversen Überlegenheitszusagen gewonnen; genau das ist es, wonach viele Menschen verlangen. Der fundamentalistische ‘Markt’ bietet hier die vielfältigsten Angeboten, die allesamt in der Lage sind, z.B. das Sicherheitsverlangen zu befriedigen oder auf andere Weise vom Realitätsdruck zu entlasten

Fundamentalistische Angebote können insbesondere dann massenwirksam werden, wenn weite Teile der Bevölkerung *stark verunsichert* sind, durch welche Prozesse auch immer. Zu den Aufgaben einer Politik, die fundamentalismusverhindernd sein will, gehört daher immer auch, dafür zu sorgen, dass soziale Veränderungen, wenn sie denn erfolgen müssen, einigermaßen *sozialverträglich* erfolgen.

Ich füge noch einige abrundende Überlegungen zur bislang formulierten Fundamentalismuskritik hinzu. Ein Wertsystem, in dem Individualität und Individuation einen hohen Rang einnehmen, steht grundsätzlich quer zu autoritär-hierarchischen Organisationsstrukturen und zur Einforderung einer *absoluten* Hingabe an die Gemeinschaft, wie sie für Fundamentalismen charakteristisch ist. Für die Position profaner Vernunft hängt der Übergang zu Fundamentalismen immer auch mit einer *überforderten* Orientierungskompetenz zusammen. In einer solchen Situation kann es als Lösung empfunden werden, sich eine ‘absolute’ und übervereinfachende Orientierung von einer ‘übergeordneten’ Instanz vorgeben zu lassen – die schlichte Form des Manichäismus.

Da die Anforderungen an die ‘Orientierungskompetenz’ des Einzelnen und die existentiellen Verunsicherungen in Zukunft noch zunehmen werden, kann auch die Zahl der ‘Überforderten’ ansteigen; auf die ‘Überforderten’ aber sind die fundamentalistischen Angebote zugeschnitten. Kurzum, die Anziehungskraft des Fundamentalismus bzw. einzelner Fundamentalismen wird in Zukunft möglicherweise noch zunehmen. Das wiederum schließt nicht aus, dass in einzelnen Gegenden der Welt aufgrund spezifischer Rahmenbedingungen die Zurückdrängung fundamentalistischer Denkmuster und Bewegungen gelingt.

Es ist eine verständliche und legitime Reaktion auf die *Kolonialisierung* und überhaupt auf die *Fremdbestimmung*, wenn man sich auf die eigene Geschichte besinnt, fremde Werte abschütteln und eigene Wege gehen will. Dabei spielt auch die Rückbesinnung auf die eigene religiöse Tradition häufig eine große Rolle. Für die Position profaner Vernunft ist es hier allerdings von entscheidender Bedeutung, dem Glauben entgegenzutreten, es gebe nur *eine Möglichkeit* der Rückbesinnung auf und der Anknüpfung an das *Eigene*, das durch die *fremde Herrschaft* Verschüttete. Tatsächlich gibt es immer mehrere Möglichkeiten, während Fundamentalismen gern ihr jeweiliges Programm als *einzigste Alternative* darstellen. Der politisierte

Fundamentalismus (RF 2/PF 2) ist nie der einzige Weg. Die Revitalisierung einer Religion kann auch anders erfolgen.

### 5.3 Exemplarische Analyse eines fundamentalistischen Textes

Ausgewählt wurde ein 1969 gehaltener Vortrag, den wir der islamischen Spielart des RF 2 zuordnen können.

Bezugstext: A. Schariati: *Zur westlichen Demokratie*. Botschaft der Islamischen Republik Iran (Hg.): Islamische Renaissance, Nr. 3, Bonn 1981.

„Ist die demokratische Regierungsform die bestmögliche Regierungsform für eine Gesellschaft?“ (7) – eine wichtige Frage. Schariati geht es vorrangig um die Lage in den „Entwicklungsländern“. Gleich zu Beginn wirft er – demokratiekritisch – die Frage auf, „ob die Beachtung der Stimmen der einzelnen Bürger in einem Gesellschaftssystem, in dem *Fortschritt* und *Führung* einer unbeweglichen und ignoranten Gesellschaft die erklärten Grundsätze sind, nicht die Führung und den Fortschritt selbst verhindern würde?“ (7)

Die allgemeine, im Grunde alle „Entwicklungsländer“ betreffende Situation wird folgendermaßen gedeutet: Die „jetzige Zustand“ ist „dekadent“, „Denkweise, Sprache und Religion“ müssen grundsätzlich verändert, die „Gesellschaft“ muß „revolutioniert“, die „verwerflichen Traditionen“ müssen „entwurzelt“ werden. Revolutionäre „Führung“ ist erforderlich, um den entscheidenden „Fortschritt“ erreichen zu können (7).

Diese Diagnose erfolgt offenkundig bereits im Licht einer fundamentalistischen Denkweise (RF 2). Schariati hat ein Bild der ‘wahren’ Gesellschaft, ohne es an dieser Stelle auszumalen. Die fundamentalistische ‘Wahrheitspolitik’ ist darauf ausgerichtet, die ‘wahre’ Gesellschaft herbeizuführen. „Fortschritt“ bedeutet hier ‘Annäherung an diese ideale Gesellschaft’. Da ein solcher Fortschritt nur durch „sprunghafte Veränderungen“ erreichbar ist, ist er auf eine strenge „Führung“ angewiesen, welche die Umwälzung der Gesellschaft auch gegen die Interessen der „einzelnen Bürger“ durchsetzt, die den „dekadenten Gesellschaftsverhältnissen“ verhaftet sind.

Auf der Grundlagenebene findet das bereits bekannte Spiel statt: Für die religiösen Annahmen, die der ‘Wahrheitspolitik’ zugrunde liegen, wird ein Anspruch auf ‘absolute’ Wahrheit erhoben, der uneingelöst bleibt; die Annahmen werden dogmatisiert und damit vor Zweifel und Kritik geschützt; die ‘Wahrheitspolitik’ soll kompromisslos umgesetzt werden. Unerkannt bleibt, dass das fundamentalistisch-absolutistische Spiel mit *beliebigen* religiösen (und dann auch profanen) Annahmen spielbar ist. Im Prinzip kann jede Annahme zur ‘absoluten’ Wahrheit erklärt, dogmatisiert und dann kompromisslos umgesetzt werden.

‘Wahrheitspolitik’ hängt, was die Begründung anbelangt, immer in der Luft; stets wird von der Ebene des *subjektiven Überzeugtseins* unzulässigerweise zur Ebene der *objektiven Wahrheit* übergegangen. Und die Fragwürdigkeit der ‘theoretischen’ Grundlagen überträgt sich auch auf die Diagnose des jetzigen Zustands. Für den ‘Wahrheitspolitiker’ ist *jede* Gesellschaft, die nicht mit den eigenen Dogmen in Einklang steht, notwendigerweise „ignorant“, „dekadent“ und ‘unwahr’. Das ergibt sich *direkt* aus der Denkform des politisierten Fundamentalismus (RF 2). Und beim „Fortschritt“ hin zum ‘wahren’ Zustand beansprucht der ‘Wahrheitspolitiker’ immer die „Führung“. Besteht die ‘theoretische’ Grundlage aber bloß aus unausgewiesenen Behauptungen, so erscheint auch die unmittelbar von ihr abhängige Diagnose als Dogmatismus.

Ein Blick auf Schariatiss Formulierungen stützt diesen Befund. Alles hängt davon ab, *dass* „der Grundsatz der *Führung* und des *Fortschritts* in Politik und Regierung gelten soll“ (7f.), der dabei stets im Sinne eines *bestimmten*, hier: eines islamischen Fundamentalismus gedeutet ist. *Wenn* diese Entscheidung gefallen ist, dann ergibt daraus einerseits die *Diagnose* der be-

stehenden als einer „unbeweglichen und ignoranten Gesellschaft“ sowie andererseits die *Therapie* der Revolutionierung nach dem Programm der ‘Wahrheitspolitik’.

Aus dem fundamentalistischen Ansatz ergibt sich auch direkt, wie wir ja an anderer Stelle bereits sehen konnten, die Ablehnung der „demokratischen Regierungsform“: Wer über eine ‘absolute’ Wahrheit zu verfügen glaubt, die politisch relevant ist, *muss* diese Wahrheit für wichtiger halten als die „Beachtung der Stimmen der einzelnen Bürger“. Daher darf auch die revolutionäre „Führung“ nicht davon abhängig gemacht werden, dass die Bürger sie wählen; entscheidend ist allein, dass sie im Einklang mit der ‘absoluten’ Wahrheit stehen – das ist jedoch eine bloße Behauptung.

Nach der ausführlichen Analyse der ersten Denkschritte Schariatīs, die ihn als Dogmatiker im Sinn des politisierten Fundamentalismus zeigen, ist zu erwarten, dass er im folgenden typische Register fundamentalistischer Demokratiekritik zieht. Dabei interessieren besonders die möglicherweise anzutreffenden *Denkfehler*, die in den Bereich der Ideologie(-) verweisen.

Revolutionäre ‘Wahrheitspolitiker’ befinden sich häufig in folgender Situation: „die Bürger einer Gesellschaft würden wohl kaum jemandem ihre Stimme geben, der gegen die Traditionen, Gewohnheiten, Überzeugungen und Sitten aller Bürger dieser Gesellschaft ist, sie verändern, bekämpfen und durch fortschrittliche Traditionen ersetzen möchte, die sie weder kennen noch damit einverstanden sind“ (8). Der politisierte Fundamentalist (RF 2/PF 2) hat damit jedoch keine Probleme: Sind die Menschen mehrheitlich gegen die ‘politische Wahrheit’ und ihre Vertreter, so müssen sie eben durch die revolutionäre Führung zu ihrem Glück gezwungen werden; am Ende werden sie dann erkennen, dass die Führung gut, weise und ‘wahrhaft’ fortschrittlich gehandelt hat. Nebenbei bemerkt: Schariatī zieht gar nicht die Möglichkeit in Betracht, die später für die ‘iranische Revolution’ relevant werden sollte, nämlich dass ein ‘wahrheitspolitisches’ Programm fundamentalistischer Art in einer großen Krise auch für die Bevölkerungsmehrheit attraktiv werden kann. Vernachlässigen wir jedoch diesen Fall, und folgen wir Schariatīs Argumentation.

Charakteristisch für diese ist eine Theorie vom ‘Wesen’ der Demokratie. Die Demokratie ist seiner Ansicht nach grundsätzlich auf die „Erhaltung des Status quo“ (8) beschränkt. *Wenn* die „Erhaltung und Festigung des Systems“ als höchstes Ziel angesehen wird, so muss daher die Demokratie als die „höchste und beste Regierungsform“ eingeschätzt werden, „denn das Volk wird denjenigen wählen, der ihm am besten gefällt, d.h. denjenigen, der die gleiche Vorstellung und Überzeugung hat, sich auf die Traditionen stützt, sie schützt und den Weg beschreitet, den alle oder die Mehrheit gehen“ (8). Der revolutionäre ‘Wahrheitspolitiker’ will jedoch über den Status quo, den er als „dekadent“ ansieht, hinaus; daher ist für ihn die demokratische Regierungsform gerade nicht die höchste und beste, mehr noch: sie ist zu bekämpfen, da sie die Durchsetzung der ‘politischen Wahrheit’ verhindert.

Dass der ‘Wahrheitspolitiker’ eine straffe revolutionäre Führung, welche die ‘Wahrheit’ durchsetzt, als die beste Regierungsform betrachtet, ist klar. Jetzt geht es nur darum, ob die geäußerte Kritik der Demokratie sachlich berechtigt ist oder nicht. Schariatī zeichnet ein Bild einer ganz dem „Prinzip der Aufrechterhaltung“ verpflichteten, also wesenhaft zu größeren sozialen Veränderungen unfähigen Regierungsform. Dieses Bild befindet sich nicht im Einklang mit dem historischen Wissen über demokratische Regierungsformen. Im Rahmen von Demokratien sind, wie die Erfahrung lehrt, sehr wohl größere soziale Reformen möglich, ja, Demokratien können sogar, wie etwa das Beispiel des Nationalsozialismus zeigt, per Mehrheitsbeschluß für ihre Selbstabschaffung votieren. Davon, dass Demokratien *unausweichlich* dem „Prinzip der Aufrechterhaltung“ verpflichtet sind, d.h. gar nicht anders können als die „geltenden gesellschaftlichen Verhältnisse“ zu konservieren, kann demnach überhaupt keine Rede sein.

Schariatī vertritt also eine Demokratietheorie, die in empirischer Hinsicht fehlerhaft ist. Wieso ist diese verfehlte Theorie für ihn so wichtig? Weil sie perfekt zu seiner Version des politisierten Fundamentalismus passt. Der ‘Wahrheitspolitiker’ Schariatī sieht unter den Bedingun-



gen der demokratischen Regierungsform keine Chance; die Mehrheit ist gegenwärtig eher konservativ eingestellt, die Bürger zeigen wenig Neigung, einer Gruppe zu folgen, die „schnelle und revolutionäre Veränderungen“ wünscht. Für einen Fundamentalisten ist die Mehrheitsmeinung jedoch nie verbindlich, und er ist in der Lage, für jede denkbare Konstellation eine Legitimation zur ‘Machtergreifung’ zu ersinnen. Angestrebt werden dabei häufig solche Legitimationen, die nicht offen zu erkennen geben, dass eine ‘Machtergreifung’ durch eine sich selbst als Vertreterin ‘absoluter’ Wahrheit ausgebende Gruppe anvisiert ist. Schariatistische Theorie ist genau von dieser Art. Erstens wird die *objektive Notwendigkeit* revolutionärer Veränderungen (dogmatisch) postuliert; zweitens wird der Demokratie (dogmatisch) die Bindung an das „Prinzip der Aufrechterhaltung“ zugeschrieben; daraus folgt, dass die Demokratie abzulehnen ist, weil sie außerstande ist, die objektiv notwendigen Veränderungen durchzuführen. „Die Mehrheit bekommen nur diejenigen, die als Bewahrer des herrschenden Zustandes auftreten“ (8).

Die verfehlte Theorie der Demokratie wird akzeptiert, weil sie zu Schariatistischer ‘wahrheitspolitischem’ Konzept passt. Sie rechtfertigt die Abschaffung demokratischer Strukturen, und sie ermöglicht es dadurch, Kritiker der ‘Wahrheitspolitik’ auszuschalten. Und das alles mittels einer einfachen, vermeintlich *objektiven* Argumentation: ‘Die Demokratie muss durch die revolutionäre Führung ersetzt werden, weil sie *wesenhaft* außerstande ist, die notwendigen größeren Veränderungen herbeizuführen.’

Diejenigen, die für die Demokratie sind, werden dann mit „Kindern“ verglichen, die vorzuziehen, was „für ihr Vergnügen sorgt und ihnen viel Freiheit läßt“, sie lehnen dasjenige Vorgehen ab, „das mit ihnen streng verfährt, sie auf eine feste Ordnung verpflichtet und ihnen neue Erkenntnisse und Verhaltensweisen aufzwingt und ständig neue Wege aufzeigt“ (8). Die Befürworter der revolutionären Führung erscheinen demnach als *Erwachsene*, die endlich erkannt haben, was gut für sie ist.

Dieses Eltern-Kind-Modell läuft darauf hinaus, dass die erwachsenen Bürger zu weisungsbedürftigen Kindern degradiert werden, mit denen eine ‘wahrheitsverpflichtete’ Führung streng verfahren muss, um sie auf den rechten Weg zu bringen. Dieses autoritäre Modell bricht jedoch zusammen, wenn der ‘absolute’ Wahrheitsanspruch in der Luft hängt.

Der ‘Wahrheitspolitiker’ meint zu *wissen*, dass das Führungsprinzip seiner couleur das „beste Führungssystem für die Menschen“ (9) ist. „Wer sollte am besten den Führer wählen?“ (9) – wenn er überhaupt gewählt wird, denn es liegt ja nahe, ihn als von oben *erwählt* zu betrachten, so sollten ihn natürlich nur diejenigen wählen, die über das vermeintlich objektive Wissen um „die beste Führung“ verfügen. Die „Mehrheit“ kommt hier als Instanz nicht in Frage. In diesen Kontext gehört auch die Behauptung, „daß die fortschrittlichen Denker in allen Gesellschaften von der Mehrheit der Bevölkerung weder erkannt noch beachtet werden“ (10).

Da die Wahrheitsfrage für den Fundamentalisten immer schon zugunsten der eigenen Position entschieden ist, kann er eine Opposition zwischen verantwortlicher *guter* und demokratischer *schlechter* Regierung aufbauen. Die *gute* Regierung ist der ‘großen Wahrheit’ verpflichtet und daher bestrebt, „das Volk in die beste Richtung zu weisen und die gesellschaftlichen Verhältnisse sowie die bestehenden Traditionen bestens zu verändern“, die *schlechte* Regierung bemüht sich demgegenüber nur, „die Stimmen des Volkes auch weiterhin für sich zu erhalten“ (9).

Insbesondere für die „Entwicklungsländer“ wird so ein striktes Entweder-Oder konstruiert, was darauf hinausläuft, dass allein die fundamentalistische ‘Wahrheitspolitik’ mit strenger „geistiger Führung“ (10) für fortschrittsfähig erklärt wird. Denkt die Regierung an die „Stimmen der Mehrheit“, so kann sie sich nach Schariatistischer eben *nicht* „die Veränderung des Volkes und die schnelle Entwicklung des Lebensstandards, der Wirtschaft und der Kultur zum Ziel setzen“ (10) – ein völlig ungedeckter Scheck.

Die Konsequenzen einer solchen Demokratiekritik sind immens. Finden Überlegungen dieser Art breite Akzeptanz, so ist damit der Weg für selbsternannte Führer frei, die „Entwicklungs-

länder“ kompromisslos nach Prinzipien zu gestalten, die sie durch – teils undurchschaute, teils durchschaute – Dogmatisierung zu jeglicher Kritik enthobenen ‘großen Wahrheiten’ *gemacht* haben.

Mir geht es mit dieser Kritik keineswegs darum, einer ‘einfachen’ Übertragung ‘westlicher’ bzw. ‘nördlicher’ Demokratiemodelle auf andere Gesellschaften das Wort zu reden. Selbstverständlich ist es möglich, dass etwas, was ‘bei uns’ recht gut funktioniert, unter anderen Rahmenbedingungen überhaupt nicht oder eher schlecht funktioniert. In solchen Fällen ist es sinnvoll, z.B. neue Demokratiemodelle zu entwickeln, die auf die veränderten Rahmenbedingungen zugeschnitten sind. Für den Fundamentalisten Schariati ist hingegen eine solche Suche von vornherein verfehlt. Er meint ja, erkannt zu haben, dass eine „besondere Entwicklungsstufe der Gesellschaft“ vorliegt, „die sich mit der Demokratie nicht vereinbaren läßt“ (10). Diese ‘Erkenntnis’ ist freilich durch ein dogmatisches Vorgehen gewonnen worden, welches die zur eigenen Position passenden Ergebnisse *erzwingt*.

Gerade dort, wo Schariati genauere Auskünfte gibt, ist der fundamentalistische Dogmatismus deutlich sichtbar, der nur die suggestive Alternative zwischen strenger Führung und demokratischer Beibehaltung des Status quo kennt. „Beispielsweise in der Gesellschaftsordnung der Stämme und Nomaden ist der erste Schritt zur Entwicklung und zum Fortschritt die Seßhaftmachung der Stämme, damit die Landwirtschaft, die den Unterbau für den Beginn der Zivilisation bildet, in Angriff genommen werden kann“ (10f.). Unterstellen wir der Einfachheit halber mit Schariati, dass die „Seßhaftmachung der Nomadenstämme“ ein unumgänglicher Schritt ist, wenn man diese Gesellschaften ‘entwickeln’ will. Der eigentliche Trick besteht nun in der Art und Weise, wie sich der Fundamentalismus als *einzigste Alternative* darstellt. Wäre die Demokratie unauflöslich dem „Prinzip der Aufrechterhaltung“ verpflichtet, so müsste der Demokrat notwendigerweise als „Bewahrer der Traditionen des Nomadentums und der Viehzucht“ (11) auftreten. Das aber beruht auf einer fehlerhaften Theorie. In Wahrheit kann sich natürlich auch ein Demokrat für den „Beginn der Landwirtschaft“ aussprechen und mehrheitsfähige Lösungsvorschläge zu entwickeln versuchen. Da Schariati derartige Möglichkeiten einfach durch einen dogmatischen Machtspruch ausgeschaltet hat, kann er das Konzept der revolutionären Führung als das einzige darstellen, das Entwicklung und Fortschritt durchzusetzen vermag.

Zum religiösen Fundamentalismus (RF 1 und 2) gehört eine strenge, ‘traditionelle’ Moralauffassung, die innerhalb der fundamentalistischen Denkform als definitiv ‘wahre’ Moral gilt. Sie kann daher, wie es bei Schariati geschieht, auch als Maßstab an die ‘westlichen’ Gesellschaften angelegt werden, die dann zwangsläufig als moralisch dekadent erscheinen. Als Alternative leuchtet die strenge, ‘wahrheitsverpflichtete’ Führung auf, die all diese Verfallserscheinungen nicht zulassen würde. „Die Verfallserscheinung in den Ländern mit dem Liberalismus und der westlichen Demokratie ist ein Zeichen der Schwäche dieser Ordnung bei der Führung der Gesellschaft“ (12).

Zu den Verfallserscheinungen rechnet Schariati etwa die Existenz der „Clochards“ in Frankreich. „Sie schädigen das Ansehen des französischen Volkes auf übelste Weise“ (12). Die strenge Führung würde hier aufräumen ... Ein weiteres Dekadenzmerkmal sind die „Nachtlokale und Bordelle“, die sich „in schwindelerregender Geschwindigkeit“ ausbreiten (13). Die strenge Führung würde sie schließen, aber würde es ihr gelingen, z.B. die Prostitution ganz auszurotten? Ein weiterer Punkt ist die hohe Zahl der „Verbrechen“.

Schariati baut seine Gesellschaftskritik noch weiter aus. Er fragt: „Wer hat in Wirklichkeit den Nutzen von der Freiheit und den individuellen Freiheiten?“ Und die Antwort lautet: „wer die Macht besitzt, hat den meisten Nutzen davon. Er nutzt sie aus“ (13). Die Mächtigen manipulieren „die Freiheit in ihrem Interesse“ und die „freien Stimmen“ (14). Im „Westen“ gibt es zwar keine „Manipulation der Wählerstimmen“ (14) durch einfache Fälschung und Wahlbetrug. Es geschieht aber etwas viel Schlimmeres. „Die verfälschte Stimmung erzeugt man Tag

und Nacht offen, aber mit größtem Wissen und Können in den Köpfen und Herzen des Volkes, ohne daß die Betroffenen sich dessen bewußt sind“ (14).

Worin besteht nun diese Verfälschung? Jeder Bürger ist „wirklich frei, seine Stimme dem zu geben, der ihm *am besten gefällt*, der seine Gedanken beschäftigt, der sein Vertrauen besitzt“; somit erhalten diejenigen ein „Mandat“, die sich mittels „Reklame“ „in den Köpfen der Menschen und in ihren Herzen einen Platz erobert hatten. Und das ist die *natürliche* und *legale* Verfälschung!“ (15) Als „Verfälschung“ gilt die Massenbeeinflussung durch Wahlwerbung dem ‘Wahrheitspolitiker’ wohl deshalb, weil er das gesamte Wahlgesehen als *Ablenkung* von der ‘großen Wahrheit’ durch Verführung begreift. In der westlichen Demokratie sind die Menschen „frei bei der *Stimmabgabe*, aber versklavt durch die *Stimmungsmache*. Man hat ihre Meinung durch Geld beeinflußt und ihnen dann die Freiheit gelassen, ihre Stimme nach eigenem Gutdünken abzugeben!“ (16)

Die westliche Demokratie erscheint somit, und das ist ein häufig anzutreffendes Merkmal fundamentalistischer Demokratiekritik, als ‘totalitäres’ Manipulationssystem, in dem alles von denen, die „Geld und Macht“ haben, gesteuert wird. Die ‘Wahrheitspolitik’ verspricht demgegenüber die Aufhebung der Sklaverei und die Herstellung ‘wahrer’ Freiheit, ohne allerdings zu bemerken, dass ihre Position auf der willkürlichen Dogmatisierung bestimmter Annahmen beruht, die nun das Projekt der Herstellung der ‘großen Einheit’ durch Ausschaltung alles Widersprechenden legitimiert.

Wir stoßen hier auf einen weiteren Aspekt der Theorie vom (negativen) ‘Wesen’ der Demokratie. Der unbestreitbare Einfluß von „Geld und Macht“ auf politische Prozesse wird hochstilisiert zu einem Bild ‘totaler’ Manipulation, dem dann der schlichte ‘Dienst an der Wahrheit’ im System strenger Führung entgegengesetzt werden kann. Die Menschen „können ihre Meinung zwar frei äußern, sie aber nicht frei bilden. Die Meinungen werden vorab manipuliert und dann wird der Bevölkerung freigegeben, sie nach Belieben zu vertreten, denn in einer kapitalistischen Gesellschaft sind die Politiker, die Herren über das Schicksal der Gesellschaft, und sogar die Meinungsmacher sicher, daß die Wähler die Stimmen abgeben, die man ihnen vorher suggeriert hat, auch wenn sie die Freiheit haben, anders zu stimmen“ (17).

Dieses Bild der ‘totalitären’ Demokratie fördert die Bereitschaft zur Preisgabe demokratischer Strukturen und begünstigt so die Etablierung einer rigiden Herrschaft von selbsternannten Repräsentanten der ‘großen Wahrheit’.

Der ‘fundamentalen’ Demokratiekritik korrespondiert eine ‘fundamentale’ Kritik an Marktwirtschaft und „Kapitalismus“. Die Freiheit dient hier dazu, „daß jeder Kapitalist ohne jegliche Einschränkung, ohne rechtliche Voraussetzungen und ohne mäßigende wirtschaftliche, soziale und menschliche Vorbehalte frei ist, jedes Mittel nach Belieben in Anspruch zu nehmen, um aus hundert Mark einen Gewinn von zehntausend im Jahr zu erzielen“ (17). Der „Kapitalismus“ erscheint so als ebenfalls ‘totalitäres’ Ausbeutungssystem, das *unkorrigierbar* ist; das ‘wahre’ Wirtschaftssystem kann daher kein marktwirtschaftlich organisierter Kapitalismus sein.

Insgesamt erscheint das ‘westliche System’ geradezu als *Reich des Bösen*. „Den Kolonialismus, der Massenmord an Völkern, Vernichtung der Kulturen, Reichtümer, Geschichten und Zivilisationen der nicht-europäischen Menschen mit sich brachte, verdanken wir den Regierungen, die demokratisch gewählt wurden, Regierungen, die an Liberalismus glaubten“ (18). Die fundamentalistische Konsequenz lautet: Weg mit alledem! Orientieren wir uns an der durch unsere Religion vermittelten ‘absoluten’ Wahrheit, um deren kompromisslose politische Umsetzung wir uns bemühen sollten!

Die Zuwendung zum politisierten Fundamentalismus ist bis zu einem gewissen Grad *verständlich* als Reaktion auf die „Kolonialherrschaft“ mit ihren vielfältigen Konsequenzen. Dazu gehört, dass „wir zu Menschen *zweiter Klasse*, zu *Untermenschen*, zu *wilden, halbzivilisierten, kannibalischen, unbegabten, faulen, irrationalen, rückständigen, kulturlosen, ungebildeten, unlogischen Eingeborenen*“ (19) wurden. Dass die Betroffenen leicht dahin gelangen

können, das 'westliche System' generell zu *verteufeln*, liegt auf der Hand; dass sie durch eben diese generelle Abwehr von Demokratie, Liberalismus usw. den Weg für ein rigides autoritäres Regime bereiten, das alles Abweichende beiseitezuräumen geneigt ist, müssen sie erst schmerzhaft erfahren – falls sie nicht auf der 'richtigen' Seite stehen.

In terminologischer Hinsicht etwas überraschend unterscheidet Schariati am Ende seines Vortrags „zwei Arten von Demokratie, die freie Demokratie und die engagierte bzw. dirigierte Demokratie“ (20). Das bislang kritisch über die Demokratie Gesagte gilt nur für die (angeblich) „freie Demokratie“, für die „nicht-engagierte Demokratie“. Der 'Wahrheitspolitik' hingegen wird nun die „engagierte Demokratie“ zugeordnet. Sie „findet ihren Ausdruck in einer Regierungsform, die aufgrund eines fortschrittlichen und revolutionären Programmes die Menschen, ihre Anschauung, Sprache, Kultur, gesellschaftlichen Verhältnisse und ihren Lebensstandard sowie die Struktur der Gesellschaft verändern und sie in bestmöglicher Form führen möchte. Sie stützt sich auf eine Ideologie, eine philosophische Schule und verfährt nach einer genauen Planung. Sie verfolgt nicht das Ziel, die Stimmen der Bevölkerung auf sich zu einigen, sondern beabsichtigt, die Gesellschaft so weit zu entwickeln, daß sie sich auf der Basis dieser Ideologie zu einem höheren Ziel bewegt und ihre revolutionären Ziele verwirklicht“ (20). Menschen, „die an diesen Weg nicht glauben“, muss man „verurteilen“ und letztlich ... *ausschalten*.

„Zweifelsohne ist der Islam eine engagierte Regierungsform und der Prophet ein engagierter Führer. [...] Er ist kein Prophet, der die Offenbarung verkündet und schweigt. Er ist einer, der die Botschaft verkündet, sich um ihre Verwirklichung bemüht, dafür leidet, kämpft und bekämpft wird. Er fordert alle Regierungen der Welt auf, sich zu ergeben oder sich ihm nicht in den Weg zu stellen, damit er seine Botschaft den Menschen verkünden kann“ (21). Das Engagement im Sinne der 'Wahrheitspolitik' ist verbunden mit einem – mit *objektivem* Anspruch auftretenden – „Sendungsbewußtsein“ (21). Es hält sich deshalb für berechtigt, sich nicht an die Spielregeln der „nicht-engagierten Demokratie“ zu halten. „Wenn daher heute eine engagierte politische Gruppe oder Regierung die Führung eines Landes übernimmt, das sich im Stillstand befindet, das unter dekadenten Beziehungen und Traditionen leidet [...], ist sie verpflichtet, nicht zuzulassen, daß das Schicksal der Revolution durch die Demokratie der gekauften, wertlosen Stimmen zum Spielball der Ignoranz, des Aberglaubens und der Feindseligkeit wird. Sie ist verpflichtet, die Revolution zu starten, zu lenken und zum Ziele zu führen. Sie ist [...] nicht verpflichtet, sich auf die Stimmen der Mehrheit zu stützen“ (21).

Das ist Klartext in Sachen 'Wahrheitspolitik'. Das eigene Programm, das als 'absolute' politische Wahrheit aufgefasst wird, soll kompromisslos verwirklicht werden; alle Einrichtungen, die dem im Wege stehen, dürfen, ja müssen aus dem Weg geräumt werden. Ziel ist es, die Gesellschaft „auf der Grundlage einer revolutionären Ideologie zu entwickeln, ihre Gesellschaftsordnung zu erneuern, Kultur, Moral und Meinungen des Volkes zu revolutionieren, obwohl die Mehrheit eine andere Meinung vertritt“ (21f.). Die Meinung der „Volksmasse“ zählt nicht, da sie (noch) nicht in der Lage ist, die „fähigste Führung“ zu erkennen.

Erhellend ist, dass Schariati sich in diesem Zusammenhang auf Lenin beruft. Die (profane) bolschewistische Revolution sowie Lenins Revolutionstheorie dienen offenbar als Vorbilder für die (religiöse) islamische Revolution und die zugehörige Theorie. In beiden Fällen wird versucht, in einer „rückständigen Gesellschaft“ ein „revolutionäres Regime mit einer fortschrittliche Ideologie“ an die Macht zu bringen. In beiden Fällen wird mit einem längeren Prozess gerechnet. „Im Gegensatz zu früheren Revolutionären, die glaubten, daß die Macht ergreifung eines revolutionären Regimes und der Sturz seines reaktionären Vorgängers den Sieg der Revolution bedeuten, glauben gegenwärtige Revolutionäre, daß die konterrevolutionären Elemente, der entmachtete Feind, der auf der Lauer liegt, und Schlangen, die durch den plötzlichen Schlag betäubt sind, Jahre nach der Etablierung der Revolution eine Gelegenheit suchen, sich in der nachrevolutionären ruhigen Zeit plötzlich zu erheben und die Bewegung von innen zu zerschlagen. Die Ruhe setzt nach der ersten Generation der Revolution, beson-

ders nach dem Tod des ersten Revolutionsführers, ein. [...] Nach dem Tode des unbestrittenen Revolutionsführers zerbrechen die Macht der Volksmasse und die Einheit der revolutionären Front durch Flügelkämpfe in der Partei, Klassenkampf in der Gesellschaft, offene und verborgene Gruppenbildungen und Verfilzungen und wahltaktische Konfrontationen bei der demokratischen Wahl der politischen Führungsnachfolge. [...] Hunderte von Konterrevolutionären, die [...] auf der Lauer liegen wie die Bazillen zahlreicher Krankheiten, die durch die Adern der Gesellschaft zirkulieren, tauchen wieder auf, wenn sie nach dem Tode des Führers die Gelegenheit für innere Zusammenstöße und Streitigkeiten für gekommen sehen. Sie höhlen die Revolution von innen aus, bauen unter der neuen Maske die alte Ordnung wieder auf und betreiben die Unterwerfung des Volkes unter dem Deckmantel der *Herrschaft des Volkes*“ (22f.).

Der Andersdenkende und -wollende ist für den ‘Wahrheitspolitiker’ stets der bösertige, den Sieg der ‘Wahrheit’ verhindern wollende *Feind*, der vernichtet werden muss; der Vergleich mit einem Krankheitsbazillus liegt daher nahe.

Die revolutionäre Führung in einer „rückständigen Gesellschaft“ muss immer wachsam sein. Sie darf die „Geschicke der Revolution“ niemals der Demokratie anvertrauen. „Die gefährlichen Bazillen vielfältiger, akuter sozialer Krankheiten sind immer noch im Unterbewußtsein der Bevölkerung vorhanden“ (24).

Erst am Ende eines längeren Umorientierungsprozesses werden die Meinungen der Menschen mit der ‘Wahrheit’ übereinstimmen. Dann erst ist die „Verwirklichung der wahren Demokratie, d.h. der Demokratie der eigenen Meinungen, möglich“ (27). Kritisch akzentuiert: Erst wenn die *Gehirnwäsche* vollständig gelungen ist, wenn die Menschen total indoktriniert sind, kann zur „Demokratie der eigenen Meinungen“ übergegangen werden. Das der „westlichen Demokratie“ fälschlich zugeschriebene totale Manipulationssystem soll, so stellt sich heraus, unter dem Deckmantel der ‘Wahrheit’ von der selbsternannten Elite etabliert werden.

## 6 Marxismus als profaner Fundamentalismus

Bei profanen Weltauffassungen ist häufig schwerer als bei religiösen zu erkennen, dass ihnen die fundamentalistische Denkform zugrunde liegt. Das hängt damit zusammen, dass diese Konstruktionen häufig als *Wissenschaften* auftreten und dass es gewisser Kompetenzen bedarf, um zu erkennen, dass sie strengeren wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügen.

Im Rahmen der *verstehenden* Analyse ist stets zu fragen: Werden ‘absolute’ Wahrheitsansprüche profaner Art erhoben? Gelten bestimmte Annahmen als unumstößliche Dogmen? Wird versucht, die ‘Wahrheit’ kompromisslos umzusetzen? Ist ein Wille zur umfassenden politischen Gestaltung im Sinn der ‘Wahrheit’ erkennbar?

Im Rahmen der *kritischen* Analyse kommen weitere Leitfragen hinzu: Wird bestimmten Annahmen durch willkürliche Dogmatisierung der Status ‘absoluter’ Wahrheiten verliehen? Lassen sich Ideologien(-) finden, d.h. Auffassungen, die einerseits empirisch-rationaler Kritik nicht standhalten, die aber andererseits akzeptiert werden, weil sie zum jeweiligen Überzeugungssystem, insbesondere zur Handlungsorientierung passen?

Als ‘letzte’ Instanz dient in profanen Fundamentalismen nie eine über-natürliche Größe, wie z.B. *Gott*. ‘Natürliche’ Größen treten an deren Stelle, z.B. das *Naturrecht*, das *Wesen des Menschen*, das *große Gesetz der Natur*, das *große Entwicklungsgesetz der Geschichte*.

Ein ergiebiges Studienobjekt ist der Marxismus, insbesondere das Geschichtsdenken von Marx selbst, denn hier finden wir den Rekurs auf zwei der genannten Größen, auf das *Wesen des Menschen* und auf das *große Entwicklungsgesetz der Geschichte*. In meiner Studie *Illusionskritischer Versuch über den historischen Materialismus* wird zwar der Ausdruck ‘Fundamentalismus’ nicht verwendet, doch im Licht der jetzigen Überlegungen kann gesagt werden, dass der Nachweis erbracht wird, dass das Marxsche Denken unter den (kritischen) Begriff des profanen Fundamentalismus fällt und diverse Ideologien(-) enthält. Das wiederum schließt nicht aus, dass Marx *auch* zu ernstzunehmenden wissenschaftlichen Einsichten gelangt ist; diese Seite wird jetzt jedoch vernachlässigt. Kurzum, meine damalige Argumentation fügt sich zwanglos in den gegenwärtigen Zusammenhang ein.

Im folgenden Abschnitt verwende ich mein Buch als Bezugstext und fasse nur die Hauptlinien der Argumentation, die der Sache nach *fundamentalismuskritisch* ist, sowie die wichtigsten Ergebnisse zusammen. Hinsichtlich der Belege verweise ich auf meine früheren Ausführungen.

### 6.1 Profane ‘Wahrheitspolitik’

Bezugstext: P. Tepe: *Illusionskritischer Versuch über den historischen Materialismus*. Essen 1989.<sup>26</sup>

Ich unterscheide zwei Hauptphasen des Marxschen Denkens, als ‘Übergangswerk’ betrachte ich die *Deutsche Ideologie*. Zunächst zu den Frühschriften.

Werden ‘absolute’ Wahrheitsansprüche erhoben? Gelten bestimmte Annahmen als unumstößliche Dogmen? Verfolgt man diese Fragen, so zeigt sich, dass das Wissen um das *Wesen des Menschen* in den frühen Texten die Rolle einer ‘letzten’ oder ‘absoluten’ Instanz spielt. Etwa so: ‘Ich *weiß*, wie die *wahre*, d.h. im Einklang mit dem *Wesen des Menschen* stehende Gesellschaftsordnung aussieht; diese Wahrheit ist unumstößlich’. Hinzu kommt als weiteres Dogma die Annahme, dass die Verwirklichung der *wahren* Gesellschaft als real möglich angesehen wird, mehr noch: es wird geglaubt, dass dieses Ereignis unmittelbar bevorstehe.

Es wird also in zweifacher Hinsicht ein profanes Wissen ‘höherer’ Art beansprucht: erstens ein Wissen über das ‘menschliche Wesen’ und den diesem entsprechenden und damit ‘wah-

<sup>26</sup> In diesem Fall verzichte ich auf Einzelnachweise.

ren' Gesellschaftszustand, der als vollkommener oder zumindest teilweise vollkommener Zustand konzipiert ist; zweitens ein Wissen über den weiteren Geschichtsverlauf – der mit dem 'Wesen des Menschen' übereinstimmende Gesellschaftszustand, d.h. der Kommunismus, gilt zum einen als unmittelbar bevorstehend und zum anderen als notwendiges Resultat der geschichtlichen Entwicklung.

Hinzu kommt die Annahme, es habe bereits einmal einen 'wesensgemäßen' Gesellschaftszustand gegeben, und der Kommunismus stelle dessen Wiederherstellung auf höherer Ebene dar. Marx' Denken folgt somit dem bekannten Drei-Stadien-Schema, das immer auch eine 'Entfremdungstheorie' einschließt: Es wird angenommen, dass es bereits einmal einen 'heilen' Zustand gegeben hat, der dann durch eine Art 'Sündenfall' verloren gegangen ist; Ziel der Geschichte ist die Wiederherstellung des 'heilen' Zustands auf höherer Ebene. Diese Geschichts- und Entfremdungstheorie impliziert nicht nur eine Lehre vom Sinn und Ziel der Geschichte, sie hängt auch mit der *normativen Anthropologie* zusammen, mit dem vorgeblichen Wissen vom 'Wesen', von der 'Bestimmung' des Menschen. Der frühere 'heile' Zustand ist demnach derjenige, der dem 'menschlichen Wesen' bereits im Prinzip entsprochen hat, der lang andauernde 'Unheilszustand' ist derjenige, der im Widerstreit mit dem 'menschlichen Wesen' steht, während der kommende 'heile' Zustand 'Wesen' und 'Existenz' des Menschen wieder in Einklang bringt.

Aus Marx' Frühschriften geht hervor, dass er bestrebt ist, die 'große Wahrheit' kompromisslos umzusetzen. Und ein Wille zur umfassenden politischen Gestaltung im Sinn der 'Wahrheit' ist deutlich erkennbar. Der frühe Marx bleibt also nicht beim PF 1 stehen, sondern geht 'wahrheitspolitisch' zum PF 2 über, d.h. er unternimmt es, die *wahre* Gesellschaft kompromisslos zu realisieren.

Wie fällt nun das fundamentalistische Spiel im Sinn des PF 2 aus? Ich konstruiere es in idealtypischer Form, ohne zu unterstellen, dass diese Konstruktion in allen Punkten dem Marxschen Denken entspricht; allerdings behaupte ich, dass es in *vielen* Punkten tatsächlich Entsprechungen gibt.

'Der Mensch ist von seinem Wesen her auf Selbstentfaltung in sozialer Harmonie hin angelegt, und der Übergang zur *wesensgemäßen* Gesellschaft muß in Kürze erfolgen.' Wer das zu wissen glaubt, für den gibt es weder ein Begründungs- noch ein Realisierbarkeitsproblem. Die 'unverdorbene' solidarische Gemeinschaft, in der Staat, Recht, Religion, Privateigentum, Geld usw. überflüssig geworden sind, der 'Himmel auf Erden' scheint zum Greifen nahe. Eine Gesellschaft, in der alle (größeren) Quellen des Konflikts ausgemerzt sind, erwartet uns angeblich hinter der nächsten Geschichtskurve.

Zur Denkweise des zugehörigen profanen Fundamentalismus gehört es, dass jede Spaltung, jedes Gegeneinander als 'Entfremdung' des Menschen von seinem 'Wesen' erfahren und 'radikal' kritisiert wird, denn warum sollten wir uns mit Halbheiten zufrieden geben, wenn doch die Identität von Wesen und Existenz erreichbar ist? Nahezu alles gilt als nichtig und 'unwahr' angesichts der bevorstehenden 'Vollkommenheit' ohne 'Entfremdung', des spaltungsfreien Miteinander; für seine Verteidigung muss man sich deshalb nicht sonderlich einsetzen. Das Problem der institutionellen Sicherung der Freiheit wird nicht als Problem erfahren, denn man glaubt ja, einen Zustand zwischenmenschlicher Unmittelbarkeit realisieren zu können, in dem freiheitssichernde Institutionen überflüssig sind.

Nun zur Kritik. Wird bestimmten Annahmen durch willkürliche Dogmatisierung der Status 'absoluter' Wahrheiten verliehen? Lassen sich Ideologien(-) finden? Das Konzept des 'menschlichen Wesens' ist, von der Position profaner Vernunft aus betrachtet, kein realistisches, sondern ein unmittelbar von bestimmten Wünschen und Hoffnungen geprägtes Konzept. Es wird akzeptiert, weil es perfekt zum *Wertsystem* des frühen Marx passt, obwohl es in kognitiver Hinsicht höchst problematisch ist. Das Wesenskonzept lässt sich als Resultat einer – empirisch nicht gestützten – *Wertprojektion* begreifen.

Diese Wertprojektion trägt auch die geschichtstheoretischen Grundannahmen, ja durch diese wird die Wertprojektion noch einmal verschärft. Das, was im Kern ein angestrebtes Ziel, eine ethische Idee ist, erscheint nun nämlich als immanente Tendenz der Wirklichkeit. Das einem bestimmten Wertsystem entspringende Ideal wird der Geschichte als Endzweck unterlegt, der sich mit Notwendigkeit verwirklicht. Der profane Fundamentalist kann seine Lehre somit als die zum Selbstverständnis gelangte Bewegung der Geschichte selbst begreifen und sich aus diesem Grund für allen Konkurrenten 'unendlich' überlegen halten. Er segelt stets mit dem Wind der Geschichte im Rücken.

Die Position profaner Vernunft besteht im Gegenzug zu profanen Fundamentalismen auf einigen Unterscheidungen, z.B. der zwischen abstrakter und konkreter Utopie. Zu einer *abstrakten* Utopie gelangt man, wenn man eine Antwort auf die Frage sucht, welcher Zustand (z.B. welcher Gesellschaftszustand) schlechthin wünschenswert wäre. Die diversen abstrakten Utopien ergeben sich direkt aus den jeweiligen Überzeugungs- und Wertsystemen. Das Realisierbarkeitsproblem spielt hier zunächst keine Rolle.

Die antizipierte vollkommene Verwirklichung der jeweiligen Werte ist jedoch häufig aus empirischen Gründen nur teil- und annäherungsweise möglich. Ein Vertreter profaner Vernunft wird in solchen Fällen nicht die direkte und volle Umsetzung der abstrakten Utopie anstreben, sondern sich bemühen, sie in eine konkrete Utopie zu verwandeln, welche die 'endlichen' Möglichkeiten berücksichtigt.

Eine *konkrete* Utopie entwickelt man, wenn man aus einer abstrakten Utopie, die als undurchführbares Ideal gelten muss, eine realisierbare Alternative zum gegebenen Zustand gewinnt.

Sofern der profane Fundamentalismus in die Utopieproblematik verstrickt ist (was jedoch nicht notwendigerweise der Fall ist), tendiert er zur Verwechslung von abstrakter und konkreter Utopie, d.h. eine abstrakte Utopie wird unmittelbar für realisierbar gehalten. Diesem *übertriebenen Utopismus* oder *Hyperutopismus* stelle ich den *gemäßigten Utopismus* gegenüber, der um den Unterschied beider Größen weiß. Der Hyperutopist denkt gewissermaßen nach dem Motto 'Nichts ist unmöglich', und das heißt: er ignoriert die seinem Willen und seinen Wünschen entgegenstehenden Tatsachen. Das Gefährliche am Hyperutopismus ist, dass die Bemühungen, die jeweilige abstrakte Utopie zu realisieren und damit einen 'Himmel auf Erden' zu schaffen, aus noch zu erörternden Gründen häufig in einer 'Hölle auf Erden' enden.

Die Vermengung von abstrakter und konkreter Utopie kann sich nun mit der Projektion der eigenen Wertorientierung in ein 'Wesen des Menschen' verbinden – mit dem Effekt, dass sich beide Elemente wechselseitig verstärken. Wenn das (unerreichbare) Ideal mit dem Nimbus des 'wahrhaft menschlichen' Zustands auftritt, wie kann man dann an seiner Durchführbarkeit zweifeln? Entspricht eine bestimmte Lebensform der 'Natur des Menschen', so muss sie auch realisierbar sein. Wesensbegriffe haben so die Funktion, Zweifel an der Durchführbarkeit des Ideals abzuwehren.

Durch die Wertprojektion wird das eigene Wollen auf absolute Weise gerechtfertigt: 'Was wir wollen, das steht im Einklang mit dem menschlichen Wesen, es ist daher ein *höheres* Wollen.' Entspricht der angestrebte Zustand den grundlegenden Erfordernissen der menschlichen Natur, dann sind diejenigen, die ihn anstreben, im Recht und ihre Gegner im Unrecht. Man verfügt über ein 'höheres' Wissen profaner Art, über eine 'große Wahrheit'.

Wird die abstrakte Utopie des 'großen Miteinander' zur 'wahrhaft menschlichen', schlechthin menschengemäßen Lebensform hochstilisiert, so hat man damit ferner einen von 'Natur' aus 'gutartigen' Menschen postuliert, der auf das 'große Miteinander' angelegt ist und nur durch 'schlechte' gesellschaftliche Verhältnisse daran gehindert wird, seiner 'gutartigen' Natur gemäß zu leben. Durch eine Umwälzung dieser Verhältnisse kann der Mensch demnach zu seiner 'guten' Natur zurückgeführt werden; das 'Böse' wird absterben. Diese Grundüberzeugung, die nicht weiter begründet, sondern als evident vorausgesetzt wird, hat ebenfalls den Status einer 'absoluten' Wahrheit profaner Art. Empirisch begründete Bedenken gegen diese *übertrieben optimistische Anthropologie* werden nicht zur Kenntnis genommen.



Der Glaube an den ursprünglich 'guten' Menschen kann zusätzlich so interpretiert werden, dass der Menschen am Anfang bereits einmal seiner 'Natur' gemäß gelebt habe, dann aber in einen Zustand der Entzweiung mit dem 'Wesen', d.h. in die 'Entfremdung', geraten sei, die er indes wieder aufheben könne. Die abstrakte Utopie wird hier auch in die Vergangenheit projiziert, und damit werden Zweifel an der Durchführbarkeit nach einer weiteren Seite hin abgewehrt. Denn wenn die 'Einheit' bereits einmal existiert hat, kann auch die 'Wiederherstellung der Einheit' grundsätzlich als möglich gelten. Und das Postulat einer ursprünglichen 'natürlichen Ordnung' erweist sich als geeignetes Mittel, um den eigenen politischen Willen zu legitimieren: Man steht gut da, wenn man die angestrebte Gesellschaft als 'Wiederherstellung der natürlichen Ordnung auf höherer Ebene' ausgeben kann.

Anthropologien und Geschichtsauffassungen des beschriebenen Typs sind genötigt, die Auflösung der ersten 'Einheit' auf eine Art von 'Sündenfall' zurückzuführen. Von dessen Aufhebung verspricht man sich dann eine neue Identität von Wesen und Existenz. An dieser Stelle lässt sich die Idee eines *Allheilmittels* festmachen, denn wenn man genau weiß, woran es liegt, dass es zur 'Entzweiung' gekommen ist, kann man die Dinge auch wieder in Ordnung bringen. Dabei lassen sich zwei Varianten unterscheiden: die 'romantische' Rückkehr zur 'natürlichen Ordnung' und das 'progressive' Vordringen zur 'natürlichen Ordnung' auf 'höherer Ebene'.

Der Hyperutopismus glaubt, Mittel und Wege angeben zu können, die tatsächlich zur 'Vollendung' führen. Diese Position ist – 'rein' vorgestellt – ein kompromißloser Maximalismus und Perfektionismus, der dem unerreichbaren Ideal das real Mögliche opfert. Aus der *akzeptablen* normativen Grundidee der positiv auf den Mitmenschen bezogenen Persönlichkeitsentfaltung wird so eine Praxis, welche ein rigides Herrschaftssystem etabliert, das eine 'freie' Persönlichkeitsentfaltung nicht zulässt. Macht man sich daran, die Vision einer vollkommen geeinten Gesellschaft praktisch umzusetzen, so muss die Freiheit, die doch Teil der Ausgangsvision war, die Zeche bezahlen.

Der Hyperutopist weiß den 'Himmel auf Erden' zum Greifen nah. Daher ist er auch bereit, im Konfliktfall einen hohen Preis dafür zu zahlen, dass das 'Endziel' auch tatsächlich erreicht wird. Der 'reine' Hyperutopist könnte es nicht ertragen, wenn er den Eindruck gewönne, sein Verzicht auf die Anwendung an sich 'unmenschlicher' Mittel habe den Eintritt der Menschheit in die schon halb geöffnete soziale 'Heimat' verhindert. Außerdem ist es ja das letzte Mal, dass derartige Mittel angewandt werden müssen; danach wird alles 'in Ordnung' sein. Wenn die 'wahrhaft menschliche' Gesellschaft sich verwirklichen lässt, dann *muss* man um jeden Preis für sie kämpfen. Im Endkampf ist alles erlaubt. Sperren sich große Teile der Bevölkerung gegen das Programm, so sind sie eben zu ihrem Glück zu zwingen; später werden sie erkennen, daß dieser Zwang richtig und heilsam war, da er sie schließlich zum 'wahren Menschsein' geführt hat. Überhaupt kann die Wesenstheorie dazu benutzt werden, jede beliebige Untat zu legitimieren – sie muss nur als Voraussetzung der Wesensverwirklichung dargestellt werden, was bei einigem Geschick leicht möglich ist.

Das 'große Miteinander' ist nach Auffassung des Fundamentalisten nur durch eine 'große Revolution' erreichbar. 'Gut' ist daher, was den revolutionären Prozeß fördert, 'schlecht', was ihn hemmt. Der Wille zur 'totalen' Revolution gerät mit der Neigung, bestimmte Rechte und Freiheiten zu erhalten, in Konflikt. Es erscheint z.B. als nebensächlich, ob ein Staat ein relativ hohes Maß an rechtsstaatlich gesicherter Freiheit gewährt, denn diese Freiheit ist ja dem 'falschen' Zustand zuzuordnen – im 'richtigen' Zustand wird zur Auferhaltung des menschlichen Zusammenlebens keine staatlicher Zwangsordnung mehr erforderlich sein. Der übertriebene Utopismus der Autonomie begünstigt so das Entstehen eines neuen Systems der Heteronomie. Der ernsthafte Versuch, die 'totale' Freiheit zu verwirklichen, mündet mit einiger Wahrscheinlichkeit ein in die 'totalitäre' Aufhebung der Freiheit. Und der mit der Wesenstheorie verbundene Anspruch auf 'höhere' Wahrheit ist es, der eine Erforschung der Handlungskonsequenzen und ein Abwägen der Risiken überflüssig zu machen scheint.

Der Hyperutopismus ist behindert auch den Erkenntnisfortschritt, denn er ist blind für alles, was sich nicht in sein mit festem Willen verfolgtes Wunsch-Schema fügt – wahrgenommen wird nur, was den Willen bestärken könnte. Was als wissenschaftliche Untersuchung auftritt, ist in den entscheidenden Punkten von vornherein als Bestätigung der hyperutopistischen Illusion angelegt.

Darüber hinaus besitzt der Glaube an ein 'höheres' Wissen eine starke Affinität zu dem Glauben, es gebe für ein soziales Problem stets nur *eine* richtiger Lösung. Diese ist gewissermaßen schon vorgegeben, so dass man sie nur aufzufinden braucht.

Beim frühen Marx finden wir nicht nur die Vermengung von abstrakter und konkreter Utopie, verbunden mit einer Projektion der eigenen Werte in das 'Wesen des Menschen'. Das 'reine' Ideal erscheint nämlich nicht nur als *möglich*, sondern als *notwendiges* Resultat des Geschichtsprozesses. Diese 'Notwendigkeit' zu demonstrieren, ist dann die Hauptaufgabe der 'wahren' Theorie.

Der Hyperutopismus wird durch eine zusätzliche Projektion mit Verwirklichungsgarantien ausgestattet. Die Geschichte erscheint als 'gesetzmäßig' auf den 'wahrhaft menschlichen' Zustand hindrängender Prozeß. Es gibt somit einen 'objektiven' Sinn der Geschichte.

Das angestrebte Ziel erscheint innerhalb dieser Denkform nie als *Ziel*, sondern stets als eine immanente Tendenz der Wirklichkeit. Das einem bestimmten Wertsystem entspringende Ideal wird der Geschichte als Endzweck unterlegt, der sich mit Notwendigkeit verwirklicht. Und das führt wiederum zum Bewusstsein der grundsätzlichen Überlegenheit gegenüber denen, die mit Forderungen, Idealen usw. an die Geschichte herangehen. Diese Geschichtsauffassung deutet sich als die zum Selbstverständnis gelangte Bewegung der Geschichte selbst. Für diese Denkhaltung besteht kein Anlaß, die Feststellung dessen, was ist, von dessen Bewertung zu trennen – für denjenigen, der das 'Gute' zum unausbleiblichen Resultat der geschichtlichen Bewegung hochstilisiert, folgt aus der Feststellung dessen, was ist, bereits das, was er tun soll. Den Willen der Betroffenen kann das 'wahre' Bewusstsein – wir kennen das bereits vom religiösen Fundamentalismus her – ignorieren. Die illusionäre Gewissheit, dass der wahrhaft menschliche Zustand in Kürze kommen werde, begünstigt das Entstehen eines unmenschlichen Zustands. Und man kann jedem, der an das kommende 'Paradies' glaubt, die 'Hölle' dadurch erträglich machen, dass man sie als notwendiges Durchgangsstadium zum 'Paradies' darstellt.

Diese Denkform führt auch zur Missachtung der Wirklichkeit, wo sie den revolutionären Wünschen widerspricht. Ignoriert wird, was nicht in das Glaubensschema passt. Um die erwünschte Entwicklung als notwendig darstellen zu können, ist man gezwungen, alle Entwicklungsmöglichkeiten und Tatsachen, die nicht ins Konzept passen, zu 'übersehen' oder wegzuerklären. Auf der anderen Seite wird in jeder Krise ein sicheres Anzeichen für die hereinbrechende große Katastrophe gesehen.

Charakteristisch für die hier behandelte Spielart des profanen Fundamentalismus ist auch der Glaube, dass das 'Heil' gerade aus dem extremen 'Unheil' hervorgehen werde, ja hervorgehen müsse. Das extreme 'Unheil', speziell das Leiden der Arbeiterklasse, bekommt so einen 'höheren' Sinn. Aus der verzweifelten Lage der Proletarier *muss* die neue Menschheit hervorgehen.

Dieser profane Fundamentalismus ist immer auch ein *Determinismus*: er impliziert den Glauben an 'gesellschaftliche Entwicklungsgesetze'. Nur ein streng deterministischer Standpunkt erlaubt es, Aussagen über schlechthin *notwendige* Entwicklungen zu machen. Und damit hängt wieder der Anspruch auf 'höheres' Wissen profaner Art zusammen: 'Was wir tun, stützt sich auf die wahre Wissenschaft, während die Gegner im falschen Bewusstsein befangen sind.'

Während der an die fundamentalistische Denkform gebundene *übertriebene* Determinismus glaubt, dass ein bestimmtes Problem eine *bestimmte* (und zwar in der Regel die ersehnte) Lösung 'historisch notwendig' mache, die über kurz oder lang unvermeidlich eintreten werde,

nimmt der *gemäßigte* Determinismus nur an, dass ein bestimmtes Problem *irgendeine* Lösung ‘notwendig’ macht, ohne zu übersehen, dass das, was erforderlich ist, nicht zwangsläufig geschieht – das Problem kann auch ungelöst bleiben. Man kann oft voraussagen, welche Probleme in der Zukunft auftreten werden; man kann jedoch nicht auf rationale Weise voraussagen, ob und wie dieses oder jenes Problem gelöst werden wird. Der profane marxistische Fundamentalismus aber lässt das mit den gegebenen Mitteln innerhalb des Kapitalismus unlösbare Probleme mit Vorliebe als ein nur noch mit sozialistischen Mitteln lösbares Problem erscheinen. Die sozialistische Umgestaltung scheint dann aus den ‘inneren Widersprüchen der kapitalistischen Ordnung’ zu folgen. Und diese Verwechslung verstärkt wiederum den Glauben, den Zusammenbruch des Kapitalismus und Sieg des Sozialismus wissenschaftlich vorhersagen zu können.

Die *materialistische Geschichtsauffassung* nimmt an, dass die ökonomischen Lebensbedingungen in der Geschichte die letztlich – nicht die einzig – bestimmende Rolle spielen. In dieser Grundannahme lassen sich zwei Elemente unterscheiden: die Auffassung, dass es in der Geschichte überhaupt eine letztlich bestimmende Instanz gibt, und die Auffassung, dass die ökonomischen Lebensbedingungen diese Instanz sind.

Der Glaube an eine letztlich bestimmende Instanz, so aufgefasst, dass ein bestimmter gesellschaftlicher Sektor (wie z.B. die Ökonomie) der ‘wesentliche’ oder ‘essentielle’ Sektor der Geschichte ist, passt sehr gut zur Denkform des profanen Fundamentalismus. Wird angenommen, dass der ‘gutartige’ Mensch nur durch bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse daran gehindert wird, seiner ‘gutartigen’ Natur – die am Anfang der Entwicklung bereits einmal zum Zuge gekommen war – gemäß zu leben, und wird der Zerfall der ‘ursprünglichen Einheit’ auf einen ‘Sündenfall’ zurückgeführt, dessen Zurücknahme eine neue Identität von Wesen und Erscheinung ermöglicht, so ist man bereits auf der ‘essentialistischen’ Linie. Denn es wird ja unterstellt, dass es eine ‘letzte Instanz’ gibt, auf die alle Übel zurückzuführen sind. Beseitigt man diese letzte Ursache alles ‘Bösen’, so wird alles wieder ‘gut’.

Der Marxsche Essentialismus hängt daher untergründig mit seinem Hyperutopismus und seiner Geschichtsteologie zusammen. Die ‘letzte Instanz’ ist doch immer auch die, auf die man einwirken muss, wenn man die Dinge zum Guten wenden will. Jenseits des Hyperutopismus ist man nicht mehr genötigt, einen letztlich bestimmenden Sektor *der* Geschichte anzunehmen.

Die *ökonomische* Variante des Essentialismus erscheint als Mittel, um die ersehnte Gesellschaft auf eine für ‘moderne’ Menschen akzeptable Weise als geschichtsnotwendig zu erweisen. Der Sache nach folgt aus der richtigen Einsicht, dass die jedesmalige ökonomische Entwicklungsstufe die *Grundlage* für die Staatseinrichtungen, die Rechtsanschauungen usw. ist, jedoch nicht, dass die ökonomische Entwicklungsstufe die letztlich entscheidende Rolle in der Geschichte spielt. Die Position profaner Vernunft zieht sich daher auf die heute fast trivial erscheinende Auskunft zurück, dass alle menschlichen Lebensäußerungen mit dem gesellschaftlichen Produktionsprozess untrennbar verbunden sind.

Die Einführung der ‘materiellen Produktion’ als essentieller, letztlich bestimmender Sektor hat auch die Funktion, einen Garanten für das geschichtliche ‘happy end’ zu liefern. Die ‘Kerngeschichte’ der Menschheit wird als ein zwangsläufiger Fortschrittsprozess aufgefasst. Im ‘essentiellen’ Zusammenspiel von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen steckt der Glaube an einen gesetzmäßigen ökonomischen Fortschritt, der eben deshalb den Übergang zum Kommunismus sichert.

Der Kapitalismus ist nach dieser Auffassung mit ‘Widersprüchen’ behaftet, die sich nur durch den Übergang zu einer anderen Ordnung auflösen lassen; die Produktivkräfte verlangen gleichsam nach neuen Produktionsverhältnissen, und es ist dafür gesorgt, dass es zu diesen Verhältnissen auch kommen wird. Damit wird auch unterstellt, dass geschehen *muss*, was für die weitere Entfaltung der Produktivkräfte ‘gut’ ist.

Der *übertriebene* Ökonomismus (Hyperökonomismus) unterstützt den Hyperutopismus und die Geschichtsteleologie. Der Wille zur 'totalen' Revolution, die mit Erlösungsphantasien bzw. Vollkommenheitsvorstellungen besetzt ist, wird durch die ökonomische Variante des Essentialismus verstärkt.

Ich bin bei der Zusammenfassung meiner früheren Marxismusanalyse von Marx' Frühschriften ausgegangen, in denen der Begriff des 'menschlichen Wesens' eine zentrale Rolle spielt. In den späteren Schriften, beginnend mit der *Deutschen Ideologie*, verzichtet Marx nun darauf, seine Theorie auf einen normativen Wesensbegriff des Menschen zu stützen. Er sieht sich primär als unvoreingenommenen Wissenschaftler, der das große Entwicklungsgesetz der Geschichte aufdeckt, welches den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus/Kommunismus 'historisch notwendig' macht. In dieser zweiten Phase spielt das Wissen um das Gesetz der Geschichte den Part der 'absoluten' Instanz. Die praktischen Konsequenzen sind jedoch im Prinzip dieselben wie in der ersten Phase.

In der Entwicklung des Marxschen Denkens gibt es eine Kontinuität in der Tiefenstruktur, die durch einen Bruch in der Oberflächenstruktur verdeckt wird. Die normative Anthropologie wird als Begründung zwar verworfen, aber nicht wirklich überwunden – sie bleibt untergründig wirksam. So zeigt sich, dass der Kommunismus nicht etwa nur als notwendiges, sondern implizit weiterhin als *wünschenswertes* Geschichtsergebnis betrachtet wird, als das schlechthin wünschenswerte Ziel – wie im Rahmen des Wesenskonzepts.

Und die Geschichte wird weiterhin, nur eben auf strikt 'materialistische' Weise, als Selbstentfremdungsprozess des Menschen aufgefasst. Marx verstärkt die geschichtsteleologische Komponente seines Denkens dergestalt, dass sie nun diejenigen Aufgaben mitübernimmt, für die zuvor die Wesenstheorie zuständig war. Der historische Materialismus ist der Tiefenstruktur nach eine Theorie, die das 'Gute' zum unausbleiblichen Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung hochstilisiert.

Ich fasse zusammen. Im Denken des frühen Marx ist die Denkform des profanen Fundamentalismus am Werk, und zwar in einer spezifischen Gestalt. Die Vermengung von abstrakter und konkreter Utopie, d.h. der Hyperutopismus ist mit der Projektion der eigenen Wertorientierung in das 'Wesen des Menschen' verbunden, und er wird zudem durch eine zusätzliche Projektion mit geschichtlichen Verwirklichungsgarantien ausgestattet.

Der von 1845 an entwickelte historische Materialismus beruht *nicht* auf einer Abkehr von diesem fundamentalistischen Denktyp, er bringt ihn nur zu einer neuartigen Ausformung. Die essentialistischen und ökonomistischen Denkfiguren stehen im Dienst des – nunmehr versteckten, in die Tiefenstruktur abgewanderten – Hyperutopismus. Es gibt also eine Kontinuität in der Tiefenstruktur, die durch einen Bruch in der Oberflächenstruktur verdeckt wird.

## 6.2 Ein konkurrierender Ansatz

Bezugstext: H. Heimann: *Marxismus als Fundamentalismus?* In: T. Meyer (Hg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt*, a.a.O., S. 213-230.

Versteht man Fundamentalismus als „geistige Bewegung gegen Aufklärung und Moderne“, so scheint kein „Zusammenhang zwischen Marxismus und Fundamentalismus“ zu bestehen. „Denn der Marxismus ist ja selbst ein Kind der Aufklärung und der Moderne. Das Denken von Karl Marx ist geleitet von dem Motiv, einen Beitrag zur menschlichen Emanzipation und zur Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaft zu leisten“ (213).

Mit diesem Einstieg referiert Heimann ein häufig vorgebrachtes Argument; er selbst setzt dann anders an. Aus meiner Sicht besteht der Hauptmangel des Arguments darin, dass der Fundamentalismus generell als *Anti-Modernismus* aufgefasst wird. Ich schlage ja vor, die fundamentalistische Denkform zunächst neutral durch die Elemente '*absoluter*' *Wahrheitsanspruch*, *Dogmatisierung*, *kompromisslose Umsetzung* zu charakterisieren; bei den politisierten

Varianten kommt noch der *umfassende politische Gestaltungswille* hinzu. Von der Kombination dieser Elemente, d.h. eben vom fundamentalistischen Denken kann aber *jede* Denkströmung und *jede* soziale Bewegung ‘befallen’ werden – auch aufklärerische und moderne bzw. modernistische Richtungen. Daher ist es sinnvoll, jede Denkströmung und jede soziale Bewegung auf eventuelle fundamentalistische Elemente hin zu untersuchen.

Fundamentalismustheoretisch ist auch klar, dass geschlossene Formen der Religiosität, die „aus der Zeit vor der Aufklärung“ stammen, einem anderen Typ von Fundamentalismus zugeordnet werden müssen als eine ‘befallene’ Gesellschaftstheorie, die explizit „emanzipatorische Intentionen“ verfolgt (213)<sup>27</sup>. In beiden Fällen ist die allgemeine fundamentalistische Denkform wirksam, doch ihre Konkretisationen weisen überhaupt keine *inhaltlichen Gemeinsamkeiten* auf. Andersherum: Dass es extreme inhaltliche Unterschiede etwa zwischen emanzipatorisch-aufklärerischen und gegenaufklärerischen Richtungen gibt, schließt Gemeinsamkeiten auf der Ebene der *Denkform* keineswegs aus, und es ist lohnend, nach solchen Gemeinsamkeiten zu suchen.

Heimann scheint jedoch an einem neutralen, nicht-(ab)wertenden Fundamentalismusbegriff nicht interessiert zu sein. Wie aus der weiteren Argumentation deutlich wird, arbeitet er meistens mit einem *kritischen* Fundamentalismusbegriff, der weitgehend einem *kritischen* Ideologiebegriff entspricht. Dabei ist Vorsicht geboten. Für die Position profaner Vernunft ist es nämlich nicht zulässig, eine These oder Theorie *direkt* als ideologisch(-) zu bezeichnen. Eine solche Zuordnung setzt vielmehr voraus, dass eine rational-empirische Prüfung zu dem Ergebnis führen, dass es gravierende Einwände gegen die These oder Theorie gibt, dass ihr kognitiver Wert gering ist. Ideologien(-) haben zwei Seiten: Es handelt sich um sachlich verfehlte bzw. äußerst fragwürdige Annahmen oder Theorien, die jedoch sehr gut zur jeweiligen Wunsch- und Willensrichtung passen und daher geeignet sind, das eigene Selbstbewusstsein zu stärken. Ideologische(-) Theorien, deren *kognitiver* Wert gering ist, können in *praktisch-politischer Hinsicht* sehr leistungsfähig sein und als effektive *Wert- und Willensverstärker* wirken.

Nun zu Heimann. Er nimmt an, dass „nicht nur jede Religion, sondern auch jede theoretisch-philosophisch reflektierte Weltanschauung [...] fundamentalistische Elemente, Tendenzen und Dispositionen enthalten“ kann; „umgekehrt enthält auch jede Religion antifundamentalistische und emanzipatorische Elemente“ (213f.). Mich stört daran die Opposition *fundamentalistisch versus emanzipatorisch*, denn das eigentlich Brisante ist doch, dass auch hinter dezidiert emanzipatorischen Elementen, Tendenzen und Dispositionen die fundamentalistische Denkform stecken *kann* (nicht muss).

Zustimmungsfähig sind jedoch die folgenden Sätze: Fundamentalismus manifestiert sich „nicht nur als reflektierte Theorie und in Büchern sprachlich formulierte Weltanschauung, sondern auch als individual- und sozialpsychologisches Phänomen, als spezifische individuelle und kollektive Einstellungen und Verhaltensweisen. In allen bisherigen Gesellschaften besitzen die Menschen psychische Dispositionen für fundamentalistische Einstellungen und Verhaltensweisen, so daß fundamentalistische Angebote einem menschlichen Bedürfnis nach Gewißheit und Geborgenheit entgegenkommen“ (214).

Wie geht Heimann nun die Frage nach möglichen „fundamentalistischen Elementen“ im Marxismus an, der doch „in der Tradition der Aufklärung und des Humanismus steht“? Als ein „Merkmal für Fundamentalismus“ betrachtet er es, wenn durch „spekulativ-deduktives Denken“ gewonnene Theorien „zu sakrosankten unabänderlichen Wahrheiten erklärt werden und zu absoluten Fundamenten, aus denen alle weiteren gesicherten Erkenntnisse deduktiv abgeleitet werden“ (215). Das berührt sich mit unseren Elementen ‘*absoluter*’ *Wahrheitsanspruch* und *Dogmatisierung*, ist aber damit nicht identisch. Heimanns Bestimmung hat den

---

<sup>27</sup> Derartige Intentionen können z.B. mit übertriebenen, ‘unrealistischen’ Vollkommenheitserwartungen verbunden sein. Aufklärerisches Denken kann so zum Medium werden, in dem ‘alte’ Erlösungssehnsüchte in ‘neuer’ Form wachgehalten werden.

Nachteil, dass sie nicht generalisierbar ist: Die Annahmen, für die ein 'absoluter' Wahrheitsanspruch erhoben wird und die der Kritik entzogen werden, müssen ja nicht in jedem Fall durch „spekulativ-deduktives Denken“, sie können z.B. auch durch Intuition gewonnen werden. Haben diese Annahmen jedoch den Status „sakrosankter unabänderlicher Wahrheiten“ erlangt, so werden alle weiteren Grundsätze aus ihnen „deduktiv abgeleitet“. Ergebnisse „empirisch-induktiven Denkens“, die mit diesen Grundsätzen nicht vereinbar sind, werden ignoriert und weginterpretiert.

Diese fundamentalistische Tendenz ist bei Marx in der Tat nachweisbar, wozu im Einzelnen viel zu sagen wäre.<sup>28</sup> Dieser Nachweis lässt Aussagen von Marx über Hegel, die Heimann als „antifundamentalistisch“ auffasst, in einem speziellen Licht erscheinen – man könnte sagen, dass Marx einen 'idealistischen' durch einen 'materialistischen' Fundamentalismus/Dogmatismus ersetzt.

Zu den Grundannahmen des „Historischen Materialismus“, die bei Marx durch Dogmatisierung zu 'absoluten' Wahrheiten profaner Art werden, gehören das „Basis-Überbau-Schema“ und die „gesetzmäßige Entwicklung der Gesellschaft zum Sozialismus“ (215). Marx glaubte daher, die „wissenschaftliche Prognose“ abgeben zu können, dass die „proletarische Revolution [...] unausweichlich kommen wird“ und „daß das Proletariat das revolutionäre Subjekt der kommenden Umwälzung sein wird“ (216). Nach Marx ist „das Proletariat, unabhängig vom subjektiven Bewußtsein und Wollen der real existierenden Arbeiter, objektiv dazu determiniert, die allgemeine menschliche Befreiung durchzuführen“ (216).

Nun, es ist natürlich denkbar, dass Marx mit seinen Grundannahmen recht hat, z.B. mit seiner These von der „historischen Mission des Proletariats“. Der Fundamentalismus- bzw. Ideologievorwurf setzt daher eine sachliche Entkräftung oder zumindest eine begründete Problematisierung der entscheidenden Thesen aus der Sicht profaner Vernunft als geleistet voraus. Es muss gezeigt werden, dass es sich um Annahmen handelt, gegen die es gravierende Einwände gibt, so dass ihnen nicht der Status von Wahrheiten, geschweige denn von 'absoluten' Wahrheiten zugebilligt werden kann. Ist eine solche Kritik aber erbracht, so kann die vorliegende Weltauffassung, die im nicht-(ab)wertenden Sinn fundamentalistisch ist, auch im kritischen Sinn als *Fundamentalismus(-)* bezeichnet werden.

Marx entwickelte den „Historischen Materialismus“ als eine stark ideologie(-)haltige Geschichts- und Gesellschaftstheorie. Die Theorie wurde dann Ende des 19. Jahrhunderts in der „deutschen Arbeiterbewegung“ in vereinfachter Form breit rezipiert und stützte deren optimistische Hoffnungen. „Gerade in der Zeit politischer Ohnmacht und Verfolgung fiel die optimistische Botschaft, dass die herrschende Klasse von einem ehernen Geschichtsgesetz bald zum Abtreten von der historischen Bühne gezwungen werden wird, auf einen fruchtbaren Boden“ (217). Handelt es sich um eine Ideologie(-), so ist die Marxismus-Rezeption nicht primär als „rationaler Lern- und Erkenntnisprozeß“, sondern eher als „emotionaler Bewußtseinsprozeß“ (216) einzuschätzen – aufgenommen wurden diejenigen Elemente des Marxismus, welche zu den eigenen politischen Hoffnungen und Bestrebungen passten. Die ideologische Annahme eines „ehernen Geschichtsgesetzes“, das auf Seiten der „unterdrückten und ohnmächtigen Arbeiterklasse“ steht, fungierte so als (illusionärer) Wert- und Willens-Verstärker. Eine unbegründete „Verheißung“ eines (mehr oder weniger) perfekten Zustands trat als „bewiesene wissenschaftliche Erkenntnis“ auf und stärkte eben dadurch „das politische Selbstbewußtsein und die Siegeszuversicht“. Die Lehre motivierte und mobilisierte auch „viele zum Engagement für den Sozialismus“ (217). Eine Theorie, die darauf hinausläuft, dass 'unsere Seite' an Ende siegreich sein wird, ja gewinnen muss, ist 'unserer Seite' immer willkommen, und sie wird manchmal einfach deshalb akzeptiert, weil sie so gut passt, weil sie emotional so befriedigend ist.

Nach Heimann entsprach das „popularisierte marxistische Sozialismuskonzept [...] einer fundamentalistischen Denkweise, weil es einfache Erklärungen für das bestehende Elend und für

---

<sup>28</sup> Vgl. mein oben erwähntes Buch.

den Weg in eine ganz andere und bessere Gesellschaft anbieten konnte. Dieser Auffassung zufolge liegt die Ursache für alle Übel und für die zunehmende Verelendung der Massen im Privateigentum an Produktionsmitteln“ (217). Meiner Ansicht nach müssen „einfache Erklärungen“ nicht notwendig fundamentalistisch sein. Fundamentalistisch im neutralen Sinn sind sie dann, wenn sie Produkte einer bestimmten Konkretisation der fundamentalistischen Denkform sind. Und als fundamentalistisch(-) können wir eine solche „einfache Erklärung“ erst bezeichnen, wenn eine rational-empirische Prüfung zu dem Ergebnis geführt hat, dass es sich um eine *zu* einfache, eine *übervereinfachte* Erklärung handelt.

Gemäss der Position profaner Vernunft sind bestimmte Formen von „Emanzipation“ möglich und anzustreben. Emanzipation gilt dabei jedoch mit Heimann – empiriegestützt – als „risikoreicher Weg in eine ungewisse Zukunft“ und gerade nicht als „ein objektiv vorgezeichneter und sicherer Weg in eine bessere Gesellschaft“ (217).

Nach Heimann entfaltete sich die „fundamentalistische Potenz des Wissenschaftlichen Sozialismus“ (217) im Kontext der Bernsteinschen ‘Revision’ des Marxismus. Mit dem „Anti-Revisionismus“ und „Anti-Reformismus“ entstand eine „theoretisch reflektierte fundamentalistische Variante einer linken Emanzipationstheorie“. Die „Auseinandersetzung über Bernsteins Korrektur marxistischer Theorien“ wurde hier „nicht argumentativ als wissenschaftlicher Meinungsstreit geführt, sondern als Glaubenskrieg zwischen zwei antagonistischen Klassen und deren Ideologien. In der Revisionismusdebatte wird das für fundamentalistische Denkweisen charakteristische Freund-Feind-Denken und der daraus folgende Antipluralismus auf die Auseinandersetzungen innerhalb der sozialistischen Arbeiterbewegung übertragen“ (218).

Nicht genügend berücksichtigt wird dabei, dass der Revisionismusstreit eine *weltanschauliche* Auseinandersetzung innerhalb der Sozialdemokratie ist, bei der es um die Grundlagen des Gesellschaftsbildes und der (politischen) Handlungsorientierung geht – also in einem weitgefassten Sinn ein „Glaubenskrieg“. Ob empirisch gestützte wissenschaftliche Argumente in einem solchen „Glaubenskrieg“ eine Rolle spielen, hängt davon ab, wie die beteiligten Ideologien(+) beschaffen sind. Bernstein vertritt eine *offene* Position, die auf solche Argumente großen Wert legt, Luxemburg hingegen vertritt eine *geschlossene, dogmatische, fundamentalistische* Position, die sich durch empirisch gestützte Argumente nicht beirren lässt, die eine ‘Wahrheitspolitik’ mit klarem Feindbild betreibt. „Die Wahrheit über die Arbeiterklasse steht endgültig fest und ist nur noch gegen Angriffe des Klassenfeindes zu verteidigen“ (218).

Als ideologisch(-) erscheint dabei z.B. die Identifikation der „eigenen Denkweise mit dem objektiven Interesse des Proletariats“ (218) sowie die Annahme, die „Fundamente des Wissenschaftlichen Sozialismus“ seien „durch keine Empirie zu erschüttern“ (219). Das ist wieder eine willkürliche Dogmatisierung der schon mehrfach behandelten Art: Luxemburgs „Annahme, Marx habe ‘a priori die Notwendigkeit des sozialistischen Sieges und Kampfes vorausgesehen’ bedeutet, dass das auf diesem ‘Granitblock’ errichtete ‘Gebäude des Sozialismus als Wissenschaft’ weder durch empirische Tatsachen noch durch rationale Argumente zu erschüttern ist“ (220). Wer den marxistischen Grundannahmen den Status unbezweifelbarer Wahrheiten zuschreibt, muss jede Korrektur dieser Annahmen *a priori* ablehnen. Wenn z.B. die Notwendigkeit der ‘große Revolution’ Dogma ist, dann ist eine „reformistische Strategie als Alternative zur Revolution“ (220) nicht ernsthaft zu erwägen.

Ich erinnere an den Unterschied zwischen dem neutralen und dem kritischen Fundamentalismusbegriff. Bereits auf der Ebene der verstehenden Analyse gilt, dass (religiöse wie profane) Fundamentalisten „empirische Tatsachen und Argumente“, die gegen die jeweilige ‘große Wahrheit’ sprechen könnten, einfach vom Tisch fegen. Diese Feststellung ist jedoch keine Kritik, denn es könnte ja sein, dass es die ‘große Wahrheit’, angesichts derer alle empirischen Tatsachen irrelevant werden, tatsächlich gibt. Auf der Ebene kritischer Analyse, sofern diese an unsere Position profaner Vernunft gebunden ist, wird die Feststellung nun zum Einwand. Hier wird erstens „empirischen Tatsachen und Argumenten“ grundsätzlich ein hoher *Wert* zu-

gemessen, so dass es als *Mangel* gilt, wenn sie ignoriert werden; zweitens wird zu zeigen versucht, dass die postulierten religiösen und profanen ‘großen Wahrheiten’ allesamt auf dem Verfahren der *willkürlichen Dogmatisierung der eigenen Grundüberzeugungen* beruhen. Wird dieses Verfahren zugelassen, so kann jeder sich mit seiner Hilfe seine eigene ‘große Wahrheit’ *erzeugen*, ohne dass damit in *kognitiver* Hinsicht irgend etwas gewonnen wäre.

Bei der Anwendung des kritischen Fundamentalismus- bzw. Ideologiebegriffs ist jedoch Vorsicht geboten. So darf das Plädoyer für eine revolutionäre und gegen eine reformistische Strategie nicht *unmittelbar* als verlässliches Indiz für Fundamentalismus behandelt werden. Auch ein Vertreter offener Profanität kann unter ganz bestimmten Umständen, z.B. innerhalb eines ‘totalitären’ Systems, für eine Revolution plädieren. Die fundamentalistische Denkform gelangt in profaner Konkretisation jedoch zu einem spezifischen Konzept der ‘großen Revolution’, die zu einem Zustand weitgehender sozialer Vollkommenheit führen soll. „Der in ihrer Totalität schlechten bestehenden kapitalistischen Gesellschaft wird die in ihrer Totalität gute künftige sozialistische Gesellschaft antagonistisch gegenübergestellt. [...] Die Totalität der bestehenden Gesellschaft kann nur in einem revolutionären Akt durch die ganz andere sozialistische Gesellschaft ersetzt werden“ (220).

Noch einmal zur *Motivationsfrage*. Theorien oder Theorieelemente, die in kognitiver Hinsicht höchst fragwürdig sind, können, so sagte ich, praktisch-politisch höchst effektiv sein. Sie können z.B. „mobilisierend und motivierend“ wirken, indem sie „das Selbstbewußtsein und die Siegeszuversicht der Sozialismus“ (221) stärken. Dies führt zu einem Konflikt zwischen denen, die primär an – empirisch verstandener – kognitiver Verlässlichkeit interessiert sind, und denen, die möglichst wirksame Wert- und Willens-Verstärker für ihre ‘Wahrheitspolitik’ haben wollen. Letztere werfen den ersteren vor, „daß sie diese mobilisierende Wirkung, Begeisterung und revolutionären Enthusiasmus beeinträchtigen“ (221).

Für die Position profaner Vernunft liegt hier ein echtes Problem. Man muss nämlich klar sehen, dass die fundamentalistische ‘Wahrheitspolitik’ in ihren religiösen und profanen Formen *stärker* mobilisiert, motiviert, begeistert als jede nicht-fundamentalistische Politik. Das zeigt z.B. die ‘massenhafte’ Bereitschaft, für die ‘große Wahrheit’ aggressive Kriege zu führen und zu sterben. Auf der anderen Seite kann auch eine Position profaner Vernunft auf Motivation, Begeisterung, Mobilisierung, Selbstbewusstsein und Zuversicht nicht verzichten.

„Man muß begeistert sein, um große Dinge zu vollbringen, sagt St. Simon. Aber nur große Ziele können begeistern“ (221; Kautsky). Was sich jenseits der ‘Wahrheitspolitik’ ändern muss, ist die inhaltliche Füllung der Leerstelle ‘große Ziele’. Als großes Ziel gilt z.B. nicht mehr das Erreichen eines (mehr oder weniger) *vollkommenen Gesellschaftszustandes*, denn hier werden Realisierbarkeitsprobleme ignoriert. Und als großes Ziel gilt auch nicht mehr die ‘totale’ Gestaltung einer Gesellschaft nach den Prinzipien einer bestimmten Weltanschauung. Was aber ist ein großes Ziel im Sinne der Prinzipien offener Profanität? Die möglichst weitgehende Umsetzung des Prinzips *Individuation in sozialer Verantwortung* – jenseits der Vollkommenheitsvisionen.

Für die ‘Wahrheitspolitiker’ zählt z.B. der Enthusiasmus für die ‘große Revolution’, die alles zum Guten wenden wird. Den Gegenpol bildet den ‘Realpolitiker’, der überhaupt kein großes Ziel mehr kennt. Und dann gibt es noch die *Möglichkeit* eines großen Ziels, das weder überschwänglich noch totalitär ist. Für die Position profaner Vernunft ist nur ein „Enthusiasmus“ akzeptabel, der sich nicht gegen jeden „Zweifel“ abgedichtet hat, der sich vielmehr um Einklang mit „empirischen Tatsachen und Argumenten“ bemüht. Der „Enthusiasmus“ für überschwängliche bzw. totalitäre „große Ziele“ ist demgegenüber gerade keine zu schützende Größe. Wir brauchen Zuversicht, Begeisterung und dergleichen, aber nicht in jeder denkbaren Form. Manche Formen sind schädlich.

Noch einige ergänzende Punkte. Bei Heimann wird, wie bei Meyer, eine *weltanschauliche Auseinandersetzung* geführt, die sich nicht immer als solche zu erkennen gibt. Fundamentalistisches Denken, so heißt es, „kann handlungsmotivierend wirken, aber keineswegs handlungs-



orientierend. Fundamentalistische Elemente in einer Emanzipationstheorie beeinträchtigen daher eine wirksame politische Praxis für die Verwirklichung emanzipatorischer Ziele“ (222). Das ist eine *positionsgebundene Kritik*, die als *objektive Diagnose* auftritt. Im Rahmen der verstehenden Analyse des Fundamentalismus muss jedoch konzediert werden, dass zur hier diskutierten Variante auch eine bestimmte *Handlungsorientierung* gehört und dass nach den Kriterien dieser Theorie die reformistische Praxis gerade die entscheidenden „emanzipatorischen Ziele“ nicht zu erreichen vermag.

Viele Kritiker verwenden auch Begriffe wie „Heilswissen“ (228). Bei deren Gebrauch wird häufig vergessen, dass auch die eigene Position weltanschauliche Grundlagen besitzt, zu denen etwa Vorstellungen eines ‘guten Lebens’ gehören, die sich durchaus als Vorstellungen eines ‘heilen’ Zustands auffassen lassen. Versteht man den Begriff in einem erweiterten Sinn, so gehört zu jeder Ideologie(+) ein spezifisches „Heilswissen“<sup>29</sup>. Daran anknüpfend könnte man sagen, dass es in der weltanschauliche Auseinandersetzung tatsächlich nur darum geht, *bestimmte* Ausformungen des „Heilswissens“ zu bekämpfen, z.B. eben aus der Sicht profaner Vernunft die an fundamentalistische Konzeptionen gebundenen, die mit ungedeckten *Gewissheits*-Schecks arbeiten.

---

<sup>29</sup> Entsprechendes gilt für den Begriff der „Verheißung“.

## 7 Fundamentalismus und Ideologie(-)

‘Ideologie(+)’ verwende ich bekanntlich als Synonym für ‘Weltanschauung’, ‘übergreifendes Überzeugungssystem’. Unter ‘Ideologie(-)’ hingegen verstehe ich ein *Erkenntnisdefizit* näher zu bestimmender und prinzipiell *vermeidbarer* Art. Noch vor der näheren Bestimmung dieses Defizits können daher zwei allgemeine Thesen formuliert werden.

(1) Menschliches Leben ist weltanschauungsgebunden. Der Versuch, sich generell von der Ideologie(+) zu befreien, ist sinnlos. Es macht auch keinen Sinn, die unauflöslige Bindung an die Ideologie(+) als eine Art Verhängnis zu betrachten, dem zu entkommen zwar eigentlich wünschenswert, aber tragischerweise unmöglich ist, denn ohne Ideologie(+) gäbe es überhaupt kein sozio-kulturelles Leben. Dass alles Denken in gewisser Hinsicht ideologisch(+) ist, stellt, isoliert betrachtet, also keinen *Einwand* dar.

Die jeweilige Ideologie(+) kann jedoch modifiziert und im Extremfall sogar ganz durch eine andere ersetzt werden.

(2) An Ideologien(-) sind wir nicht auf dieselbe Weise gebunden wie an Ideologien(+); hier haben wir es mit defizitären, mit *illusionären* Vorstellungen zu tun. Diese werden zwar aus unterschiedlichen Gründen vielfach akzeptiert und geglaubt, aber sie sind *grundsätzlich* vermeidbar, mag eine Vermeidung auch in vielen Fällen nicht durchführbar sein. Gezielte Vermeidungsversuche finden insbesondere dort statt, wo bestimmte *Wertüberzeugungen* gegeben sind, die eine solche Vermeidung fordern; das ist vor allem im Kontext der Position offener Profanität der Fall. Dabei rechne ich vorsichtigerweise damit, dass sich Ideologien(-) zwar unter günstigen Rahmenbedingungen zurückdrängen, aber wohl nicht völlig auflösen lassen. ‘Alte’ Ideologien(-) können zudem in ‘neuer’ Form, d.h. mit neuen Inhalten ausgestattet, wieder aufleben.

Daraus, dass alles Denken ideologisch(+) ist, folgt also nicht, dass alles Denken auch ideologisch(-) ist. Und grundsätzlich gilt: Vermenge niemals die Ideologie(+) mit der Ideologie(-)!

### 7.1 Zum Begriff und zur Theorie der Ideologie(-)

Unter ‘Ideologie(-)’, so hieß es, ist ein *Erkenntnisdefizit* näher zu bestimmender und prinzipiell *vermeidbarer* Art zu verstehen; dann wurde auch von *illusionären* Vorstellungen gesprochen. Daran ist nun anzuknüpfen.

Von welcher Position aus werden die Erkenntnisdefizite festgestellt? Nach den früheren Erläuterungen ist klar: Ausgegangen wird von der oben dargelegten Position profaner Vernunft, die sich am *Erfahrungswissen* vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Art orientiert.

Eine Annahme bzw. Vorstellung kann als Ideologie(-) bezeichnet werden, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind:

(1) Die zur Debatte stehende Annahme hält einer empirischen und rationalen Überprüfung nicht stand – sie erscheint nunmehr als höchst fragwürdige und in kognitiver Hinsicht ‘schwachbrüstige’ Annahme.

(2) Eine Ideologie(-) ist aus der Sicht profaner Vernunft immer auch ein *Irrtum*, aber nicht jeden Irrtum bezeichne ich auch als Ideologie(-). Es kann ein Irrtum sein, wenn ich sage ‘Es regnet gerade’, doch ein solcher ‘einfacher’ Irrtum ist noch keine Ideologie(-).

Was muss hinzukommen? Hier greife ich auf die Grundthese von der menschlichen Ideologie(+)-Gebundenheit zurück, die auch eine Bindung an ein bestimmtes *Wertesystem* einschließt. Das, was aus der Sicht profaner Vernunft als Irrtum erscheint, kann, aber muss nicht direkt mit den Grundlagen der jeweiligen Ideologie(+) zusammenhängen. Nur wenn ein solcher Zusammenhang besteht, spreche ich von Ideologie(-).

Was besagt das? Ein Irrtum bzw. eine in kognitiver Hinsicht fragwürdige Annahme kann trotz ihrer kognitiven Schwäche für das jeweilige Überzeugungssystem *nützlich* und *dienlich* sein.

Das ist, wie an mehreren Beispielen bereits durchexerziert, etwa bei der *Wertprojektion* der Fall. Mit der eigenen Position sind z.B. bestimmte politisch relevante Wert- und Zielvorstellungen verbunden; wird nun mit einem Begriff des ‘Wesens des Menschen’ gearbeitet, der genau mit diesen Vorstellungen gefüllt ist, so hat dies den *Vorteil*, dass die eigene politische Position als privilegiert erscheint (‘Nur das, was wir wollen, stimmt mit dem menschlichen Wesen überein’), obwohl dieser Wesensbegriff empirisch-rationaler Kritik nicht standhält.

Ich schlage daher folgende Definition vor: Eine Annahme ist eine Ideologie(-), wenn sie einerseits, mit den Maßstäben profaner Vernunft gemessen, als fragwürdig gelten muss, *und* wenn sie andererseits geeignet ist, die jeweilige Ideologie(+) zu stützen und zu stärken, z.B. als *Selbstbewusstseinsverstärker*.

Wir haben bereits etliche Ideologien(-) kennengelernt, ohne sie immer mit diesem Ausdruck bezeichnet zu haben. So können wir z.B. sagen, dass die *Willensrichtung* des Marxschen Denkens durch die Vermengung von abstrakter und konkreter Utopie, die Wesensprojektion und die zusätzliche Projektion der eigenen Ziele in ‘die Geschichte’ gestützt und verstärkt wird. Es handelt sich demnach um drei einzelne Ideologien(-) oder Ideologeme(-), die zusammen die Grundlage eines ganzen Denk- und Theoriesystems bilden, das als ‘große’ Ideologie(-) aufgefasst werden kann. Eine Ideologie(-) liegt also z.B. dort vor, wo eine Wertung nicht *als* Wertung, sondern als Wirklichkeitserkenntnis auftritt: Die Wesenstheorie etwa verwandelt Wertüberzeugungen projektiv in ein angeblich *erkennbares* ‘Wesen des Menschen’.

Der Begriff der Ideologie(-) lässt sich mit dem Begriff des *Vorurteils* in Verbindung setzen. Versteht man unter einem Vorurteil ein ‘Urteil’, das einerseits fehlerhaft bzw. kognitiv fragwürdig ist und das andererseits eine *Lebensfunktion* erfüllt, indem es die zugrunde liegende Weltanschauung stützt und stärkt, so können wir ‘Vorurteil’ als Synonym für ‘Ideologie(-)’ gebrauchen.

Auf so verstandene Vorurteile stoßen wir nicht nur bei der kritischen Analyse von hochkomplexen Theorien – lebensdienliche Fehlbeurteilungen der Wirklichkeit begegnen uns auch im Alltagsleben. Sie werden zuweilen auch mit dem Ausdruck ‘Lebenslügen’ bezeichnet, der aber nicht ganz treffend ist, da eine Lüge immer eine *bewusste* Irreführung darstellt; es handelt sich jedoch eher um eine *lebensdienliche, d.h. die jeweilige Weltanschauung bzw. einige ihrer Elemente stützende Selbsttäuschung*.

Denken wir über unsere Erfahrungen im Alltagsleben nach, so können wir leicht einige Fälle angeben, in denen zumindest der *Verdacht* besteht, es könne eine solche Art von Vorurteil oder Selbsttäuschung vorliegen. Diese Eltern wollen nicht wahrhaben, was mit ihrem Kind eigentlich los ist; sie erscheinen dem kritischen Blick als *verblendet*. Oder: Diese Frau ignoriert alle Hinweise darauf, dass ihr Mann sie betrügt, sie täuscht sich selbst und hält auch nach unmissverständlichen Hinweisen an ihrer *Illusion* fest. Man kann in einigen Fällen auch von einem *Wunschdenken* sprechen: Ein Wunsch führt ohne weiteres, d.h. ohne dazwischengeschaltete Realitätsprüfung zu der Ansicht, die Wirklichkeit sei tatsächlich so beschaffen, wie es dem Wunsch entspricht.

Bestimmte politische Vorstellungen und Argumentationen erwecken den Eindruck, *interessegeleitete Verfälschungen der sozialen Wirklichkeit* zu sein. Partikularinteressen werden als Interessen der Allgemeinheit ausgegeben. Die Unterdrückung der einen durch die anderen wird auf vorurteilshafte Weise gerechtfertigt. Usw.

Für die Position profaner Vernunft ist klar, dass es vorurteilhaft-ideologisches (verblendetes, illusionäres, auf Selbsttäuschungen beruhendes) Denken und Handeln tatsächlich gibt.

Die Disziplin, die sich mit diesen Gebilden beschäftigt, bezeichne ich als *kritische Ideologieforschung* oder auch als *kritische Vorurteilsforschung*. Zu ihren Aufgaben gehört es, Ideologien(-), Vorurteile systematisch zu erfassen und zu erklären. Und diese theoretisch-analytische Anstrengung wird unternommen, um Vorurteile überwinden zu können.

Für die Position profaner Vernunft ist als *Lebensorientierung* das Ideal charakteristisch, mit so wenig Vorurteilen wie möglich auszukommen, d.h. Ideologien(-) als solche zu erkennen

und möglichst weitgehend zu überwinden. Wir sind also bestrebt, uns an einen ideologie(-)freien Lebensvollzug anzunähern.

Das Projekt einer umfassenden kritischen Theorie der Vorurteile hat eine Reihe von Vorläufern, die hier nicht im einzelnen vorgestellt werden können.<sup>30</sup> Ein früher Vorläufer ist Bacons Idolenlehre, die bereits wichtige Einsichten enthält, die sich aus der speziellen philosophischen Theorie Bacons herauslösen lassen. Er hat z.B. auf die Neigung aufmerksam gemacht, etwas – ohne nähere und eigene Prüfung – als wahr anzunehmen, weil es von alters her gilt und geglaubt wird. Er wusste um fragwürdige Stützungs- und Beweisverfahren, die gerade auch im Alltagsleben zur Anwendung gelangen: Man stützt sich auf die ‘passenden’ Fälle und ignoriert die entgegengesetzten Fälle. In der Tat kann ein Denken, welches alles unberücksichtigt lässt, was gegen die eigenen Thesen spricht, nur schwer zu kognitiv relevanten Ergebnissen gelangen.

Einen historisch später aufgebrauchten Terminus verwendend, könnte man sagen, dass Bacon auf die Neigung des menschlichen Geistes zur Immunisierung der eigenen Auffassungen gegen Kritik hinweist. Wer das, was nicht passt, schlicht ignoriert, hat damit die eigene Auffassung gegen Kritik abgeschottet. Bacon hat auch sicherlich recht, wenn er diese Abschottungstendenz insbesondere im Aberglauben, in der Astrologie und dergleichen am Werk sieht. Es handelt sich um eine allgemeinmenschliche Tendenz, die keineswegs nur dort auftritt, wo wissenschaftliche Erkenntnis angestrebt wird.

Bacon fordert, so könnte man zusammenfassend sagen, eine kritische und selbstkritische Haltung. Man kann es lernen, nicht ausschließlich dem ‘Bejahenden’ sich zuzuneigen und sich auch dem ‘Verneinenden’ zu stellen, z.B. so, dass eine Theorie dergestalt revidiert wird, dass sie nun auch die zuvor unterdrückten Fälle zu erfassen vermag. Im Alltag: Die Eltern können es lernen, ihr Kind ‘realistisch’ zu sehen usw.

Bacon hat auch erkannt, dass der Einfluß des Willens und der Gefühle auf den menschlichen Geist dazu führen können, dass man das unmittelbar für wahr hält, was den eigenen Wünschen entspricht. Ein kritischer und selbstkritischer Mensch wird bestrebt sein, diesen Einfluß einzuschränken. Er wird Geduld zur Untersuchung aufwenden und so der Tendenz zur direkten Gefühls- und Willensbestätigung entgegenarbeiten.

Das vorurteilskritische Ethos Bacons ist, wenngleich unter veränderten theoretischen Vorzeichen, für die Position profaner Vernunft weiterhin verbindlich. Wir sollten erstens die Vorurteilstendenzen des menschlichen Geistes erkennen, z.B. die Neigung zur Dogmatisierung und Immunisierung der eigenen Auffassungen. Und wir sollten zweitens diesen Vorurteilstendenzen entgegenarbeiten, z.B. durch die Selbstverpflichtung zur Aufmerksamkeit auf die ‘entgegengesetzten Fälle’. Kurzum, wir sollten uns um Befreiung und Reinigung des Geistes von Vorurteilen bemühen.

Ein wichtiges Element unserer Lebensorientierung ist also das *Ideal eines kritischen und selbstkritischen Denkens (und Lebens)*. Wer dieses (aufklärerische) Ideal anerkennt, wird sich bemühen, eigene und fremde Vorurteile zu erkennen und so weit wie möglich auszuschalten. Der kritische und selbstkritische Mensch neigt nicht zu einem blinden Autoritätsglauben, und er bzw. sie wird nicht bereit sein, überlieferte Meinungen ohne weiteres zu akzeptieren.

Innerhalb der kritischen Vorurteilsforschung vertrete ich somit ein durchaus *aufklärerisch* zu nennendes Konzept. Diese Form von Aufklärung wendet sich primär an das Individuum, das zur *Selbst-Aufklärung*, zur Aufklärung über sich selbst aufgefordert wird. Die systematische Erkenntnis der Verblendungstendenzen und ihrer Resultate kann wichtige Hilfe bei dem Versuch leisten, die eigenen Verblendungen zu durchschauen und so weit wie möglich abzubauen. Insofern die Verblendungen *anderer* aufgedeckt werden, kann diese ‘Aufklärung’ als Teil des Versuchs angesehen werden, die anderen ebenfalls zu einer Selbst-Aufklärung zu bewegen.

---

<sup>30</sup> Vgl. jedoch Teil II meiner *Theorie der Illusionen*, der den Titel trägt: *Streifzüge durch die Geschichte der Ideologienlehre*.

Wahrscheinlich können wir eine völlige Befreiung von Vorurteilen, Verblendungen, Illusionen gar nicht erreichen. Das ist jedoch nicht sonderlich schlimm oder gar tragisch, denn was wir auf jeden Fall können, ist, *bestimmte* Vorurteile und Verblendungen zu durchschauen und zu überwinden (die Eltern können es lernen, ihr Kind realistischer wahrzunehmen usw.). Jede Überwindung eines bestimmten Vorurteils kann jedoch – wenn nicht einfach ein neues Vorurteil die Stelle des alten einnimmt (aber in einem solchen Fall läge ja gar keine eigentliche Überwindung vor) – als eine Annäherung an das Ideal vorurteilsfreien Denkens und Lebens angesehen werden. Und jeder Schritt dieser Art, so klein er auch sein mag, sollte positiv bewertet werden – und nicht etwa im Licht des ‘reinen’ Ideals totaler Vorurteilsfreiheit hyperutopistisch als marginal und unerheblich abgewertet werden. In dieser Dimension gilt vielmehr: Jeder Schritt, sei er auch noch so klein, ist erheblich.

Im Rahmen der kritischen Vorurteilsforschung gehe ich von der Annahme aus, dass wir zwar grundsätzlich zur Erlangung verlässlichen empirischen Wissens (z.B. auch über ihre Frauen betragende Ehemänner) befähigt sind, dass es aber Vorurteils- oder Verblendungstendenzen gibt, welche den Wissensgewinn behindern und sogar gänzlich verhindern können. Diese Vorurteilstendenzen sind zu einem gewissen Teil in der ‘menschlichen Natur’ verankert und vielleicht als angeboren zu betrachten (dies wäre näher zu untersuchen), andere Vorurteile und Verblendungen sind erworben, z.B. durch Erziehung vermittelt. Das Projekt einer ‘Reinigung’ des menschlichen Geistes von Vorurteils-, Verzerrungs- und Verfälschungstendenzen durch Einsicht in deren Wirkungsmechanismen ist nach wie vor bedeutsam, wenngleich Basons mehrere Jahrhunderte alte Form natürlich einer erheblichen Überarbeitung bedarf. Dabei dürfte klar sein, dass man durch einen ideal-gespeisten Appell an das Subjekt nicht ohne weiteres riesige Effekte wie z.B. eine große Wende der Gesellschaft zum Besseren, die Herstellung einer ‘vernünftigen Ordnung’ und dergleichen erreichen kann. Ich plädiere hier dafür, an der kritischen Vorurteilsforschung und dem erwähnten Ideal festzuhalten, ohne *übertriebene Erwartungen* mit der Vermittlung der entsprechenden Erkenntnisse zu verbinden. Übertriebene Erwartungen diverser Art haben wir ja bereits kennengelernt.

## 7.2 Ausbau der Theorie der Ideologie(-)

Der weitere Ausbau der Theorie der Ideologie(-) soll wiederum auf der Grundlage eines Bezugstextes erfolgen. Hierfür habe ich eine knappe und allgemeinverständlich gehaltene Einführung ausgewählt.

Bezugstext: E. Topitsch/K. Salamun: *Ideologie. Herrschaft des Vorurteils*. München/Wien 1972.

„Versteht man unter ‘Ideologien’ Gedankengebilde, welche die Macht- und Lebensansprüche bestimmter gesellschaftlicher Gruppen legitimieren und deren Unwahrheit oder Halbwahrheit auf eine interessen- und sozialbedingte Befangenheit ihrer Vertreter zurückzuführen ist, so hat es Ideologien bereits im Alten Orient und in der Antike gegeben“ (16)’. Die Autoren konzentrieren sich hier, so könnte man sagen, auf *politische Ideologien (-)*, auf vorurteilsgeprägtes Denken im politischen Bereich – ein wichtiger Teilbereich der kritischen Vorurteilsforschung. Politische Ideologien (-) können wir zunächst bestimmen als unwahre oder halb wahre Gedankengebilde, „welche die Macht- und Lebensansprüche bestimmter gesellschaftlicher Gruppen legitimieren“. Wie kommen sie zustande? Grob gesagt dadurch, dass die Interessenlage und die Sozialbedingtheit ihrer Vertreter direkt auf die ‘politische Weltanschauung’ durchschlägt, sei es nun in religiöser oder profaner Form.

„Zum Gegenstand ausdrücklicher und systematischer Reflexion ist das ideologische Denken aber erst seit dem Beginn der Neuzeit geworden“ (16). Im Zusammenhang mit dem Aufkom-

men der Erfahrungswissenschaften vollzog sich eine Ausdifferenzierung auf der Ebene des Weltbilds: die theoretisch-empirische Welterklärung trennte sich von der stark normativ geprägten und teleologisch verfahrenen „religiös-metaphysischen Weltdeutung“ (17). Dadurch wird es z.B. möglich, das unmittelbare Durchschlagen einer Interessenlage bzw. einer Wertung auf das Weltbild als solches zu erkennen.

Ideologische Gedankengebilde „enthielten in der Regel neben wissenschaftlichen Einsichten auch eine ganze Reihe von expliziten oder wissenschaftlich verbrämten Wertungen, Handlungsappellen und Zukunftsprophetien, in denen sich die Interessen, Befürchtungen und Ansprüche der sozialen Schichten widerspiegeln, von denen sie vertreten wurden“ (23).

Politische Ideologien(-) können echte „wissenschaftliche Einsichten“ enthalten, aber diese Elemente sind hier stets verbunden mit Elementen, die direkt aus wertenden Deutungen hervorgehen und keinen eigentlichen Erkenntniswert besitzen: z.B. Zukunftsprophetien, die unmittelbar vom politischen Wollen der jeweiligen sozialen Schichten und von ihren ‘letzten’ Wünschen gesteuert werden.

In Kapitel III versuchen Topitsch/Salamun, die „Verfahrensweisen und Strategien“, mit denen politische Ideologien(-) ‘arbeiten’, im einzelnen offenzulegen; diese werden „ideologische Verfahrensweisen“ genannt.

Aus den Vorbemerkungen ist für uns der Hinweis wichtig, „daß man die besprochenen ideologischen Verfahrensweisen nicht als sozialtechnologische Instrumente auffassen darf, die von Ideologen stets vorsätzlich und bewußt je nach Bedarf und Situation gehandhabt werden. Es handelt sich dabei viel eher um Weisen des Denkens und denkenden Verhaltens, die von einem spontanen emotionellen und parteiischen Engagement bestimmt werden und die von ihren Verfechtern nur sehr mangelhaft durchreflektiert sind. Sie werden auch dann, wenn Menschen damit manipuliert und hinter das Licht geführt werden, von ihren Verfechtern zumeist im guten Glauben verwendet und nicht in kühl kalkulierender Manipulations- und Betrugsabsicht“ (54).

Darüber hinaus ist für uns die Einsicht bedeutsam, „daß ideologische Gedankengebilde und Verfahrensweisen den schon an der Macht Sitzenden und den erst nach der Macht Strebenden gleichermaßen zur Rechtfertigung ihrer Positionen und Ansprüche verfügbar sind. Gerade dieser allgemeinen Verfügbarkeit und Manipulierbarkeit verdanken jene Denkfiguren und Strategien ihre außerordentliche Verbreitung und Beliebtheit sowie den institutionellen Schutz, den sie vielerorts genießen“ (55).

Ich komme nun zum Aspekt „Bipolare Weltdeutungen“. Ich werde zunächst einige Hauptpunkte der Argumentation referieren und danach einen ausführlicheren Kommentar geben. Was ist unter einer bipolaren Weltdeutung zu verstehen?

In „ideologischen Denkweisen“ erfolgt „die Weltorientierung in erster Linie über ein starres bipolares, dichotomisches oder alternativisches Deutungsschema [...], das auf möglichst alle gesellschaftlichen und politischen Phänomene, auch wenn sie noch so komplex sind, angewandt wird. Die vielfältigen Gesichtspunkte und Erscheinungen in der Realität werden auf ein Entweder-Oder, ein Für-mich oder Gegen-mich, ein Freund-Feind-Verhältnis zu reduzieren versucht und auf diese Weise oft weit über das zulässige Maß hinaus simplifiziert. Dadurch kommt es häufig zu Verzeichnungen und regelrechten Verfälschungen der Wirklichkeit“ (56). Damit hängen „emotionsgeladene Schwarz-Weiß-Zeichnungen“ und spezifische „Symbolwörter“ zusammen.

Zwei Beispiele aus dem Bereich der neueren Ideologie(-) werden gegeben. „In der nationalsozialistischen Ideologie bildete der Gegensatz ‘arisch-jüdisch’ den zentralen bipolaren Deutungsrahmen [...]. Man schlug die verschiedensten gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Ereignisse über den Leisten dieses rassistischen Deutungsschemas und ging in Extremfällen so weit, ‘arisch’ als Synonym für ‘nationalsozialistisch’ zu setzen und unter ‘jüdisch’ alle oppositionellen Strömungen und Denkrichtungen zu subsumieren. [...] Im Rahmen der marxistischen Ideologie ist die Zwei-Klassentheorie ein bevorzugter Deutungsrahmen, von dem

aus Ideologen die kompliziertesten ökonomischen und sozialen Beziehungen und Wechselwirkungen immer wieder auf ein primitives Schwarz-Weiß-Muster reduzieren und zwar auf den Antagonismus zweier Klassen, von denen die eine, das Proletariat, so hingestellt wird, als ob sie allen Fortschritt und letztlich das schlechthin Gute repräsentiere, und die andere, die Bourgeoisie, zum Prototyp aller Reaktionären und Bösen hochstilisiert wird“ (58f.).

Die „historischen Wurzeln bipolarer Weltdeutungen“ liegen „vor allem in metaphysisch-theologischen Spekulationen“. „Ihre religionshistorisch bedeutsamste Ausprägung erhielt die Schwarz-Weiß-Deutung des Kosmos und des Weltgeschehens im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. im sogenannten *Manichäismus*, einer religiösen Heilslehre, die den Kosmos dualistisch als ein Reich des Lichtes und ein Reich der Finsternis interpretierte und die Menschenwelt als jenen Schauplatz ansah, auf dem der Kampf zwischen den Mächten des Lichtes und den Mächten der Finsternis, zwischen Gut und Böse, Wahrheit und Lüge usw. ausgefochten wird“ (61).

Ich stimme zwar in den meisten Punkten zu, möchte aber auf Probleme hinweisen, die mich zu einer Erweiterung und Ergänzung der Theorie führen. Klar ist, dass es (politisch relevante) Schwarz-Weiß-Weltbilder und Theorien tatsächlich gibt. Deren *Erkenntnisanspruch* lässt sich von einer Position profaner Vernunft aus, die sich am (vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen) Erfahrungswissen orientiert, kritisieren. Wir können in diesem Kontext davon sprechen, dass diese Theorien, Philosophien usw. „krasse Verzeichnungen und regelrechte Verfälschungen der Wirklichkeit“ enthalten.

Auffassungen, welche damit rechnen, dass die einen das schlechthin Gute, die anderen das radikal Böse vertreten, halten einer *empirisch-rationalen Kritik* nicht stand. Das gilt wohl für alle *inhaltlichen Füllungen* des bipolaren Grundschemas (Christen vs. Heiden, Arier vs. Juden, Proletariat vs. Bourgeoisie usw.). Ein kritisches und selbstkritisches Individuum sollte bereit sein zu überprüfen, ob z.B. sein politisches Weltbild auf einem solchen bipolaren Schema beruht, das stets zu unwahren bzw. höchstens halbweisen Aussagen führt.

Das ideologische(-) Denken ist eines, das mit *Über-Vereinfachungen* arbeitet. Auf der anderen Seite betonen die Autoren jedoch selbst, dass wir, um handeln zu können, auf *Vereinfachungen* angewiesen sind. „Um in der Lebenspraxis überhaupt handeln zu können, ist der Mensch in seiner täglichen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit immer wieder gezwungen, komplexe Phänomene, Sachverhalte und Situationen mehr oder weniger stark zu vereinfachen. [...] Die notwendige Vereinfachung komplexer Gegebenheiten und Situationen erfolgt in unserer Weltorientierung über mehr oder weniger gut internalisierte *Interpretationsschemata und Deutungsmuster*, mit deren Hilfe wir teils unbewußt und teils bewußt die Realität sowohl in kognitiver als auch in normativer Hinsicht für unser Handeln strukturieren“ (57).

Diese (richtige) Auskunft zieht die Frage nach sich: Wie lassen sich legitime Vereinfachungen von illegitimen Über-Vereinfachungen abgrenzen? Ich beziehe mich wieder auf unser ‚Ausgangsideal‘ und frage: Wie sollte sich ein kritisches/selbstkritisches Individuum in puncto Vereinfachungen verhalten? Nach meiner Auffassung sollte es grundsätzlich die Dimensionen der *Erkenntnis* und des *Handelns* unterscheiden und zunächst einmal klären, welcher Dimension die jeweilige Situation zuzuordnen ist. Geht es im Augenblick primär darum, handelnd einzugreifen oder geht es primär um Erkenntnisgewinn? Beides kann natürlich miteinander verschränkt sein, aber es lässt sich wohl klären, welcher Aspekt *dominiert*.

Geht es primär um *Erkenntnis*, z.B. darum, eine sachlich angemessene Theorie der Gesellschaft zu entwickeln, die im Einklang mit dem verfügbaren Erfahrungswissen steht, so wird er/sie sich bemühen, auf „primitive Schwarz-Weiß-Muster“ *möglichst völlig zu verzichten*, da diese Muster – ganz im Sinne Bacons – den empirischen Erkenntnisgewinn und -zuwachs verhindern und erschweren.

Geht es hingegen primär um *Handeln* (z.B. um politisches Handeln), so sieht die Sache etwas anders aus. Erstens sind wir in dieser Dimension „immer wieder gezwungen, komplexe Phänomene, Sachverhalte und Situationen mehr oder weniger stark zu vereinfachen“, „um in der Lebenspraxis überhaupt handeln zu können“. Wir können uns, wenn wir z.B. unter Entschei-

dungsdruck stehen, häufig eine detaillierte und differenzierte Betrachtung, wie sie dem *Erkennenden* gemäß ist, gar nicht leisten. Und zweitens scheint sich eine solche Betrachtung häufig sogar handlungslähmend auszuwirken.

Es kommen noch weitere Komplikationen hinzu, die bei den Autoren allerdings nicht angesprochen werden. Nach Topitsch/Salamun gehört es zum 'schlechten' bipolaren Schema, dass vielfältige Gesichtspunkte auf „ein Entweder-Oder, ein Für-mich oder Gegen-mich, ein Freund-Feind-Verhältnis“ reduziert werden. Bewegt man sich jedoch in der Dimension des *Handelns*, so wird man einräumen müssen, dass es in diesem Feld zwar nicht nur, aber durchaus auch Entweder-Oder-Situationen gibt. In solchen Situation ist die Reduktion auf ein „Entweder-Oder“ nicht nur zulässig, sondern sogar notwendig.

Ferner: Stellen wir uns eine Gruppierung (wie z.B. eine politische Partei) vor, die bestimmte Ziele erreichen will, deren Realisierung zumindest auf einen größeren Umbau der bestehenden Ordnung hinauslaufen würde. Gelangen die Leute, die sich für diese Ziele einsetzen, die also für die Verwirklichung ihrer politischen Vorstellungen 'kämpfen', nicht gerade zwangsläufig dazu, die Menschen in die Gruppen „Für-mich“ (unterstützt meine Ziele) und „Gegen-mich“ (unterstützt meine Ziele nicht) einzuordnen? Denkt der politisch Handelnde, sich politisch Engagierende nicht *zwangsläufig* in den Kategorien Freund/Gegner? (Feindschaft kann, wie bereits dargelegt, als extreme Form der Gegnerschaft aufgefasst werden.) Dann aber gilt, dass die Reduktion auf das Freund-Gegner-Verhältnis nicht als solche 'schlecht' sein kann.<sup>31</sup>

Das hat auch Konsequenzen für das Thema „neutrale Haltung“. Für den (primär) Handelnden rücken die Gegner und die Neutralen eng zusammen: Sie bilden in seiner Wahrnehmung sozusagen einen Block. Denen, die die eigenen Ziele unterstützen, stehen diejenigen gegenüber, die sie *nicht* unterstützen (Gegner und Neutrale). Differenzierungen, auf die der Erkennende großen Wert legt und legen muss, sind für den Handelnden von deutlich geringerer Bedeutung.

An dieser Stelle lässt sich ein Punkt des Übergangs von der legitimen (und unvermeidlichen) Vereinfachung zur illegitimen Über-Vereinfachung markieren: Der politisch Handelnde ist nämlich prinzipiell in der Lage, zwischen expliziten Gegnern und Neutralen zu unterscheiden, und er/sie sollte es vermeiden, die Neutralen einfach so zu behandeln, als seien sie explizite Gegner.

Die kritizistische Position neigt insgesamt dazu, die Sichtweise des primär Erkennenden zu favorisieren. Die Sichtweise des primär Handelnden (der sich z.B. für bestimmte politische Ziele engagiert und sie durchzusetzen versucht) wird zwar ansatzweise beachtet, aber in der konkreten Argumentation vernachlässigt. Das kann anhand der Beispiele verdeutlicht werden. Nehmen wir eine gesellschaftliche Gruppe, die 'große' Ziele verfolgt (wie z.B. die Herbeiführung des Sozialismus – die konkreten Inhalte wie auch deren kritische Einschätzung sollen jetzt nicht interessieren). Die sozialistisch Engagierten können es im Prinzip lernen, das Schema 'Wir repräsentieren das schlechthin Gute, ihr das Böse, moralisch Verwerfliche' zu vermeiden, aber betrachten sie sich nicht notwendigerweise als Repräsentanten des – auf bestimmte Weise ausgelegten – „Guten“?

Damit ist das Schema 'Wir sind die Partei des Lichtes, ihr seid die Partei der Finsternis' verwandt. Jede politisch engagierte Gruppe (Sozialisten, Konservative, Liberale, Faschisten usw.) ist ja von der *Angemessenheit ihrer Ziele, ihres politischen Wollens* überzeugt. Das gilt auch dann, wenn die Engagierten es gelernt haben sollten, ihre politische Handlungsorientierung nicht als 'absolute' Wahrheit anzusehen. D.h. er/sie betrachtet die Orientierung der Gegner und Konkurrenten stets als *weniger angemessen*. Verhält es sich nun nicht so, dass die metaphorische Opposition *Licht versus Finsternis* durchaus geeignet ist, dieses Selbstverständnis der politischen Engagierten (gleichgültig welcher Richtung) auszudrücken? Ist für

---

<sup>31</sup> Das betrifft nicht nur den Bereich des Handelns, sondern auch den Bereich des Denkens: Weltanschauungen stehen ja in Gegnerschafts-Verhältnissen zueinander. Vgl. auch die Argumentation in P. Tepe: *Grundsätzliches über Feindbilder*. In: *Aufklärung und Kritik* 2 (2002), S. 51-60.



den politisch engagiert Handelnden nicht *zwangsläufig* die eigene 'Partei' die „Partei des Lichts“, d.h. zunächst einfach: diejenige Partei, die die *besten Lösungen für die anstehenden Probleme* anzubieten hat? Und erscheinen ihm/ihr die gegnerischen 'Parteien' nicht zwangsläufig als Parteien der „Finsternis“, d.h. zunächst einfach: als Parteien, die schlechtere Lösungen anbieten, von denen zu erwarten ist, dass deren Umsetzung schwere Nachteile mit sich bringen würde?

Wenn das aber zutrifft, dann gilt, dass die Licht-Finsternis-Metaphorik in der Sphäre des Handelns nicht als solche als 'schlechtes' bipolares Schema zu verwerfen ist. Anstoß zu nehmen vielmehr nur an *bestimmten* Ausformungen dieses Schemas, z.B. an solchen, die eine totale *Dämonisierung des politischen Gegners* einschließen.

Das bedeutet: Schwarz-Weiß-Zeichnungen sind im Bereich des Handelns erstens unvermeidlich; zweitens sind sie dann legitim und unanstößig, wenn sie nur die Überzeugung ausdrücken, dass der jeweils eingeschlagene politische Weg der beste und angemessenste ist. *Extreme* Schwarz-Weiß-Zeichnungen hingegen, die mit unbegründbaren Absolutheitsansprüchen und mit Dämonisierungen des Gegners (der als Inbegriff des Bösen vorgestellt wird) verbunden sind, lassen sich hingegen sehr wohl vermeiden.

Ich werde nun ein paar Vermutungen darüber anstellen, *weshalb* in der kritizistischen Ideologienlehre, der ich in vielen Punkten zustimme, die Sicht des Erkennenden gegenüber der des Handelnden ein Übergewicht erlangt, das zu einigen schiefen Auffassungen führt.

Ich behaupte, dass diese Schieflage damit zusammenhängt, dass die Kritizisten (Popper, Albert, Topitsch, Salamun und andere) Anhänger einer *liberalen Politikauffassung* sind. Der Liberalismus bzw. bestimmte Formen des Liberalismus bekämpfen den politischen Radikalismus von rechts (Faschismus, Nationalsozialismus) und von links (Kommunismus, Stalinismus usw.)

Die Anhänger des Kritischen Rationalismus haben sich in der 68er-Zeit immer wieder gegen marxistische und neomarxistische Tendenzen gewandt; so auch im Abschnitt über bipolare Weltdeutungen. Ihre Grundhaltung könnte man auf die Formel bringen 'Für Reformen, gegen eine Revolution (von links oder von rechts).' „Anstatt radikaler und weithin unberechenbarer Sozialexperimente, bei denen die Ausgangssituation, die Ziele, Mittel und Konsequenzen des politischen Handelns kaum rational überlegt werden, sollte man eher eine Politik der wohlüberlegten kleinen Schritte verfolgen, die konkrete Mißstände und ganz bestimmte Formen von Ausbeutung, Inhumanität und vermeidbarem Leid konsequent und kontinuierlich bekämpft“ (69).

Ich bin keineswegs ein Gegner einer „Politik der wohlüberlegten kleinen Schritte“. Das Gegenteil ist der Fall. Ich möchte zunächst nur plausibel machen, dass dieses Politikmodell nicht flächendeckend ist, sondern dass es mindestens zwei Ausnahmesituationen gibt, von denen jedoch nur eine im Text berücksichtigt wird.

*Ausnahme 1:* „In einem Staat, in dem der Terror herrscht oder Hunger und Elend zum Himmel schreien, wird die Gewalttat legitimes Mittel der Politik, kann man nicht auf eine Schritt-für-Schritt-Besserung hoffen“ (70; Szczyzny).

*Ausnahme 2:* Man kann fragen, wie ein 'System' entstanden ist, in dem ein Schritt-für-Schritt-Vorgehen möglich ist. Manchmal eben durch einen Vorgang, den man durchaus als Revolution bezeichnen kann. Und wir können uns fragen, ob nicht Krisensituationen zumindest denkbar sind, die sich nur durch einen – revolutionsähnlichen – kurz- bzw. mittelfristigen größeren Gesellschaftsumbau bewältigen lassen. Durch einen riskanteren größeren Umbau, der nur vollzogen werden kann, wenn es gelingt, breite Bevölkerungsschichten entsprechend zu motivieren und zu mobilisieren.

Solche Situationen, die man als revolutionär bzw. als revolutionsähnlich bezeichnen kann, sind im kritizistischen Politikmodell nicht vorgesehen. Genau in diesen Situationen sind aber „dichotomische“ Deutungsschemata – nicht unbedingt jedoch deren 'extremistische' Versionen – erforderlich, um eine Breiten-Motivation und -Mobilisierung zu erzeugen. Die

kleinschrittige Reformpolitik ist demgegenüber geradezu dadurch definiert, dass man sich nicht auf diese Weise sozusagen die Hände schmutzig macht. Muss in einer revolutionsähnlichen Situation nicht alles auf das Entweder-Oder zugespitzt werden und darüber hinaus auf das Für-mich oder Gegen-mich? Müssen die Neutralen hier nicht letztlich der Gruppe der Gegner zugerechnet werden, da sie sich aus der Sache heraushalten und so de facto denen, die den Großumbau *nicht* wollen, nutzen? Bedarf es in einer solchen Situation nicht der „emotionsgeladenen Schwarz-Weiß-Zeichnungen und antithetischen Formulierungen“? Kann es in einer solchen Situation, in der es auf rasches und risikobereites Handeln ankommt, nicht handlungslähmend sein, wenn ständig alle möglichen Differenzierungen eingeklagt werden?

Kurzum, die kritizistische Attacke gegen bipolare Weltdeutungen überhaupt hängt zusammen mit einer Verabsolutierung des – an sich ‘guten’ – Modells der kleinschrittigen Reformpolitik, welche übersieht, dass revolutionäre oder revolutionsähnliche Situationen, mögen sie auch noch so selten sein, dennoch auftreten *können*. In solchen Situationen aber haben bipolare Weltdeutungen ein relatives Recht, insbesondere *vom Standpunkt der Handelnden aus*.

Die Kritik sollte also, wie bereits angedeutet, als Kritik an *Extremformen* des bipolaren Denkens reformuliert werden, die dazu führen, dass die einen als die „schlechthin Guten“ gelten, welche „die ganze Wahrheit, die ganze Gerechtigkeit“ verkörpern, während die anderen als „die Repräsentanten alles Bösen, des totalen Irrtums, alles moralisch Verwerflichen hingestellt werden“ (62).

Während die kritizistische Position offenbar die Licht-versus-Finsternis-Metaphorik völlig überwinden will, betone ich, dass diese Metaphorik im Kontext des (weltanschauungsgeprägten) Handelns – und insbesondere im Kontext des selten vorkommenden ‘großen’ Handelns – nicht nur gebraucht, sondern auch mehr oder weniger offen benutzt wird. Die Kritik sollte sich auch hier nur gegen die *Extremformen* richten.

Starke Vereinfachungen, die für den (primär) Erkennenden eigentlich immer anstößig sind, da sie an sich sinnvolle Differenzierungen nivellieren, können vom (primär) Handelnden *in Kauf genommen werden*. Mehr noch: sie *müssen* von ihm in Kauf genommen werden, da offenbar die nötigen Motivationen und Mobilisierungen auf andere – auf intellektuell befriedigendere – Weise nicht erreicht werden können.

Besteht die revolutionäre bzw. revolutionsähnliche Situation nicht mehr, so lassen sich die starken Vereinfachungen langsam wieder in eine differenziertere Betrachtungsweise überführen. Und im nachhinein entsteht dann leicht der irreführende Eindruck, man hätte von Anfang an auf sie verzichten können und sollen. Für die Politik der kleinen Schritte bedarf es hingegen, wie die tägliche Erfahrung lehrt, einer solchen ‘Elektrisierung’ breiter Bevölkerungsschichten gar nicht. Hier richtet sie eher Schaden an, und damit hängt es zusammen, dass diejenigen, die annehmen, dieses Politikmodell sei für alle Situationen (von Ausnahme 1 abgesehen) das beste, alles das, was mit einer solchen ‘Elektrisierung’ zusammenhängt, ausschalten wollen.

Eine andere Ausnahme, die im kritizistischen Modell selten diskutiert wird, ist der Krieg. Er wirft ähnliche Probleme auf wie die revolutionsähnliche Situation. Nehmen wir den Fall, dass die A von den B überfallen werden. Wenn die A sich das nicht gefallen lassen und ihre Eigenständigkeit verteidigen bzw. wiederherstellen wollen, so bedarf es in dieser Situation der „emotionsgeladenen Schwarz-Weiß-Zeichnungen und antithetischen Formulierungen“, um die Kräfte der A-Leute gegen die sie überfallenden B-Leute zu mobilisieren. Sie müssen aus ihrer Apathie gerissen und ‘elektrisiert’ werden, wenn sie eine Chance haben wollen. Sind die Besatzer zurückgedrängt und ist ein Friedensschluß erreicht worden, so kann zu einer differenzierteren Betrachtung des Gegners übergegangen werden. Der Standpunkt des primär Erkennenden kann nun (wieder) die Vorrangstellung einnehmen.

Wenn ich das „Schwarz-Weiß-Denken“ in gewisser Hinsicht verteidige, so darf dies natürlich nicht dahingehend verstanden werden, dass ich damit jede Form dieses Denkens ins Recht setzen möchte. Unser kritisches/selbstkritisches Individuum, das ja bestrebt ist, das Erfah-

rungswissen in kognitiven Belangen zur Geltung zu bringen, wird sich z.B. davor hüten, in Situationen zu solchen Denkformen überzugehen, die bei Licht besehen gar nicht revolutionär oder revolutionsähnlich sind. Die Kritik an der „neomarxistischen Ideologie der studentischen Linken“ der 68er-Periode wäre dann nicht einfach so aufzuzäumen, dass ihr vorgeworfen wird, mit „manichäischen bipolaren Deutungsmustern“ (63) zu arbeiten, sondern so, dass ihr vorgeworfen wird, solche Deutungsmuster in einer Situation propagiert zu haben, die mit einer kleinschrittigen Reformpolitik durchaus bewältigt werden konnte. (Von der Diskussion der politischen Alternative sehe ich jetzt ab.)

Ich komme nun zum Abschnitt „Die Anwendung von Feind-Stereotypen“. Hier werde ich mich kürzer fassen und einige wichtige Einsichten sammeln. In der Regel stimme ich den Ausführungen von Topitsch/Salamun zu.

Bipolare Betrachtungsweisen tragen „häufig zur Entwicklung hochemotionalisierter *Feind-Stereotype* bei“. „Derartige Stereotype können sich nur allzu leicht als self-fulfilling prophecies erweisen, denn es wäre nicht zum ersten Mal, daß eine Person oder eine Gruppe, die [...] extrem negative Merkmale zugesprochen erhält, gerade dadurch erst dazu veranlaßt würde, diese Merkmale tatsächlich anzunehmen“ (70).

Welche Funktion erfüllen Feind-Stereotype innerhalb einer Ideologie(-)? Sie dienen „der Integration der gesellschaftlichen Gruppen, die als Ideologieträger fungieren“ (73). Bekanntlich wächst der „innere Zusammenhang von Gruppen“, „wenn sie in Konflikt mit der Außenwelt geraten bzw. wenn sie sich einer Feind-Gruppe gegenübersehen. [...] Angesichts dieser gruppendynamischen Regelmäßigkeit wird die zentrale Aufgabe offensichtlich, die negative Bezugsgruppen und Feind-Stereotype für einzelne Gruppen immer wieder zu leisten haben: sie tragen dazu bei, den Zusammenhang zwischen den Gruppenmitgliedern (und damit die Kohäsion der gesamten Gruppe) zu stärken, oder – das gleiche Phänomen von einer anderen Seite betrachtet – sie helfen mit, die Desintegration der Gruppe zu verhindern“ (73).

„Angstgefühle und Gefühle der Bedrohung“ sind die „wohl wichtigsten emotionalen Voraussetzungen für die integrative Funktion eines Feind-Stereotyps“. Die Gefühle werden „im Rahmen von Ideologien häufig durch das Hochstilisieren des Feindes zu einer dämonischen Aggressions- und Verschwörungsmacht geschaffen. [...] So wurden z.B. in der Ideologie des Nationalsozialismus ‘die Juden’ zu einer dämonischen Macht hochstilisiert, die als Prototyp des Bösen die gesunden Kräfte des deutschen Volkes zu untergraben trachteten“ (75f.).

Feind-Stereotype werden auch häufig „mit einer sogenannten *Sündenbock-Strategie* gekoppelt und in den Dienst einer Verschwörungs- oder Agententheorie oder einer Helfershelfer- oder Handlangertheorie gestellt. Treten in einer Gruppe oder einem gesellschaftlichen System, das eng an eine Ideologie gebunden ist, Spannungen und Konflikte auf, so werden die Desintegrationstendenzen oft durch die Strategie abgefangen, ganz bestimmte Personen oder Personengruppen für die Ursachen aller Spannungen und Konflikte verantwortlich zu machen“ (79).

Topitsch/Salamun weisen ferner darauf hin, dass „ideologiebefangene Personen“ die „Ursachen für Enttäuschungen und Versagungen erst in allerletzter Linie bei sich selbst und im eigenen Überzeugungssystem“ suchen. „Die eigenen Überzeugungen und damit auch die Prinzipien der Ideologie, an die man bedingungslos glaubt, werden solange wie nur irgendwie möglich als unantastbare Wahrheiten zu betrachten versucht, denn sie garantieren ja letztlich die Orientierungs- und die Verhaltenssicherheit in der Realität. Aus dieser Perspektive erscheint die Sündenbock-Strategie als ein Ausweg aus psychischen Spannungen und Belastungen, die durch aufgetretene und wieder verdrängte Zweifel an der Gültigkeit und Wahrheit gewisser Komponenten des eigenen Weltanschauungssystems entstanden sind. Sie behobt diese Spannungen, indem sie verdrängte Zweifel im eigenen Überzeugungssystem auf bestimmte Personen und Personengruppen hin kanalisiert“ (80).

Das sind wichtige und richtige Einsichten. Einerseits. Andererseits aber hat meine vorhin geäußerte Kritik auch Konsequenzen für die Einschätzung der Aussagen über Feind-Stereotypen.

Die Kritik soll offenkundig primär diejenigen Ideologien(-) treffen, welche den 'totalitären' Systemen der jüngeren Vergangenheit zugrunde liegen: Nationalsozialismus/Faschismus und Kommunismus. Dagegen ist im Prinzip nichts einzuwenden. Topitsch/Salamun werfen jedoch nicht ausdrücklich die Frage auf, welche 'Leistungen' für diese Systeme spezifisch sind und welche eigentlich in allen Gesellschaftssystemen erbracht werden müssen.

Jede Gruppe muss dafür sorgen, dass die „Desintegration der Gruppe“ verhindert bzw. der „Zusammenhalt zwischen den Gruppenmitgliedern“ gestärkt wird. Anders gesagt: Jede Gruppe benötigt etwas, was ihre spezifische Wert- und Zielorientierung verstärkt: *Wert-Verstärker*. Das gilt für eine Fußballmannschaft ebenso wie für eine politische Partei oder eine Glaubensgemeinschaft.

Die Autoren stellen diese grundlegende *Angewiesenheit auf Wert-Verstärker* nicht angemessen heraus. Zu den notwendigen Wert-Verstärkern gehört aber offenkundig auch ein *Bild des jeweiligen Gegners bzw. der Gegner* (Feindschaft verstehe ich, wie schon gesagt, als extreme Form der Gegnerschaft). Und da solche Bilder im Handlungskontext notwendig auftreten, können sie nicht als solche 'schlecht' sein.

Es ist notwendig, dass der Bundesligatrainer die wert-verstärkenden Register zieht, um sein Team zu motivieren und Kräfte für das jeweils nächste Match freizusetzen. Dagegen ist zunächst einmal nichts einzuwenden. Wir würden es jedoch kritisieren, wenn der Trainer mit gewissen extremen Mitteln arbeiten würde, z.B. mit der Vorstellung, Borussia Dortmund sei eine Mannschaft, die aus lauter Ungeziefer bestehe, das man vernichten und ausrotten müsse. Topitsch/Salamun geben nicht an, wodurch sich legitime Wert-Verstärker von illegitimen unterscheiden. Ich führe dies wiederum darauf zurück, dass ihnen – als primär erkennend Ausgerichteten – der ganze Bereich der Wert-Verstärker suspekt ist.

Im Grunde, so scheint es, wollen sie z.B. die Hochstilisierung des jeweiligen politischen Gegners zu einer „dämonischen Aggressions- und Verschwörungsmacht“ kritisieren – zum Inbegriff des Bösen. Das ist in Ordnung, aber sie ziehen ihre Kritik in einer Weise auf, die auch die eigentlich unproblematischen Formen der Wert-Verstärkung mittrifft.

Dass z.B. die „Ideologie des Marxismus-Leninismus“ mit Vorstellungen arbeitet, die geeignet sind, das „Weltsystem des Sozialismus“ integrieren zu helfen“, ist völlig normal; davon zu unterscheiden sind extreme Feind-Stereotype, Vorstellungen einer dämonischen Aggressionsmacht, Zerrbilder des 'Kapitalismus' und Verklärungen des 'Sozialismus'.

Ich stimme der kritizistischen Argumentation immer dort zu, wo Theorien und ganze Weltbilder auf dem Prüfstand stehen, welche mehr oder weniger direkt aus der normativ-werthafter Orientierung heraus entwickelt sind und daher in Konflikt mit dem Erfahrungswissen geraten. Verschwörungs- und Sündenbocktheorien scheinen generell von dieser Art zu sein. Auffassungen, welche die eigene werthafter-normative Orientierung nicht einmal ansatzweise in Zweifel ziehen, zeigen dann, wenn bei der praktischen Umsetzung größere Probleme auftreten, eine starke Neigung, die Ursachen dafür primär bei irgendwelchen Sündenböcken, nicht aber im eigenen „Weltanschauungssystem“ zu sehen.

Für uns aber ergibt sich daraus die vom Kritizismus nicht aufgeworfene Frage, wie Wert-Verstärker beschaffen sein könnten, die nicht einer solchen Erkenntniskritik erliegen. Denn nur dann, wenn es solche Wert-Verstärker gibt, können die in allen Lebensbereichen auftretenden „Integrationsaufgaben“ auf eine Weise bewältigt werden, die mit den Prinzipien profaner und kritischer Vernunft vereinbar ist.

Die Umschlagspunkte sind hier wichtig: vom emotionsgeladenen Bild des Gegners, das unvermeidlich ist, zum dämonisierten Feind-Bild, das – zumindest im Prinzip – verzichtbar ist. Dann lassen sich, und das scheint ja durchaus auf der Linie von Topitsch/Salamun zu liegen, totalitäre Systeme – von dieser Seite her besehen – vielleicht als solche Systeme bestimmen, die dämonisierte Feind-Bilder und „Schreckgespenste“ *nötig* haben, d.h. die eine Integration letztlich nur über derartige Stereotype zu leisten vermögen.

Ich komme damit zum Abschnitt: „Der Anspruch auf ‘absolute’ Wahrheiten und Erkenntnismonopole“. Politische Ideologien (-) zeigen eine starke Neigung, sich „gegen jede Kritik oder gar Widerlegung abzuschirmen. Zu diesem Zweck erklärt man nicht selten die betreffenden Gedankengebilde oder wenigstens ihre Grundthesen zu ‘absoluten Wahrheiten’, oder ihre Verfechter schreiben sich direkt oder indirekt ein Erkenntnismonopol zu: der Außenstehende oder Gegner soll prinzipiell nicht in der Lage sein, jene ideologischen Behauptungen zu kontrollieren oder sogar als falsch zu erweisen“ (88).

Das „Behaupten von absolut wahren Einsichten und Prinzipien“ läuft jedoch auf eine „Dogmatisierung von theoretischen Konzeptionen“ hinaus. Nach kritizistischer Auffassung „*beruht der Rekurs auf eine absolute Wahrheit letztlich auf einem säkularisierten theologischen Offenbarungsmodell der Erkenntnis, das in erster Linie der Absicherung und Rechtfertigung von einmal erworbenem Wissen dient* und weniger auf dessen Bewährung gegenüber möglichen Alternativen hin ausgerichtet ist“ (89).

Politische Ideologien(-), „die der Idee einer ‘absoluten Wahrheit’ verpflichtet sind“, sind häufig gekoppelt an „antidemokratische Verhaltensformen und Institutionen“ (92). Die Abschirmung der „jeweils dogmatisierten Grundwahrheiten gegen Kritik“ erfolgt auch durch „Androhung von institutionellen Sanktionen“, die „bis zum Freiheitsentzug und zu körperlichen Repressionen reichen“ (90).

Ferner treten im Kontext „angeblich absolut wahrer Einsichten und Prinzipien“ immer wieder *Eliten* auf, „die nicht nur ein letzten Endes unüberprüfbares *Monopol auf die Interpretation* dieser Prinzipien behaupten, sondern im weiteren daraus oft auch gewisse *Ansprüche auf bevorzugte Einfluß- und Machtpositionen oder auf soziale und ökonomische Privilegien* im jeweiligen Sozialverband ableiten. In derartigen Fällen ist zumeist auch eine Variante des Motivs eines nicht kontrollierbaren *höheren Wissens* mit im Spiel“ (90f.).

So sind z.B. nach Platon eigentlich allein die Philosophen „berechtigt, die Staatsgeschäfte zu führen“, weil nur sie dazu prädestiniert sind, „in einem von den anderen nicht nachvollziehbaren intuitiven Erkenntnisakt die Idee des Guten und der Gerechtigkeit zu schauen“ (91). Von den anderen wird „vollkommene Unterwerfung unter die Autorität des Führers“ gefordert, „der allein das Gute weiß“ (91f.).

Lenins Lehre von der „Partei neuen Typs“ läuft auf ein vergleichbares „ideologisches Rechtfertigungsverfahren“ hinaus. Diese Theorie räumt „einer ‘Avantgarde des Proletariats’ ein besonderes, nicht überprüfbares Erkenntnisprivileg ein und zwar ein *Erkenntnisprivileg auf die ‘allgemeinen Entwicklungsgesetze der Gesellschaft’*“ (92).

Im Rahmen von politischen Ideologien(-) treffen wir häufig auf die Vorstellung, „daß der dogmatisierte Kodex an absolut wahren Grundeinsichten [...] gleichsam ein universal anwendbares Orientierungsinstrument bilde, mit dem man allen Problemen, die in der Wirklichkeit auftauchen, gerecht zu werden vermag. Diese Vorstellung [...] kommt dem menschlichen Verlangen nach Gewißheit, Sicherheit und Geborgenheit entgegen und vermag vor allem dann ein hohes Maß an Verhaltenssicherheit zu verleihen, wenn jemand so disponiert ist, daß er auf alle Fragen und Probleme eindeutige und unbezweifelbare Antworten erhalten möchte“ (95).

Das ist zugleich eine wichtige Aussage über den für Ideologien(-) aller Art besonders anfälligen Menschentyp. Zu ihm passt ein „ausgeprägtes Rechtfertigungsgedanken“. Dieses „ist in erster Linie durch das Bestreben charakterisiert, Bestandteile des eigenen Überzeugungssystems gegenüber möglichst allen Einwänden zu rechtfertigen und sie, wenn möglich, überhaupt gegen Kritik abzuschirmen. Bestimmte Einsichten, Prinzipien und Grundüberzeugungen werden als unrevidierbar und absolut gültig angesehen und gleichsam für sakrosankt erachtet“ (97f.).

Während ich bei den Ausführungen zu „bipolaren Weltdeutungen“ und „Feind-Stereotypen“ für eine Ergänzung und Erweiterung des Ansatzes plädierte, kann ich den Thesen zum Komplex „absolute Wahrheiten“ und „Erkenntnismonopole“ wieder uneingeschränkt zustimmen. Das ist darauf zurückzuführen, dass die – in der Diagnose strittige – Dimension des Handelns,

der Wert-Verstärker usw. hier gar nicht zur Debatte steht. In diesem Abschnitt geht es allein um die Kritik unbegründeter Erkenntnisansprüche.

Nun zum Thema „Tarnungen von Wertungen als Tatsachenerkenntnis“. Es geht hier um „das Verhältnis und die Wechselbeziehungen zwischen subjektiven Elementen wie gefühls- und interessenbedingten Wertungen auf der einen Seite und objektiver, theoretischer Erkenntnis auf der anderen Seite“ (102). Das „Verhältnis zwischen Werturteilen und Tatsachenaussagen“ ist im „Alltagsdenken“ gar nicht oder nur selten bewusst, da dort das Erkennen mit dem Werten und Handeln verschmolzen ist. Das „lebenspraktische Denken“ zielt „auf eine Gesamtorientierung ab, in der mit dem Wissen um die Objekte zugleich auch eine Anleitung verbunden ist, wie man sich ihnen gegenüber wertend und handelnd verhalten soll: ‘Weltbild’ und ‘Wertbild’ bilden mehr oder weniger eine Einheit. Das gleiche gilt auch für die Sprache, die wir im Alltag verwenden“ (102f.).

Aufgrund dieser Verschmelzung der „kognitiven und werthaft-normativen Komponenten“ wäre es auch unsinnig, die Alltagssprache „zu einem rein deskriptiven Präzisionsinstrument machen zu wollen“. Diese Sprache dient nicht nur dazu, „über Gegenstände und Sachverhalte zu informieren“, sondern z.B. auch „zur Kundgabe von Gefühlen und Stimmungen, zur Erregung von solchen bei anderen, zur Erzeugung von Zustimmungsbereitschaft“ (103f.). Für die Wissenschaften indes ist es geradezu lebensnotwendig, die jeweiligen „Fachsprache“ in ein „deskriptives Präzisionsinstrument“ zu verwandeln und die „emotionell-normativen Begleitkomponenten“ entweder zu eliminieren oder zumindest ins Bewusstsein zu heben.

Die Kritik der (politischen) Ideologien(-) ist mit Sprachkritik verbunden. Es hat sich ja bereits gezeigt, „daß die psychologische Motivationskraft und suggestive Ausstrahlung derartiger Systeme zu einem nicht unerheblichen Teil auf der geschickten Handhabung sprachlicher Ausdrucksmittel beruht“. „Es steht wohl außer Zweifel, daß in ideologischen Aussagensammenhängen immer wieder an zentraler Stelle Wörter anzutreffen sind, die eine starke emotive Sinnkomponente haben, d.h. die Tendenz aufweisen, zu Stimmungen und Gefühlen anzuregen und auf diesem Weg die Einstellungen und Verhaltensweisen der jeweiligen Adressaten zu beeinflussen“ (106f.).

Das ist wieder ein Punkt, bei dem meine oben formulierte Kritik greift. Denn Wörter, die zu Stimmungen und Gefühlen anregen, Einstellungen beeinflussen usw., benötigen wir *immer*; davon sind diejenigen Wörter und Wortverwendungskontexte zu unterscheiden, die für politische Ideologien(-) *spezifisch* sind. Die Konzentration auf die Sichtweise des primär Erkennenden kann auch hier leicht zu einer Schiefelage führen. Gegen Wörter, „die eine starke emotive Sinnkomponente haben, d.h. die Tendenz aufweisen, zu Stimmungen und Gefühlen anzuregen“ usw., ist *als solche* gar nichts einzuwenden, und die Kritik sollte sich wiederum gegen die *spezifischen* Techniken der Ideologien(-) richten. Und dagegen, dass dort, wo Erkenntnisansprüche erhoben werden, die „werthaft-emotive Sinnkomponente“ überwiegt und die „deskriptive“ Komponente, auf die es hier ja eigentlich ankommt, unterbelichtet bleibt. „Zustimmungsbereitschaft“ jedoch muss in allen Systemen erzeugt werden. Gegen Wörter mit „normativ-deskriptiver Doppelfunktion“ ist grundsätzlich nichts einzuwenden; „Überzeugung und Überredung mit sprachlichen Mitteln“ sind unverzichtbar. Entscheidend ist hier wieder der Punkt des Übergangs zu unberechtigten Erkenntnisansprüchen.

Ferner können „normative Aussagen und Werturteile in indikativischer Formulierung auftreten“. ‘Hans ist groß’ scheint ein Satz von derselben Form zu sein wie ‘Hans ist gerecht’. „Einen Teil jener Wertgesichtspunkte und normativen Prinzipien, welche die Ideologien so grundlegend bestimmen, findet man im Rahmen ideologischer Aussagensammenhänge zu meist durch Scheinrationalisierungen, Suggestivdefinitionen, quasi-empirische Argumentationen und logisch illegitime Schlußfolgerungen als selbstverständliche Tatsachen maskiert“ (109).

Variable Wertstandards, deren Anerkennung von Entscheidungsakten abhängt, treten oft auf, als seien sie gesicherte „Tatsachenbehauptungen“. „*Es ist Aufgabe der Ideologiekritik, diese*

getarnten Wertungen zu entlarven und die in ideologischen Aussagensystemen oft nur implizite enthaltenen Wertprämissen so klar wie möglich herauszustellen. Auf diese Weise kann sie dazu beitragen, die manipulative Wirkung von Ideologien einzuschränken“ (110).

Anhand der nationalsozialistischen Ideologie(-) kann z.B. gut studiert werden, wie „rassistischen Wertungen“ der „Anstrich von objektiven Tatsachen“ gegeben wird, indem sie mit „Tatsachenfeststellungen aus Ethnologie und Biologie“ geschickt verkoppelt werden. Die behauptete „rassische Minderwertigkeit des jüdischen gegenüber dem arischen Menschen“ kann so den „Anschein eines wissenschaftlich bewiesenen Faktums“ erlangen.

Wenngleich im Alltagsdenken ‘Weltbild’ und ‘Wertbild’ miteinander verwoben sind, ist es doch möglich, Wertüberzeugungen als solche zu erkennen und zu behandeln, ohne in Wertprojektionen zu verfallen, ohne Wertprämissen als „selbstverständliche Tatsachen“ zu maskieren. Aus meinem Versuch, den kritizistischen Ansatz – bei grundsätzlicher Zustimmung – zu erweitern, ergibt sich das Desiderat, die unerlässlichen Aufgaben der Wert-Verstärkung auf eine Weise zu erfüllen, die mit der Position profaner Vernunft vereinbar ist. Zu diesem Zweck ist es erforderlich, die unanstößige Form der Wert-Verstärkung von den anstößigen ‘Techniken’ der Ideologie(-) abzugrenzen, was im Kritizismus nicht zureichend geschieht.

Nun zum „Gebrauch von Leerformeln“. Viele „ideologische Prinzipien“, so wird behauptet, sind „in Wirklichkeit Leerformeln“, d.h. Formulierungen, die „oft über Jahrhunderte als belangvolle Einsichten oder als fundamentale Prinzipien des Seins, Erkennens und Wertens tradiert und anerkannt worden sind, ‘nicht *obwohl*, sondern gerade *weil* und insofern sie keinen oder keinen näher angebbaren Sach- oder Normgehalt besitzen“ (113f.).

Hier werden verschiedene Typen von Leerformeln unterschieden. „Unter *pseudo-empirischen* Leerformeln kann man *sprachliche Formulierungen* verstehen, die mit dem Anspruch auftreten, über die empirische Realität zu informieren, tatsächlich aber keinen Informationsgehalt besitzen“ (114). Wenn ich eine Aussage (bewusst oder unbewusst) von jedem Informationsgehalt entleere, ist sie mit jeder faktisch auftretenden Sachlage vereinbar. Durch eine solche „Tautologisierung“ können Behauptungen der „Widerlegung durch empirische Fakten entzogen werden“ – ein übrigens schon in „grauer Vorzeit“ angewandtes Verfahren.

„Pseudo-normative Leerformeln“ dagegen „schließen keine oder nur so wenige Verhaltensweisen und Handlungsalternativen aus“, man kann aus ihnen in spezifischen Entscheidungssituationen „keine konkreten Verhaltensanweisungen ableiten, weil sie nahezu jede Handlungsmöglichkeit erlauben“ (117). Bestimmte „moralische Postulate“ z.B. erweisen sich, bei Licht besehen, als „mehr oder minder gehaltsleere Worthülsen“, die primär dazu dienen, „positive Emotionen und Zustimmungsbereitschaft“ zu erzeugen. So ist z.B. das Prinzip ‘Alle Menschen sollen gleich behandelt werden’ „nichtssagend“, solange keine Angaben darüber gemacht werden, „in Hinblick *worauf* man alle Menschen gleich behandeln sollte“ und welche Unterschiede „zu berücksichtigen und welche nicht zu berücksichtigen sind“ (118). Aus einem gehaltsleeren Gleichheits-Schema kann bei Bedarf das jeweils Gewünschte abgeleitet werden. Es ist „auf Grund seiner Unbestimmtheit willkürlich manipulierbar und geeignet, als Rechtfertigungsinstrument für alle möglichen Standpunkte“ (119) zu dienen. Worthülsen erfreuen sich in politischen Ideologien(-) besonderer Beliebtheit.

Es ist gewiss nicht unwichtig, wenn wir in der Lage sind, z.B. „willkürlich manipulierbare Gerechtigkeitsformeln“ als solche zu erkennen – ob sie nun der „Legitimierung tatsächlich ausgeübter Herrschaft“ oder der „Rechtfertigung von Herrschaftsansprüchen“ dienen.

Im Einzugsbereich von Leerformeln kommt es auch relativ leicht dazu, dass „sachliche Auseinandersetzungen um faktische Interessen zu Kreuzzügen für ‘ewige Prinzipien’ und ‘Ideen’ hochstilisiert werden“ (122), was Konfliktlösungen per Kompromiss erheblich erschwert. Hier gibt es natürlich wieder Berührungspunkte mit dem Absolutheitsanspruch von Ideologien(-).

Im abschließenden Kapitel „Ideologie und Politik“ betonen Topitsch/Salamun, dass der Erfolg von Ideologien(-) nicht direkt von ihrem „intellektuellen Niveau“ oder der „Wahrheit

oder Falschheit der in ihnen enthaltenen Tatsachenbehauptungen“ abhängt. Entscheidend sind hier die „Stärke der jeweils vorausgesetzten Werthaltungen, der emotionalen und praktischen Bedürfnisse und Zielsetzungen sowie des institutionellen Rückhaltes“ (128).

Damit hängt wiederum zusammen, dass „der Ideologiekritiker Bescheidenheit hinsichtlich der Wirksamkeit seiner Argumente“ (130) üben sollte. Denn eine dogmatisierende Abschottung ist immer möglich. Und die Sehnsucht nach „einer Art von Wunderwissen“, „das es seinem Adepten ermöglicht, immer recht zu haben“ (131), stirbt nicht aus.

Gegen die kritische Analyse der Leerformeln habe ich keine grundsätzlichen Einwände. Ich möchte jedoch erneut auf eine Unterscheidung hinweisen: feste (oder relativ feste) Wertüberzeugungen sind eine Sache, die Verwandlung von solchen Wertüberzeugungen in ‘absolute’ Wahrheiten eine andere. Richtig ist, dass Auseinandersetzungen um faktische Interessen nicht zu Kreuzzügen für ‘ewige Prinzipien’ hochstilisiert werden sollten, aber darüber darf nicht vergessen werden, dass immer auch Grundüberzeugungen im Spiel sind, die bei Konfliktlösungen berücksichtigt werden müssen.

### 7.3 Zwischen Ideologie(+) und Ideologie(-)<sup>32</sup>

Wir sind immer an einen *weltanschaulichen Rahmen irgendwelcher Art*, an eine Ideologie(+) gebunden. Diese Gebundenheit ist prinzipiell ‘positiv’ zu sehen - sie ermöglicht allererst sozio-kulturelles Leben. Auf der anderen Seite darf nicht vergessen werden, dass die Behauptung einer unaufhebbaren *Ideologiehafteit* nur in der Dimension der Ideologie(+) zu verteidigen ist; sie darf nicht auf die Dimension der Ideologie(-) übertragen werden. Sonst verliert die kritische Vorurteilsforschung jeden Sinn.

Einige Grundannahmen der jeweiligen Ideologie(+) sind der Ideologie(-) in systematischer Hinsicht noch vorgelagert. Während z.B. die Wertüberzeugungen *stets* in das Denken ‘hineinragen’ und sich *immer* prägend auswirken, *können* ideologische Verfahrensweisen hinzukommen, müssen es aber nicht.

Die Abhängigkeit des Denkens von Ideologien(+) ist zu einem erheblichen Teil keine Fehlerquelle, sondern eher eine Lichtquelle. Es ist auch möglich, den uns selbst bestimmenden weltanschaulichen Rahmen – zumindest ansatzweise und partiell – ins Bewusstsein zu heben. Und dieses Bewusstmachen ist wiederum für die Theorie der Ideologie(-) relevant, denn es erschwert die naive *Verabsolutierung* des eigenen Überzeugungssystems.

Während die Theorie der Ideologie(-) z.B. versucht, als Tatsachenbehauptungen getarnte Wertungen aufzudecken, ist die Theorie der Ideologie(+) unter anderm bestrebt, den weltanschaulichen Rahmen freizulegen, der auch die ‘korrekte’ Erkenntnis prägt. Die Theorie der Ideologie(+) kann insofern auch als Lehre von der *unaufhebbaren Perspektivität* des Wissens gefasst werden. Die Theorie der Ideologie(-) trägt jedoch dazu bei, dass aus der Einsicht in die Weltanschauungs-Gebundenheit nicht vorschnell relativistische Konsequenzen gezogen werden. Im Umkreis des ‘Postmodernismus’ gibt es z.B. etliche Ansätze, die sich als Versuche begreifen lassen, die Theorie der Ideologie(+) so zu radikalieren, dass eine Theorie der Ideologie(-) unmöglich und überflüssig wird.

In eine gruppenspezifische Bewusstseinsstruktur können auch vor aller bewussten Lüge ideologische Verfahrensweisen eingebaut sein. Wissenssoziologie, verstanden als Aufweis dieser Bewusstseinsstruktur, und kritische Ideologienlehre sollten daher kooperieren und sich weniger als voneinander säuberlich abtrennbare Bereiche verstehen. Zwar können wir zunächst – gewissermaßen ‘neutral’ – den jeweiligen weltanschaulichen Rahmen, die Bewusstseinsstruktur herausarbeiten, aber wir sollten dann erkennen, dass Teile dieses Rahmens selbst ideologisch(-) sein können.

---

<sup>32</sup> Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf die von Karl Mannheim entwickelte *Wissenssoziologie*. Vgl. dazu Kapitel 10 meiner *Theorie der Illusionen*.



Die 'klassische' Wissenssoziologie unterscheidet nicht hinlänglich zwischen einer unvermeidlichen *Einseitigkeit*, die sich einfach aus der Gebundenheit an eine Ideologie(+) ergibt, und *Falschheit*. Wenn ich eine bestimmte 'Perspektive' *lebe*, schließe ich eben damit andere 'Perspektiven' aus. Diese unausweichliche Gebundenheit führt nicht notwendigerweise zu einer falschen bzw. verzerrten Sicht. Es besteht die Gefahr, dass die Hervorhebung der 'Perspektivität' zur Ansicht führt, dass die Aussagen nur innerhalb der jeweiligen Perspektive Gültigkeit besitzen.

Ich möchte einige Bedenken knapp skizzieren. Nehmen wir die Interpretation eines literarischen Textes in der Literaturwissenschaft. Es ist gewiss nicht völlig verfehlt zu sagen, dass z.B. in der Werther-Forschung die verschiedenen Zeiten und Betrachtungsweisen häufig neu ansetzen und in einer neuen Aspektstruktur 'dieselbe' Gegenständlichkeit erfassen. So führen z.B. zeittypische feministische Orientierungen zu verschiedenen Formen eines feministischen Blicks auf Literatur. Eine solche Erforschung des *Werther* unterscheidet sich deutlich von anderen, die anderen 'Denkstilen' verpflichtet sind, und sie können mit ihnen auch nicht direkt verglichen werden. Eine Aussage über Goethes Frauenbild im *Werther* ist als solche nicht richtiger oder besser als eine Aussage über die biografischen Hintergründe des Werks usw., für die sich ein anderer 'Denkstil' vorrangig interessierte.

Der kognitive Wert einer Werther-Interpretation bzw. ihrer einzelnen Elemente hängt aber gar nicht direkt und unmittelbar von der jeweiligen Perspektive ab. Die feministische Perspektive z.B. bestimmt nur die Auswahl des Aspekts (z.B. Frauenbild), nicht aber auch den Erkenntniswert. Dieser hängt vielmehr u.a. von folgenden Punkten ab: Sind alle relevanten Tatsachen berücksichtigt worden; gelingt es der Deutung, diese Tatsachen zu einer stimmigen 'Erklärung' zu bündeln; besitzt diese Deutung eine größere oder geringere Erklärungskraft als konkurrierende Deutungen? Die Frauenbildforschung kann den angedeuteten Standards wissenschaftlicher Forschung voll genügen, sie kann aber auch ideologisch(-) und von vorurteilshafter Wert-Projektionen gekennzeichnet sein. Direkt denkstil-abhängig ist etwa die Wahl der Fragestellung und des Aspekts; die Ergebnisse der stets denkstil-geprägten Forschungen sind es nicht. Denn diese Aussagen sind, insofern sie die Bewährungsprobe bestanden haben, nicht schlicht Ausdruck z.B. feministischer Weltanschauung - sie sind eben gut bewährte Aussagen, die bloß im Licht einer feministischen Perspektive *gewonnen* wurden.

Festzuhalten, dass etwa eine historische Arbeit dem Denkstil des Positivismus, des Marxismus usw. verpflichtet ist, ist eine Sache. Den Erkenntniswert von Aussagen zu beurteilen, ist etwas anderes. Und diese Kriterien gelten unabhängig davon, welchem Aspekt des jeweiligen Gegenstands man sich denkstil-spezifisch zuwendet. Und hier kann sich dann auch die Theorie der Ideologie(-) einschalten, denn in den jeweiligen Denkstil können selbst ideologische Verfahrensweisen eingebaut sein. Diejenigen Aussagen, die einer allgemeinen Standards folgenden Bewährungsprobe nicht standhalten, sind immer auch darauf zu prüfen, ob sie sich auf ideologische Verfahrensweisen zurückführen lassen.<sup>33</sup>

#### 7.4 Nutzen der Ideologieforschung für die Fundamentalismusdebatte

Einzelne Ideologien(-) oder Ideologeme(-) können überall auftreten. Die besten Familien können von ihnen 'befallen' werden. Fundamentalistische Weltauffassungen, seien sie nun religiöser oder profaner Art, können demgegenüber als *Großideologien(-)* aufgefasst werden, die sich mehrerer ideologischer Verfahrensweisen bedienen. Unabhängig von der inhaltlichen Ausrichtung der fundamentalistischen Überzeugungssysteme gilt: Sie benutzen extreme bipolare Deutungsschemata, sie arbeiten mit Feind-Stereotypen, erheben den Anspruch, über 'absolute' Wahrheiten und Erkenntnismonopole zu verfügen, sie transformieren Wertungen in

---

<sup>33</sup> Mein interpretationstheoretisches Konzept habe ich inzwischen genauer ausgearbeitet in: *Mythos & Literatur. Aufbau einer literaturwissenschaftlichen Mythosforschung*. Würzburg 2001. Vgl. insbesondere Buch II.

Tatsachenbehauptungen und machen ausgiebigen Gebrauch von Leerformeln. Für eine kritische *Theorie* des Fundamentalismus ist daher eine Theorie der Ideologie(-) höchst nützlich, ja geradezu unverzichtbar.

## 8 Abrundungen in Sachen Fundamentalismus

Gegen Ende meines Versuchs über den Fundamentalismus als Denkform möchte ich anhand von zwei Bezugstexten ergänzende Abrundungen vornehmen. In Sachen Fundamentalismus gibt es gerade auch auf philosophischer Ebene konkurrierende begriffliche und theoretische Ansätze. In 8.1 setze ich mich mit einem Konzept auseinander, das von dem von mir vertretenen deutlich abweicht. In 8.2 geht es schließlich um das Verhältnis des säkularen Rechtsstaats zum Fundamentalismus und in diesem Zusammenhang auch um die Spannung zwischen dem Theorem der unaufhebbaren Weltanschauungs-Gebundenheit und der Auffassung, der säkulare Rechtsstaat sei weltanschaulich neutral.

### 8.1 Generalisierung des Fundamentalismusbegriffs und Utopie der „humanen Gemeinschaft“

Ich habe versucht, ein theoretisches Konzept des Fundamentalismus zu entwickeln, das – zunächst verstehend, dann aber auch kritisch – auf *bestimmte* religiöse und profane Weltauffassungen bezogen ist, die von anderen, nicht-fundamentalistischen Sichtweisen abgegrenzt werden. Die „fundamentalen Überlegungen zur religiösen Erneuerung“ von Jaeggi und Krieger können nun als Beispiel für den Versuch angesehen werden, ein *generalisiertes* Fundamentalismuskonzept zu vertreten.

Bezugstext: C.G. Jaeggi/D.J. Krieger: *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*. Zürich/Wiesbaden 1991. Insbes. S. 185-233.

Vor der Sichtung der Argumente liegt folgende Einschätzung nahe. Die Generalisierung des Fundamentalismusbegriffs kann unproblematisch sein, wenn sie auf die Einführung einer *zusätzlichen* Ebene hinausläuft, die dann, vom etablierten Sprachgebrauch abweichend, als fundamentalistisch bezeichnet wird; sie ist aber problematisch, wenn der ‘neue’ den ‘alten’ Begriff *ersetzen* soll – dann ist das gesamte Kritikpotential, dessen Tragfähigkeit ja sichtbar geworden sein dürfte, in der Gefahr, geopfert zu werden.

Zu Beginn der hier zugrunde gelegten Seiten beziehen sich die Autoren auf Strömungen, die man gewöhnlich als fundamentalistisch bezeichnet: „die Erweckungsbewegung in den USA des frühen 20. Jahrhunderts“, der „islamische Fundamentalismus“ mit seiner „*Verquickung von Religion und Politik*, von absolutem Wahrheitsanspruch und gemeinschaftsbildendem Auftrag“. „Nach der gängigen Vorstellung sind diejenigen Gruppen und Bewegungen fundamentalistisch, welche versuchen, der für die moderne säkulare Gesellschaft typischen Disorientierung dadurch zu entgehen, dass sie eine Rückkehr zu den religiösen oder ethnischen Wurzeln anstreben“ (187). Sie lehnen „kritische Rationalität, demokratische Formen der Konsensbildung und eine abstrakte, universale Gruppenidentität ab“.

Ich sehe keinen Grund, mich von dieser „gängigen Vorstellung“ zu distanzieren, denn solche Gruppen und Bewegungen gibt es ja tatsächlich, und es ist erforderlich, die Prinzipien zu bestimmen, denen sie folgen, und es muss auch erlaubt sein, diese Prinzipien zu kritisieren.

Was Jaeggi und Krieger hauptsächlich stört, ist die – vor allem von Meyer vertretene – „Auf-fassung von Fundamentalismus als ‘Anti-Aufklärung’“, verbunden mit einer „polemischen Gegenüberstellung von Religion und säkularer Gesellschaft. Dadurch wird aber nur der ideologische Streit der Aufklärung gegen die Religion neu entfacht anstatt nach der Bedeutung und Stellung von Religion innerhalb der heutigen, globalen Kultur und des ‘postmodernen’ Wissenskontexts zu fragen“ (187).

Mit dieser Einlassung begeben sich die Autoren auf die Ebene des *weltanschaulichen Diskurses*, auf der auch Meyer agiert. Während Meyer die Fundamentalismen aller Art aus der Sicht *offener Profanität* kritisiert, welche zumindest partiell an den „Streit der Aufklärung gegen

die Religion“ anknüpft, scheinen Jaeggi/Krieger bestrebt zu sein, eine Sicht *offener Religiosität* zu etablieren, welche die „Bedeutung und Stellung von Religion innerhalb der heutigen, globalen Kultur“ positiv akzentuiert.

Das ist eine legitime weltanschauliche Position, die in Gegnerschaft zu der Meyers steht. Zudem hat sich gezeigt, dass Meyers generelle Auffassung des Fundamentalismus als Anti-Aufklärung und Anti-Moderne einige Schwachpunkte aufweist. Fragwürdig ist jedoch, dass die Gegenführung zu Meyers weltanschaulicher Kritik zugleich als Gegenführung zu der „gängigen“ Vorstellung von Fundamentalismus aufgebaut wird, denn auch eine offene religiöse Weltanschauung muß ‘radikale’ Bewegungen vom Typ des „islamischen Fundamentalismus“ von ‘gemäßigten’ Bewegungen unterscheiden, und genau dazu dient üblicherweise das Etikett ‘Fundamentalismus’.

Die Autoren vertreten eine (religiös-theologische) Position, welche „die implizite oder explizite Voraussetzung des säkularen Weltbildes als ‘normal’“ ablehnt und sich folgerichtig dagegen wendet, wenn religiöse und speziell fundamentalistische Bewegungen „von Anfang an als ‘abweichend’“ dargestellt werden (187f.). Sie erwecken dabei jedoch den irreführenden Eindruck, die „gängige Vorstellung“ (und damit auch die Unterscheidung zwischen Fundamentalisten und Nicht-Fundamentalisten) sei notwendigerweise an diese Voraussetzungen gebunden.

Die religiös-theologische Position, die im Text aufgebaut wird, macht die Gegenrechnung zu der Meyers auf. Vermutet wird etwa, dass das „Defizit an gemeinschaftsbildender Kraft, welches der moderne Säkularismus überall aufweist, [...] aus den versteckten fundamentalistischen Zügen im Säkularismus selbst stammen“ (188) könnte.<sup>34</sup> Gemeint ist damit unter anderem folgendes: „Die Symbole des säkularen Staates werden mit quasi religiösen Gefühlen und Zeremonien ausgestattet und eine bestimmte Form des Denkens dogmatisch verabsolutiert“ (188). Gegen derartige Dogmatisierungen wendet sich freilich auch die profane Position, wie ja insbesondere mein kritischer Begriff des profanen Fundamentalismus zeigt. Und verweist die Rede von den „versteckten fundamentalistischen Zügen im Säkularismus“ nicht auf einen *kritischen* Fundamentalismusbegriff?

Die Autoren betonen, dass die „weltweite religiöse Erneuerung“ nicht nach dem „Schema eines Rückfalls in prämoderne Lebensformen, als bloße Ablehnung aller Vernunft und Demokratie“ (188) kritisiert werden dürfe. Dem ist insofern zuzustimmen, als es natürlich auch religiöse Bewegungen gibt, die *nicht* (in unserm Sinn) fundamentalistisch sind (RF 2).

Angesichts der diversen religiösen Fundamentalismen ist die *generelle* Auskunft, das „heutige Phänomen religiöser Erneuerung“ stelle ein „Zeichen“ dar, „dass ein Horizont globaler Kommunikation sich auftut in der Form eines *interreligiösen Dialogs*“ (188), problematisch. Ein solcher Horizont tut sich eben nur (ansatzweise) bei den Formen offener Religiosität auf, nicht aber bei den geschlossen-fundamentalistischen. Hier erweist sich das Konzept als im negativen Sinn ‘idealistisch’. Darüber hinaus ist aus profaner Sicht zu bemängeln, dass ein „interreligiöser Dialog“, der zwischen unterschiedlichen religiösen Bewegungen stattfindet, nicht als „wahrhaft universale Form von Rationalität und kommunikativem Handeln“ (188) gelten kann, wenn er profane Weltauffassungen von vornherein ausschließt.

In das ‘Ideal’ eines „wahrhaft universellen Diskurses in der Postmoderne“ (188) gehen überdies unzulässige ‘Idealisierungen’ ein. Denn es handelt sich ja um das Feld weltanschaulicher Auseinandersetzungen. Auf diesem Feld bestehen aber, wie gesehen, untilgbare *Gegnerschaften*. Sinnvollerweise kann daher nur angestrebt werden, dass die unterschiedlichen Ideologien(+), die wir vier Grundtypen zugeordnet haben (geschlossene und offene Religiosität, geschlossene und offene Profanität), einander erstens *verstehen*, dass sie zweitens, wo dies möglich ist, voneinander *lernen*, und dass sie drittens *ihre Gegnerschaften offen austragen*, was

---

<sup>34</sup> Die These von den „versteckten fundamentalistischen Zügen im Säkularismus“ geht in dieselbe Richtung wie die These, dass „die Aufklärung selber durchaus ‘religiös’ geworden ist“; das wiederum dient als Begründung dafür, „dass das alte Schema Aufklärung contra Religion heute seine Gültigkeit verloren hat“ (188).

partielle Übereinstimmungen und 'Koalitionen' nicht ausschließt, z.B. eine 'Koalition' zwischen offener Religiosität und offener Profanität gegen religiöse und profane Fundamentalismen. Da in einem solchen *interweltanschaulichen Dialog* konkurrierende Typen von „Rationalität“ aufeinandertreffen, erscheint es nicht als angemessen, hier von einer „wahrhaft universalen Form von Rationalität“ zu sprechen.

Der generalisierte Fundamentalismusbegriff wird vorbereitet durch die Rede von einem „fundamentalistischen Diskurs“. Dieser ist „nicht eine Sprache des Individuums, sondern eine Sprache der Gemeinschaft. Nicht subjektive Meinungen und Gefühle, sondern allgemeingültige Verhaltensmuster, Werte und Normen werden im fundamentalistischen Diskurs zum Ausdruck gebracht. Wenn menschliche Gemeinschaft im breitesten Sinne als das einheitliche System typischer Rollen, Institutionen und Identitäten, als die Gesamtheit standardisierter zwischenmenschlicher Beziehungen aufgefasst wird, dann ist die Sprache, in der sich dieses System als theoretisches Weltbild ausdrückt, notwendigerweise ein fundamentalistischer Diskurs“ (188f.).

Mit dieser Auskunft nähern sich die Autoren der Einsicht in das, was ich als *Weltanschauungs-Gebundenheit* bezeichne. Wir bewegen uns immer innerhalb eines jeweils *bestimmten* weltanschaulichen Rahmens; dieser Rahmen besteht aus bestimmten 'fundamentalen' Annahmen; diese Annahmen prägen z.B. auch die jeweiligen „standardisierten zwischenmenschlichen Beziehungen“; den „Diskurs“, der den jeweiligen weltanschaulichen Rahmen (ganz oder teilweise) zum Ausdruck bringt, z.B. also gewisse „Verhaltensmuster, Werte und Normen“, können wir als 'fundamentalen', d.h. die fundamentalen Annahmen artikulierenden Diskurs bezeichnen. Den von Jaeggi / Krieger verwendeten Ausdruck 'fundamentalistischer Diskurs' würde ich, um einer Ebenenvermischung vorzubeugen, lieber vermeiden.

Der Ebene der Weltanschauungs-Gebundenheit können wir z.B. den folgenden Satz zuordnen: „Wie das Individuum, so benötigt auch die Gemeinschaft ein Selbstbild, Gemeinschaften entstehen, wenn die Gruppe ein Bild macht von sich und der Welt, in der sie lebt, welches nicht nur beansprucht, der Wirklichkeit zu entsprechen, sondern auch erklärt, warum gerade diese Wirklichkeit normativ richtig ist“ (189). Das betrifft die oben herausgestellte Verbindung zwischen *Weltbild* und *Handlungsorientierung*. Weltanschauungsgebunden sind „alle menschlichen Gemeinschaften“, auch die „säkularisierten“.

Terminologisch unbefriedigend ist jedoch, dass „Gesamtauffassungen der Wirklichkeit mit normativer Gültigkeit“ als „Religionen“ bezeichnet werden; ich ziehe es bekanntlich vor, hier von *Weltanschauungen* oder *Ideologien(+)* zu sprechen und zwischen religiösen und profanen Weltanschauungen zu unterscheiden.<sup>35</sup> Ich halte es für wenig sinnvoll, „'Religion' im breiteren Sinne als die Selbstdarstellung einer Gemeinschaft, eines Volkes oder einer Kultur als Ganzes“ (189) zu verstehen und folglich „jede Weltanschauung oder Ideologie“ als „Religion“ einzuordnen. Daher bezeichne ich z.B. den „Glauben an die heilsbringende Kraft von Wissenschaft und Technologie“ auch nicht als eine der „religiösen Formen des Säkularismus“, sondern vielmehr als eine *fundamentalistische Spielart profaner Weltanschauung*.

An der von Jaeggi/Krieger verwendeten Terminologie ist aus profaner Sicht vor allem auszusetzen, dass sie dazu verführt, den *allgemeinen* Begriff der Religion (Religion = Weltanschauung) mit dem *speziellen* Begriff (Religion = Weltanschauung mit supranaturalistischer Ontologie) zu vermengen. Das führt z.B. dazu, dass im Bereich profaner Weltanschauungen auftretende Phänomene von vornherein als *deformierte religiöse Phänomene* (i.e.S.) aufgefasst werden, wie etwa die Rede von „quasi religiösen Gefühlen“ (188) zeigt.

---

<sup>35</sup> Wenn menschliches Leben weltanschauungsgebunden ist, so gilt: Alle Menschen, auch die „heutigen säkularisierten Menschen“, haben eine „bestimmte Auffassung der Wirklichkeit als Ganzes“ und beziehen eine „gewisse Grundstellung des Menschen im Kosmos“ (189) – sie sind sich dessen aber häufig nicht bewusst.

Dazu passt auch die folgende Berufung auf Eliade<sup>36</sup>, demzufolge es „immer die religiöse Dimension ist, in der die Fundamente einer Gemeinschaft letztlich artikuliert werden. So *schreibt* sich das Überindividuelle, das Transzendente, das ‘Heilige’ in jeder menschlichen Gemeinschaft *ein*“ (189). Demgegenüber präferiere ich die Formulierung, dass im ideellen Voraussetzungsgefüge immer die grundlegenden Weltbild- und Wertannahmen die Rolle der ‘letzten Instanz’ spielen. Von einem Bezug zu einem ‘gegläubten’ „Transzendenten“ und „Heiligen“ kann nur innerhalb von *religiösen* Weltauffassungen die Rede sein.

Jeder Ideologie(+), die sozial wirksam geworden ist, d.h. die Grenzen eines Individuums ‘überschritten’ hat, korrespondiert das, was man eine „soziale ‘Welt’“ nennen kann; damit hängen bestimmte „Diskursformen, Symbole, Riten und Handlungen“ zusammen (189f.). Die Setzung der „Grenzen einer Welt“ geschieht „nicht durch Übereinkommen“. „Denn bevor wir Meinungen, Gründe und Argumente austauschen können, um einen Konsens zu erreichen, muss die Welt, in der wir existieren, schon da sein“ (190). Anders formuliert: Der konkrete Austausch von „Meinungen, Gründen und Argumenten“ findet innerhalb einer *bestimmten* ‘ideologischen’ Konstellation statt, die für die zugehörige „soziale Welt“ konstitutiv ist.

Die Autoren sehen nun „im Fundamentalismus weniger eine soziale Pathologie oder eine abweichende Form der Sozialisation [...] als ein notwendig konstitutives Moment in jeder Gemeinschaftsbildung“ (190). Das ist wieder das *generalisierte* Fundamentalismuskonzept mit den bereits angesprochenen Mängeln: Der wohlbestimmte ‘konkrete’ Fundamentalismusbegriff wird ohne Not aufgegeben und durch einen ‘abstrakten’ ersetzt, der den Fundamentalismus gewissermaßen zur *anthropologischen Konstante* macht.

Die tatsächlich existierende Konstante lässt sich jedoch bestimmen, ohne den Ausdruck ‘Fundamentalismus’ zu benutzen und ohne die Fundamentalismuskritik mit einem Streich vom Tisch zu fegen. Etwa so: Die (stets konkrete) Weltanschauungs-Gebundenheit ist ein konstitutives Moment in jeder Gemeinschaftsbildung. Wir sollten uns auch die Fundamentalismuskritik, die sich übrigens nicht unbedingt des Begriffs der „Pathologie“ bedienen muss, nicht durch einen terminologischen Trick verbieten lassen.

Ich schlage daher vor, den Text einfach von der Fundamentalismus-Terminologie zu befreien – dann bleiben wichtige Einsichten übrig. Ein Beispiel: „Alltäglicher Diskurs wird fundamentalistisch immer dann, wenn ein bisher selbstverständliches Weltbild problematisch wird. Fundamentalistischer Diskurs entsteht als Antwort auf eine Sinnkrise [...]. Er aktualisiert somit eine Möglichkeit, die in jeder menschlichen Kommunikation innewohnt, denn alltags-sprachliche Aussagen drücken *implizit* auch die Grundlagen oder das Weltbild einer Gesellschaft mit aus“ (190). Man ersetze ‘fundamentalistisch’ durch ‘fundamental’ (im oben erläuterten Sinn), und alles ist in Ordnung.

Der *fundamentale*, die jeweiligen weltanschaulichen ‘Fundamente’ artikulierende und gegebenenfalls revidierende Diskurs „ist zwangsläufig konfessionell formuliert, auf Bekehrung hingeordnet“ (190) – wenn man diese Begriffe in einem ‘formalen’ Sinn verwendet, der auf *alle* Weltanschauungen beziehbar ist. Ein solcher „Diskurs der Grenze“ wird stets von einem *Bekanntnis* (religiöser oder profaner Art) getragen und, sofern er sich auch an Andersdenkende richten, von der Hoffnung auf *Bekehrung* gespeist. Ein solches „Bekanntnis“ kann jedoch auch implizit bleiben, d.h. der faktisch Bekennende kann sich über den weltanschaulichen Bekenntnischarakter seiner Rede im Unklaren sein.

Der Sozialisationsprozess lässt sich in gewisser Hinsicht als ‘primäre’ Bekehrung auffassen. „Wir merken normalerweise nicht, dass wir zu unserer eigenen Wirklichkeitsauffassung ‘bekehrt’ worden sind, aber die ‘Narben’ einer unsanften Erziehung, die Angst vor dem Chaos und Anarchie sozialer Abweichung und der immer gegenwärtige Anpassungszwang weisen darauf hin“ (190f.). Sozial wirksame Weltanschauung ist auch immer „mit Macht verquickt“.

---

<sup>36</sup> Vgl. die Auseinandersetzung mit Eliade in: P. Tepe/H. May: *Mythisches, Allzumythisches II. Abenteuer um alte und neue Mythen*. Ratingen 1996, S. 49-98.

Jaeggi/Krieger kommen nun auf die Idee des „interreligiösen Dialogs“ zurück. „Da die Menschen ihre Letztüberzeugungen nur konfessionell auszudrücken vermögen [...], stellt sich die Frage, ob in einer Welt, die durch eine unwiderrufliche *Pluralität* solcher Ansprüche bestimmt ist, ein nicht-apologetischer *Dialog* zwischen den ‘Religionen’ möglich ist. [...] Hier müssten Formen gewaltloser Konfliktlösung an die Stelle polemischer Rhetorik und Machtstrategien treten. Es müsste eine neue kommunikative Praxis entwickelt werden, die fähig ist, zwischen Weltbildern und Religionen *Räume der Begegnung* zu erschliessen. Eine neue Selbstdefinition des Menschen als kommunikatives Wesen, als Wesen der Ver-Mittlung müsste an die Stelle des modernen Individualismus, dessen dialektischer Gegenpol der politische Kollektivismus gegenwärtiger fundamentalistischer Bewegungen ist, treten“ (191).

Hier kommt der bereits bemängelte ‘Idealismus’ der Autoren wieder zum Vorschein. Es gibt eine Pluralität von Weltanschauungen, die auf jeweils spezifischen „Letztüberzeugungen“ beruhen. Richtig ist ferner, dass ein Dialog zwischen den Weltanschauungen möglich und auch anzustreben ist. Sicherlich ist es möglich, „Räume der Begegnung“ zu schaffen, in denen sich Vertreter der unterschiedlichen Überzeugungssysteme austauschen können. Sobald es jedoch nicht bloß um ein ‘bereicherndes’ Kennenlernen und Verstehen anderer Sichtweisen, sondern um handfeste Konflikte und „Konfliktlösung“ geht, kommen die *Gegnerschaften*, die beim bloßen ‘Austausch’ zurückhaltbar sind, zwangsläufig zum Zuge, und mit ihnen wiederum sind „polemische Rhetorik und Machtstrategien“ verbunden. In diesen Fällen erweist sich die Hoffnung auf gelingende „Konfliktlösung“ im „Raum der Begegnung“ als naiv und weltfremd. Nicht zuletzt deshalb, weil Fundamentalisten (gemäß unserer Begrifflichkeit), wie bereits dargelegt, zu einem echten Dialog unfähig sind, da für sie jegliche Wahrheitsfrage von vornherein zugunsten der eigenen Position entschieden ist und der weltanschauliche Gegner als bössartiger *Feind* verrechnet wird.

Unter Idealismus- bzw. Utopismusverdacht steht auch das anheimelnde Konzept des Menschen als „Wesen der Ver-Mittlung“. Wie soll denn, bitte schön, eine „Ver-Mittlung“ z.B. zwischen einer Position offener Profanität und einem religiösen Fundamentalismus aussehen? „Ver-Mittlung“ ist auf der Ebene des *Verstehens* durchaus erreichbar, z.B. durch Denkformanalyse, nicht aber auf der Ebene der „Letztüberzeugungen“ selbst – diese stehen sich in etlichen Fällen ‘unversöhnlich’ und ‘unvermittelbar’ gegenüber. Die „Räume der Begegnung“ sind, wenn das anfängliche Sich-Kennenlernen vollzogen ist, unausweichlich *Räume für das Austragen weltanschaulicher Gegnerschaften*, die nicht jenseits der „polemischen Rhetorik“ und der „Machtstrategien“ stehen. Das Schaffen solcher Räume führt daher auch keineswegs, wie die Autoren nahelegen, zur *Überwindung* des „modernen Individualismus“ einerseits und des „politischen Kollektivismus“ andererseits, es eröffnet diesen Positionen nur ein neues Feld für Auseinandersetzungen. Selbst wenn sich ein Fundamentalist auf das Feld der „Begegnung“ begibt, bedeutet das nicht, dass er damit schon seine Position in Frage stellt. Er hat keine Schwierigkeiten damit, mit einem Andersdenkenden zu *reden*, ihn, zumindest ansatzweise, zu *verstehen* und ihn dennoch weiterhin als bössartigen Feind der ‘großen Wahrheit’ zu bekämpfen. Für ihn gibt es keine „Korrektur von außen“ (210) .

Jaeggi/Krieger zeigen auch die ‘postmodernistische’ Neigung, die unbestreitbare „Gleich-Zeitigkeit“ unterschiedlicher Weltanschauungen ohne weiteres als „Gleich-Gültigkeit“ zu behandeln (191)<sup>37</sup>. Das hängt ebenfalls mit dem fehlenden Bewusstsein für weltanschauliche Gegnerschaften zusammen. Ein Vertreter irgendeiner Ideologie(+), der sich über diese Dinge im Klaren ist, kann *niemals* die Gleich-Gültigkeits-These unterschreiben. Er kann problemlos einräumen, dass es eine Pluralität und „Gleich-Zeitigkeit“ von Weltanschauungen – und in diesem Sinn „kein einheitliches Rationalitätsmodell“ – gibt, aber er kann unmöglich den jeweils konkurrierenden Überzeugungssystemen die gleiche „Gültigkeit“ zubilligen. Für den religiösen und den profanen Fundamentalisten sind die offenen Weltauffassungen einfach blind

---

<sup>37</sup> „Die Wahrheit gibt es nicht mehr. An die Stelle der einen Weltgeschichte ist eine Gleich-Zeitigkeit und Gleich-Gültigkeit von verschiedenen Weltbildern, Ideologien und Religionen getreten“ (195).

für die ‘Wahrheit’, für die Position offener Profanität sind alle Fundamentalisten, ohne vernünftige Gründe dafür angeben zu können, Absolutisten und Dogmatiker<sup>38</sup> usw.

Wir lesen: „Es gibt keinen Diskurs der Vernunft gegenüber allen Irrationalismen, sondern viel eher einen Polylog von verschiedenen Grenzdiskursen oder Fundamentalismen“ (191). Wieder die ‘postmodernistische’ Vermengung von „Gleich-Zeitigkeit“ und „Gleich-Gültigkeit“. Gleich-Zeitigkeit: Es gibt eine Pluralität von Weltauffassungen und einen zugehörigen „Polylog“ von „Grenzdiskursen“, es gibt nicht mehr nur *eine* Weltanschauung (nebenbei: hat es sie, im Weltmaßstab gesehen, überhaupt je gegeben?)<sup>39</sup>. Keine Gleich-Gültigkeit: *Eine* der Gegnerschaften, die in diesem „Polylog“ auftreten, ist der Kampf der „Vernunft gegenüber allen Irrationalismen“, in dem diesen die „Gleich-Gültigkeit“ abgesprochen wird.

Die Ebenenvermengung wiederholt sich beim Punkt „Universalitätsanspruch der Moderne“. Gleich-Zeitigkeit: Es gibt (trivialerweise) keine Weltanschauung, die *tatsächlich* Universalität, universale Akzeptanz besäße. Keine Gleich-Gültigkeit: Jede Weltanschauung, sei sie auch noch so ‘offen’, erhebt *Geltungsansprüche*; das gilt für den religiösen Fundamentalismus ebenso wie für den „aufgeklärten Diskurs der Vernunft“.<sup>40</sup> Dabei ist freilich zu unterscheiden zwischen geschlossenen Konzepten, die einen ‘harten’ „Universalitätsanspruch“ erheben, und offenen Konzepten, die einräumen, dass die eigenen „Letztüberzeugungen“ keiner letzten oder absoluten Begründung fähig sind. Mit einem verbalen Verzicht auf jeden weltanschaulichen Geltungsanspruch ist hier gar nichts gewonnen, da ein solcher Verzicht gar nicht durchhaltbar ist. Auch Radikalpluralisten gehen von bestimmten Weltbildannahmen aus, die sie – zumindest implizit – als *gültig* betrachten.

Die Ebenenvermengung betrifft schließlich auch das Postulat einer „Form kommunikativen Handelns [...], welche fähig ist, Solidarität mit dem anderen über ideologische und religiöse Grenzen hinweg aufrecht zu erhalten“ (191). Denn es wird übersehen, dass zu einer solchen „Solidarität mit dem anderen“ eben nur *offene* (religiöse und profane) Weltanschauungen fähig sind, nicht aber die diversen Fundamentalismen mit ihren *Feindbildern*. Für die Position offener Profanität etwa bleibt auch der Fundamentalist, obwohl er bekämpft wird, ein Mit-Mensch, dem eine elementare Solidarität gilt; der Fundamentalist hingegen ist zu einer solchen Solidarität aufgrund seiner *Denkform* unfähig.

Die Vision einer „globalen Kultur“ (192) ist ‘gut’, wenn damit „Räume der Begegnung“ zwischen Weltanschauungen und Räume für Auseinandersetzungen zwischen ihnen gemeint sind; ‘schlecht’, weil utopistisch wird diese Vision hingegen, wenn ein harmonisches Neben- und Miteinander der Weltanschauungen für realisierbar gehalten wird, denn eine solche *Harmonie* kann es aufgrund der auf der Ebene der Weltanschauungen unvermeidlichen Gegnerschaften prinzipiell nicht geben.<sup>41</sup> Und nur für *einige* Überzeugungssysteme, nämlich die offenen, ist das *grundsätzliche* Eintreten gegen „die Ausrottung und Nivellierung von traditionellen, religiösen und ethnischen Lebensformen“ (192) und die Bewahrung der kulturellen Vielheit ein hoher *Wert*. Politisierte Fundamentalisten hingegen wenden sich zwar häufig gegen die Ausrottung und Nivellierung bestimmter Lebensformen, aber ihr Programm läuft stets auf ‘radikale’ Durchsetzung der eigenen Lebensform hinaus, was im jeweiligen Einzugsbe-

---

<sup>38</sup> Arbeitet ein ‘Profaner’ mit der Opposition *modern – prämodern*, so wird er ferner den ‘modernen’ Fundamentalismus nach dem „Schema eines Rückfalls oder Flucht in eine prämoderne Phase der Entwicklung der Menschheit“ (194) deuten.

<sup>39</sup> Setzt man ‘Ideologie’ mit ‘Weltanschauung’ gleich, so gilt: Es gibt „kein ideologiefreies Denken“, und zwar nicht erst im „postmodernen Wissenskonzext“ (191).

<sup>40</sup> Dieselbe Kritik trifft auch den folgenden Fragesatz: „Ist es nicht möglich, dass die Rationalität der abendländischen Aufklärung in einer globalen, pluralistischen Gesellschaft nur lokale Gültigkeit hat?“ (195)

<sup>41</sup> Nach Jaeggi/Krieger wird „die Fähigkeit kommunikativ über die Grenzen des eigenen Weltbildes hinaus und d.h. in Solidarität mit dem Andersdenkenden, zu handeln, [...] eine humane Gemeinschaft in der globalen Situation stiften“ (233).



reich eben stets mit Ausrottung und Nivellierung konkurrierender Lebensformen verbunden ist. Die Bewahrung kultureller Vielheit, kultureller „Differenzen“ ist hier *kein* Grundwert.<sup>42</sup>

In einer Situation der Gleich-Zeitigkeit verschiedener Weltanschauungen und „Rationalitätsmodelle“, die in „kämpferischer Auseinandersetzung“ stehen, kommt dem „Kampf um die Grenzen der Welt, die Kriterien der Kommunikation und der Rationalität“ (195) entscheidende Bedeutung zu. Im ‘fundamentalen’ „Diskurs der Grenze“ geht es „um ‘meine Welt’ oder ‘deine Welt’, nicht aber um die Erhebung von kritisierbaren Geltungsansprüchen für Aussagen über Tatsachen in ‘unserer’ Welt“ (196).

Vorsicht. Richtig ist, dass sich unterschiedene Welten bzw. Weltanschauungen gegenüberstehen, was von der „Kommunikation innerhalb eines bestimmten Weltbildes“ (195) zu unterscheiden ist. Daraus folgt aber nicht direkt, dass die Rede von „kritisierbaren Geltungsansprüchen“ nur dort, aber nicht auf der Ebene des *interweltanschaulichen Dialogs* anwendbar ist. Hier zeigen Jaeggi/Krieger die verbreitete Neigung, Weltanschauungen als *in sich vollständig abgeschlossene Systeme* zu denken, die nach jeweils eigenen „Kriterien von Wahrheit, Sinn und Recht“ funktionieren und die ‘von aussen’ gar nicht kritisierbar sind.

Nun, es ist nicht falsch, z.B. einen konkreten religiösen Fundamentalismus als ein in sich geschlossenes System zu betrachten, aber ich behaupte, dass das eine sinnvolle ‘Kritik von außen’ nicht ausschließt. Kann ich zeigen, dass diese Weltauffassung auf bestimmten religiösen Annahmen beruht, die – vom subjektiven Überzeugtsein direkt zur objektiven Wahrheit übergehend – willkürlich dogmatisiert und zu ‘absoluten’ Wahrheiten erhoben werden, so habe ich damit einen schwerwiegenden Mangel aufgedeckt. Der für bestimmte Aussagen erhobene ‘absolute’ Geltungsanspruch ist kritisierbar. Der uneingeschränkt gläubige Fundamentalist wird diese Kritik natürlich einfach ignorieren und mit einer dogmatischen Handbewegung vom Tisch fegen, aber für einen ansatzweise selbstkritisch gewordenen Fundamentalisten kann sie relevant sein und dazu beitragen, dass ein Prozeß des Umdenkens in Gang kommt.

Die Theorie der in sich vollständig abgeschlossenen weltanschaulichen Systeme läuft auf einen *Total-Relativismus* hinaus, bei den Autoren freilich mit dem Zusatz, dass diese Systeme nun in einen friedlichen Dialog eintreten sollen. „In der Postmoderne ist universelle Kommunikation nur auf der Basis einer Kommunikation zwischen Grenzdiskursen möglich und nicht mehr nach dem aufklärerischen Modell von argumentativem Diskurs, der ja die Gültigkeitskriterien als unproblematisch gegeben voraussetzt, oder besser gesagt, seine Kriterien allen Parteien *unterstellt*“ (196). Demnach gilt: Jedes System hat seine *eigenen* „Gültigkeitskriterien“, und jegliche ‘Kritik von außen’ begeht den Fehler, die *eigenen* Kriterien als unproblematisch vorzusetzen bzw. dem *fremden* System zu unterstellen.

Dieses Argumentationsschema gilt, so behaupte ich, für die *inhaltlichen* Grundannahmen der jeweiligen Weltanschauung und deren Konsequenzen: Eine Kritik, die darauf beruht, dass ich inhaltliche Grundannahmen meiner Sichtweise der gegnerischen Weltanschauung unterstelle und dann z.B. logische Widersprüche konstatiere, ist unzulässig. Nicht gültig ist das Schema hingegen dort, wo es um die *formale Art der Einführung der Grundannahmen* geht: Eine Kritik, die Verfahren *dogmatischer Setzung* aufzeigt, mit deren Hilfe *beliebige* Annahmen auf scheinhafte Weise in den Status ‘absoluter’ Wahrheit eintreten können, ist möglich und zulässig. Mag z.B. ein religiöser Fundamentalist eine solche Kritik auch ignorieren oder aus ‘Glaubenssicherheit’ verwerfen, so sind doch Situationen denkbar, in denen sie, zumindest teilweise, für ihn relevant wird. Ich denke an Konflikte zwischen *mehreren* Fundamentalismen, in denen es ja um die Frage geht, welcher der geäußerten ‘absoluten’ Geltungsansprüche nun

---

<sup>42</sup> Auffällig ist, dass die Autoren als einziges Beispiel für einen ‘schlechten’ „kulturellen Universalismus“ die „europäische Aufklärung“ (192) nennen, während sie von der „religiösen Erneuerung“, ohne auf fundamentalistische Strömungen näher einzugehen, einen ‘guten’, differenz-freundlichen Universalismus erwarten. Das ist nicht nur eine absurde Totalverdammung der „europäischen Aufklärung“, wie sie für viele religiöse Strömungen charakteristisch ist, sondern zeigt auch eine erstaunliche Blindheit für die Gefahren, die mit etlichen religiösen Erneuerungen verbunden sind.

berechtigt ist und welcher nicht. Das zeigt auch, dass es sich hier nicht um eine bloße 'Kritik von außen' handelt.

Nach Jaeggi/Krieger ist es Aufgabe des „fundamentalistischen“ ('fundamentalen') Diskurses, „die Grenzen einer Kommunikationsgemeinschaft zu *setzen*“ (209). Und diese Setzung, sei sie auch noch so krude dogmatisch, gilt als der Kritik entzogen; eben dadurch erweist sich der Ansatz als dogmatismus-begünstigend.

An dieser Stelle ist ein von den Autoren gegebenes Beispiel erhellend. „Wenn z.B. Hexen, Orakel und Geister normale Bestandteile eines bestimmten Weltbildes sind, dann werden in dieser Welt Aussagen über Hexerei und den Einfluss von Geistern als relevant und begründbar betrachtet“ (212). Im Rahmen dieser Weltauffassung gelten z.B. Hexen als reale Wesen, während andere Weltauffassungen, vor allem profane, die Existenz von Hexen bestreiten.<sup>43</sup> Wenn man die Grundannahme 'Es gibt Hexen' akzeptiert, ergibt sich der Rest wie von selbst. Die Annahme bzw. *Setzung* von Hexen ist konstitutiv für eine bestimmte Weltanschauung und die von ihr geprägte 'Lebenswelt'. Sind solche Setzungen aber der Kritik entzogen? Keineswegs. Es handelt sich nicht bloß um einen einfachen Glaubenssatz, dem andere einen anderen Glaubenssatz entgegenstellen. Gewiss, für den Hexengläubigen ist es sonnenklar, dass es Hexen gibt. Aber was ist, wenn wir den Sprung zwischen subjektivem Überzeugtsein und objektiver Wahrheit bedenken und den Finger darauf legen, dass der 'Gläubige' direkt vom Ersteren zum Letzteren übergeht? Dann erweist sich der 'Glaubenssatz' selbst als *begründungsbedürftig*. Auf dieser Ebene aber gilt: Glaubenssätze, die auf dogmatische Setzungen zurückgehen, sind in kognitiver Hinsicht wertlos, da dieses Verfahren völlig *beliebig* angewandt werden kann.

Daraus aber ergibt sich, dass „Gültigkeitskriterien“ nicht schlechthin und durchweg weltanschauungs-relativ sind. Auch jemandem, der sich ganz innerhalb der fundamentalistischen 'Logik' bewegt und der jeden Zweifel abweist, ist das benutzte Kriterium nicht fremd, denn er weiß in anderen Kontexten sehr wohl zwischen subjektivem Überzeugtsein und objektiver Wahrheit zu unterscheiden – er wendet das Kriterium nur nicht auf die eigenen Grundannahmen an. Das alles zeigt, dass der Spielraum der „argumentativen Rationalität“ – trotz der Weltanschauungs-Gebundenheit – größer ist, als die Autoren meinen.

Und der Hinweis auf das *Entstehen* des subjektiven Überzeugtseins, insbesondere bei den Heranwachsenden, kann das *Geltungsproblem* nicht lösen. Gewiß, „Überzeugung“ erfolgt primär „über Prozeduren der 'Sozialisation', 'Einweihung' oder 'Bekehrung'“; „man wird in das Spiel eingeführt und auf ähnliche Weise in eine Gesellschaft, eine Kultur, eine Religion sozialisiert oder enkulturiert“ (214). Jede 'herrschende' Weltanschauung, z.B. zu einer gewissen Zeit auch die NS-Ideologie, wird durch Sozialisation vermittelt, d.h. in subjektives Überzeugtsein überführt. Und dennoch lassen wir es uns nicht nehmen, die Grundannahmen dieser Ideologie zu kritisieren.

In einem 'fundamentalen' Diskurs werden die Fundamente der *eigenen* Weltauffassung entweder nachträglich expliziert oder primär gelegt bzw. entworfen. Mit Jaeggi/Krieger können wir im letzteren Fall sagen: „Grenzdiskurs eröffnet einen Seinsbereich, einen Welt- oder Sinnhorizont, ein Feld der Existenzmöglichkeiten, in das hinein wir eintreten können“ (215). *Für den Gläubigen*, der den angebotenen Sinnhorizont akzeptiert, gilt: Das Verstehen des „Grenzdiskurses“ fällt zusammen mit dem Für-wahr-halten. Das gilt jedoch, anders als die Autoren meinen, nicht generell, denn ich kann den „Sinnhorizont“ auch verstehen, ohne in ihn 'existentiell' einzutreten.

Das tatsächliche „Eintreten in eine neue Welt“ bzw. Weltanschauung können wir als „'Bekehrung' (metanoia, conversio)“ (215) bezeichnen. Diese Ausdrücke passen freilich besser auf einen *Weltanschauungswechsel* als auf die primäre Vermittlung einer Weltanschauung im So-

---

<sup>43</sup> Entsprechendes gilt für „Wunder“: Die einen glauben an Wunder, die anderen bestreiten, „dass es überhaupt Wunder gibt“ (213). *Wenn* man die Grundannahme 'Es gibt Wunder' akzeptiert, kann man mit 'Gleichgesinnten' über die „wunderhafte Qualität eines bestimmten Ereignisses“ (213) kommunizieren usw.

zialisationsprozess. Das zeigen die folgenden Sätze: „Es geschieht eine völlige Wendung oder Umkehr in der Welt- und Lebensdeutung. Das alte Weltbild, das durch eine Sinnkrise zusammengebrochen war, wird aufgegeben und man nimmt eine neue Weltsicht an“ (215). Das kann, insbesondere bei religiösen Weltauffassungen, mit „Prozeduren der *Einweihung, Initiation*“ (215) verbunden sein.

Zu stark auf *religiöse* „Bekehrungen“ zugeschnitten sind allerdings die folgenden Sätze: „Die ‘frohe Botschaft’ der neuen Welt verlangt, verkündet zu werden. Der Konvertit ist auch Missionar, Gesandter, Berufener, Ermächtigter. Grenzdiskurs konstituiert sich somit als *Verkündigung* und *Mission*, denn er artikuliert sich [...] als absoluter Wahrheitsanspruch, als exemplarische Lösung einer Lebens- und Sinnkrise, als Entwurf eines totalistischen, einheitlichen Sinnhorizontes, der transzendenten Ursprungs ist und in dessen Namen das Individuum spricht“ (215f.). Diese Bestimmungen sind nur zum Teil auf ‘Konversionen’ zu profanen Weltanschauungen übertragbar; so wird hier nicht angenommen, dass der „Sinnhorizont“ im Wortsinn „transzendenten Ursprungs“ ist und dass das Individuum „in dessen Namen“ spricht. Profane Fundamentalismen können jedoch das *Sprechen im Namen einer höheren Instanz* auf profane Instanzen wie den ‘Sinn der Geschichte’ übertragen.

Und wenn wir die primäre Weltanschauungsvermittlung in der Sozialisation bzw. Enkulturation einbeziehen, so gilt nicht in allen Fällen, dass „das ganze Leben aufs Spiel gesetzt“ und „totales Engagement“ (216) verlangt wird.

Fraglich ist auch, ob wir bei allen weltanschaulichen Konversionen mit einer „‘grundlosen’ Glaubensentscheidung“ (216) zu rechnen haben. Wird denn nicht eine „neue Weltsicht“, zumindest in einigen Fällen, angenommen, *weil* sie Sinn-Probleme zu lösen geeignet ist, die das „alte Weltbild“ nicht zu lösen imstande war? Überhaupt ist fraglich, ob man sagen kann: „die einzige Kritik einer Mission ist eine Gegen-Mission, wie die einzig mögliche Kritik einer Offenbarung eine andere Offenbarung ist“ (216).

Richtig ist, dass die Annahme einer neuen Weltsicht, die sich im „Grenzdiskurs“ vollzieht, immer eine „Trennung zwischen denjenigen, die zugehören und denjenigen, die ausgeschlossen sind“, bedeutet: „Grenzdiskurs ist somit *einschliessend-ausschließend*“ (216). Damit hängen die weltanschaulichen Gegnerschaften zusammen. Wenn wir die Ausdrücke nur formal verstehen, können wir sagen, dass mit der Annahme einer Ideologie(+), sei sie nun religiös oder profan, immer die Unterscheidung zwischen *Gläubigen* und *Ungläubigen* gesetzt ist. Demgegenüber ist die „Unterscheidung zwischen den ‘Geretteten’ und den ‘Verdammten’, zwischen den ‘Auserwählten’ und den ‘Ausgeschlossenen’“ (216) nicht für alle Weltanschauungen konstitutiv. Und die These, Grenzdiskurs artikuliere sich „als *Wiederholung* einer immer schon geschehenen Offenbarung oder Sinngebung“ ist wiederum zu stark auf *religiöse* Weltauffassungen zugeschnitten: „Es wird somit nicht etwas Neues verkündet, sondern das, was immer so war und immer so sein wird, seit dem Anfang aller Dinge“ (216)<sup>44</sup>. Im *religiösen* Grenzdiskurs hat die „Rede von dem, was am Anfang der Welt geschehen ist“, zentrale Bedeutung. In *profanen* Weltauffassungen wird die „Kontinuität einer Tradition, zu der man ‘gehört’“ (216), in der Regel auf andere Weise begründet, eine „Traditionsgemeinschaft der Zugehörigen“ (217) gibt es jedoch auch hier.

Im „Vollzug des Argumentierens“, das immer weltanschauungsgeprägtes Argumentieren ist, wird – bewusst oder unbewusst – versucht, „das Weltbild des Sprechers *durchzusetzen*“ (218). Der „Grenzdiskurs“ ist mit „Macht“ verbunden. „Solidarität durch einen Konsensus“ kann nur dort erzielt werden, wo Solidarität hinsichtlich der weltanschaulichen Grundlagen besteht – „Solidarität in einer Gemeinschaft des Bekennens“ und eventuell auch des „rituellen Darstellens“ (218).

Der Grenzdiskurs nähert sich jedoch der „Willkürlichkeit eines Machtspruches“ an, da „das Setzen von Regeln ohne Verweis auf eine externe Instanz“, ohne „die Möglichkeit einer Kor-

---

<sup>44</sup> „Grenzdiskurs verneint Zeit und Geschichte und somit eine bestimmte Art von Wissensfortschritt. Er artikuliert sich als Rede von dem Ewigen, Unwandelbaren, Identischen“ (217).

rektur von aussen“ geschieht (218). Der interreligiöse bzw. interweltanschauliche Dialog soll hier Abhilfe schaffen. „Die bloße Wiederholung einer Verkündigung in der Begegnung mit anderen Mythen [hier = Weltanschauungen? P.T.] ist an sich kein kommunikatives Handeln. Ein verabsolutierter Grenzdiskurs ist wie eine ‘Privatsprache’, die behauptet, dass das, was sie jeweils als richtig setzt, richtig sei“ (219). Hier gibt es Berührungspunkte mit meiner Diagnose. Es fragt sich nur, wie die „Korrektur von außen“ gedacht wird, die auf der dritten Diskursebene, im „Erschließungsdiskurs“, stattfinden soll.

Wie bereits erwähnt, ist es grundsätzlich zu begrüßen, wenn ein „Raum der Begegnung und gegenseitigen Verständigung zwischen Grenzdiskursen“ (219) erschlossen und dann auch genutzt wird. Erstens ist es möglich, dass Anhänger unterschiedlicher Ideologien(+) einander *verstehen*, wobei die Denkformanalyse hilfreich sein kann. Zweitens können sie voneinander *profitieren*, d.h. A enthält vielleicht Elemente, die in B bislang noch nicht enthalten, aber mit B vereinbar sind; der Anhänger von B kann von von A *lernen* und sich Elemente aus A *transformierend aneignen*. Drittens können die Anhänger unterschiedlicher Weltanschauungen ihre *Gegnerschaften offen austragen* und das jeweilige Kritikpotential nutzen, wie an der Fundamentalismuskritik aus der Sicht offener Profanität beispielhaft vorgeführt. Viertens können die ‘Begegnungen’ in Einzelfällen zu einem individuellen Weltanschauungswandel, zu einer Konversion führen, und eine Vielzahl von Konversionen kann wiederum sozio-kulturelle Konsequenzen haben.

Konversionen sind sicherlich Sonderfälle. In der Regel findet die ‘Begegnung’ von einer bestimmten Position aus statt, deren Grundlagen durch die ‘Begegnung’ nicht wesentlich verändert werden. Die jeweilige Position steuert die Prozesse der selektiven Aneignung wie auch die kritische Auseinandersetzung.

Jaeggi/Krieger sehen das zumindest teilweise anders. Nach ihrer Auffassung ist der „Erschließungsdiskurs“ durch eine „Pragmatik“ bestimmt, die „Macht in Rationalität verwandelt. Handlungen, die sonst außerhalb des Bereiches von Diskurs fallen, und das sind alle Machthandlungen, werden erst auf dieser Ebene in den Diskurs eingeholt“ (219). So wird eine „unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft, d.h. eine wahrhaft *entgrenzte* oder universale Rationalität“ (219) gestiftet. Von einer „unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft“ könnte man dann sprechen, wenn tatsächlich *jede* gegenwärtig vertretene Weltanschauung in den „Raum der Begegnung“ eingetreten ist; de facto sind einige Weltanschauungen aber an solchen ‘Begegnungen’ gar nicht interessiert. Es handelt sich also eher um das *Ideal* einer „unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft“, dem wir uns höchstens annähern können. Bedenklich ist ferner die Rede von der Stiftung einer „universalen Rationalität“, denn in puncto Auseinandersetzung ist der „Raum der Begegnung“ ja ein *Kampfplatz*, auf dem sich unterschiedliche Auffassungen von „Rationalität“ gegenüberstehen, zwischen denen, wie die Ausführungen zum Fundamentalismus zeigen, kein Konsens möglich ist.

Die Autoren zeigen noch in einem weiteren Punkt die Neigung, ihre eigenen *Ideale* auf unzulässige Weise in die Argumentation einzuschmuggeln. Ihr zentrales Anliegen ist offenbar, dass (religiöse) Weltanschauungen *gewaltlos* vertreten werden. Und dieses Ideal wird als Ergebnis der „sprachpragmatischen Analyse“ ausgegeben: „um eine Aussage auf der Ebene von fundamentalistischem Grenzdiskurs zu verstehen, muss man nun wissen, wie man sie gewaltlos vertreten kann, sonst verfällt sie der [...] Sinnlosigkeit“ (219).

Das ist eine bloße Behauptung, die angesichts der Fundamentalismusanalyse als ‘utopisch’ erscheint. Das *gewaltsame Vertreten und Durchsetzen* einer Weltanschauung ergibt sich doch, wie an Varianten von RF 2 gesehen, aus bestimmten Annahmen, etwa aus einer messianischen Geschichtsauffassung. Akzeptiere ich diese Annahmen, so *ist* es z.B. meine Aufgabe, den Willen Gottes politisch durchzusetzen und die bössartigen Feinde der ‘Wahrheit’ zu bekämpfen, wenn nötig mit Gewalt. Es ist nicht erkennbar, wie man die relevanten Aussagen „gewaltlos vertreten kann“. Das Ideal der Gewaltlosigkeit entstammt der persönlichen Welt-

anschauung der Autoren, und es soll durch die „sprachpragmatische Analyse“ offenbar mit höheren Weihen ausgestattet werden.<sup>45</sup>

Der „Raum der Begegnung“ zwischen den Ideologien(+) wird ‘idealistisch’ mißverstanden – berücksichtigt man die Dimensionen der Aneignung und des Austragens der Gegnerschaften, so wird man kaum sagen können, es gehe hier „um das schlichte Sich-verständigen ohne Bestimmung und Begrenzung von persönlichen und kollektiven Identitäten“, um eine „Handlung, die in ‘purem menschlichen Miteinandersein’ geschieht“ (220). Das bedeutet freilich nicht, dass „keine Kommunikation über die jeweiligen Grenzen der Gruppe, der Gemeinschaft, der Kultur oder Religion“ stattfinden könne, es bedeutet nur, dass diese Kommunikation sich anders vollzieht, als Jaeggi/Krieger sich das wunschgeleitet vorstellen. Das „Ideal einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft“ ist, so verstanden, eine *bloßes* Ideal, das – Habermas folgend – als „in jedem Sprechakt contrafaktisch vorausgesetzt“ nur *behauptet* wird. Die „Tiefenstruktur der Ausschließung/Einschließung“ ist in Wahrheit *unübersteigbar*, und jede interreligiöse bzw. interweltanschauliche Begegnung findet *innerhalb* dieser Struktur statt. Eine „Begegnung von Eigenem und Anderem in einem Raum, der nicht von der [...] Dynamik der Ausschließung/Einschließung strukturiert wird“ (220), kann es aufgrund der unaufhebbaren Weltanschauungs-Gebundenheit und den damit zusammenhängenden Gegnerschaften prinzipiell nicht geben. Die Idee einer „gegenseitigen Teilnahme an den verschiedenen Religionen“ scheint mir, insofern sie über das ‘einfache’ Verstehen weit hinausgeht, nicht ‘lebbar’ zu sein: „Hier muss die Stellung des Beobachters verlassen und die andere Religion von innen kognitiv und affektiv ‘angenommen’ werden“ (221). Ich sehe demgegenüber nur die Alternative zwischen *Konversion* zu einer anderen Weltanschauung und *Aneignung* anderer Weltanschauungen, die gesteuert ist von der eigenen Position. Die postulierte „nicht ausschliessende, nicht konfessionelle, d.h. ‘reflektierte’ Bekehrung“ (221) erscheint daher als Deckmantel für diese Möglichkeiten.

Die Spannung zwischen religiösen und profanen Weltanschauungen wird von den Autoren ebensowenig bedacht wie die eigentliche Fundamentalismusproblematik. Ist es z.B. sinnvoll, angesichts einer fundamentalistischen Denkform die „Bereitschaft“ zu fordern, „die Bekehrungserfahrung auf beiden Seiten und immer neu zu machen“ (221)? Ist diese Rede nicht ganz auf den Fall einander ‘nahestehender’ Religionen zugeschnitten? Die „Bereitschaft, Weltbildtransformationen zu akzeptieren“, sollte nicht überstrapaziert werden.

Jaeggi/Krieger wenden sich auch der „Entstehungsgeschichte“ des „postmodernen Pluralismus“ zu. „Weltanschauliche Fragmentation nach innen begleitete die Relativierung westlicher Ansprüche nach kultureller Überlegenheit nach außen“ (196). Ich stimme der Kritik am „Programm einer europäischen Weltherrschaft“ und am „Kolonialimperialismus“ zu, möchte aber die Kritik am „universalistischen Denken“ etwas genauer untersuchen. Insbesondere interessiert mich folgende These: „Im posthistorischen Zeitalter, d.h. in einer globalen Kultur, hat der *apologetische Universalismus* ausgedient“ (196).

Hier scheint nämlich wieder die Vermengung von Gleich-Zeitigkeit und Gleich-Gültigkeit der Weltanschauungen ins Spiel zu kommen. Jedes Überzeugungssystem kann einräumen, dass *gleichzeitig* mit ihr andere Auffassungen existieren, doch aus der *Tatsache*, dass keine Weltanschauung universell anerkannt wird, folgt nicht, dass keine universellen *Geltungsansprüche* (mehr) erhoben werden können. Selbstverständlich erheben z.B. religiöse und profane Fundamentalismen auch in einer Situation des *faktischen* Weltanschauungs-Pluralismus weiterhin den Anspruch, über eine ‘absolute’ Wahrheit zu verfügen; für sie gibt es weiterhin *die* Wahrheit. Die diversen „Orientierungsmodelle“ haben heute keineswegs „ihren absoluten Wahrheitsanspruch eingebüßt“ (195), was sie eingebüßt haben, ist nur der Status, das einzig denkbare Modell zu sein – immer mehr Menschen werden sich dessen bewusst, dass es zu jedem Modell Alternativen gibt. Wenn es aber auf der Ebene der Geltungsansprüche weiterhin „uni-

---

<sup>45</sup> Im Abschnitt „Die Politik des Gewissens“ (223ff.) wird im Anschluß an Gandhi ein Konzept politischer Gewaltlosigkeit entwickelt.

versalistisches Denken“ gibt, so hat vielleicht auch der „apologetische Universalismus“ nicht ausgedient.

Die postmodernistische „Skepsis gegenüber den Metaerzählungen“ (Lyotard)<sup>46</sup> kann im gegenwärtigen Zusammenhang als (relativistische) Skepsis gegenüber den verschiedenen weltanschaulichen Absolutheitsansprüchen aufgefasst werden. Diese Skepsis ist jedoch, was häufig übersehen wird, selbst nur eine Stimme im heutigen Weltanschauungskonzert – sie ist nicht die *objektiv gültige* Beschreibung der gegenwärtigen Situation. Versteht man sie als eine solche Beschreibung, so ist sie vielmehr eindeutig *falsch*, da ja von anderen Stimmen weiterhin Absolutheitsansprüche erhoben werden.

Begreifen wir eine ‘Metaerzählung’ hingegen allgemeiner als den Kernbestand einer Weltanschauung, so gilt: Der Postmodernismus ist selbst eine Ideologie(+) mit zugehöriger Metaerzählung; von anderen (z.B. von fundamentalistischen) Weltauffassungen unterscheidet er sich durch die *total-relativistische* Ausrichtung. Legt man diese Begriffsverwendung zugrunde, so kann die „*ausschließende* und zugleich *einschließende* Struktur von Metaerzählungen“ eben nicht auf das „historische Zeitalter“ (197), auf die vor-postmoderne Zeit begrenzt werden, diese Struktur scheint vielmehr konstitutiv für *Weltanschauungen überhaupt* zu sein.

Jaeggi/Krieger sprechen davon, dass „parallel existierende Traditionen und Religionen in die unilineare Geschichte eines Volkes mehr oder weniger gewalttätig aufgehoben“ (197) werden. Ich meine, dass die Kritik an Formen *gewalttätiger* Aufhebung nicht ohne weiteres alle ‘Aufhebungsversuche’ treffen muss. ‘Aufhebungsversuche’ (in einem hegelnahen Sinn von ‘Aufhebung’) kann es nämlich im Prinzip innerhalb *jeder* Weltanschauung geben. Hier gilt: „Weltauffassungen, die von der normalen Sinnwelt einer Gesellschaft abweichen, stellen eine Existenzbedrohung für die Gruppe dar. Um die eigene Existenz abzusichern, muss eine Gruppe demnach Techniken entwickeln, die ihr erlauben, alles, was neu und fremd ist, in die eigene Struktur zu integrieren.“ (197f.) Gehört nicht zu *jeder* Ideologie(+) die „Funktion der Verteidigung und Durchsetzung einer normativen Gesamtauffassung der Wirklichkeit“ (198)? Vollzieht nicht auch der Postmodernismus eine solche (sachlich allerdings fragwürdige) Integration in die „eigene Struktur“, indem er das eigene, aus dem Total-Relativismus stammende *Postulat* der „Gleich-Gültigkeit“ als *objektive Eigenschaft* der gegenwärtigen Situation ausgibt?

Jaeggi/Krieger meinen, eine Position jenseits des „apologetischen Universalismus“ erreicht zu haben. Daher können sie ihn kritisch darstellen. „Es wird zuerst das Recht des anderen auf eigene Wahrheit *neutralisiert*, sodann zweitens, werden was immer für Wahrheiten, die der Andere hat, *enteignet* und schliesslich drittens, werden diese in die eigene Position *integriert*“ (198). Diese „grenzziehenden Techniken der Einschließung und Ausschließung“ sollen offenbar grundsätzlich ‘überwunden’ werden.

Ich behaupte demgegenüber, dass „Einschließung und Ausschließung“ *notwendig* zu jeder Weltanschauung gehören, mögen spezifische „grenzziehende Techniken“ auch variieren. Erstens schließen die jeweiligen grundlegenden Weltbild- und Wertannahmen immer konkurrierende Annahmen aus, zweitens aber ist es im Prinzip immer möglich (wenngleich diese Möglichkeit nicht immer genutzt wird), Elemente aus anderen Weltauffassungen durch *Umdeutung gemäß den eigenen Prinzipien* zu integrieren. Jede derartige Integration stärkt die eigene Position und erleichtert ihre „Verteidigung“ und „Durchsetzung“, z.B. in dem Sinn, dass Gegner nun durch die Umdeutung ihrer eigenen Prinzipien ‘geneigt’ werden, ihre bisherige Position zu verlassen und die des bisherigen Opponenten anzunehmen.

Es ist also nicht zulässig, „grenzziehende Techniken der Einschließung und Ausschließung“ generell zu verwerfen, die Kritik kann sich nur gegen *bestimmte* Techniken dieser Art richten, und dies wiederum auf der Ebene weltanschaulicher Auseinandersetzung. Für die Position offener Profanität etwa gilt, dass die auf Umdeutung beruhende Integration ‘fremder’ Weltan-

---

<sup>46</sup> Vgl. die Auseinandersetzung mit Lyotard in: P. Tepe: *Postmoderne/Poststrukturalismus*. Wien 1992, S. 109-146.

schauungselemente in die eigene Struktur *grundsätzlich* positiv zu werten ist – eine solche Integration ist ein Mittel zur ‘Bereicherung’ und zum möglichst weitgehenden und konsequenten *Ausbau* des eigenen Überzeugungssystems. Die Integrationsfähigkeit ist ein Index für die *Kraft* eines Überzeugungssystems. Und mit den Integrationsleistungen nehmen die Chancen auf Verbreitung zu.

Bei der Analyse konkreter Integrationen sollten immer mehrere Leitfragen berücksichtigt werden. Erstens: Welche ‘fremden’ Weltanschauungselemente werden in die eigene Position eingebaut? Zweitens: Durch welche Umdeutungen wird der Einbau möglich? Drittens: Welche Konsequenzen hat die Integration für die betroffenen anderen Weltauffassungen?

Die Ausführungen zum Christentum erweisen sich in diesem Kontext als instruktiv. Sie zeigen, dass die mit der eigenen Position verbundenen Wahrheits- und Überlegenheitsansprüche in der ‘Apologetik’ konsequent umgesetzt werden. In der ‘Auseinandersetzung mit dem Judentum’ werden die Konsequenzen der eigenen religiösen Grundüberzeugungen entfaltet. Dass ‘die Christen die jüdische Schrift, das Alte Testament, für sich beanspruchten’, ergibt sich z.B. aus der Annahme, dass diese Schriften die ‘Vorbereitung auf oder Erziehung zu Christus’ darstellen (199). Wenn sich unterschiedliche Religionen auf denselben Textkorpus beziehen, so *müssen* ‘grenzziehende Techniken der Einschließung und Ausschließung’ angewandt werden. Hier ist allerdings zwischen geschlossener und offener Religiosität zu unterscheiden. Während erstere das ‘Existenzrecht einer anderen Auffassung der Wirklichkeit’ bestreitet, kann letztere dem Anderen ein Recht auf ‘eigene Wahrheit’ zugestehen (199).

Ferner können die *Begründungen*, die für den Einbau ‘fremder’ Weltanschauungselemente gegeben werden, kritisch analysiert werden, etwa die christliche ‘Behauptung, dass alles Positive in der griechischen Kultur entweder von Moses geliehen war oder unmittelbar den Griechen von Christus selbst als präexistenter Logos offenbart wurde’ (200). Solche Behauptungen stellen natürlich eine fragwürdige ‘Enteignung’ dar, die aufgrund eines *Dogmas* erfolgt; dennoch bleibt die Integration der ‘Wahrheiten’ des Anderen in die ‘eigene Position’ ein legitimes Unterfangen. Es ist nichts Schlechtes daran, ‘verschiedene Strömungen in sich aufzunehmen und zu vereinigen’ (200). Mit solchen Integrationen ist die allgemein verstandene ‘Methode der Apologetik’ (201) notwendig verbunden; welche speziellen Techniken verwendet werden, hängt jedoch vom Weltanschauungstyp ab. So kann sich auch eine ‘rein säkulare Apologetik’ (202) entwickeln.

## 8.2 Weltanschauungs-Gebundenheit und säkularer Rechtsstaat

In welchem Verhältnis steht der säkulare Rechtsstaat zum Fundamentalismus? Und gerät das Theorem der unaufhebbaren Weltanschauungs-Gebundenheit nicht in Konflikt mit der Auffassung, der säkulare Rechtsstaat sei weltanschaulich neutral?

Bezugstext: H. Bielefeldt: *Zwischen laizistischem Kulturkampf und religiösem Integralismus: Der säkulare Rechtsstaat in der modernen Gesellschaft*. In: H. Bielefeldt/W. Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religion*, a.a.O., S. 474-492.

Bielefeldt vertritt die These, ‘daß die Säkularität der politisch-rechtlichen Ordnung für das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Orientierung in einer freiheitlichen Demokratie unumgänglich ist’, er verteidigt also den ‘säkularen Rechtsstaat’ (474). Er wendet sich jedoch kritisch gegen ‘Formen der ideologischen Vereinnahmung des säkularen Staates’, die den ‘Raum des politischen Diskurses einseitig weltanschaulich okkupier[en] und dadurch zerstör[en]’ (474f.).

Meine Bedenken richten sich ausdrücklich nicht gegen das Prinzip des säkularen Rechtsstaates, sondern gegen die Durchführung der *Ideologiekritik*, d.h. hier: der Kritik an diversen

„Ideologisierungen der Säkularität“. Bielefeldts Kritikstrategie vernachlässigt nämlich die Dimension der unaufhebbaren Weltanschauungs-Gebundenheit, und sie arbeitet darüber hinaus mit Vermengungen im Begriff der Säkularität.

Zunächst daher ein paar Worte zum leitenden Begriff des „säkularen Rechtsstaats“ und seiner Einführung bei Bielefeldt. Unter der „Säkularität der politisch-rechtlichen Ordnung“ scheint er die „institutionelle Trennung von Staat und Kirche“ (476) sowie dann generell die Trennung von Staat und Weltanschauung (religiöser oder profaner Art) zu verstehen. Diese Trennung gilt als *Voraussetzung* für das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher weltanschaulicher Orientierung.

Unberücksichtigt bleibt, dass z.B. die Trennung von Staat und Kirche nicht notwendigerweise mit dem *Ziel* verbunden ist, ein friedliches Zusammenleben von Anhängern unterschiedlicher Weltanschauungen zu ermöglichen. Man kann für diese institutionelle Trennung ja auch votieren, um einer *anderen* Weltauffassung eine Monopolstellung zu sichern. Einer solchen Richtung kann aber nicht ohne weiteres vorgeworfen werden, sie liefere eine *verfälschende* „Ideologisierung der Säkularität“, da sie ja das Ziel, eine friedliche Koexistenz von Weltanschauungen zu gewährleisten, überhaupt nicht verfolgt. Es wird nur das Prinzip der „Trennung von Staat und Kirche“ aufgenommen und mit einem neuen weltanschaulichen Monopolanspruch verbunden. Zu unterscheiden ist also zwischen der ‘kleinen’ Säkularität (Prinzip der Trennung von Staat und Kirche) und der ‘großen’ Säkularität (hier kommt das erwähnte Ziel hinzu, das in gewisser Hinsicht einen Weltanschauungs-Pluralismus voraussetzt). Die ‘kleine’ Säkularität ist mit „politischer Ausgrenzung, Diskriminierung und Entmündigung“ (475) durchaus vereinbar.

Schauen wir uns Bielefeldts *Ideologiekritik* genauer an. Eine „Ideologisierung der Säkularität“, d.h. hier: eine einseitige weltanschauliche Okkupation, sieht Bielefeldt zunächst einmal im „Säkularismus“, der als „antireligiöse oder postreligiöse Ideologie“ begriffen wird. „Die im Namen der Menschenrechte und der Religionsfreiheit verlangte institutionelle Trennung von Staat und Kirche geriet [...] in das Fahrwasser eines antiklerikalen, gelegentlich sogar eines antireligiösen Kulturkampfes“ (475f.). Der Säkularismus nahm „schließlich selbst weltanschauliche Züge an“ und schlug bei Comte sogar „in eine neue atheistische Quasireligion um“ (476).

Es entsteht der Eindruck, dass die „Säkularität des modernen demokratischen Rechtsstaats“ im Kern weltanschauungs-neutral ist, dann aber „weltanschauliche Züge“ annehmen kann, wenn sie durch Ideologien wie die „Fortschrittsideologie August Comtes“ vereinnahmt wird. Hier wird jedoch die *Zielsetzung* des säkularen Staates, das „friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Orientierung“ zu ermöglichen, vermengt mit der *Unabhängigkeit* von „religiöser und weltanschaulicher Orientierung“. Ich behaupte demgegenüber, dass der säkulare Rechtsstaat – im Sinn der ‘großen’ Säkularität – ein Ziel verfolgt, auf das sich *mehrere* (aber nicht *alle*) weltanschaulichen ‘Parteien’ einigen können. Dabei stehen die *Pluralisten*, welche die friedliche Koexistenz konkurrierender Weltauffassungen bejahen, den *Monisten* gegenüber, die – in der Regel einem ‘wahrheitspolitischen’ Konzept folgend – eine bestimmte Ideologie(+) umfassend durchsetzen wollen und daher die Sicherung des Weltanschauungs-Pluralismus nicht als ‘gemeinsamen Nenner’ anerkennen können.

Eine „antireligiöse oder postreligiöse Weltanschauung“ *monistischer* Art kann natürlich ebenfalls die „institutionelle Trennung von Staat und Kirche“ fordern, aber sie teilt *nicht* das Ziel, ein friedliches Zusammenleben von Anhängern unterschiedlicher Weltanschauungen zu ermöglichen – sie will ja *eine* Ideologie(+) definitiv durchsetzen. Daher kann gar nicht von einer „fortschrittsideologisch-laizistischen“ Form der „ideologischen Vereinnahmung des säkularen Staates“ gesprochen werden, da das zuvor diesem Staat zugeschriebene Ziel ja gar nicht akzeptiert wird – die ‘große’ wird also mit der ‘kleinen’ Säkularität vermengt. Die Monopolstellung einer bestimmten religiösen Weltanschauung soll ja durch die Monopolstellung einer



profanen, dezidiert „antireligiösen“ Weltanschauung ersetzt werden. Es geht hier um die „Verdrängung der traditionellen Staatsreligion durch eine moderne, fortschrittliche *Staatsideologie* liberalistischer oder sozialistischer Prägung“ (476).

Selbstverständlich kann eine „antireligiöse oder postreligiöse Weltanschauung“, etwa in der Gestalt des „weltanschaulichen Positivismus“, von anderen Positionen aus kritisiert werden. Zunächst einmal ist sie jedoch als eine Ideologie(+) unter andern zu behandeln. Sie nimmt eine *Radikalisierung* des ‘kleinen’ Säkularismus vor, die auf ein Monopol für eine antireligiöse Ideologie(+) hinausläuft. Von einer „Ideologisierung des Säkularismus“ im Sinn einer Ideologie(-) der ‘großen’ Säkularität kann hingegen, wie bereits dargelegt, nicht gesprochen werden. Und es sollte auch der Eindruck vermieden werden, der Aufbau einer umfassenden säkularen oder profanen Weltanschauung sei als solcher schon eine *Fehlentwicklung*. Wenn unterschiedliche weltanschauliche Orientierungen zugelassen werden, so muss natürlich auch deren konsequente Entfaltung zugelassen werden.

Bielefeldts Terminologie erweist sich hier als unglücklich. Es ist nämlich nicht der „weltanschauliche Säkularismus“ (säkular-profane Weltanschauung) *als solcher*, der – wie die „Staatsreligion“ – „Andersgläubige an den Rand“ drängt und einen „umfassenden politischen Herrschaftsanspruch“ erhebt, das Gesagte gilt vielmehr nur für profane Weltanschauungen *monistischer* (und fundamentalistischer) Art.

Nach Bielefeldt gehört „der europäische Kulturkampf zwischen weltanschaulichem Säkularismus und kirchlichem Christentum weitgehend der Vergangenheit an“, wenngleich sich „Elemente eines ideologischen Säkularismus auch heute noch finden. Dazu gehört die oft unreflektierte Unterstellung, Religion sei in der Moderne zur bloßen Privatsache geworden und habe in der Öffentlichkeit, zumal in der politischen Öffentlichkeit, keinen legitimen Ort“ (477).

Nach meiner Auffassung finden weltanschauliche Kämpfe, die stets auch Kulturkämpfe sind, *immer* statt<sup>47</sup>; bestimmte neue Kampf-Konstellationen treten dabei jedoch zuweilen an die Stelle der alten. Früher vorherrschende Positionen können aber nach wie vor vertreten werden, sei es nun vollständig oder in Teilen. Für eine antireligiöse Weltanschauung monistischen Typs stellen „öffentliche Manifestationen religiösen Glaubens und religiöser Praxis“ natürlich unerträgliche „Provokationen“ dar (477). Daraus folgt jedoch auf der anderen Seite nicht, dass Befürworter des Weltanschauungs-Pluralismus *jede* öffentliche Manifestation religiösen Glaubens akzeptieren müssten. So ist das „islamische Kopftuch an öffentlichen Schulen“ (476) seitens der Schüler eher akzeptabel als seitens der Lehrer.

Bielefeldt wendet sich nun der „christlichen Vereinnahmung der Säkularität“ (478) zu. Gemeint ist damit z.B. die Auffassung, die Säkularität sei genuiner „Bestandteil des abendländisch-christlichen Kulturerbes“ (478). „So erscheint die verfassungsrechtliche Trennung von Kirche und Staat in einigen zeitgenössischen christlichen Interpretationen als die historisch-notwendige Entfaltung einer im christlichen Glauben im Grunde ‘immer schon’ angelegten Differenz zwischen Religion und Politik, die sich bis in das Jesus-Wort ‘Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist [...]’ zurückverfolgen lassen soll“ (479). Nebenbei bemerkt: das betrifft primär die ‘kleine’ und nicht unbedingt auch die ‘große’ Säkularität.

Wenn menschliches Leben immer weltanschauungs-gebunden ist, so folgt daraus, dass jede Ideologie(+) für die von ihr bejahten Prinzipien *weltanschauungskonforme* Interpretationen hervorbringen muss. Das gilt auch für *politische* Prinzipien. Verfolgt der Katholizismus die

---

<sup>47</sup> Die negative Besetzung des Ausdrucks ‘kulturkämpferisch’ ist daher zu revidieren. Weltanschauliche Gegnerschaften sind unterschwellig immer vorhanden, und es ist eher positiv zu bewerten, wenn sie ‘kulturkämpferisch’ offen ausgetragen werden.

Dass es in weltanschaulich-kulturkämpferischen Auseinandersetzungen häufig zu kognitiv fragwürdigen Gleichsetzungen kommt, steht auf einem anderen Blatt. So neigen Vertreter säkular-profaner Positionen manchmal dazu, mit einer *zu* einfachen Opposition zwischen Aufklärung/Moderne und „religiöser Kultur“ zu arbeiten, die „religiöse Kulturen von vornherein pauschal unter den Verdacht eines antiaufklärerischen Fundamentalismus“ (477) stellt. Vgl. dazu auch die in 8.1 behandelte Argumentation von Jaeggi/Krieger.

„Idealvorstellung eines ‘christlichen Staates’“ (479), muss er dieses Konzept aus den eigenen weltanschaulichen Grundlagen heraus rechtfertigen; ebenso wenn er später seinen Frieden mit dem säkularen Staat macht. Diese Art der ideologischen „Vereinnahmung“ ist – mein Argumentationsschema bleibt dasselbe – nicht *als solche* zu kritisieren; sie ist zunächst einmal ein Versuch, die ‘kleine’ und gegebenenfalls auch die ‘große’ Säkularität mit den Grundlagen der eigenen Weltanschauung kompatibel zu machen.

Davon ist die „Vereinnahmung“ im Sinn der Ideologie(-) zu unterscheiden. Die ‘positive’ kann in eine (sachlich falsche oder zumindest fragwürdige) ‘negative’ „Vereinnahmung“ umschlagen. Das ist z.B. dann der Fall, wenn der eigenen Weltanschauung, hier: dem Christentum, ein *privilegiertes* Verhältnis zum säkularen Staat zugeschrieben wird, etwa derart, dass dieser Staat *nur aus dem Christentum heraus habe entstehen können oder sogar müssen*. Hier gilt kritisch: „Die Säkularität des Staates mutiert somit schließlich zu einem quasitheologischen Begriff“ (479).

Gegen Bielefeldt ist jedoch der ‘positiven’ „Vereinnahmung“ das gute Gewissen zurückzugeben. Dass der säkulare Staat überhaupt „weltanschaulich okkupiert“ und z.B. von Christen „christlich getauft“ wird, ist, wenn man vom Theorem der unaufhebbaren Weltanschauungs-Gebundenheit ausgeht, völlig ‘normal’ und unanstößig. In kognitiver Hinsicht anstößig wird die Angelegenheit erst, wenn eine Okkupation mit *Ausschließlichkeitsanspruch* vorgenommen wird, die man als „einseitig christliche Begründung des säkularen Staates“ (480) bezeichnen könnte. Das läuft nämlich darauf hinaus, dass „Menschen nichtchristlicher Orientierung [...] im Rahmen der christlich-säkularen Verfassungsordnung keinen legitimen Platz haben“ (480). Und das widerspricht dem Ziel der ‘großen’ Säkularität, das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher weltanschaulicher Orientierung zu ermöglichen. Die *Ideologiekritik* kann sich also sinnvollerweise nur gegen derartige ‘negative’ Vereinnahmungen richten.<sup>48</sup>

Ideologien(+), die den Weltanschauungs-Pluralismus bejahen, werden eine solche Kritik zur Selbstkorrektur nutzen, denn diese Kritik zeigt ja gerade auf, dass man vom eigenen pluralistischen Grundprinzip, ohne dies zu bemerken, abgewichen und in Denkmuster zurückgefallen ist, die für den Weltanschauungs-Monismus und die ‘Wahrheitspolitik’ kennzeichnend sind. Ein solcher Rückfall kann z.B. dort vorliegen, wo jemand darauf insistiert, „daß die politische Toleranz des demokratischen Verfassungsstaates ihr kulturelles Zentrum im christlichen Glauben hat, der somit für die politische Kultur des säkularen Staates im ganzen tragend bleiben muß“ (480). Dem ist dann entgegenzuhalten, dass das Plädoyer für „politische Toleranz“ nachweislich auch aus nichtchristlichen (und nicht-religiösen) Weltanschauungen hervorgehen kann.

Immer aber ist zu unterscheiden: das Projekt des säkularen Staates mit Weltanschauungs-Pluralismus (‘große’ Säkularität) und die weltanschauungs-gebundenen *Begründungen* für das Projekt; bei diesen Begründungen ist wiederum zwischen ‘positiven’ und ‘negativen’ Verein-

---

<sup>48</sup> Bielefeldt unterscheidet später die „theologische ‘Würdigung’ der Säkularität“ von „theologischer ‘Begründung’ oder Fundierung“. „Während eine theologische ‘Begründung’ der Säkularität leicht darauf hinausläuft, den säkularen Staat allein aus der je eigenen Glaubenstradition heraus zu verstehen und damit christlich bzw. islamisch zu vereinnahmen, bedeutet die ‘Würdigung’ des säkularen Staates zunächst die Anerkennung seiner spezifischen Modernität“ (488f.). Ich ziehe eine etwas andere Terminologie vor: Jede ‘beteiligte’ Weltanschauung muss eine zu den eigenen Prinzipien passende *Begründung* für die Bejahung des säkularen Rechtsstaats geben. Eine ‘beteiligte’ Religionsgemeinschaft muss „der modernen Säkularität einen theologischen ‘Sinn’ ab[...].gewinnen und sie mit zentralen Erfordernissen des religiösen Glaubens in Beziehung [...] setzen“; eine mögliche Anschlussstelle ist z.B. die „Einsicht, daß der Glaube nur in Freiheit angenommen und gelebt werden kann“ (489). Dabei besteht aber stets die Gefahr des Umschlags in eine *monopolistische* und die historischen Tatsachen *verfälschende* Begründung, die z.B. übersieht, „daß die Säkularität von Recht und Staat in der Regel *nicht* von den etablierten Religionsgemeinschaften durchgesetzt wurde, sondern gegen ihren teils entschiedenen Widerstand erkämpft werden mußte“, oder die den säkularen Staat als „organische Entfaltung eines im Christentum (oder auch im Islam) ‘immer schon’ angelegten Potentials“ erscheinen lässt (489).

nahmungen zu differenzieren. Das Christentum ist eine *mögliche* „geistig-kulturelle Basis der Toleranz“, aber nicht die einzig mögliche.<sup>49</sup>

Bielefeldt will – im Sinn der ‘großen’ Säkularität – eine „politisch-rechtliche Ordnung“ ohne „verbindliches weltanschauliches Fundament“ (480). Er übersieht jedoch den sich aus der Ideologie(+)-Gebundenheit ergebenden Zwang für jede weltanschauliche Orientierung, der jeweiligen Ordnung eine zu den eigenen Prinzipien passende Interpretation zu geben.<sup>50</sup> Es ist Aufgabe vor allem der jeweiligen ‘ideologischen’ *Gegner*, den Finger auf die Punkte zu legen, an denen der Umschlag in eine kognitiv fragwürdige und den Weltanschauungs-Pluralismus gefährdende Vereinnahmung erfolgt.

Das ‘große’ Projekt des säkularen Staates lässt sich als eine Art *Kompromiss* begreifen, den *mehrere* Weltanschauungen miteinander geschlossen haben, der aber wiederum andere Ideologien(+) *ausschließt*, insbesondere die fundamentalistischen mit ihrer monistischen ‘Wahrheitspolitik’. Der „Kultur- und Weltanschauungskampf“ (485) ist damit nicht beendet, er nimmt im Rahmen der Anerkennung des weltanschaulichen Pluralismus der Moderne nur eine neue Gestalt an. Und die Teilnehmer an diesem Kampf sollten sich bemühen, die eigenen Auffassungen von solchen Elementen zu ‘reinigen’, welche den erzielten Kompromiß durch einen umfassenden weltanschaulichen Anspruch *monistischer Art* wieder in Frage stellen.

Bielefeldt wendet sich nun den „islamischen Ideologisierungen“ (481) zu. Zumeist wird der säkulare Staat abgelehnt, wobei wiederum zwischen ‘kleiner’ und ‘großer’ Säkularität unterschieden werden müsste. Den „muslimischen Autoren“ erscheint der säkulare Staat entweder „als ein spezifisch christliches Modell, das für den Islam irrelevant ist, oder – und diese Sicht scheint zu dominieren – die Säkularität wird in die Nähe von politischem Atheismus gerückt und gilt damit per se als verwerflich“ (481). Das sind jedoch schlichte Anwendungen der islamischen Ideologie(+), die nicht ohne weiteres als ‘negative’ „Ideologisierungen“ verrechnet werden dürfen. Für eine strenge Religiosität liegt es in der Tat nahe, den Begriff der Säkularität als ‘verwestlicht’ völlig abzulehnen; wer ihn positiv aufgreift, zieht leicht den „Vorwurf der Ungläubigkeit“ (481) auf sich. Ganz grundsätzlich wird die Ablehnung „bei islamisch-fundamentalistischen Politikern und Intellektuellen, die das ‘islamische System’ als überlegene Alternative gegen den säkularen Rechtsstaat ausspielen“ (482). Eine „sakralisierte Umma-Demokratie“ ist mit „politischem Pluralismus und liberalen Freiheiten“ sowie mit einer „mensenrechtlich gedachten Religionsfreiheit“ unvereinbar (482f.). „Wahre Freiheit ist nach Qutb nur in der bedingungslosen Unterwerfung unter das göttliche Gesetz der Scharia möglich, weil einzig die Herrschaft Gottes der Verknechtung des Menschen durch den Menschen ein Ende setzen kann“ (483).

Die kurz gestreiften islamischen Einschätzungen der Säkularität ergeben sich zunächst einmal aus den verschiedenen Varianten der islamischen Religion als Ideologie(+). Das schließt jedoch nicht aus, dass sie mit fragwürdigen Ideologisierungen(-) verbunden sind. Davon grenzt Bielefeldt nun eine „islamische Vereinnahmung des Säkularitätsbegriffs“ ab. Die „islamische Theokratie“ wird in dieser Argumentation vom „Klerikalismus westlicher Prägung“ unterschieden, und es wird behauptet, „der schwierige Prozeß der Säkularisierung des Staates sei ein ausschließlich christliches Problem, weil nur das Christentum einen institutionalisierten Klerus hervorgebracht habe, dessen Autoritätsansprüche im Lauf der Jahrhunderte immer wieder mit den Machtansprüchen des Staates kollidiert seien, bis man den Streit schließlich durch institutionelle Trennung beider Bereiche geschlichtet habe“ (484).

Diese Argumentation trägt deutliche Züge einer Ideologie(-), denn das allgemeine Problem der Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion wird reduziert auf das spezielle Problem der Vermeidung einer „Priesterherrschaft“. Eine Religion, die keinen „Klerus“ (in einem näher zu bestimmenden Sinn) kennt, muss dessen Macht auch nicht beschränken; das ist gerade-

---

<sup>49</sup> Es gilt daher, den Anspruch christlicher Theologen zu relativieren, die „geborenen Hüter einer ‘recht verstandenen’ Säkularität“ (480) zu sein.

<sup>50</sup> Eine in weltanschaulicher Hinsicht völlig „freigegebene Säkularität“ (480) ist daher prinzipiell nicht möglich.

zu trivial. Wird das „Ziel des säkularen Staates“ aber auch für die eigene „klerusfreie Politik“ reklamiert und behauptet, diese „sei im Islam im Grunde immer schon erreicht worden“, so ist zwar der Weg frei, „den Begriff der Säkularität [...] islamistisch zu okkupieren“, aber es wird verkannt, dass bereits das Konzept der ‘kleinen’ Säkularität gerade gegen die „Verquickung von Religion und Politik“ gerichtet ist, welche die Islamisten doch verteidigen wollen (484). Die postulierte „Überbietung“ des Westens „durch den Islam“ ist also völlig unbegründet. „Mehr noch: In islamistischer Umdeutung wird die Säkularität zur Kehrseite des integralistischen Programms der unmittelbaren Einheit von Religion und Staat, so daß in radikaler Zuspitzung Säkularismus und Theokratie schließlich als identisch erscheinen“ (485).

Im Gegenzug gegen die „Ideologisierung der Säkularität“ – die behandelten Phänomene sind freilich, wie gesehen, nur zum Teil unter diesen Begriff subsumierbar – möchte Bielefeldt den säkularen Staat gleichsam „entideologisieren“, ohne einen „gänzlich ideologiefreien Standpunkt“ zu beanspruchen (486). Er erklärt den „säkularen Rechtsstaat“ für unverzichtbar, der versucht, „das friedliche Zusammenleben in einer pluralistischen modernen Gesellschaft so zu organisieren, daß die Vielfalt der Überzeugungen und Lebensformen gleichberechtigt zur Geltung kommen kann“ (486). Ein solcher Staat schreibt nicht eine bestimmte „ideologische Orientierung“ fest, sondern eröffnet eben den Raum für eine friedliche Weltanschauungs-Koexistenz.

Ich insistiere jedoch darauf, dass das Projekt des säkularen Rechtsstaats (‘große’ Säkularität) selbst weltanschauliche Grundlagen hat. Entscheidend ist hier, dass es nicht auf *eine* Ideologie(+) direkt zurückführbar ist, sondern dass sich *mehrere* Ideologien(+) darauf als *gemeinsamen Nenner* einigen können. Darüber hinaus ist jede der beteiligten Weltanschauungen genötigt, eine mit den eigenen Grundlagen kompatible Begründung des Projekts zu entwickeln, wobei es leicht zu ‘überschüssigen’ Ideologien(-) kommt.<sup>51</sup>

Innerhalb des durch „Anerkennung des Pluralismus“ geschaffenen Freiraums konkurrieren die beteiligten Ideologien(+) auf allen betroffenen Ebenen um die *Hegemonie*. Die „Anerkennung des Pluralismus“ hat jedoch Grenzen, denn es werden, wenn das Projekt konsequent umgesetzt werden soll, ja nicht alle weltanschaulichen ‘Parteien’ uneingeschränkt zugelassen, vor allem diejenigen nicht, welche monistisch und fundamentalistisch ausgerichtet sind. Das aber heißt: Es sollen zwar *viele*, aber doch nicht *alle* „Überzeugungen und Lebensformen gleichberechtigt zur Geltung kommen“.

Die Aufgabe des säkularen Staates besteht „nicht darin, eine bestimmte religiöse oder weltanschauliche Wahrheit als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung zu schützen“ (486) – gewiss, aber hinzuzufügen ist, dass dieser Staat den *gemeinsamen politisch-rechtlichen Nenner mehrerer Weltanschauungen* als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung schützt. Man darf dies durchaus auch so formulieren, dass es im *Interesse* jeder am Kompromiss beteiligten Ideologie(+) liegt, einen allgemeinen „Verzicht des Staates auf Eingriff in religiöse und weltanschauliche Überzeugungen“ (487) zu unterstützen.<sup>52</sup>

Wir können die ‘große’ „Säkularität des Staates“ begreifen „als die notwendige Kehrseite der Religionsfreiheit, die ihrerseits als Menschenrecht an den Prinzipien der menschenrechtlichen Demokratie – Freiheit, Gleichheit und Solidarität – Maß nimmt“ (486). Hier wiederholt sich die Situation: Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit wie auch die Prinzipien der menschenrechtlichen Demokratie sind keine „ideologiefreien“ Postulate. Sie werden nur von *offenen* Weltanschauungen (religiöser und profaner Art) akzeptiert und sie stellen ebenfalls einen

---

<sup>51</sup> Einerseits „erweist sich die Anerkennung des Pluralismus als eine genuin ethische Leitidee, die über die begrenzten Toleranzvorstellungen der christlichen bzw. der islamischen Tradition prinzipiell hinausgeht, insofern sie auf politisch-rechtliche *Gleichberechtigung* der unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen zielt“ (487), andererseits muss innerhalb jeder am Projekt beteiligten „Tradition“ und mit ihren „begrenzten“ Vorstellungen eine zu den jeweiligen Prinzipien passende *Begründung* für die „politisch-rechtliche Gleichberechtigung“ gegeben werden

<sup>52</sup> Es ist daher irreführend, wenn ‘einfach so’ von der „religiös-weltanschaulichen ‘Neutralität’ des säkularen Staates“ (487) gesprochen wird.

gemeinsamen Nenner zwischen mehreren Ideologien(+) dar. Die Menschenrechte sind, wie Bielefeldt selbst sagt, „Ausdruck eines spezifisch modernen, aufklärerischen Anspruchs auf Mündigkeit“ (487). Sie sind keine den weltanschaulichen Konflikten übergeordneten ‘ewigen Wahrheiten’.

Aus dem Grundwert der „Mündigkeit“ ergibt sich der grundsätzliche „Respekt vor den Überzeugungen der Menschen“ und das Projekt eines Staates, der diesen Bereich vor Eingriffen schützt. Die (relative) „Neutralität des Staates“ ist, so verstanden, in der Tat keine diffuse „Wertneutralität“ (487), sie ist ja gerade am werthalt-normativen „Leitbild sittlicher Mündigkeit eines gleichwohl endlichen und fehlbaren Wesens“ (488) orientiert. „Menschenwürde, Menschenrechte und Demokratie bilden daher einen normativen Verbund politisch-rechtlicher Prinzipien, für die der moderne Staat [...] auch kämpferisch eintreten soll. Diese unverzichtbare kämpferische Komponente demokratischen Engagements gilt es, u.a. auch gegen allzu harmlose Aufrufe zu multikultureller Toleranz in Erinnerung zu bringen“ (488). Nach Bielefeldt darf dieser „kämpferische Einsatz“ jedoch nicht in einen „Weltanschauungskampf“ oder einen „Kreuzzug“ abgeleitet werden. Dem halte ich entgegen, dass es sich eben doch um einen „Weltanschauungskampf“ handelt, nur eben um einen Kampf besonderer Art. Die Verteidiger von „Religionsfreiheit, Menschenrechten und Demokratie“ sind keine Monisten, sondern Pluralisten, und sie verteidigen nicht *direkt* die eigene Weltanschauung, sondern den gemeinsamen Nenner zwischen mehreren Weltanschauungen.

Und der (relativ) „neutrale Staat“ beschränkt sich darauf, „die politisch-rechtlichen Entfaltungsbedingungen mündiger Freiheit zu sichern“ (488). Daher können auch die „Religionsgemeinschaften“ ein positives Verhältnis zum säkularen Rechtsstaat gewinnen und ihn als „Chance“ ergreifen.<sup>53</sup> In der von diesem Staat geprägten demokratischen Ordnung können und sollen Religionsgemeinschaften an der Gestaltung gesellschaftlichen Lebens mitwirken.

Im „Fazit“ scheint sich Bielefeldt in einen Widerspruch zu verwickeln. Einerseits bestimmt er die Säkularität des Rechtsstaates als ein „hohes, zugleich aber ein hochgradig gefährdetes politisches Gut“, das nicht zuletzt durch „religiöse Fundamentalisten“ bedroht ist, die vom „Ideal der unmittelbaren Einheit von Religion und Politik“ ausgehen und aus religiöser Offenbarung verbindliche Anweisungen für die Politik ableiten wollen (490). Damit scheint eine „antagonistische Frontstellung des säkularen Staates gegen religiöse Fundamentalismen und Integralismen“ geradezu gefordert zu sein – zumindest, was den RF 2 und den PF 2 betrifft. Von eben dieser Frontstellung heißt es nun jedoch, sie könne unter Umständen dazu führen, „daß der Rechtsstaat seine liberale Orientierung preisgibt“ (490). Sinnvollerweise kann hier nur eine generelle Frontstellung gegen „Religionsgemeinschaften“ gemeint sein.

---

<sup>53</sup> Zur „Religionsfreiheit als Menschenrecht“ gehört der „Aspekt der Gleichberechtigung. Es ist bekannt, daß muslimischen Minderheiten in der Bundesrepublik die rechtliche Gleichstellung mit den christlichen Kirchen immer noch vorenthalten wird“ (491).

## 9 Alternative zum Fundamentalismus: Orientierung aus profaner Vernunft

Vier Weltanschauungstypen wurden unterschieden: fundamentalistisch-geschlossene und offene Religiosität, fundamentalistisch-geschlossene und offene Profanität. Eine grundsätzliche Alternative zum Fundamentalismus als *Denkform* wie auch als *Lebensform* kann daher sowohl im Bereich offener Religiosität als auch im Bereich offener Profanität gesucht werden. Es lohnt sich, denjenigen, die zu fundamentalistischen Denk- und Lebensmustern neigen oder ihnen bereits ‘verfallen’ sind, Alternativen aufzuzeigen, auch wenn dann nur einige diese Alternativen tatsächlich wählen.

Religiös disponierte Menschen werden in der Regel nur eine religiöse, profan disponierte Menschen hingegen nur eine profane Alternative zum jeweiligen Fundamentalismus akzeptieren. Ich beschränke mich im folgenden darauf, die profane Alternative etwas weiter auszugestalten.

### 9.1 Die bisherigen Orientierungspunkte: Resumee

Fundamentalistische Weltauffassungen, seien sie nun religiöser oder profaner Art, füllen das allgemeine Muster ‘*absolute* Wahrheit – *unbezweifelbare Dogmen* – *kompromisslose Umsetzung* – (*umfassender politischer Gestaltungswille*) mit inhaltlich bestimmten Annahmen, die im jeweiligen sozio-kulturellen Kontext naheliegen. Beim Aufbau einer profanen Alternative zur fundamentalistischen *Denkform* und damit zu *allen* Fundamentalismen geht es zunächst einmal darum, ein alternatives *allgemeines Muster* zu erlangen, das zu *nicht-fundamentalistischen* Weltauffassungen führt.

Dieses alternative Muster haben wir bereits gewonnen. Ich fasse die Hauptpunkte noch einmal zusammen. Jedes Überzeugungssystem beruht auf *Annahmen*, die einerseits das Weltbild und andererseits die Handlungs- und Lebensorientierung betreffen. Während Fundamentalisten die jeweiligen ‘fundamentalen’ Annahmen – explizit oder implizit – als ‘*absolute* Wahrheiten und *unbezweifelbare Dogmen* behandeln, wobei sie natürlich nicht auch diese Terminologie wählen müssen, haben sie für die Position profaner Vernunft einen grundsätzlich anderen Status. Hier gilt: Es handelt sich gerade nicht um ‘absolute’ Wahrheiten und unbezweifelbare Dogmen, sondern eben nur um ‘*fundamentale*’ Annahmen, die für das jeweilige Überzeugungssystem *grundlegend* sind. Wir ‘arbeiten’ auf allen Ebenen mit Annahmen, die keiner letzten Begründung durch Rekurs auf eine ‘absolute’ Wahrheit fähig sind.

Aus dieser Auffassung ergibt sich auch, dass es als grundsätzlich verfehlt anzusehen ist, wenn bestimmten Annahmen der Status eines unbezweifelbaren Dogmas zugeschrieben wird. Dieses Vorgehen erscheint als logisch willkürliche Maßnahme, deren Hauptfunktion darin besteht, eine Annahme, die im Prinzip prüfbar und kritisierbar ist, gegen Kritik abzuschotten.

Zwar liegt beim Vertreter profaner Vernunft, wie beim Fundamentalisten, ein *subjektives Überzeugtsein* vor, aber von diesem wird gerade nicht direkt zum *Anspruch auf objektive und ‘absolute’ Wahrheit* übergegangen. Das Überzeugtsein kann *fest* sein, aber es ist nie *felsenfest*, denn es wird immer mit der Möglichkeit gerechnet, dass es ‘fundamentale’ Annahmen geben *könnte*, die in dieser oder jener Hinsicht noch ‘besser’ sind.

Die Position profaner Vernunft behandelt Annahmen als das, was sie sind, als *Annahmen*, und Annahmen im Weltbild- wie im Orientierungsbereich sind *möglicherweise* ‘verbesserbar’. Für die eigenen ‘fundamentalen’ Annahmen wird also grundsätzlich *niemals* der Status der ‘absoluten’ Wahrheit und des unbezweifelbaren Dogmas beansprucht.

Daraus ergibt sich nun die Alternative zum Element *kompromisslose Umsetzung*. Dem vermeintlichen Besitz einer ‘absoluten’ Wahrheit irgendwelcher Art korrespondiert eine Haltung, die ganz auf die Umsetzung der ‘großen Wahrheit’ ausgerichtet ist. Die Position profaner Vernunft kennt einen solchen Wahrheitsbesitz nicht, sondern rechnet nur mit festen Überzeu-

gungen, die aber grundsätzlich kritisierbar und revidierbar sind. Dieser den Status der eigenen Grundannahmen relativierenden Haltung korrespondiert die *konsequente, aber im Prinzip kompromissbereite Umsetzung der eigenen Überzeugungen*. Den Andersdenkenden und Anderslebenden wird hier grundsätzlich zugebilligt, dass die Annahmen, denen sie folgen, unseren eigenen in dieser oder jener Hinsicht überlegen sein *könnten*. Dieses Zugeständnis ist Ausdruck grundsätzlicher Lern- und auch Kompromissbereitschaft, und in ihrem Licht erscheint die fundamentalistische Kompromisslosigkeit als eine Scheuklappen-Mentalität. Beim politisierten Fundamentalismus kommt das Element *umfassender politischer Gestaltungswille* hinzu. Dem vermeintlichen Besitz einer politisch relevanten ‘absoluten’ Wahrheit korrespondiert die Haltung des ‘Wahrheitspolitikers’, der den ins Auge gefassten politischen Raum ‘total’ im Sinn der ‘großen Wahrheit’ gestalten will. Die Position profaner Vernunft geht demgegenüber davon aus, dass es eine solche politisch relevante ‘absolute’ Wahrheit nicht gibt oder dass sie zumindest nicht erkennbar ist. Daher kann sie Politik grundsätzlich nicht als ‘Wahrheitspolitik’ betreiben, d.h. die ‘totale’ Formung der Gesellschaft gemäß der eigenen Weltanschauung wird gar nicht angestrebt. Die Ausrichtung auf *konsequente, aber im Prinzip kompromissbereite Umsetzung der eigenen Überzeugungen* bestimmt das Verhalten im politischen Raum, und sie ist verbunden mit der *Bejahung* der Weltanschauungs-Pluralität, insbesondere auch ihrer politischen Konsequenzen. Für den, der im Besitz einer ‘absoluten’ Wahrheit zu sein glaubt, liegt hingegen die *Verneinung* des Weltanschauungs-Pluralismus nahe.

Das dargelegte *allgemeine Muster*, das zu nicht-fundamentalistischen Weltauffassungen führt, lässt sich noch weiter ausdifferenzieren. So ergibt sich aus der zentralen Überzeugung, über eine ‘absolute’ Wahrheit zu verfügen, dass an der jeweiligen ‘absoluten’ Wahrheit um jeden Preis festgehalten werden muss; daher sind alle Ideen, z.B. alle Philosophien und wissenschaftlichen Theorien, welche für die ‘große Wahrheit’ bedrohlich sind oder sein könnten, zu verwerfen. Das alternative Muster ist hingegen mit der grundsätzlichen Offenheit gegenüber anderen Ideen sowie mit der Bereitschaft verbunden, die eigenen Grundannahmen zu überprüfen, wenn sie z.B. in Konflikt mit gut bestätigten wissenschaftlichen Forschungsergebnissen geraten. Für die Position profaner Vernunft gibt es keine *unumstößlichen Wahrheiten*, und daher gelangt sie auch nicht zur *apriorischen Ablehnung aller damit in Konflikt stehenden Auffassungen*. Die Haltung ‘Ich bin im Besitz der Wahrheit, die unumstößlich ist; alles, was mit ihr in Konflikt gerät, *muss* daher falsch sein’ ist ihr völlig fremd.

Die fundamentalistische Denkform neigt zu einer ‘Dämonisierung’ der Gegner, die leicht als böartige Feinde erscheinen. Das ergibt sich aus dem Glauben, eine ‘absolute’ Wahrheit zu besitzen, die ‘offensichtlich’ ist; der Andersdenkende wird dann zu einem Leugner der ‘großen Wahrheit’. Für die Position profaner Vernunft hingegen gibt es zwar weltanschauliche Gegnerschaften, mit denen konkrete Gegnerschaften in allen Lebensbereichen zusammenhängen. Die Gegner werden hier aber nicht automatisch zu Feinden, und insbesondere wird nicht angenommen, dass sie mit einer metaphysisch negativen Macht im Bunde stehen.

Der Vertreter profaner Vernunft führt, weil es für ihn keine ‘große Wahrheit’ gibt, auch die Krise einer Kultur niemals auf die Abkehr von der ‘großen Wahrheit’ zurück, wohingegen die Abkehr von *bewährten Grundannahmen* in seinen Erklärungen durchaus eine Rolle spielen kann.

Der insbesondere im Kontext des religiösen Fundamentalismus häufig auftretende Anti-Intellektualismus wird von der Position profaner Vernunft, die sich ja stark am ‘weltlichen’ Erfahrungswissen orientiert, abgelehnt. Das bedeutet jedoch nicht, dass man ein Intellektueller sein muss, um diese Position vertreten zu können.

Während Fundamentalisten häufig einen ‘Schutz’ vor der Konfrontation mit Inhalten anstreben, die von ihrer eigenen Weltanschauung stark abweichen, sind Vertreter profaner Vernunft bestrebt, andere Ideologien(+) kennenzulernen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und gege-

benenfalls von ihnen zu profitieren. Ein genereller Schutz vor abweichenden Lehrinhalten würden den Prinzipien offener Profanität widersprechen.

Der politisierte religiöse Fundamentalismus ist häufig mit einer ‘messianischen’ Sicht der Geschichte verbunden, welche die definitive Erlösung aus bestimmten weltlich-politischen Prozessen hervorgehen lässt. Als Aufgabe der ‘wahren’ Gläubigen wird es betrachtet, diese Prozesse aktiv voranzutreiben. Der Glaube, eine definitive Erlösung sei möglich, hängt mit dem Glauben an eine ‘absolute’ Wahrheit zusammen. Die Position profaner Vernunft kennt keine ‘absolute’ Wahrheit, und die definitive Erlösung ist für sie eine *zu große Verheißung*, die mit dem Hyperutopismus zusammenhängt. Den Anhängern dieser Weltauffassung wird daher *niemals* die Aufgabe zugeschrieben, Prozesse aktiv voranzutreiben, die angeblich zu einer definitiven Erlösung führen. Und sie begreifen sich *niemals* als in der entscheidenden Epoche der Erlösung lebend.

Der politisierte religiöse Fundamentalismus (RF 2) nimmt manchmal an, es habe in der „Ursprungszeit“ einmal eine ‘intakte’ gesellschaftliche Ordnung gegeben, die mit dem göttlichen Willen im Einklang gestanden habe, und diese Ordnung gelte es – nach der langen Zeit der Entfernung und ‘Entfremdung’ vom göttlichen Willen – wiederherzustellen. Die Position profaner Vernunft lehnt derartige ‘Entfremdungstheorien’ mit politisch-gesellschaftlichen Implikationen grundsätzlich ab; sie werden für *Rückprojektionen der jeweiligen Werte und Ideale* gehalten. Eine Rückbesinnung auf frühere Phasen der Geschichte, die im Hinblick auf in der Gegenwart zu lösende Probleme einen partiellen *Vorbildcharakter* gewinnen, ist jedoch möglich; sie wird aber von der *illusionären Rückversicherung* grundsätzlich unterschieden.

Für den politisierten religiösen Fundamentalismus ist das Ziel der auf den *wahren Geist* der jeweiligen Religion gegründeten sozialen Umgestaltung charakteristisch. Dazu gehört die Beendigung des Parteienwesens, die Reform des Rechts im Sinn des ‘wahren Glaubens’, die Förderung des Geistes der ‘wahren Religion’ in den Ämtern der Regierung, die Verwendung der Medien im Sinne des ‘wahren Glaubens’, die Bestrafung derer, die gegen die ‘wahren’ Lehren verstoßen haben usw. Kurzum, das soziale Leben soll möglichst vollständig gemäß den eigenen religiösen Überzeugungen gestaltet werden. Die gesamte Gesellschaft wird auf eine bestimmte religiöse ‘Wahrheit’ verpflichtet.

Unsere Weltauffassung läuft in allen Punkten auf eine Gegenposition hinaus: *Keine* Verpflichtung der gesamten Gesellschaft – des Rechts, der Medien usw. – auf eine bestimmte Weltanschauung, und die pluralistische Grundeinstellung führt zur *Bejahung* des Parteienwesens.

Vergleichbare Gegenpositionen beziehen wir hinsichtlich des profanen Fundamentalismus, wie er z.B. in sozialen bzw. politischen Bewegungen wie Sozialismus, Kommunismus, Anarchismus, Liberalismus, Konservatismus, Faschismus, aber auch Feminismus und ‘Ökologismus’ auftreten kann.

Grundsätzlich wendet sich die Position profaner Vernunft gegen jeglichen unmittelbaren Übergang vom subjektiven Überzeugtsein zur objektiven bzw. absoluten Wahrheit. Die Denkform des religiösen Fundamentalismus stellt sich somit als eine ‘Illusionsmaschine’ dar, in die beliebige religiöse Annahmen und das subjektive Überzeugtsein von ihnen hineingegeben werden können, um am Ende als ‘absolute’ Wahrheiten, die nicht bezweifelt werden dürfen, gewissermaßen vergoldet herauszukommen.

Lässt man den logischen Gewaltstreich des unmittelbaren Übergangs vom subjektiven Überzeugtsein zur objektiven Wahrheit zu, so kann man im Prinzip *jede beliebige* religiöse Annahme in ein unbezweifelbares Dogma verwandeln. Diese Kritik gilt auch für den profanen Fundamentalismus. Insbesondere wenden wir uns gegen alle Auffassungen, die das ‘gute Gefühl’ im Zusammenhang mit einer Annahme gewissermaßen als Wahrheitsgarant ansehen.

Für die Position profaner Vernunft gibt es so etwas wie ein ‘Menschenrecht’ auf Zweifel und Kritik. Fundamentalistische Weltauffassungen laufen aber in den entscheidenden Punkten auf



ein Zweifel- und Kritik-Verbot hinaus, auf eine Preisgabe *kritischen profanen Denkens*. Zweifel und Kritik werden von uns hingegen *grundsätzlich* geschätzt.

Die Position profaner Vernunft lehnt vor allem den politisierten Fundamentalismus (RF 2, PF 2) wegen seiner Konsequenzen für Andersdenkende ab. Dort, wo Gläubige religiöser oder profaner Art im Sinn des RF 1 oder PF 1 eine 'Gemeinde' Gleichgesinnter bilden, die strikt nach ihren Überzeugungen leben, bezieht sich die Abgrenzung letztlich auf den Punkt 'Für mich wäre das nichts', 'Ich könnte einer solchen Weltauffassung nicht folgen und mich mit der zugehörigen Lebensform nicht arrangieren'.

Die Position profaner Vernunft bejaht *grundsätzlich* den „Geist der Aufklärung“ und auch die von diesem Geist getragenen Modernisierungen. Festgehalten wird an der Grundidee, „durch Verbreitung von Wissenschaft und wirtschaftlichem Fortschritt, von Information und Bildung, von Demokratie und Menschenrechten das Leben der Menschen zu erleichtern und vor Willkür zu schützen“.

Zur Position profaner Vernunft gehört auch die *Hochschätzung* des „Selbstdenkens und Selbsthandelns“, der „Selbstbestimmung“, des „selbstverantworteten Lebensentwurfs“; die Chance dazu wird durch die Problematisierung und teilweise auch Auflösung eingespielter Traditionen erhöht – deswegen werden diese Prozesse *grundsätzlich* bejaht (was wiederum mit der Kritik an bestimmten 'Auflösungen' vereinbar ist).

Wir glauben nicht an die Realisierbarkeit der 'großen Utopie', und das bedeutet auch, dass die 'negativen Seiten' der Aufklärungs- und Modernisierungsprozesse nicht mehr als bloßes „Zwischenspiel“ abgetan werden können, sondern dass wir sie als *Dauerprobleme* akzeptieren müssen, was jedoch Teil-Lösungen dieser Probleme nicht ausschließt.

Das Programm von Aufklärung und Modernisierung bedarf immer wieder der Überarbeitung und Aktualisierung, insbesondere im Sinn einer Abkehr von den 'großen Verheißungen'. Zu einer generellen Anklage gegen die moderne Vernunft sehen wir jedoch keinen Anlass.

Aufklärungs- und Modernisierungsprozesse erhöhen einerseits Freiheitschancen, andererseits lösen sie traditionelle Formen von „Halt, Geborgenheit, Orientierung oder Tröstung“ tendenziell auf. Dadurch wird immer wieder die Neigung begünstigt, entweder zu 'alten' „Gewißheiten und Tröstungen“ zurückzukehren oder 'neue' „Gewißheiten und Tröstungen“ zu entwickeln, die zwar „machtvolle Bedürfnisse“ befriedigen, aber einer Kritik im Sinn „aufgeklärter Vernunft“ nicht standhalten. Dieser „Versuchung zum fundamentalistischen Rückfall“ in eine vorgeblich unerschütterliche Wahrheit gilt es zu widerstehen. Wir *wollen* keine 'absolute' Sicherheit und Geschlossenheit, denn diese ist nur durch eine „willkürliche Abschließungsbewegung“ erreichbar.

Wir lehnen das Konzept der unmittelbaren Einheit von Politik und Religion ab. Selbst wenn eine 'absolute' Wahrheit religiöser oder profaner Art existieren sollte, können wir mit den Mitteln profaner Vernunft nicht *definitiv erkennen*, wie sie beschaffen ist. Solange aber nicht auf kognitiv relevante Weise zwischen den ganz unterschiedlichen *Angeboten* vermeintlich 'absoluter' Wahrheiten entschieden werden kann, sollte man darauf verzichten, eine 'radikale' und – vor allem für die 'Andersgläubigen' – folgenreiche Politik zu betreiben, die sich auf eine solche Position stützt.

Aus der Position profaner Vernunft ergibt sich eine *grundsätzliche* Bejahung der „Grundlagen und Praxis von Demokratie und Menschenrechten“. Pluralismus und Demokratie sind 'natürliche' Gegner jedes politisierten Fundamentalismus. Wer nicht bereit ist, z.B. demokratische Prinzipien im Konfliktfall für die 'politische Wahrheit' zu opfern, muss als verblendet gelten (und entsprechend behandelt werden). Der politische 'Absolutist' betrachtet die politischen Gegner mit Vorliebe als solche Menschen, die eigentlich in der Lage sein müssten, die 'Wahrheit' zu erkennen, dies aber aus 'Verstocktheit' und dergleichen nicht leisten können oder wollen; das aber legt nahe, die Gegner zu bestrafen bzw. zu therapieren, wenn sie nicht einsichtig sind.

Da die Erkenntnis einer 'absoluten' Wahrheit bislang nicht gelungen und wahrscheinlich auch nicht möglich ist, ist die nicht-absolutistische Demokratie vorzuziehen, die einen Wettstreit konkurrierender politischer Angebote zulässt und das Fortbestehen dieses Wettstreits sichert. Die Position profaner Vernunft gibt nicht nur eine spezifische „Orientierung“, sie gibt auch „Halt“, aber dieser Halt ist anderer Art als z.B. der durch religiöse Weltauffassungen vermittelte; es handelt sich vor allem nicht um einen Halt, der aus einer 'absoluten' Instanz abgeleitet ist.

Die profane Vernunft löst nur diejenigen Formen von Halt, Geborgenheit, Orientierung und Tröstung auf, die auf Annahmen beruhen, die ihr als illusionär gelten, z.B. auf Konstruktionen eines 'besseren' Jenseits. Die Kritik richtet sich gegen „unbescheidene Verheißungen“ auf dem Feld der Handlungs- und Lebensorientierung, und die 'positive' Kehrseite dieser Kritik ist die Entwicklung einer *bescheideneren* Orientierung, die sich z.B. darauf beschränkt, die mit den Prinzipien profaner Vernunft kompatiblen Halt- und Trostmöglichkeiten zu nutzen. Auch ein 'profaner Mensch' sucht etwa beim Verlust eines geliebten Menschen nach Trost, aber er weigert sich, beliebigen „tröstenden Fiktionen“ schlicht zu *glauben*. Er widersteht der Versuchung, Postulate, die „machtvolle Bedürfnisse“ befriedigen, aber der Kritik aufgeklärter Vernunft nicht standhalten, in Notsituationen 'einfach so' zu akzeptieren.

Eine den Prinzipien profaner Vernunft folgende Lebensorientierung ist bescheidener und erheblich kleiner gestrickt als konkurrierende Angebote, aber sie ist *vollgültig* und gibt eben nicht nur „hinhaltende Zwischenbescheide“. Sie lässt den Fragenden nicht ohne Antwort, diese Antwort ist nur keine 'große' Antwort, die auf eine 'höhere Macht' religiöser oder profaner Art rekurriert. Verfehlt ist der Eindruck, nur fundamentalistische Positionen könnten dem nach Halt, Geborgenheit, Orientierung oder Tröstung Fragenden eine Antwort geben.

Ein profanes Orientierungssystem kann ferner dazu verwendet werden, bei Menschen eine spezifische Form von „Ich-Stärke, Orientierungssicherheit und Selbstgewißheit“ zu *entwickeln*.

*Fundamentalismusbegünstigend* sind Einschätzungen vom Typ 'Die Situation ist so schlimm, dass nur noch eine *große Wende* helfen kann'. Eine solche Diagnose fordert geradezu dazu auf, das 'Spiel' im fundamentalistischen Sinn fortzusetzen: 'Die *große Wende* kann erfolgen, wenn wir uns auf die *große Wahrheit* (zurück)besinnen', wie diese auch im Einzelnen gedacht sein mag.

Die Position profaner Vernunft bestreitet nicht, dass es Situationen geben *kann*, in denen nur noch eine große Wende zu helfen vermag, aber sie besteht darauf, dass entsprechende Diagnosen nicht ohne kritische Prüfung akzeptiert werden sollten. Und bei solchen Prüfungen stellt sich dann häufig heraus, dass die Diagnose erstens stark 'dramatisiert' ist und dass sie zweitens bereits von der fundamentalistischen Denkform gesteuert ist, die dann im nächsten Schritt den 'radikalen' Therapievorschlag unterbreitet. So kann z.B. ein gravierendes soziales Problem als nur durch eine *große Revolution* lösbar dargestellt werden, obwohl tatsächlich Möglichkeiten *sozialreformerischen* Eingriffs bestehen, die allerdings in der Diagnose systematisch unterschlagen werden. Wer an die dramatisierende Diagnose glaubt, ist damit schon zumindest halb für die fundamentalistische Therapie gewonnen.

Ein Wertsystem, in dem Individualität und Individuation einen hohen Rang einnehmen, steht grundsätzlich quer zu autoritär-hierarchischen Organisationsstrukturen und zur Einforderung einer *absoluten* Hingabe an die Gemeinschaft, wie sie für viele Fundamentalismen charakteristisch ist.

Die Position profaner Vernunft grenzt sich von profanen Fundamentalismen ab, die z.B. zu wissen vorgeben, wie die *wahre*, d.h. im Einklang mit dem *Wesen des Menschen* stehende Gesellschaftsordnung aussieht. Dass es ein profanes Wissen 'höherer' Art gibt, ist nicht nachweisbar.

Die Position profaner Vernunft besteht im Gegenzug zu profanen Fundamentalismen auf einigen Unterscheidungen, z.B. der zwischen abstrakter und konkreter Utopie. Ist die vollkom-

mene Verwirklichung der jeweiligen Werte aus empirischen Gründen nur teil- und annäherungsweise möglich, so streben wir nicht die direkte und volle Umsetzung der abstrakten Utopie an, sondern bemühen uns, sie in eine konkrete Utopie zu verwandeln, welche die 'endlichen' Möglichkeiten berücksichtigt.

Sofern der profane Fundamentalismus in die Utopieproblematik verstrickt ist (was jedoch nicht notwendigerweise der Fall ist), tendiert er zur Verwechslung von abstrakter und konkreter Utopie, d.h. eine abstrakte Utopie wird unmittelbar für realisierbar gehalten. Diesem *übertriebenen Utopismus* oder *Hyperutopismus* stelle ich den *gemäßigten Utopismus* gegenüber, der um den Unterschied beider Größen weiß. Das Gefährliche am Hyperutopismus ist, dass die Bemühungen, die jeweilige abstrakte Utopie zu realisieren und damit einen 'Himmel auf Erden' zu schaffen, häufig in einer 'Hölle auf Erden' enden.

Der Hyperutopismus glaubt, Mittel und Wege angeben zu können, die tatsächlich zur 'Vollendung' führen. Diese Position ist – 'rein' vorgestellt – ein kompromissloser Maximalismus und Perfektionismus, der dem unerreichbaren Ideal das real Mögliche opfert. Aus der *akzeptablen* normativen Grundidee der positiv auf den Mitmenschen bezogenen Persönlichkeitsentfaltung wird so eine Praxis, welche ein rigides Herrschaftssystem etabliert, das eine 'freie' Persönlichkeitsentfaltung nicht zulässt.

Wir sind bestrebt, bei anderen und bei uns selbst Wert-Projektionen aufzudecken: die Projektion der eigenen Werte in das 'Wesen des Menschen', die zusätzliche Projektion in das 'große Gesetz der Geschichte' usw. Die Position der profanen Vernunft versucht, ohne solche illusionären Absicherungen und Verwirklichungsgarantien auszukommen, die zudem mit fragwürdigen Überlegenheitsansprüchen verbunden sind.

Die fundamentalistische 'Wahrheitspolitik' in ihren religiösen und profanen Formen mobilisiert, motiviert, begeistert *stärker* als jede nicht-fundamentalistische Politik. Auf der anderen Seite kann auch eine Position profaner Vernunft auf Motivation, Begeisterung, Mobilisierung, Selbstbewusstsein und Zuversicht nicht verzichten. Und das setzt *große Ziele* voraus. Als großes Ziel gilt jedoch nicht mehr das Erreichen eines (mehr oder weniger) *vollkommenen Gesellschaftszustandes*, denn hier werden Realisierbarkeitsprobleme ignoriert. Und als großes Ziel gilt auch nicht mehr die 'totale' Gestaltung einer Gesellschaft nach den Prinzipien einer bestimmten Weltanschauung. Was aber ist ein großes Ziel im Sinne der Prinzipien offener Profanität? Die möglichst weitgehende Umsetzung des Prinzips *Individuation in sozialer Verantwortung* – jenseits der Vollkommenheitsvisionen.

Für die Position profaner Vernunft ist nur ein „Enthusiasmus“ akzeptabel, der sich nicht gegen jeden „Zweifel“ abgedichtet hat, der sich vielmehr um Einklang mit „empirischen Tatsachen und Argumenten“ bemüht. Der „Enthusiasmus“ für überschwängliche bzw. totalitäre „große Ziele“ ist demgegenüber gerade keine zu schützende Größe.

Für die Position profaner Vernunft ist als *Lebensorientierung* das Ideal charakteristisch, mit so wenig Vorurteilen wie möglich auszukommen, d.h. Ideologien(-) als solche zu erkennen und möglichst weitgehend zu überwinden. Wir sind also bestrebt, uns an einen ideologie(-)freien Lebensvollzug anzunähern. Ein wichtiges Element dieser Lebensorientierung ist also das *Ideal eines kritischen und selbstkritischen Denkens (und Lebens)*. Wer dieses (aufklärerische) Ideal anerkennt, wird sich bemühen, eigene und fremde Vorurteile zu erkennen und so weit wie möglich auszuschalten.

Wahrscheinlich können wir eine völlige Befreiung von Vorurteilen, Verblendungen, Illusionen gar nicht erreichen. Das ist jedoch nicht sonderlich schlimm oder gar tragisch, denn was wir auf jeden Fall können, ist, *bestimmte* Vorurteile und Verblendungen zu durchschauen und zu überwinden. Jede Überwindung eines bestimmten Vorurteils kann jedoch als eine Annäherung an das Ideal vorurteilsfreien Denkens und Lebens angesehen werden. Und jeder Schritt dieser Art, so klein er auch sein mag, sollte positiv bewertet werden – und nicht etwa im Licht des 'reinen' Ideals 'totaler' Vorurteilsfreiheit hyperutopistisch als marginal und unerheblich

abgewertet werden. In dieser Dimension gilt vielmehr: Jeder Schritt, sei er auch noch so klein, ist 'erheblich'.

## 9.2 Ausbau der profanen Orientierung<sup>54</sup>

Zentrale Aspekte der mit der Position profaner Vernunft verbundenen Handlungs- und Lebensorientierung lassen sich ausgehend von anthropologischen Grundannahmen verdeutlichen. Der Mensch ist für uns ein Wesen, das erstens unterschiedlichen Formen des *Realitätsdrucks* ausgesetzt ist und das zweitens diesen Druck bewusst erlebt und ihn *verarbeiten* muss. Zu verarbeiten sind z.B. die Sterblichkeit, die Leidanfälligkeit, die Umweltabhängigkeit, die Verhaltensunsicherheit.

Grundsätzlich lassen sich zwei Formen unterscheiden, wie man einen Realitätsdruck verarbeiten kann: die *realistische* und die *illusionistisch-kompensatorische*. Man kann einem Druckfaktor *standhalten*, d.h. ihn, wenn er unveränderlich ist, akzeptieren bzw. wenn er 'veränderlich ist, an seiner Verminderung oder Ausschaltung arbeiten. Man kann einem Druckfaktor aber auch *ausweichen*, d.h. ihn in der 'Phantasie' aufheben, ohne ihn auch 'real' aufheben zu können. Der Wunsch, der Druckfaktor x möge nicht bestehen, verschafft sich durch *Ontologisierung* oder *Projektion* eine scheinhafte Befriedigung.

Das Ideal, mit so wenig Vorurteilen oder Ideologien(-) wie möglich auszukommen, lässt sich nun prinzipieller als das Ideal formulieren, möglichst konsequent in allen Lebensbereichen eine realistische Haltung des Standhaltens einzunehmen und die 'verführerische' illusionistische Haltung des Ausweichens zu überwinden. Der anthropologische Realist ist bestrebt, dem Druck, der auf dem menschlichen Leben liegt, standzuhalten, um ihn, wo dies möglich ist, abzubauen. Wenn sich unmäßige Wünsche und überspannte Erwartungen breitmachen, hat der illusionistische Weg Hochkonjunktur und die mögliche reale Verringerung des Realitätsdrucks durch eigene Anstrengung wird versäumt.

Der anthropologische Realismus ist ein *Angebot* für den eigenen Lebensvollzug, das niemandem aufgezwungen werden soll. Es geht nicht darum, Menschen z.B. zu einer vorurteilskritischen Haltung zu *nötigen*. Und es ist auch anzuerkennen, dass die Möglichkeiten, sich dem angegebenen Ideal zu nähern, unterschiedlich sind. Ich halte jedoch daran fest, dass jedes Individuum zumindest kleine Lernprozesse dieser Art vollziehen kann, und jeder kleine Schritt ist wichtig.

Eine Hauptdifferenz zu den Weltauffassungen offener Religiosität besteht darin, dass diese Überlegungen auch zu einer grundsätzlichen Problematisierung mythisch-religiöser Vorstellungskomplexe führen. Diese verweisen nämlich vielfach auf Formen illusionistisch-kompensatorischer Druck-Verarbeitung, z.B. in der Form, dass 'höhere Wesen' ersonnen werden, die den jeweils anstößigen Druck-Faktoren nicht unterliegen, oder in der Form, dass im Menschen selbst eine 'höhere Sphäre' angenommen wird, die un-sterblich ist.

Die Position profaner Vernunft vertritt also ein umfassendes *Ethos des Standhaltens* gegenüber allen Formen des Realitätsdrucks, verbunden mit dem *Prinzip der aktiven Verringerung* der änderbaren Druck-Faktoren. Das bedeutet eine Gegnerschaft zu allen Denkformen, die unter dem Verdacht stehen, dem Verlangen nach scheinhafter Entlastung von diesem oder jenem Realitätsdruck nachzugeben. Das in allen Fundamentalismen spürbare Gewissheits- und Sicherheitsverlangen etwa kann aufgefasst werden als Versuch, dem Druck der Ungewissheit und Unsicherheit auf scheinhafte Weise beizukommen, nämlich durch *dogmatische Setzung* einer 'enthobenen' Größe.

---

<sup>54</sup> Ich stütze mich hier auf eigene Arbeiten, und zwar außer den in Anm. 1 genannten Büchern vor allem auf folgende Publikationen: *Postmoderne/Postmodernismus* (Wien 1992), *Mein Nietzsche* (Wien 1993), *Pathognostik versus Illusionstheorie* (Essen 1994; mit R. Heinz), *NIETZSCHE/ERKENNEN* (Essen 1995), *Mythisches, Allzumythisches I* (Ratingen 1995; mit H. May), *Mythisches, Allzumythisches II* (Ratingen 1996; mit H. May).

Der in profanen Fundamentalismen häufig anzutreffende Hyperutopismus lässt sich ebenfalls als scheinhafte Entlastung begreifen, und zwar vor allem vom Druck der Verhaltensunsicherheit. Die Projektion der eigenen Wertüberzeugungen in 'die Geschichte' entlastet demgegenüber z.B. vom Druck der Zukunftsunsicherheit.

Das Programm der kritischen Vorurteils- oder Ideologieforschung kann demnach auch begriffen werden als Programm einer umfassenden Aufdeckung der scheinhaften Entlastungen von allen Formen des Realitätsdrucks, gleichgültig, ob dieser nun physische, psychische oder soziale Wurzeln hat.

Zu jeder Handlungs- und Lebensorientierung gehören *Wert-Verstärker* und *Wert-Symbole*. Die an die naturalistische Ontologie gebundene Position profaner Vernunft wendet sich, wie mehrfach vorgeführt, gegen *illusionäre* Verstärker der jeweiligen Wertorientierung, und das führt zu der Frage, welche Wert-Verstärker denn mit diesem Denk- und Wertsystem vereinbar sind.

Im Licht der Vorurteiltheorie und des Entlastungskonzepts kann gesagt werden, dass viele *geglaubte* religiöse und profane Vorstellungen sich als Wert-Verstärker darstellen, mit denen ein fragwürdiger kognitiver Anspruch verbunden ist. Das bedeutet auf der Gegenseite, dass Wert-Verstärker *ohne* kognitiven Anspruch mit der Position profaner Vernunft vereinbar sind. Ein solcher Verstärker liegt z.B. dort vor, wo ein Symbol als *Wert-Symbol ohne kognitiven Anspruch* begriffen wird, das nur die Aufgabe hat, das jeweilige Wertsystem in sinnlich verdichteter Form zu präsentieren. Zu allen Elementen profaner Orientierung lassen sich 'passende' Wert-Symbole entwickeln, die das jeweilige Element sinnlich verdichten und verstärkend bzw. motivierend auf die zugehörige Haltung zurückwirken.

Wenn aber viele religiöse und profane Vorstellungen, mit denen explizit oder implizit kognitive Ansprüche verbunden sind, sich als – sich selbst missverstehende – Wert-Verstärker und Wert-Symbole begreifen lassen, dann ist es auch sinnvoll, den ganzen Bereich der kognitiv anstößigen *geglaubten Mythen* daraufhin zu sichten, ob sie sich nicht in kognitiv unanstößige *fiktionale Mythen* verwandeln lassen, die zur Position profaner Vernunft passen.

Ein Beispiel. Die Vorstellung einer tatsächlich von 'höherem' Sinn erfüllten Natur lehnen wir ab. Wir können daraus aber durch Einführung des *Als-ob-Vorbehalts* einen fiktionalen Mythos machen, der vielleicht wert-unterstützend zu wirken vermag. Etwa so: Verhalte dich gegenüber der Natur, *als ob* sie von einem 'höheren' Sinn erfüllt wäre, obwohl du davon überzeugt bist, dass das nicht der Fall ist. Eine solche Fiktion könnte eine positive Funktion haben, nämlich dazu beitragen, dass wir mit der Natur vorsichtiger umspringen.

Insbesondere aus dem weiten Feld der (geglaubten) mythisch-religiösen Vorstellungen können so eine Reihe 'passender' fiktionaler Mythen gewonnen werden. Ob eine solche 'Rettung' sinnvoll ist, muss in jedem Einzelfall entschieden werden, und die Entscheidung hängt natürlich vom jeweiligen Wertsystem ab.